

## Глава 1 ИСТОРИЯ РАННЕГО ХАСИДИЗМА

### 1. Хасидские движения до Бешта

Хасидами в раввинских произведениях талмудического периода называли людей, прославившихся своим исключительным благочестием и отмеченных особой любовью Господа<sup>31</sup>. Ш. Сафрай полагает, что эти люди руководствовались особым сводом законов и нравственных предписаний, отличных от тех, которых придерживалось большинство мудрецов<sup>32</sup>. Основное внимание они уделяли не изучению тонкостей закона, а молитве и храмовому служению<sup>33</sup>. В рассказах мудрецов о хасидах заметное внимание уделяется их способности творить чудеса и испрашивать у Господа блага для всех тех, кто обращается к ним за помощью<sup>34</sup>. В талмуде и мидрашах хасидами называют также и мудрецов, соблюдающих предписания Моисеева Закона со всей надлежющей строгостью<sup>35</sup>.

В средние века на Ближнем Востоке и в Европе периодически возникали религиозные братства, участники которых называли себя хасидами. Наиболее известным среди них является кружок *хасидей ашкеназ*, действовавший в Германии в XII-XIII веках. Этот союз подвиж-

---

<sup>31</sup> Jacobs L. The concept of Hasid in Biblical and Rabbinic Literature//The Journal of Jewish Studies. 1957.№ 8.С.143-154. Safray Sh. Bymey ha-Bayt u bymy ha-Mishna. Jerusalem , 1994 .Т 2. С. 501–540.

<sup>32</sup> Там же. С. 510–513.

<sup>33</sup> Там же .С. 520–539.

<sup>34</sup> Там же. С.524–526, 530–532. Jacobs L. The concept of Hasid in Biblical and Rabbinic Literature. С. 148–154.

<sup>35</sup> Safray Sh. Bymey ha-Bayt u bymy ha-Mishna. С. 517.

ников создал оригинальное мистическое вероучение. Его последователи практиковали крайне изощренный аскетизм<sup>36</sup>.

С XVI по первую половину XVIII века в обществе евреев, живших на Ближнем Востоке и в Европе, хасидами обычно называли членов элитарных братств каббалистов. Образцом для таких групп послужили товарищества, созданные выдающимися мистиками Цфата<sup>37</sup>. В эти братства допускались только те, кто был известен своим безупречным образом жизни и основательным знанием произведений классической раввинской литературы. Считалось, что совместными усилиями подвижники могут оказывать благотворное воздействие на высшие миры, в результате которого на небесах воцаряется гармония, дополнительные потоки высшей благодати нисходят на землю, приближается долгожданное возвращение избранного народа из изгнания<sup>38</sup>. Достижение вышеназванных благих целей требовало от членов мистических братств отречения от общепринятых в еврейском обществе норм поведения и богослужения. Ими были созданы специальные своды предписаний и наставлений, предназначенные для немногих избранных<sup>39</sup>. Особое внимание в собраниях поучений цфатских хасидов уделялось обоснованию необходимости умерщвления плоти во имя освобождения души от тлетворного влияния тела, что, в свою очередь, позволяло подвижнику совершать деяния, обеспечивающие поддер-

---

<sup>36</sup> Markus I. *Dat ve-hevra be-mishnat hasidey ashkenaz*. Jerusalem, 1987. См приведенную там библиографию. С. 279–281. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 1. С. 119–169.

<sup>37</sup> Schechter S. *Studies in Judaizm*. Philadelphia, 1908. Werblowski R. R. *Yosef Karo. Baal Galaha u Mekubal*. Jerusalem, 1996. С. 50–89. Tamar D. *Mehkarim be-toldot ha-ygudim be-Erez Israel u be-Italiya*. Jerusalem, 1970. С. 95–100. Sack B. *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero*. Jerusalem, 1995. С. 11–34. Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht-Magiya, Mistika, Gangaga*. Jerusalem, 2001. С. 164–168.

<sup>38</sup> Tishby I. *Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat Ary*. Jerusalem, 1992. С. 143. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 75–112. Sack B. *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero*. С. 249–279.

<sup>39</sup> Там же. С. 166. Schechter S. *Studies in Judaizm*. С. 292–301. Toledano Y. *Ozar Ganuz*. Jerusalem, 1960. С. 48–51.

жание гармонии в высших мирах и победу над вселенским злом<sup>40</sup>. Ради обретения духовного совершенства цфатские каббалисты сокращали время, отводимое на сон, приумножали посты, окунались зимой в ледяную воду, а летом садились на муравейник. Обособление от общества и усмирение плоти позволяло подвижникам обрести знания о Боге и тайнах Торы, недоступные для простых людей.

Среди всех продолжателей дела цфатских каббалистов для настоящего исследования наибольший интерес представляют элитарные братства хасидов, существовавшие на территории восточных земель Польско-Литовского королевства в XVIII веке. Их участники славились своими глубокими знаниями Талмуда и каббалы, а также аскетическими подвигами<sup>41</sup>. Известный философ Соломон Маймон (1753–1800 гг.) приводит в своей автобиографии несколько интересных рассказов об этих подвижниках. Согласно его сообщению, хасид Шимон из Любеца все дни недели, за исключением субботы, воздерживался от пищи и воды, позволяя себе лишь небольшие трапезы после захода солнца. Он постоянно странствовал и никогда не ночевал две ночи в одном и том же доме. Всегда носил власяницу на голое тело. При этом Шимон из Любеца был недоволен собой и считал, что этих самоистязаний недостаточно для обретения истинного раскаянья. В конце концов он принял решение уморить себя голодом до смерти<sup>42</sup>. Йосеф из Клецка задался целью ускорить приход Мессии. Для выполнения этой задачи он зимой подолгу закапывался в снег и в течение года странствовал по ночам. Йосеф-хасид верил, что каждым из таких деяний он изгоняет легион демонов, которые задерживают появление

---

<sup>40</sup> Fine L. The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah//Jewish Spirituality. New-York,1997. T2. С. 74–78. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 166–168. Schechter S. Studies in Judaizm. С. 292, 294. Toledano.Y. Ozar Ganuz. С. 48–49. Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r.Moshe Qordovero. С. 17–18.

<sup>41</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga.С.164–169. Rosman M. Ha-Besht mehadesh ha-hasidut. Jerusalem, 1999. С. 41-60. Dinur B.The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations//Essential papers on Hasidism. New York, 1991. С. 159–172.

<sup>42</sup> Maymon Sh. Haey Shlomo Maymon. Tirgem Baruh Y. Tel-Aviv,1953. С. 121–122.

избавителя<sup>43</sup>. Р. Нахман из Городенки рассказывал о себе: “Когда я был великим хасидом, то ходил я каждый день в холодную микву, которую в этом поколении не смог бы выдержать ни один человек... и все равно не мог избавиться от суетных мыслей до тех пор, пока не познал мудрость Бешта”<sup>44</sup>.

Члены хасидских братств, как правило, учили Тору, молились и праздновали праздники отдельно от прочих евреев своей общины. Они придерживались особых обычаев, которые, по мнению галахических авторитетов рассматриваемого нами региона, были запрещены для простых людей.

Так, например, подвижники, создавшие знаменитый бейт-мидраш каббалистов города Броды (Бродский Затвор), носили белые одежды и совершали синагогальную службу по молитвеннику выдающегося цфатского мистика XVI века Исаака Лурии<sup>45</sup>. Хасиды города Куты также служили литургию по молитвеннику Лурии<sup>46</sup>. Участники этой группы мистиков-подвижников придавали особое значение третьей субботней трапезе. В это время все братство собиралось в доме раввина Кут. За столом велись беседы о тайнах Торы и путях служения Господу, которые продолжались долгое время после завершения субботы<sup>47</sup>. Вероятно, этого обычая придерживались и другие хасидские братства рассматриваемого региона<sup>48</sup>.

---

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat A. Rubinstein. Erushalaim, 1991. С. 205.

<sup>45</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 170. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdlim. Jerusalem, 1970. Т1. С. 47–48.

<sup>46</sup> Sefer Shivhey Ha-Besht//Mahadurat A. Rubinstein. С. 81. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht– Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 172. Weiss J. A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism//Studies in Eastern European Jewish Mysticism. Oxford, 1985. С. 30.

<sup>47</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 172. Weiss J. A Circle of Pneumatics in Pre-Hasidism//Studies in Eastern European Jewish Mysticism. Oxford, 1985. С. 31–32.

<sup>48</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 172. О нравах и обычаях восточно-европейских хасидских братств первой половины 18 в. см. также Dinur B. The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations. С. 159–209.

Согласно свидетельствам р. Шломо Хелма и Моисея из Сатанова, относящимся к концу первой половины XVIII века, в еврейском обществе появились люди, которые называли себя хасидами, но дела их были не таковы, как дела хасидов. Они пренебрегли изучением законов и Талмуда, уделяя основное внимание раввинским произведениям нравственно-этического содержания. Эти люди с удовольствием наслаждались житейскими благами и утверждали, что все хорошее создано для праведников, а не для грешников. Они тратили на молитву гораздо больше времени, чем это принято, и утверждали, что при этом им открываются тайные знания<sup>49</sup>. Г. Шолем полагал, что в трудах р. Шломо Хелма и Моисея из Сатанова описывается не кружок последователей Бешта, а группы новых хасидов, которые существовали до него. Согласно его мнению, в данном случае речь идет о представителях протонародного хасидизма, не связанного с элитарными мистическими братствами<sup>50</sup>. И. Эткис, в отличие от Шолема, считает, что вышеупомянутые описания свидетельствуют о существовании групп образованных людей, отвергающих традиции хасидов старого образца и ищущих новые пути<sup>51</sup>. Их идеями впоследствии воспользовался Бешт при создании своего вероучения.

## 2. Периодизация истории раннего хасидизма

Основоположник хасидизма Исраэль бен Элизер, более известный под именем Исраэль Баал Шем Тов (Господин Благого Имени), или сокращенно Бешт, родился в 1700 году в Окупе, пограничном местечке между Польшей и Валахией. Большую часть своей жизни он провел на Подолии. Согласно преданию, в возрасте 36 лет Бешт открылся миру как великий учитель и целитель. Умер рабби Исраэль в Меджибоже, в

<sup>49</sup> Moshe mi-Satanov. Mishmeret ha-Kodesh. Jolkva, 1746. Gilayon 1. С. 2с, 2d. Shlomo mi-Helm. Mirkavat ha-Mishna. Frankfurt de-Oder, 1751. С. 1а. См. по этому поводу также: Scholem G. Shtey ha-eduyot ha-rishonot al havurot hasidim ve-ha-Besht/Tarbiz. 1950. №20. С. 228–240. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besh–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 173–178.

<sup>50</sup> Scholem G. Shtey ha-eduyot ha-rishonot al havurot hasidim. С. 238.

<sup>51</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 177.

1760 году<sup>52</sup>. Период с 1736 года, когда, по всей видимости, Бешт начал проповедовать свое учение, по 1760 год получил в историографической литературе наименование первого поколения хасидов. Хасидизм этого периода никоим образом нельзя считать религиозным движением. Вопрос о том, сколь широко р. Израэль Баал Шем Тов был известен своим современникам как популярный проповедник и целитель-чудотворец, по сей день остается спорным, но исследования А. Гешеля<sup>53</sup>, И. Эткиса<sup>54</sup> и А. Рапорт-Альберт<sup>55</sup> убедительно доказывают, что свое мистическое вероучение Бешт излагал лишь узкому кругу последователей, состоявшему, в основном, из каббалистов, которые занимались элитарными духовными практиками задолго до знакомства с ним. Некоторые из сподвижников Бешта передавали его тайную доктрину своим ученикам, но количество посвященных, вплоть до смерти р. Израэля, оставалось незначительным. Бешт не оставил после себя книг. Изречения р. Израэля, приводимые в сочинениях его учеников, были собраны р. Ароном из Апат и изданы под наименованием «Кетер Шем Тов» (Венец Доброго Имени).

Некоторые сведения о вероучении Бешта содержатся в двух коротких посланиях, написанных им в 1746 и 1752 годах шурина, р. Гершому КутOVERу<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. Tel Aviv, 1960. С. 41–52. Rosman M. Ha-Besht mehadsh ha-hasidut. С. 235–263.

<sup>53</sup> Heschel A. The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism. Chicago, 1985.

<sup>54</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. Tel-Aviv, 1991. С. 47–57. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 178–216. Etkes I. Ha-Zadik : Zikat gomlin beyn dfus hevratil emeshna reayonit//Be-Maagaley hasidim. Jerusalem, 2000. С. 287–292.

<sup>55</sup> Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change// Hassidism reappraised. London, Portland, Oregon, 1997. С. 80–94.

<sup>56</sup> В 1750 году Бешт получил письмо Гершома КутOVERера, из которого следовало, что послание, отправленное ему в 1746 году, он не получал. В 1752 году р. Израэль Баал Шем Тов написал ему новое послание, которое отчасти повторяло текст предыдущего. На сегодняшний день известно две версии каждого из этих посланий. Вопрос о том, какие из этих версий ближе к текстам оригиналов, остается нерешенным. См. по этому поводу:

Следующий период истории раннего хасидизма, или время второго поколения хасидов, приходится на 1760–1772 годы. В 1772 году умер один из наиболее выдающихся учеников Бешта – р. Дов Бер из Межирича. Долгое время ученые полагали, что после смерти р. Исраэля Дов Бер стал общепризнанным лидером хасидов, и, хотя в наши дни многие серьезные исследователи опровергают эту точку зрения, тем не менее, вышеуказанный промежуток времени по-прежнему принято рассматривать как особый этап в истории раннего хасидизма<sup>57</sup>. В этот период хасидизм из союза нескольких небольших мистических братств превращается в заметное религиозное движение. Появляются первые дворы цадиков, играющие роль центров по изучению и распространению хасидизма. Формируется обрядовое устройство хасидской общины<sup>58</sup>. В 60-е и в начале 70-х годов XVIII века новое вероучение распространялось главным образом среди людей образованных. Большинство его последователей были молодыми людьми, обучающимися в бейт-мидрашах<sup>59</sup>. Конец рассматриваемого периода был отмечен начавшейся в 1772 году борьбой между хасидами и сторонниками виленского гаона.

Завершающий период истории раннего хасидизма (третье поколение хасидов) датируется 1772-1815 годами. В эти годы новое ре-

---

Dubnov S. Igarot ha-Besht ve-Talmidav-emet o ziyuf//Kiryat sefer.1925-26.№ 2. С. 204–211. Rubinshtein A. Igeret Ha-Besht le-rabbi Gershon mi-Kutov//Sinai.1970.№ 67. С.120–139. Bauminger M. Le- Igeret ha-Besht//Sinai. 1971.№ 68.С.198–200. Bauminger M. Igerot rabbenu Yisrael Baal Shem Tov Za"l ve-hatano rabbi Yehiel Mikhal Za"l le- rabbi Araham Gershon mi-Kutov//Sinai.1972.№ 71. С. 248–269. Rubinshtein A. Al ketav yad me-igeret ha-Besht le-rabbi Gershon mi-Kutov//Sinai.1972. №73. С. 189–202. Bauminger M. Od le-igerot ha-Besht ve-hatano le-rabbi Araham Gershon mi-Kutov//Sinai.1972.№73. С.270–283. Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С.88-96,292-301.Altshuler M. Messianic strains in rabbi Israel Ba"al Shem Tov's Holy Epistele//Jewish Studies Quarterly.1999.№ 1. С. 55–70.

<sup>57</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. Tel-Aviv, 1991. С. 57–68.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. С. 60–64.

лигиозное движение становится массовым и влиятельным. Оно приобретает многочисленных сторонников во всех слоях еврейского общества независимо от уровня религиозной образованности или материального положения<sup>60</sup>. Хасидизм распространился в Украине, Белоруссии, Литве, проник в Польшу и на территорию нынешней Румынии. В начале XIX века прекратилась борьба между хасидами и приверженцами старых традиций<sup>61</sup>. В этот период были изданы многие труды классиков-основоположников нового религиозного движения<sup>62</sup>, было сформулировано большинство наиболее важных доктрин хасидского вероучения<sup>63</sup>. Согласно предложенной Ш. Дубновым периодизации истории хасидизма, с 1815 года начинается период духовной деградации хасидизма. Оригинальное вероучение вытесняется бездумным культом цадиков<sup>64</sup>. Движение последователей Бешта становится средоточием враждебных просвещению реакционных сил. Хотя современные исследователи во многом не согласны со взглядами Дубнова на хасидизм XIX века, существуют, тем не менее, веские доводы в пользу признания его датировки завершения раннего периода истории хасидизма. К 1815 году умерли все наиболее известные ученики Дов Бера из Межирича и других сподвижников Бешта, которые возглавляли хасидское движение во времена его зарождения. На Украине это р. Леви Ицхак из Бердичева (1809), р. Нахман из Брацлава (1810), р. Борух из Меджибожа (1811), р. Менахем Нохум из Риманова (1815); в Белоруссии – р. Шнеур Залман из Ляд (1812); в Польше – Яков Ицхак из Пшесихи (1813), р. Исраэль из Козениц (1814), р. Яков Ицхак из Люблина (1815); в земле Израиля – р. Авраам из Калиска. На смену им пришло новое поколение цадиков, которое лично не знало отцов-основателей и начинало свою деятельность во времена, когда хасидские общины уже были многочисленными и не бедными, а вероучение последователей Бешта – признанным и влиятельным среди

---

<sup>60</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. С. 64, 69.

<sup>61</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. С. 108. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. Т1. С. 15–16.

<sup>62</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. Tel Aviv, 1992.47–66.

<sup>63</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике.Т. 2. С. 176–184.

<sup>64</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 37.



евреев Восточной Европы<sup>65</sup>. Деятельность лидеров этого нового поколения существенным образом изменила хасидский этос.

В 1815 году в г. Капусте была впервые опубликована книга “Шивхей га-Бешт” (“Восхваления Бешта”) – собрание рассказов о жизни и славных деяниях основоположника нового вероучения и его сподвижников. В течение пятидесяти пяти лет после его смерти эти рассказы передавались в рукописях и устных преданиях. Тот факт, что только в 1815 г. последователи Бешта сочли возможным издать это произведение, позволяет говорить о том, что к этому времени произошли существенные изменения как в самом хасидском мире, так и в его отношениях с остальным еврейским обществом Восточной Европы. Поэтому выход в свет “Шивхей га-Бешт” является важным свидетельством в пользу того, что ранний период истории хасидов завершился<sup>66</sup>.

### 3. Развитие хасидского движения

#### 3.1. Мистическое братство сподвижников Бешта

Согласно обнаруженным М. Росманом в польских архивах документам, р. Исраэль Баал Шем Тов в зрелые годы возглавлял в Меджибоже небольшую группу сподвижников, которая получала материальную помощь от тамошней еврейской общины<sup>67</sup>. В рассказах, приводимых в “Шивхей га-Бешт”, упоминается братство Бешта – группа учеников, которые постоянно молились и изучали Тору вместе с рабби Исраэлем<sup>68</sup>. Никто из них впоследствии не прославился в качестве лидера или проповедника идей нового религиозного движения. Вождями хасидизма стали те последователи р. Исраэля, которые проживали вдали от учителя и виделись с ним время от времени.

---

<sup>65</sup> Assaf D. Gebetim historiim ve-hevratim be-heker ha-Hasidut//Tsadik ve-eda. Hebetim historiym ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut. Jerusalem, 2001. С. 16–17.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Rosman M. Ha-Besht mehadesh ha-hasidut. С. 210–220.

<sup>68</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 205–207, 210–211.

С большинством из них Бешт поддерживал связи в разные периоды своей жизни. Эти люди не были организованы в некое подобие мистического братства, участники которого регулярно собираются для совместного учения и богослужения. Объединить их в одну группу можно только по тому принципу, что все они в той или иной мере признавали р. Исраэля в качестве своего духовного наставника (одни видели в нем учителя, другие – собрата) и приняли его вероучение<sup>69</sup>. Наиболее известными из этих последователей Бешта были: Дов Бер Маггид из Межирича, Яков Йосеф из Полонного, Ехиэль Михель из Злочова, Пинхас Корец, Нахман из Косова, Нахман из Городенки, Гершом из Кут, Арье Лейб из Полонного, Менахем Мендл из Перемышля, Менахем Мендл из Бара, Менахем Нохум из Чернобыля<sup>70</sup>. Все они, за исключением раввина и ученого талмудиста Якова Йосефа из Полонного, далекого от мистических духовных практик, были хасидами старого образца<sup>71</sup>. Их воззрения и духовные искания во многом были близки тем, которые проповедовал р. Исраэль<sup>72</sup>. В повествованиях о жизни и славных делах основоположника нового хасидизма, собранных в “Шивхей га-Бешт”, отсутствуют сведения о его попытках проповедовать свое учение людям, должным образом не подготовленным<sup>73</sup>. Вопрос о том, считал ли Бешт необходимым приобщить к своему вероучению широкие массы верующих, по сей день остается дискуссионным в кругах исследователей. Интересно отметить тот факт, что спорящие в качестве основного аргумента используют

---

<sup>69</sup> Там же. С. 208–216. Etkes I. *Hasidut bereshita*. С. 47–57. Etkes I. *Hasidism as a Movement: The First Stage//Hasidism: Continuity or Innovation?* Cambridge, Mass., 1988. С. 10–11.

<sup>70</sup> Там же. С. 178–205. Heshel A. *The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism*. Chicago, 1985.

<sup>71</sup> Etkes I. *Hasidut bereshita*. С. 49–55. Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. С. 207. Etkes I. *Hasidism as a Movement: The First Stage*. С. 13–15.

<sup>72</sup> Там же. Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. С. 207–208. Etkes I. *Hasidut bereshita*. С. 49–51.

<sup>73</sup> Там же. С. 49–55. Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. С. 211–216. Etkes I. *Ha-Zadik*. С. 287–291.

один и тот же фрагмент из письма р. Исраэля Баал Шем Това Гершому Кутоверу. В нем повествуется о том, как душа Бешта поднялась в высшие миры и встретила с Царем Мессией. “И спросил я Мессию: “Когда придешь ты, Господин?” Он ответил: “Знай: когда распространится учение твое и откроется миру и когда источники твои прорвутся наружу, то, чему учил я тебя и ты усвоил, и смогут также и они (все правоверные) совершать единения подобно тебе и возносить душу подобно тебе... тогда наступит время желанное и спасение”. И изумился я этому и преисполнился страданием от того, сколь много времени пройдет, прежде чем это станет возможным. Но из того, что я выучил, пребывая там, три средства исцеления и три святых имени с легкостью можно выучить и объяснить. И тогда успокоилось сознание мое и я подумал, что благодаря этому смогут также и сверстники мои (*бней гили*) достичь моей ступени и уровня моего. Они смогут посредством их (выученных имен) возносить душу, подобно мне они сумеют учиться и будут такими, как я”<sup>74</sup>. Э. Эткис переводит *бней гили*, буквально – *сверстники*, как “люди, подобные мне”. На этом основании он заключает, что Бешт полагал невозможным обучить тайным мистическим практикам, которые открылись ему на небесах, широкие массы верующих. Только подвижники, принадлежащие к кругу (*бней гили*) ближайших последователей р. Исраэля, удостоятся знания высших тайн и благодаря им смогут уподобиться своему учителю<sup>75</sup>.

М. Идель, напротив, полагает, что *бней гили* следует переводить как *современники*. Согласно его мнению, Бешт надеялся приблизить время мессианского избавления посредством ознакомления как можно большего числа верующих с известными ему мистическими духовными практиками<sup>76</sup>. Но даже в том случае, если р. Исраэль действительно считал это необходимым, из этого не следует, что он осмелился реализовать данную идею на практике. Ее осуществление требовало разрешения многосложных организационных проблем. Мистические братства старых хасидов, в силу своего устройства,

<sup>74</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat B. Minz.Tel-Aviv, 1961. С. 168.

<sup>75</sup> Etkes I. Hasidism as a Movement: The First Stage. С. 16–17.

<sup>76</sup> Idel M. Messianic Mystics. New Haven and London, 1998. С. 213–221.

традиций и специфики деятельности, были не способны проповедовать широким массам мистическое вероучение и обучать многочисленных желающих особым каббалистическим техникам. Они не владели искусством пропаганды, не обладали необходимыми средствами для содержания больших групп учеников, не имели надлежащего административно-хозяйственного опыта. Людям, привыкшим к особой атмосфере элитарных мистических братств, было нелегко преодолеть себя и превратиться в учителей народа, даже в том случае, если они в глубине души считали это необходимым. Для решения этих проблем необходимо было создать организационные структуры нового типа, позволяющие сочетать элитарную учебу с массовой пропагандой, решать вопросы финансирования. Такого рода структуры были созданы уже после смерти Бешта. Следует отметить, что в упомянутом выше письме р. Исраэля вслед за процитированным отрывком следует фраза: «И не дано было мне право во все дни жизни моей открывать это (имена и средства исцеления, открытые ему на небесах)<sup>77</sup>». На основании этого можно предположить, что р. Исраэль призывал своих сподвижников обнародовать новое вероучение после его смерти. Но при жизни он, судя по всему, считал это невозможным.

### **3.2 Деятельность р. Исраэля бен Элиэзера в качестве Баал Шема**

Баал шемами (господами имени) назывались люди, знающие тайные имена Бога и ангелов, посредством которых можно исцелять больных, изгонять нечистую силу, предсказывать будущее, открывать тайны прошлого и творить разнообразные чудеса<sup>78</sup>. Р. Исраэль бен Элиэзер был одним из них. Еврейские просветители XIX века утверждали, что такого рода деятели пользовались популярностью главным образом у невежественного, суеверного простонародья. В своих писаниях они нещадно бичевали баал шемов. Представляли их как

---

<sup>77</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat B. Minz. С. 168.

<sup>78</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 33–50. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 17–27. Hill M. Baaley Shem. Jerusalem, 1993.

низких жуликов-вымогателей, людей, чуждых возвышенным идеалам еврейской религии. По мнению просветителей, именно примитивная вера во всесилие колдунов-шарлатанов, называющих себя баал шемами, сыграла решающую роль в возникновении и распространении хасидизма<sup>79</sup>. Эти воззрения оказали заметное влияние на Ш. Дубнова. Подобно просветителям он полагал, что во всесилие магов-заклинателей имени верили преимущественно люди простые, суевериями которых баал шемы пользовались для собственного обогащения<sup>80</sup>.

В то же время Дубнов отмечал, что лучшие среди них использовали свое влияние для духовного наставления и исправления пороков людей, обращающихся к ним за помощью<sup>81</sup>. Одним из таких праведных заклинателей имени был основоположник хасидизма р. Израэль. В молодости по бедности он зарабатывал себе на хлеб столь недостойным способом. Впоследствии, когда Бешт стал проповедовать свое вероучение, он воспользовался славой чудотворца для привлечения широких народных масс<sup>82</sup>.

Концепция Дубнова, касающаяся феномена баал шема вообще и деятельности р. Израэля бен Элизера в качестве чудотворца, знающего тайные имена, в частности, была радикальным образом пересмотрена современным историком – Э. Эткисом. Его исследования показывают, что в период позднего средневековья в Центральной и Восточной Европе искусство чудотворения посредством тайных имен небожителей было привилегией раввинов и лиц, посвятивших себя изучению Торы, т.е. духовной элиты<sup>83</sup>. К концу XVII – началу XVIII веков появляются баал шемы, для которых занятие магией является основ-

---

<sup>79</sup> Etkes I. Magiya u-Baaley Shem be-sifrut Haskala//Mehkarey Hasidut. Jerusalem, 1999. С.39-57. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 22.

<sup>80</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 30–31,47. Относительно влияния на Дубнова просветителей см. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 22. Etkes I. Magiya u-Baaley Shem be-sifrut Haskala. С. 51,56.

<sup>81</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 47–48.

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. С. 16–22, 50–51.

ным или даже единственным родом деятельности. Такие чудотворцы обычно странствовали с места на место, чтобы обслужить как можно больше клиентов. Они пользовались большим уважением у почтенных людей, принадлежащих к правящей элите еврейского общества<sup>84</sup>. Не был исключением в этом отношении и р. Исраэль Баал Шем Тов. Он часто и подолгу путешествовал. Исцелял больных, изгонял злых духов, изготавливал амулеты и т.д.<sup>85</sup> Согласно рассказам, приводимым в “Шивхей га-Бешт”, среди людей, которые обращались к нему за помощью, преобладали представители высших кругов общества: раввины, проповедники, арендаторы, сборщики податей, преуспевающие купцы<sup>86</sup>. Во введении к собранию респонсов авторитетного раввина Якова Гальперина сообщается, что в авторе этой книги пребывала душа выдающегося средневекового комментатора Талмуда Исаака Альфаси. Эту тайну открыл ему р. Исраэль Баал Шем Тов. Судя по всему, сам р. Гальперин обратился за помощью к Бешту, чтобы узнать предысторию жизни своей души<sup>87</sup>. Столь солидная клиентура позволяла р. Исраэлю вмешиваться в дела управления общиной. Так, согласно одному из рассказов, он сместил с должности резника, снабжающего простонародье мясом, которое считал некошерным для таких возвышенных людей, как Бешт<sup>88</sup>. В другом рассказе повествуется о том, как он заставил покаяться проповедника, который слишком сурово обличал свою паству<sup>89</sup>. Бешту приписываются подвиги спасения общин от засухи, кровавого навета и нашествия врагов<sup>90</sup>.

---

<sup>84</sup> Там же. С. 51–52.

<sup>85</sup> Там же. С. 54–87. Etkes I. *Hasidut bereshita*. С. 17–27.

<sup>86</sup> Там же. С. 63.

<sup>87</sup> Scholem G. *Dmuto ha-historit shel Rabi Israel Baal Shem Tov/Tsadik ve-eda. Hebetim historiym ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut*. Jerusalem, 2001. С. 71.

<sup>88</sup> *Sefer Shivhey ha-Besht/Mahadurat A. Rubinstein*. С. 215–216. См. по этому поводу: Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. С. 114–115.

<sup>89</sup> *Sefer Shivhey ha-Besht/Mahadurat A. Rubinstein*. С. 235–236. См: Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. С. 117–118.

<sup>90</sup> *Sefer Shivhey ha-Besht/Mahadurat A. Rubinstein*. С. 106, 124–125, 136, 210–212, 227, 245, 297 и др. Etkes I. *Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga*. С. 106–109.

Вероятно, уже при жизни он пользовался достаточно широкой популярностью как чудотворец и человек Божий у евреев Подолии и Вольны<sup>91</sup>. По всей видимости, деятельность в качестве баал шема для Бешта была столь же важна, сколь и проповедь вероучения немногочисленным избранным последователям. Она давала ему возможность воздействовать на общество и способствовать его исправлению, не открывая своих тайн людям, должным образом не подготовленным. Кроме того, деньги, которые р. Исраэль получал за свои сверхъестественные “услуги”, позволяли ему оказывать существенную материальную помощь своим последователям-мистикам<sup>92</sup>. В “Шивхей га-Бешт” сообщается, что когда Дов Бер из Межирича тяжело заболел, р. Исраэль выплачивал ему 12 золотых в неделю вплоть до его полного выздоровления<sup>93</sup>. Чтобы приготовить Маггиду из Межирича лекарство, он купил драгоценный камень за 30 золотых<sup>94</sup>. По возвращении Бешта из поездки в Святую Землю он пригласил к себе Якова Йосефа из Полонного, дабы приобщить его к тайнам высшего мира, и держал его у себя в гостях 5 недель<sup>95</sup>. В другой раз, когда он узнал, что Яков Йосеф пребывает на грани умопомешательства из-за чрезмерного изнурения себя длительным постом, он, спеша к нему на помощь, загнал коня стоимостью 10 золотых<sup>96</sup>. Бешт не жалел денег на празднование в кругу своего мистического братства традиционных еврейских праздников. Показателен в этом отношении следующий рассказ. “Однажды, во время праздника Симхат Тора, люди из братства Бешта веселились, танцевали и пили много вина из подвалов Бешта. Пра-

---

<sup>91</sup> Там же. С. 115–121.

<sup>92</sup> Padaya H.Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut: ha-pidyon, ha-hevra ve-ha-aliya le-regel//Tsadik ve-eda. Hebetim historiyyim ve-hevratyyim be-heqer ha-hasidut.Jerusalem, 2001. С. 343–398.

<sup>93</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat A. Rubinstein. С. 126–129.

<sup>94</sup> Там же. См. Padaya H.Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 388.

<sup>95</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat A. Rubinstein. С. 99.

<sup>96</sup> Там же. С. 103. См: Padaya H.Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 389–390.

ведная жена Бешта сказала: “Не останется вина для кидуша и для гавдалы”. Вошла она к нему и сказала: “Вели им, чтобы прекратили пить и плясать, а то не останется у тебя вина для кидуша и гавдалы”. Ответил ей Бешт со смехом: “Верно ты говоришь, иди и вели им сама, чтобы прекратили и шли по домам”. Но когда она отворила дверь, а гости в это время водили хоровод, то узрела, что пылает вокруг них огонь наподобие хупы. Тогда взяла она сосуды, пошла в погреб и принесла им вина столько, сколько они хотели. После того спросил ее Бешт: “Сказала ли ты им, чтобы уходили?” Ответила она: “Надо было, чтобы ты сказал это сам”<sup>97</sup>.

В завершение настоящего обзора следует отметить, что хотя р. Исраэль Баал Шем Тов не создал нового массового религиозного движения, некоторые из принципов его общественной деятельности послужили образцом для будущих лидеров хасидизма. Во-первых, это сочетание в лице главы хасидов функций вероучителя-мистика и баал шема. Во-вторых, использование денег, полученных за чудотворство, для поддержания мистических братств. В-третьих, совместное празднование лидером и последователями нового вероучения суббот и праздников, сопровождающееся безудержным весельем.

### 3.3. Развитие хасидизма после смерти Бешта

После смерти р. Исраэля его последователям в относительно короткий срок удалось привлечь тысячи сторонников и создать тем самым массовое религиозное движение<sup>98</sup>. Решающую роль в организации этого движения и распространении его вероучения играли специальные центры нового типа, называемые дворами цадиков. Впервые такой центр был создан р. Дов Бером из Межирича<sup>99</sup>. Описание возглавляемого им двора, относящееся ко второй половине 60-х годов XVIII в., приводит в своей автобиографии Соломон Маймон, который в молодости лично посетил Межирич и слушал проповеди Маггида.

---

<sup>97</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat A. Rubinstein. С. 125.

<sup>98</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. С. 57–60.

<sup>99</sup> Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 353–356.



Согласно описанию Маймона, последователи нового религиозного движения повсюду рассылали своих посланцев, которые привлекали молодежь рассказами о новом вероучении и призывали посетить своего рабби, чтобы услышать слова Торы из его уст. Тех, кто был увлечен их словами и приехал в Межирич, не допускали к учителю сразу и просили, чтобы они подождали до наступления субботы. В субботу гостей приглашали на трапезу и прослушивание проповеди. Маймон рассказывает о том, как р. Дов Бер при первой встрече назвал каждого из вновь прибывших по имени и месту жительства, что произвело на присутствующих большое впечатление. Затем он попросил каждого из посетителей назвать любой стих из Писания по выбору и тут же произнес проповедь, в которой умело связал все случайно сказанные библейские стихи воедино. При этом каждый гость находил в том месте проповеди, которое касалось названного им библейского стиха, нечто, относящееся к нему лично. Все увиденное и услышанное заставило Маймона задержаться в Межириче с тем, чтобы поподробней познакомиться с новым вероучением и его последователями<sup>100</sup>.

Сходное описание двора, созданного учеником Дов Бера, Хаимом Хайкелем из Амдура, приводится в антихасидском сочинении р. Давида маггида из Макова. «И собрались к нему люди пустые и легковверные. Стал он проповедовать им учение свое и послал соблазнительей в прочие общины, как он это делает сейчас, когда направляет своего посланца соблазнять и совращать...»<sup>101</sup> Соблазнительи распространяют слухи об исключительных способностях их рабби. «Нет подобного ему в мире и невозможно понять до конца помыслы его и учение его. И знает он помыслы их (всех прибывающих к нему людей)... Знание помыслов, очевидно, невозможно; быть может, некоторые вещи иногда становятся известными, ибо Господь соблазняет вас»<sup>102</sup>. Р. Давид, как и Маймон,

<sup>100</sup> Maymon.Sh. Haey Shlomo Maymon. С. 134, 141, 143. См. Dubnov S. Toldot ha-hasidut.С.83–85. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. Jerusalem, 1961. С. 10. Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut.С.70–72. Гинзбург.С. Возникновение хасидизма// История евреев в России.М.,1914.С.502–503. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 60–62.

<sup>101</sup>Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. Т. 2 . С. 171.

<sup>102</sup> Там же. С. 175.

отмечает, что проповедь нового учения обращена главным образом к молодежи. “И соблазняют они по большей части юношей из сыновей Израилевых, которым не исполнилось еще и двадцати лет...”<sup>103</sup> “Соблазнитель их совращают юных сыновей Израиля, и те бегут [из дому] вместе с ними, что по сути есть кража людей...”<sup>104</sup> В связи с этим следует отметить, что, по мнению Г. Хундerta, одним из наиболее существенных обстоятельств, объясняющих успех хасидизма, являлся демографический взрыв, который имел место у евреев Восточной Европы во второй половине XVII-XVIII веков. В период с 1672 по 1772 годы еврейское население данного региона увеличилось вдвое. Процент молодежи в нем был очень высок<sup>105</sup>. Склонность молодых людей отвергать традиционные ценности и извечный конфликт отцов и детей создавали благоприятные условия для распространения нового вероучения<sup>106</sup>.

В отличие от Маймона, маггид из Макова в своем описании хасидского двора уделял внимание экономическим источникам его существования. Согласно его рассказу, посланец Хаима Хайкеля постоянно обращается то к одному, то к другому обеспеченному еврею Амдура и говорит: “Душа твоя больна и требует искупления. Дай один золотой или больше нашему рабби, и отпустит он грех твой и преступление твое искупит”<sup>107</sup>. В другом месте он сообщает о том, как хасидский посланец соблазняет простака такими речами: “Ты дай во искупление души 160 золотых, и сейчас же узришь, как ангелы Божии восходят и нисходят”<sup>108</sup>. О вымогательстве цадиками 160 монет за искупление души пишет Йосеф Перель<sup>109</sup>. Эта же сумма фигурирует в описании обряда

---

<sup>103</sup> Там же. С. 172.

<sup>104</sup> Там же. С. 173.

<sup>105</sup> Hundert G. The Conditions in Jewish Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Middle Decades of the Eighteenth Century//Hassidism reappraised London, Portland, Oregon, 1997. С. 46–47.

<sup>106</sup> Там же. С. 47–50.

<sup>107</sup> Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T 2. С. 171.

<sup>108</sup> Там же. С. 63.

<sup>109</sup> Там же. Прим. 11. Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С.356. Прим.2.

искупления души, совершаемого Дов Бером из Межирича, которое приводится в “Шивхей га-Бешт”<sup>110</sup>.

Р. Давид пишет также и о том, что посланцы хасидского рабби, обращаясь к молодым людям из разных общин, говорят каждому из них: “Ты возьми золотые в руки твои и ступай в место, которое я укажу тебе, и трать их там на все, что пожелает душа твоя, и ешь там, ибо о постах и умерщвлении плоти там не говорят. И возрадуешься ты и будешь весел и добр сердцем, ибо грусть там запрещена, и будет это тебе искуплением”<sup>111</sup>. В уставе Лиозно, своде правил устройства двора цадика, созданном основоположником хабада р. Шнеуром Залманом, говорится, что паломники обязаны самостоятельно оплачивать свои расходы на проживание и пропитание во время визита к цадику<sup>112</sup>.

Приведенные выше документы сообщают о двух источниках доходов раннего хасидского двора. Во-первых, это средства, расходуемые посетителями на свое проживание и пропитание, которые приносили немалую прибыль поставщикам продуктов и владельцам постоянных дворов, связанных с проживающим в местечке цадику. Во-вторых, это деньги, которые паломники давали цадику во искупление их души. С просьбой совершить обряд искупления души (*лидйон га-нефеш*) восточноевропейские евреи традиционно обращались к подвижникам, славившимся благочестивым образом жизни, и к баал шемам<sup>113</sup>. Он заключался в чтении специальных молитв и пожертвовании на благотворительные нужды той суммы денег, в которую оценивалась душа просителя<sup>114</sup>. К обряду искупления души прибегали не только в случае тяжелой болезни и смертельной опасности, но также и в повседневной жизни<sup>115</sup>. Известны случаи, когда этот обряд совершался для умер-

---

<sup>110</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat A. Rubinstein. С. 156–157.

<sup>111</sup> Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. Т. 2. С. 172–173.

<sup>112</sup> Etkes I. Darko shel R. Shneur Zalman mi-Liadi ke-manhig shel hasidim//Tсион. 1986. № 50. С. 336, 338.

<sup>113</sup> Rubinstein A. Hearot le-teuda al gbiyot edut neged ha-hasidut//Tarbiz. 1963. № 32. С. 92–94. Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 362–366, 368.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Там же. С. 363.

ших<sup>116</sup>. В каббалистической литературе и произведениях баал шемов приводится несколько версий этого обряда. Согласно одной из них, содержащейся в сокращенном переложении р. Ехиэлем Эпштейном популярного в кругах восточноевропейских евреев произведения “Шней Лухот га-Брит” (“Две скрижали завета”), всякая душа оценивается в 160 монет. Из них 129 жертвуются “достойным бедным” и 31 отдаются тому, кто совершал обряд<sup>117</sup>. Деньги, предназначенные для бедных, считались сакральными. Их запрещалось использовать на иные цели<sup>118</sup>. Х. Падая полагает, что в наиболее ранний период истории хасидского двора, относящийся к 60–70-м годам XVIII века, цадики пользовались этой или близкой к ней версией обряда и, соответственно, соблюдали указанный в ней принцип распределения пожертвованных денег. Большая часть их считалась священными деньгами и должна была расходоваться на поддержание “достойных бедных”, под которыми в данном случае подразумевались последователи нового вероучения<sup>119</sup>. Согласно описаниям, приводимым в наиболее ранних антихасидских полемических произведениях (“Замир арицим ве-харавот цуриим”, “Змират ам га-Арец”), деньги, собранные цадиками, расходуются на трапезы, устраиваемые для гостей, посещающих двор, а также раздаются бедным хасидам. В них ничего не сообщается о приобретении на эти деньги предметов роскоши и вещей для личного пользования цадика и его приближенных<sup>120</sup>. Упомянутые выше трапезы были для последователей Бешта сакральными. Совместное веселье и прослушивание проповедей, произносимых лидерами, открывали присутствующим глубокие духовные истины. При этом на них нисходил Святой Дух. Кульминационным моментом в жизни двора последователей Бешта, как и в братствах хасидов старого образца, была третья субботняя трапеза, во время которой цадик излагал

---

<sup>116</sup> Там же. С. 367.

<sup>117</sup> Yehiel Epshteyn. Kizur Shney Luhot ha-Brit. Jerusalem, 1969. С. 266. Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 363, 367.

<sup>118</sup> Там же. С. 369.

<sup>119</sup> Там же. С. 370–380.

<sup>120</sup> Там же. С. 379.

основы своего вероучения<sup>121</sup>. Деньги, израсходованные на такого рода трапезы, безусловно считались освященными и необходимыми для душевного совершенствования последователей истинного вероучения, “достойных бедных”. Львиная доля доходов раннего двора уходила именно на эти нужды<sup>122</sup>.

Существенные изменения в форме поступления денег цадику, а также в теологическом обосновании целей этих поступлений наметились уже в период третьего поколения хасидов. Наиболее известным проповедником этих новшеств был ученик Дов Бера из Межирича, р. Элимеlech из Лежайска. Согласно его учению, цадик обязан заботиться обо всех житейских нуждах своих хасидов, в первую очередь о заработках, ниспослании им Богом детей и об исцелении от тяжелых болезней. Истинный праведник обеспечивает всем обращающимся к нему за помощью исполнение их просьб своими молитвами. При этом, поскольку цадик бесконечно одухотворен и далек от всего мирского, он не может и не желает просить у Бога что-либо для себя. Поэтому прихожане должны, в свою очередь, дарами и приношениями обеспечивать жизнь цадика. Последнее важно еще и потому, что цадик постоянно помышляет о мире горнем, и, чтобы его молитвы о делах мирских были успешны, его вначале надо низвести в мир дольний, соблазнить материальными благами<sup>123</sup>. По мере распространения этого учения, в хасидских кругах появился обычай во время визита к цадику вручать ему денежные и прочие дары, а также специальную записку, квител, в которой излагаются просьбы. Цадик знакомился с ее содержанием и молился Творцу об исполнении желаний посетителя. Если хасидов приходило слишком много, цадик брал в карман пачку записок, не читая, а затем возносил одну молитву об исполнении всех имеющихся у него просьб<sup>124</sup>. При

<sup>121</sup> Wortheym.A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. Jerusalem, 1960. С. 165–167.

<sup>122</sup> Там же. С. 378–379.

<sup>123</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 378–388. Etkes I. Hasidut bereshita. С.70–77. Piekarcz M. Hanhaga Hasidit.Samhut ve-emunat zadikim be-aspaklariyat sifruta shel ha-hasidut. Jerusalem, 1999. С. 146–151.

<sup>124</sup> Wortheym.A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С.161–164. Assaf D. Derekh ha-malkhut:R. Israel mi Ruzhin. Jerusalem, 2001. С. 426–429.

таком положении вещей главный смысл денежного приношения был уже не в пожертвовании на сакральные мероприятия хасидского двора, а в обеспечении личных нужд цадика<sup>125</sup>.

Вернемся к рассмотрению вопроса о том, каким образом складывалась дальнейшая судьба евреев, посетивших двор цадика. Согласно рассказу р. Давида из Макова: “Принято у них (у хасидов), чтобы приходящий к ним человек проводил у них год, полгода или хотя бы четверть года, и всякий, кто приумножает это пребывание, тот хвалим”<sup>126</sup>. В другом месте р. Давид сообщает о том, что, благодаря усилиям посланцев Хаима Хайкеля, сотни людей прибывают посетить его двор в дни праздников, паломничеств и в канун Судного дня<sup>127</sup>. Таким образом, лица, заинтересовавшиеся новым вероучением, подразделялись на две группы: одни жили в гостях у цадика длительное время, другие ограничивались лишь краткосрочными визитами. Обе эти группы упоминаются и в рассказе Маймона о дворе Дов Бера из Межирича<sup>128</sup>.

Вследствие такого положения вещей хасидами в рассматриваемый нами период истории этого религиозного движения следует считать только тех, кто относился к первой группе. Эти люди овладевали основами теологии последователей Бешта и полностью подчинялись установленным ими правилам богослужения. Что же касается представителей второй группы, то они по большей части продолжали следовать традициям и богословским принципам общин, из которых они происходили. Их приобщение к последователям Бешта ограничивалось либо подражанием отдельным обычаям последних, либо пересказом понравившихся им отрывков проповедей цадииков. На протяжении всего периода ранней истории хасидизма сохранялась трехчастная структура сообщества хасидов: цадиики-учителя, группы подвижников-последователей и широкий круг сочувствующих, имею-

---

<sup>125</sup> Подробне об этом см.: Assaf D. Money for Household Expenses: Economic Aspects of the Hasidic Courts // Scripta Hierosolymitana. №38. С. 14–50.

<sup>126</sup> Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T. 2. С. 172.

<sup>127</sup> Там же. С. 175.

<sup>128</sup> Maymon. Sh. Haey Shlomo Maymon. С. 134, 141, 143.

сих самые общие, далеко не всегда верные понятия об учении нового движения и примкнувших к нему лишь отчасти. Только в XIX веке постепенно оформилось обособление хасидов от последователей традиционного раввинизма и их жесткое прикрепление к тому или иному двору цадика.

Что касается хасидов, проживающих при дворе длительное время, то их жизнь, учеба и богослужение были организованы по образцу мистических братств каббалистов XVI–XVIII веков<sup>129</sup>. В регулярно прослушиваемых ими проповедях широко использовался материал, заимствованный из произведений еврейских мистиков античности и средних веков<sup>130</sup>. Они совершали богослужение совместно с наставниками, при этом последние неустанно разъясняли своим ученикам тайный духовный смысл всего происходящего. С наиболее способными учениками проводились специальные занятия по каббале<sup>131</sup>. Доверие придворных хасидов к своему цадику было безграничным. На протяжении всего времени своего ученичества они полностью повиновались воле своего наставника. В этом отношении показателен следующий рассказ Маймона. «Однажды собрались мы на молитву в доме рабби. Один из наших братьев опоздал, и остальные спросили его о причине этого. Человек тот ответил, что этой ночью жена его родила дочь, и потому он опоздал. Когда услышали присутствующие эти слова, то стали они благословлять его с великим шумом и гомоном, говоря: «Мазл Тов». В это время вышел рабби из комнаты своей и

<sup>129</sup> Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-khalkhaly be-hasidut. С. 356–360. Altshuler M. Mishnato shel r.Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tuat ha hasidut.Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya.Jerusalem, 1995. С. 149–169, 225–231, 245–253.

<sup>130</sup> Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995. С. 9–15. Idel M. Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal//Hassidism reappraised London, Portland, Oregon, 1997. С. 395–397.

<sup>131</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С.86.Schochet J. The Great Maggid.: Life and Teachings of Rabbi Dov Ber of Mezhirech. Brooklyn, N.Y., 1974. Т1. С. 120–128. Altshuler M. Mishnato shel r.Meshulam Feybush Heller. С.235–245. Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. С.11. Idel M. Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism. С.395.

спросил, что за шум и почему все кричат. Ему ответили: “Мы благословляем П. Ибо жена его привела дочь в этот мир”. “Дочь, – гневно воскликнул рабби, – да будет он осужден за это на порку”... И этот П. пробовал оспорить приговор. Он не мог понять, в чем проступок его и в чем грех его, что жена родила ему дочь, но это ничем ему не помогло. Собратья схватили его, положили на порог и высекли со всей строгостью. При этом все, за исключением наказуемого, чрезвычайно развеселились. После этого напомнил им рабби, что пришло время молитвы, следующими словами: “А теперь, братие, будем служить Господу в радости!”<sup>132</sup>. Для изучения вопроса о том, каким образом в ранний период истории хасидизма строились отношения между учителем и учениками, важен текст договора, заключенного между собой последователями выдающихся цфатских каббалистов Исаака Лурии и Хаима Виталя, обнаруженный в архиве Карлин-Столинских хасидов.

“Мы приняли на себя обязательство быть единым братством, дабы служить Господу и заниматься Торой Его, во всем следуя указаниям учителя нашего... и изучать вместе с ним мудрость истинную. Мы будем верны духом и согласны со всем тем, что он скажет нам. Мы не будем утруждать его чрезмерными уговорами, если что-либо он не желает открыть нам, и не будем открывать посторонним ничего из того, что было услышано из его уст”<sup>133</sup>.

Следует полагать, что мистические братства, организующиеся при дворах цадиков, следовали предписаниям, подобным тем, которые изложены в этом документе. Вопрос о том, в какой мере следует открывать широким массам хасидов сокровенные тайны Торы, вызывал острые разногласия среди лидеров последователей Бешта времен третьего-четвертого поколений.

Р. Шнеур Залман из Ляд и его ближайшие сподвижники<sup>134</sup> считали допустимым проповедь идей, изложенных в наиболее элитарных каба-

---

<sup>132</sup> Maymon Sh. Haey Shlomo Maymon. С. 145.

<sup>133</sup> Rabinowitsch Z. Ha-Hasidut ha-litait. Jerusalem, 1961. С. 171. Rabinowitsch Z. Min ha-geniza ha-stolinait/Tsion. 1940. № 5. С. 125–126.

<sup>134</sup> Elior R. The paradoxical ascent to God : the kabbalistic theosophy of Habad Hasidism. New York, 1993. С. 19–23.



листических произведениях, всем посещающим их хасидам. Шломо и Ашер из Карлина, Борух из Меджибожа, Авраам из Калиска и Цви Гирш из Жидачева выступали против чрезмерной откровенности мистиков-подвижников с людьми, не имеющими должной подготовки<sup>135</sup>. Но и эти поборники секретности в своих поучениях во многом опирались на каббалистические тексты. Принципиальные разногласия между лидерами нового религиозного движения в рассматриваемый нами период заключались не в выборе материала, а в уровне открытости при его изложении.

Независимо от того, какую позицию по рассмотренному выше вопросу занимали те или иные лидеры нового движения, большинству из них постоянно приходилось как в богослужении, так и в быту сотрудничать с многочисленными последователями и сочувствующими, весьма далекими от уровня высокого посвящения. Некоторые цадики сетовали на свою судьбу и бичевали невежество простонародья не менее жестко, чем представители образованной раввинской элиты<sup>136</sup>. Тем не менее, им приходилось поддерживать доверительные, отеческие отношения со своей паствой<sup>137</sup>. В ранний период своей истории общество хасидов представляло собой весьма своеобразное сочетание элитарного мистического братства и распространенного во всех слоях еврейского общества территориально-профессионального товарищества, членов которого объединяет лишь привычка совместно совершать богослужение и проводить свой досуг<sup>138</sup>. Каждая из этих

<sup>135</sup> Elijor R. The paradoxical ascent to God. С. 21–22.

<sup>136</sup> Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 361. Rabinowitsch Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 103. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 69. Hasdai Y. Reshit darko Hasidim ve-Mitnagdim le-or sifrut ha-drush. Hibur le-shem kabalat ha-toar doktor le pilosofiya. Jerusalem, 1984. С. 222.

<sup>137</sup> Там же. Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 361.

<sup>138</sup> Там же. С. 357–359. О профессиональных и территориальных религиозных товариществах евреев Польско-Литовского государства см.: Halpern I. Havurot le-torah u-mitsvot ve-ha-tua ha-hasidit be-hitpashtuta//Yehudim ve-yahadut be-mizrah Eyrope. Jerusalem, 1969. С. 313–332. Katz J. Tradition and Crisis/trans. B. D. Cooperman. New York, 1993. С. 132–141. Френк.Э. Внутренний быт евреев в Польше и Литве в XVII-XVIII в.//История евреев в России. М., 1914. С. 365–367.

двух групп в период становления пыталась как можно более приблизить другую к своему мировоззрению и образу жизни<sup>139</sup>.

Одни создавали вероучение, под влиянием других оно существенным образом корректировалось. Проповедникам хасидизма и их ближайшим сподвижникам приходилось многим поступиться во имя приумножения числа своих сторонников. Простонародью чрезвычайно импонировала хасидская концепция цадика, всемогущего человека Божия, который способен искупать грехи и испрашивать милость Творца для всякого прихожанина. Но многосложная мистико-философская доктрина последователей Бешта вызывала у людей неподготовленных существенные затруднения. Вследствие этого многие из хасидских дворов с течением времени совершенно отказались от проповеди оригинального вероучения и содержания мистических братств. Их деятельность стала ограничиваться главным образом поддержанием установленного порядка общения цадика со своими хасидами. Целью такого общения было разрешение материальных и духовных проблем прихожан посредством советов и молитв цадика<sup>140</sup>. Но известны и обратные примеры, когда представителям отдельных направлений хасидизма удалось организовать тысячи своих сторонников в некое подобие мистического братства и добиться больших успехов в усвоении ими основ своего вероучения. Наиболее изученным на сегодняшний день хасидским направлением такого рода является основанный учеником Дов Бера, Шнеуром Залманом, Хабад<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Etkes I. *Hasidut bereshita*. С. 70.

<sup>140</sup> Dubnov S. *Weltgeschichte fon judischen Folkes*. С. 191–196. Assaf D. *Derekh ha-malkhut*: R. Israel mi Ruzhin. С. 419–432.

<sup>141</sup> Rodkinson Michael Levi. *Toldot amudey Habad*. Koenigsberg, 1876. Schneersohn Yosef Itshak. *Avot ha-hasidut//Ha-tamim* [Warsaw, 1936]. Kfar Habad, 1975. Schneersohn Yosef Itshak. *Sefer ha-zikhronot*. Kfar Habad, 1985. 2 vols. Pub. in Eng.: *Lubavitcher Rebbe's Memoirs*. Brooklyn, NY, 1956. Teitelbaum M. *Ha-Rav mi-Liadi u-miflegat Habad* [2 vols.; Warsaw, 1910–13]. Jerusalem, 1970. Rafael Nahman B. R. Barukh Shalom Hakohen Shmuot ve-sipurim me-raboteynu ha-qdoshim. Kfar Habad, 1974–7. 3 Т. Elior R. *Quntres ha-hitpaalut le R. Dov Ber Shneerson//Kiryat sefer*. 1979. № 54. С. 384–391. Elior R. *Ha-mahaloqet al moreshet Habad//Tarbits*. 1980. № 49. С. 166–186. Elior R. *Torat ha-*

Чрезвычайно важным для исследования истории раннего хасидизма является вопрос о том, каким образом строились отношения между различными дворами цадиков. Ш. Дубнов считал, что р. Дов Бер из Межирича был общепризнанным главой нового религиозного движения, и только после его смерти оно распалось на ряд независимых друг от друга группировок<sup>142</sup>.

Аналогичный взгляд на раннюю историю хасидизма изложен в историческом труде шестого любавичского ребе Йосефа Ицхака Шнеерсона<sup>143</sup>. В течение долгого времени вышеизложенная концепция разделялась всеми без исключения исследователями хасидизма. В настоя-

---

elohut ba-dor ha-sheni shel hasidut Habad. Jerusalem, 1982. Elior R. The paradoxical ascent to God : the kabbalistic theosophy of Habad Hasidism. Elior R. Habad: The Contemplative Ascent to God//Jewish Spirituality from the Sixtinth Sentury Revival to the Present. New York, 1987. 157–205. Elior R. The paradoxical ascent to God : the kabbalistic theosophy of Habad Hasidism. New York, 1993. Loewenthal N. The Concept of "Msirot Nefesh" in the Teachings of R. Dov Ber of Lubavitch. Doctoral dissertation. University of London. 1981. Loewenthal N. Self-Sacrifice of the Zaddik in the Teachings of R. Dov Ber/ Jewish History Essays in Honor of Chimen Abramsky. London, 1988. C. 457–494. Loewenthal N. Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School. Chicago, 1990. Loewenthal N. Habad Approaches to Contemplative Prayer, 1790-1920//Hassidism reappraised. London, Portland, Oregon, 1997. C. 288–301. Mondshine Y. Torat habad: Bibliografia. Kfar Habad, 1981, 1984. 2 T. Etkes I. Aliyato shel R. Shneur Zalman mi-Liadi le-emdat manhigut//Tarbits. № 54, 1985. 439–429. Etkes I. Darko shel R. Shneur Zalman mi-Liadi ke-manhig shel hasidim//Tsion. № 50, 1986. C. 321-354. Etkes I. Hasidut bereshita. C. 78–89. Jacobs L. Seeker of Unity: The Life and Works of Aharon of Starosselje. London, 1966. Jacobs L. Hasidic Prayer. London, 1993. C. 82-91. Hallamish M. Mishnato ha-iunit shel Rabbi Shneur Zalman mi-Liady: Meqorotav ba-qabbala ve-yahasno le-reshit ha-hasidut (Ph.D. thesis). Hebrew University of Jerusalem, 1976. Hallamish M. Nativ la-Tanya. Tel Aviv, 1987. Jacobson Y. Torat ha-Bria shel r. Shneur Zalman mi-Lyady//Eshel Beer Sheva. 1976. №1. C. 307–369.

<sup>142</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. C. 63, 80–81, 87, 126.

<sup>143</sup> Schneersohn Yosef Itshak. Avot ha-hasidut. №1. C. 140–141. Schneersohn Yosef Itshak. Sefer ha-zikhronot. T1. C. 341–390.

щий момент широкое признание в научных кругах получила работа А. Рапопорт-Альберт, опровергающая эту точку зрения<sup>144</sup>. Согласно ее мнению, хасидизм уже в самый ранний период его истории возглавляла группа независимых друг от друга лидеров. В подтверждение данной гипотезы исследовательница приводит следующие доводы.

Последователи Бешта после его смерти не признали Маггида из Межирича в качестве своего лидера. В хасидских преданиях сообщается о существенных разногласиях, касающихся как организации религиозного движения, так и его вероучения, которые имели место между р. Дов Бером, р. Яковом Йосефом из Полонного и р. Пинхасом Корецом. Каждый из вышеназванных учителей возглавил свою группу последователей<sup>145</sup>. Существенным для обсуждаемого вопроса является и то обстоятельство, что еще при жизни Маггида его ученики Менахем Мендл из Витебска, Авраам из Калиска и Арон из Карлина создали собственные дворы и действовали как вполне самостоятельные лидеры. С. Маймон, посетивший Межирич в 1772 г., описывает новое движение следующим образом: “Число присоединившихся к этой секте за короткий срок сильно увеличилось. Они ходят в К[арлин], М[ежирич] и в другие святые места, где проживают лидеры этой секты....дабы услышать новое учение из их уст”<sup>146</sup>. По мнению А. Рапопорт-Альберт, следует обратить внимание на то обстоятельство, что в приведенном рассказе сообщается о существовании нескольких центров новой секты и ничего при этом не говорится о существовании между ними иерархических отношений<sup>147</sup>. Показательным в отношении того, каким образом ученики Маггида, покинувшие Межирич, утвердились на местах в качестве самостоятельных лидеров, Рапопорт-Альберт считает следующий рассказ. “Некий человек, который жил в одном городе с Зуссией Аанопольским, обратил внимание, что тот очень беден. Он стал ежедневно класть 20 монет в небольшую коробочку, в

---

<sup>144</sup> Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change// *Hasidism reappraised*. London, Portland, Oregon, 1997. С. 76–141.

<sup>145</sup> Там же. С. 90-91. Heshel A. The Circle of the Baal Shem Tov. С. 16–17, 21.

<sup>146</sup> Maymon.Sh. Haey Shlomo Maymon. С. 135

<sup>147</sup> Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change. С. 96.

которой р. Зуссия хранил свои филактерии... Начиная с этого момента, он стал все более и более богатеть. Чем больше он получал, тем больше он давал р. Зуссии, чем больше он давал р. Зуссии, тем больше он получал. Но однажды он вспомнил, что Зуссия был учеником великого Маггида, и пришло ему в голову, что если за то, что он давал, ученики его так щедро вознаградили, то он станет намного богаче, если сделает подарок самому учителю. Он отправился в Межирич и убедил р. Бера принять от него дорогой подарок. Начиная с этого момента, его состояние стало уменьшаться до тех пор, пока он не утратил все, что приобрел. Он обратился со своей бедой к р. Зуссии... Зуссия ответил: "Пока ты давал и не заботился о том, кому, Зуссии или кому-нибудь другому, Бог давал тебе и не заботился о том, кому Он дает. Но когда ты стал одаривать более благородного и достойного, Бог сделал то же самое"<sup>148</sup>.

В завершение обсуждения проблемы отношений между р. Дов Бером и прочими лидерами хасидов, А. Рапорт-Альберт приводит анализ рассказа Шнеура Залмана о встрече цадиков в Ровно в 1772 г. Согласно сообщению этого автора, Маггид из Межирича был очень зол на р. Авраама Калискера за то неуважение, которое выказывалось при его дворе к раввинской элите, а также за чрезмерные вольности, допускаемые его хасидами при богослужении. Р. Авраам, узнав об этом, очень испугался и не решался въехать в Ровно. Он осмелился предстать перед своим учителем только после того, как Ехиель Михель из Злочова и Менахем Мендл из Витебска походатайствовали за него и успокоили, как могли, р. Дов Бера. Из данного рассказа следует, что, при всем уважении к своему учителю, принципиально важные вопросы деятельности собственного хасидского центра он решал самостоятельно и далеко не всегда в духе наставлений Маггида из Межирича. В сообщении Шнеура Залмана можно усмотреть также и то, что у р. Дов Бера, кроме личного авторитета, не было иных средств воздействия на учеников, ставших главами хасидских дворов<sup>149</sup>.

---

<sup>148</sup> Buber M. *Tales of the Hasidim*. New York, 1972. Т. 1. С. 238–239. См. Рапорт-Альберт А. *Hasidism after 1772*. С. 97.

<sup>149</sup> Там же. 98–99.

Согласно исследованию А. Рапопорт-Альберт, сообщество цадиков раннего периода истории хасидизма было по своей организации подобно кружку последователей Бешта. Это был союз сподвижников, лидеры которого были, в лучшем случае, старшими среди равных<sup>150</sup>. Р. Дов Бер, безусловно, был одним из наиболее выдающихся среди них. Вероучение Маггида из Межирича оказало огромное влияние на лидеров нового религиозного движения. С его именем связывают создание первого хасидского двора<sup>151</sup> и введение некоторых важных обрядовых новшеств, о которых подробнее будет сказано ниже. Но он, безусловно, не был общепризнанным главой движения, управляющим всеми его центрами на местах. Судя по всему, в рассматриваемый нами период хасидизму была чужда сама идея единого центрального руководства<sup>152</sup>. Все сказанное выше относится только к правящей элите хасидского общества – к цадикам. Что же касается прочих последователей учения Бешта, то они должны были, выбрав себе того или иного лидера, во всем следовать его наставлениям. Уже в период третьего поколения среди хасидов стало распространяться учение, согласно которому душа каждого из них неразрывно связана с одним из цадиков. Поэтому менять его на другого по собственному желанию они не имеют права<sup>153</sup>. В этот период лишь небольшая часть последователей Бешта строго придерживалась этого правила, но в XIX веке потомственная преданность каждой хасидской семье определенному двору цадика стала преобладающим явлением. В 4-5 поколениях существенным образом изменился принцип преемственности власти у хасидов. В ранний период после смерти цадика во главе хасидов становились его ближайшие ученики. Но впоследствии подавляющее большинство хасидов стали придерживаться обычая, в соответствии с которым преемниками цадика являются его дети<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> Там же. 101.

<sup>151</sup> Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. С. 353–355.

<sup>152</sup> Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change. С. 126–140.

<sup>153</sup> Там же. 128–129. Piekarz M. Hanhaga Hasidit. С. 146–147. Shohet A. Ha-zadik be-torat ha-hasidut//Sefer Yaakov Gil. Jerusalem, 1979. С. 303–304.

<sup>154</sup> Там же. С. 305–306. Alfasi I. Ha-hasidut. Tel Aviv, 1974.

В завершение настоящего обзора следует сказать несколько слов о том, каким образом была организована жизнь хасидов, пребывающих в своих родных селениях вдали от двора цадика.

Согласно имеющимся на сегодняшний день сведениям, уже в самый ранний период истории нового религиозного движения его последователи стали создавать собственные молитвенные дома. Они, как правило, были меньше традиционных восточноевропейских синагог и уступали им в красоте убранства. Свой молитвенный дом хасиды называли штибль (букв. домик). Штибль был не только местом молитвы, но также и центром хасидской жизни. В нем последователи Бешта совместно изучали Тору, праздновали праздники, распределяли материальную помощь нуждающимся и собирались для обсуждения своих проблем<sup>155</sup>. Р. Шнеур Залман из Ляд предписывал надзирать за тем, как выполняются его указания на местах, главам молитвенных собраний своих хасидов<sup>156</sup>. При многих других дворах цадииков в ранний период эти старейшины, по всей видимости, выполняли те же обязанности.

Создав на местах собственные центры, хасиды не порывали, тем не менее, с традиционной системой еврейского образования. Они по-прежнему отдавали своих детей в хедеры, и многие из них продолжали посещать общинные бейт-мидраши (дома учения)<sup>157</sup>.

## 4. Жанры хасидской литературы

### 4.1. Сборники проповедей и поучений цадииков

Большинство произведений цадииков времен раннего хасидизма, посвященных изложению основ вероучения, представляют собой сборники субботних и праздничных проповедей на недельные главы Торы<sup>158</sup>.

<sup>155</sup> Wortheym.A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 69–70.

<sup>156</sup> Etkes I. Darko shel R. Shneur Zalman mi-Liadi ke-manhig shel hasidim. С. 347–353.

<sup>157</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut.С.61–62. Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 209.

<sup>158</sup> Elijor R. Herut al ha-luhot. Jerusalem, 1999. С.26–30. Gries Z. The Hasidic Managing Editor as an Agent of Culture//Hassidism reappraised. London, Portland, Oregon, 1997. С. 141–142. Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut.С.27–29.

Как правило, тексты проповедей записывались не самими авторами, а их учениками<sup>159</sup>. Последним при работе над текстами своих учителей постоянно приходилось сталкиваться с двумя серьезными трудностями. Во-первых, по субботам и праздникам евреям писать запрещено, поэтому содержание поучения приходилось восстанавливать позже по памяти<sup>160</sup>. Во-вторых, цадики произносили проповеди на идиш, так что ученикам приходилось переводить их на иврит, поскольку разговорный язык считался неподходящим для фиксации боговдохновенного вероучения<sup>161</sup>. В силу вышеизложенных обстоятельств, письменные тексты чаще всего передавали услышанную проповедь не вполне адекватно. Кроме всего прочего, хасидские переписчики отнюдь не славились точностью и аккуратностью и при копировании рукописей допускали многочисленные ошибки<sup>162</sup>. Показателен в этом отношении пример публикации первой хасидской книги – “Толдот Яков Йосеф” в 1780 г. в Кореце. Ее автор, Яков Йосеф из Полонного, сам записал это собрание гомилий на Моисеево Пятикнижие, и оно было издано при его жизни. Согласно свидетельству Александра Зискинда, готовившего данный текст к публикации, многочисленные неувязки, встречающиеся в нем, – не плод невежества редактора, но результат проблематичных различий в рукописях, использованных при издании этого произведения<sup>163</sup>. Несмотря на все старания корректоров, в вышедшей книге нередки случаи, когда одно и то же высказывание приписывается разным авторам<sup>164</sup>. Подобного рода ошибки были обычным явлением при издании проповедей цадикиков раннего периода<sup>165</sup>. Известны и случаи, когда в

---

<sup>159</sup> Там же. С.28,49,55. Gries Z. The Hasidic Managing Editor. С.141.

<sup>160</sup> Там же. Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С.28.

<sup>161</sup> Gries Z. The Hasidic Managing Editor.С.141–142. Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut.С.49-50.

<sup>162</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut.С.28,50–51. Gries Z. The Hasidic Managing Editor.С.142–145.

<sup>163</sup> Там же. С.149.

<sup>164</sup> Там же. Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut: Megamot raayoniyot be-sifrey drush u-musar. Jerusalem, 1978. С.20, 27, 29, 31.

<sup>165</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С.55.



сборник поучений одного цадика включались целые главы из поучений другого<sup>166</sup>.

Все сказанное выше позволяет сделать одно важное заключение относительно характера дошедших до нас гомилетических произведений периода раннего хасидизма. В подавляющем большинстве случаев они являются своеобразным синтезом авторского и коллективного творчества. Первоначальный материал для будущей книги поставлялся лидером-проповедником и, с точки зрения как теологии, так и стиля, обладал всеми необходимыми атрибутами авторского произведения. Но в процессе дальнейшей процедуры фиксации текста, его перевода и формирования сборника первоначальный материал частично изменялся по содержанию и перетолковывался в соответствии с воззрениями учеников, отвечающих за создание книги. Безусловно, многие из хасидских авторов рассматриваемого периода имеют свой индивидуальный неповторимый почерк, позволяющий без труда опознать их творения. Но не следует забывать, что в подобных случаях мы имеем дело не только с почерком определенного цадика, но также и с почерком его ближайших последователей.

Следует отметить, что структура раннехасидской проповеди, во многом подобная образцам предшествующих времен, а также широкое использование цадиками цитат из талмудической и средневековой раввинской литературы являются важным свидетельством в пользу того, что хасиды не создали новой образовательной системы. Хедер и бейт-мидраш по-прежнему занимали главенствующее положение в их духовной жизни и играли центральную роль в формировании хасидской книжной культуры<sup>167</sup>.

#### 4.2. Наставительная литература

Произведения этого жанра представляют собой небольшие сборники предписаний поведения в быту, порядка богослужения и совершения других богоугодных дел. Содержащиеся в них руководящие

---

<sup>166</sup> Там же. С. 24–26. Gries Z. Sifrut ha-hanhagot. Jerusalem, 1989. С. 116–126.

<sup>167</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С. 29.

указания сопровождаются краткими нравственно-этическими или мистико-философскими разъяснениями. Такого рода произведения создавались в XVI – начале XVIII вв. главным образом каббалистами для фиксации особенностей обычаев и образа жизни последователей мистических общин<sup>168</sup>. Хасиды написали немало сборников наставлений<sup>169</sup>. Исследование этих текстов показывает, что, вопреки всем ожиданиям, в них совершенно не уделяется внимание описанию обычаев, специфических для общин последователей Бешта<sup>170</sup>. При их составлении были использованы материалы из каббалистических и дидактических сочинений раввинских авторитетов, признанных во всех общинах евреев Восточной Европы<sup>171</sup>. Особенности воззрений составителей хасидских наставлений проявлялись лишь в подборке материалов. Таким образом, функция этой литературы у хасидов существенным образом отличалась от той, которую она выполняла в братствах средневековых мистиков. Последователи Бешта фиксировали в ней наиболее важные, с их точки зрения, духовные практики, заимствованные у учителей прошлого. Сведения о своих собственных обрядовых нововведениях и изменениях в устройстве общины они предпочитали передавать устно<sup>172</sup>.

### **4.3. Агиографическая литература и сборники хасидских рассказов**

Единственным произведением данного жанра, написанным в ранний период истории хасидизма, была книга “Шивхей га-Бешт”.

---

<sup>168</sup> Gries Z. Sifrut ha-hanhagot. С. 11–17, 41–100.

<sup>169</sup> Там же. С. 279–292. Elior R. Herut al ha-luhot. С. 30–31. Первым опубликованным произведением этого жанра была книга Tsavaat ha-Ribsh (Завещание р. Исраэля Баал Шем Това. Острог, 1793). Исследование З. Гриса доказывает, что это произведение представляет собой собрание наставлений р. Дов Бера из Межирича. В нем приводятся лишь те изречения Бешта и рассказы о нем, которые р. Дов Бер приводил в своих проповедях. См.: Gries Z. Sifrut ha-hanhagot. С. 149–180.

<sup>170</sup> Там же. С. 142–143. Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С. 30–31.

<sup>171</sup> Там же.

<sup>172</sup> Там же. Gries Z. Sifrut ha-hanhagot. С. 147.

Только в 60-е годы XIX века стали выходить в свет новые собрания рассказов о чудесах и славных делах хасидов<sup>173</sup>. Й. Дан объясняет это тремя возможными причинами:

1. Святость “Шивхей га-Бешт”, не допускающая подражания;
2. Препятствия, создаваемые цензурой;
3. В том, что хасиды долгое время не пытались повторить опыт опубликования подобного произведения, сказалось влияние сатиры Й. Переля, написанной на “Шивхей га-Бешт”;

При этом, по мнению Дана, все вышеперечисленные обстоятельства лишь помогают понять причину такого положения вещей, но не объясняют ее в полной мере<sup>174</sup>. З. Грис видит причину столь позднего опубликования сборников хасидских историй в следующем. В ранний период основной духовной культуры хасидской общины была не книга, а устное предание. Вследствие этого со временем сложилась традиция, препятствующая записи и опубликованию повествований о славных делах праведников. Изменение отношения к этому вопросу, произошедшее в 60-е годы XIX века, Грис объясняет внешними влияниями. Хасиды не остались равнодушными к тому бурному расцвету новой историографии и этнографии, сопровождавшемуся выходом в свет сборников народных рассказов на национальных языках, который имел место в этот период у народов Восточной и Центральной Европы, а также в кругах просвещенных евреев<sup>175</sup>.

Важно отметить, что в агиографической литературе хасидов по большей части отсутствуют упоминания, касающиеся мистической теологии цади́ков. Она не уделяет внимания также и специфическим, навеянным каббалой, духовным практикам, занимающим одно из центральных мест в сборниках поучений цади́ков<sup>176</sup>. Хасидские рассказы посвящены главным образом восхвалению нравственно-этических ценностей, поисков духовного совершенства и искренней, идущей от сердца молитвы к Богу<sup>177</sup>.

<sup>173</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С. 35–37. Dan J. Ha-sipur ha-hasidi. Jerusalem, 1975. С. 189–195.

<sup>174</sup> Там же.

<sup>175</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С. 36–40.

<sup>176</sup> Gries Z. Sefer ke-sohen ha-tarbut. Jerusalem, 2002. С. 89–91.

<sup>177</sup> Там же.

Невзирая на позднее опубликование, агиографические произведения последователей Бешта являются ценными источниками для изучения истории и духовной культуры раннего хасидизма.

#### 4.4. Хасидские послания

Известные на сегодняшний день произведения этого жанра времен раннего хасидизма ограничиваются посланиями хасидских учителей, проживавших в Святой Земле, своим последователям в диаспоре, а также собранием посланий основоположника хабада Шнеура Залмана из Ляд<sup>178</sup>. Подавляющее большинство посланий из Земли Израиля принадлежит перу лидеров белорусских хасидов Менахему Мендлу из Витебска и Аврааму Калискеру<sup>179</sup>, которые в 1777 году возглавили состоявшую приблизительно из 300 человек группу хасидов, уехавших в Святую Землю на постоянное жительство<sup>180</sup>. Эти послания содержат ценные сведения по истории и вероучению раннего хасидизма. Вполне логично предположить, что и другие цадики должны были писать послания своим последователям, проживающим вдали от них. Но, к сожалению для исследователей, только хабадники проявляли непреходящий из поколения в поколение интерес к своей истории и поэтому берегли и издавали все виды документов, связанных с деятельностью своих лидеров<sup>181</sup>.

В начале 20-х годов прошлого века было опубликовано несколько сборников хасидских текстов, которые, согласно мнению издателей, принадлежали некогда великому цадику, правнуку Дов Бера из Межи-

---

<sup>178</sup> Gries Z. *Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut*. С. 33–34.

<sup>179</sup> Barnai. J. *Igrot hasidim me-Erets Yisrael*. Jerusalem, 1980.

<sup>180</sup> Halpern I. *Ha-aliyot ha-rishonot shel ha-hasidim le-Erets Yisrael*. Tel Aviv, 1947. Rafael Y. *Al Hasidut ve-hasidim*. Jerusalem, 1991. С. 188–204. Barnai J. *The Historiography of the Hasidic Immigration to Erets Yisrael//Hassidism reappraised*. London, Portland, Oregon, 1997. С. 376–389. Haran R. *Le-darkey haatakat igarot Hasidim/Tsion* 1991. № 56. 299–320. Haran R. *R. Avraham mi-Kalisk ve-r. Shneur Zalman mi-Lyady-yadidut she-nifseka//Kolot rabim: sefer ha-zikaron le-Rivka Shaz Uffenheymer*. Jerusalem, 1996. С. 399–428.

<sup>181</sup> Gries Z. *Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut*. С. 32–33.

рича р. Исраэлю Ружинеру<sup>182</sup>. В 1838 г. он был арестован, а его собрание документов конфисковала полиция, но после революции 1917 г. хасидам в конце концов удалось вернуть себе эту коллекцию. В числе опубликованных документов имеются послания Бешта и некоторых из его учеников. Авторитетный исследователь хасидизма Исаак Рафаэль допускал, что эти документы подлинные<sup>183</sup>, но большинство ученых считает их поздней подделкой<sup>184</sup>.

## 5. Обрядовые особенности хасидов

### 5.1. Посещение миквы

Согласно учению Бешта и его ближайших последователей, омовение в микве является не средством духовного и физического очищения перед исполнением заповеди, но особым видом богослужения, значение которого трудно переоценить<sup>185</sup>. Исраэль Баал Шем Тов поучал, что он удостоился духовных озарений и поднялся на столь высокий уровень служения Творцу благодаря постоянным омовениям в микве. “Миква лучше поста, ибо пост ослабляет тело и тем самым препятствует служить Господу”<sup>186</sup>. Р. Ехиель Михель из Злочова передает такое высказывание Бешта: “Омовение в микве, совершаемое человеком утром, засчитывается ему Богом как целый день поста”<sup>187</sup>. Согласно мнению р. Аарона Карлинского, учение мудрецов Талмуда, что дар пророчества дается человеку только в Земле Израиля, справедливо исключительно по отношению к людям, пребывающим на суше. Но когда верующий входит в очис-

<sup>182</sup> Rafael Y. Al Hasidut ve-hasidim. С. 211–220.

<sup>183</sup> Там же. С. 217–226.

<sup>184</sup> Dubnov S. Igarot ha-Besht ve-Talmidav-emet o ziuff//Kiryat sefer. 1925–26. № 2. С. 204–211. Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 425–433. Heilman D. Igarot Baal ha-Taniya u-bney doru. Jerusalem, 1953. Assaf D. Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin. С. 202–203.

<sup>185</sup> Там же. С. 66–68.

<sup>186</sup> Keter shem Tov. 21:2. Цит. по Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 67.

<sup>187</sup> Sefer Baal Shem Tov. Цит. по Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 67.

ительные воды миквы, ему возможно достигнуть ступени пророчества<sup>188</sup>.

Эти и подобные им духовные наставления проповедников нового учения привели на практике к изменению в общинах их последователей действующих норм ритуального омовения. У евреев Восточной Европы существовала традиция посещать микву в канун субботы, религиозных праздников и постов. В хасидских общинах широко распространился обычай совершать омовения каждое утро перед молитвой. Некоторые цадики предвзяли соблюдение каждой из заповедей посещением миквы<sup>189</sup>. Согласно “Шулхан Аруху”, если у еврея случилось извержение семени, он, тем не менее, может принимать участие в молитве и чтении Торы. Но многие из хасидов считали обязательным в таком случае предварительно совершить очистительные омовения<sup>190</sup>.

Столь трепетное отношение к заповеди посещения миквы не было изобретением хасидов. Подобные воззрения на законы ритуального омовения были известны каббалистам прежних времен. Но последователи Бешта сумели превратить известные лишь узкому кругу элиты правила в широко распространенный народный обычай.

## **5.2. Обычай произносить “Во имя единения Святого – да будет Он благословен! – и Шехины Его” перед выполнением каждой заповеди**

Обычай произносить данные слова перед исполнением заповеди зародился в кругах каббалистов в XIII-XIV веках. Он получил широкое распространение в общинах цфатских мистиков XVI века. Инициатором этого, судя по всему, был составитель “Шулхан Аруха” р. Йосеф Каро<sup>191</sup>. Лидеры хасидов призывали своих последователей придерживаться этого обычая. Р. Яков Йосеф из Полонного говорил: “Перед

---

<sup>188</sup> Beyt Ahron. §145. Цит. по Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 67.

<sup>189</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 67–68.

<sup>190</sup> Там же. С. 67.

<sup>191</sup> Hallamish M. Ha-Qabbalah be-fila be-hlakha u be-minhag. Ramat-Gan, 2000. С. 45–71.

всяким деянием, совершаемым человеком, как материальным, так и духовным, поразмысли, есть ли в этом польза для Мира Горнего, дабы осуществилось тем самым сказанное: “Во всех путях твоих познавай его” (Прит. 3:6), и провозгласи устами: “Во имя единения” и т.д.”<sup>192</sup> Согласно поучениям Менахема Нохума из Чернобыля, “причина того, что мы говорим перед совершением каждой заповеди: “Во имя единения Святого – да будет Он благословен! – и Шехины Его” заключается в следующем. Господь – да будет Он благословен! – поместил святость и силу жизни в буквы Торы и в сердцевину человека, ибо он часть Божья, поскольку изливается в него сила жизни от Творца – да будет Он благословен и да будет имя Его благословенно! И когда человек верует, что Слава Творца наполняет всю землю и нет места, где бы Она отсутствовала, тогда при совершении им любой заповеди и при молитве, когда речи произносятся пламенно и со всею силою, прилепляется он к Творцу Благословенному посредством речения. Ибо Тора и Святой – да будет Он благословен! – едины... И значение того, что называется единением – в Соитии Высших [сущностей], которое соединяет силу жизни, заключенную в речи, заповедь и силу жизни, пребывающую в сердцевине всего сущего, со Святым – да будет Он благословен!”. Подобного рода наставления достаточно часто встречаются в хасидской литературе<sup>193</sup>. Невзирая на их авторитетные каббалистические источники, они в ранний период истории хасидизма подвергались критике со стороны последователей традиционного раввинизма. Р. Иехезкель Ландау в ответ на запрос, касающийся данного обычая, утверждал, что он по сути своей есть зло в теперешнем поколении. Уровень святости и богобоязненности в людях теперь не тот, что был прежде. “В тех случаях, когда предписывается благословение перед совершением заповеди, нет нужды ни в каком другом к нему приготовлении”<sup>194</sup>. Принципиальное разногласие между

<sup>192</sup> Yacob Yoseph mi-Polonnoye. Toldot Yaaqov Yosef. Parashat Shalah. Medzhbozh, 1817. С. 11b.

<sup>193</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 71. Altshuler M. Mishnato shel r.Meshulam Feybush Heller. С. 181–184.

<sup>194</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 72.

последователями Бешта и раввинистами в данном случае состояло в том, что последние видели в благословении главным образом приготовление к заповеди, в то время как первые в каждом речении, которое предписывает Моисеев Закон, видели самостоятельную ценность. Вследствие этого перед произнесением благословения необходима дополнительная подготовка<sup>195</sup>.

### 5.3. Замена молитвенников

Одним из важнейших хасидских новшеств, касающихся порядка богослужения, была замена традиционного для евреев Восточной Европы ашкеназийского молитвенника на молитвенник, составленный великим цфатским каббалистом Исааком Лурией (Ари)<sup>196</sup>. Данной версией богослужения обычно пользовались члены элитарных мистических братств. В «Шивхей га-Бешт» сообщается о пользовании молитвенниками Ари р. Исраэлем и некоторыми из его сподвижников<sup>197</sup>. Но инициатором предписания, согласно которому все последователи нового религиозного движения должны служить литургию по молитвеннику Лурии, был Маггид из Межирича<sup>198</sup>. Р. Дов Бер объяснял это следующим образом: «Учили мудрецы наши, что было 13 мест поклонения в храме против 13 врат. 12 врат предназначались для каждого из колен. Известно, что дольний храм устроен подобно горнему. Значит, и в горнем храме есть врата для каждого из колен, как это объясняется в писаниях Ари – да будет память его благословенна! И смысл молитвы в том, чтобы каждый мог взойти через его врата... И есть для каждой врат свои сочетания букв и свои версии молитвы. И тринадцатые врата – для того, кто не помнит, из какого он колена, и не знает, через какие врата ему идти на царский двор. Для этого предназначены тринадцатые врата. Потому божественный Ари – да будет память его благословенна, ибо ясны были ему пути небес! – обучал разумению народ,

---

<sup>195</sup> Там же.

<sup>196</sup> Там же. С. 94.

<sup>197</sup> Schochet J. The Great Maggid. С. 154.

<sup>198</sup> Там же. 156–160.



который не знает колена своего, и создал порядок (молитв), собранных из разных версий, как известно знающим... Потому в наше время, когда люди не знают колена своего... да придерживается каждый пути Ари – да будет память его благословенна! – ибо он подходит для всех<sup>199</sup>. Следует отметить, что тексты молитвенников, по которым хасиды служили литургию как в ранний, так и в последующие периоды своей истории, существенным образом отличались от подлинной лурианской версии. В XVIII веке хасиды пользовались сидурами каббалистов, изданными в Амстердаме, Львове и Жолкве<sup>200</sup>. Версии молитв, приводимые в них, не совпадали друг с другом. В некоторых из этих богослужебных книг сами тексты молитв были исключительно ашкеназийского образца, и только комментарий к ним заимствовался из лурианского сидура<sup>201</sup>. Первый собственно хасидский молитвенник был опубликован в 1803 г. Его составил основоположник хабада р. Шнеур Залман. При работе над этим текстом он использовал 60 различных изданий молитвенников и тщательно выверял каждое слово<sup>202</sup>. Созданная им версия во многом отличалась от той, которая была распространена среди хасидов ранее. Поэтому новый молитвенник не стал общеупотребительным у последователей Бешта. Прочие хасидские дворы стали составлять собственные молитвенники, в которых была зафиксирована сложившаяся у них традиция<sup>203</sup>. При этом важно обратить внимание на тот факт, что хасиды, как правило, не включали в свои сидуры молитвы и пиюты собственного сочинения. На сегодняшний день исследователям известно всего два таких случая. Это молитва “Игье Рацон” (Да будет воля Твоя) р. Элимелеха из Лежайска и песнь в честь субботы “Яа Эксеф” (Возжелаю я, Господи, сладость субботы)

<sup>199</sup> Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784] / ed. R Schats-Uffenheimer. Jerusalem, 1976. С. 167-168.

<sup>200</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 95.

<sup>201</sup> Там же.

<sup>202</sup> Schochet J. The Great Maggid. С. 159. Wortheym. A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 96.

<sup>203</sup> Там же. С. 96–97. Сопоставление версий различных хасидских молитвенников см. : там же. С. 110–143.

р. Аарона Великого из Карлина<sup>204</sup>. Единственным исключением в этом отношении являются брацлавские хасиды. Р. Натан, один из ближайших учеников р. Нахмана из Брацлава, подготовил сборник молитв “Ликутей тфилот”, тексты которых были составлены из изречений р. Нахмана. Эти молитвы не используются во время предписанных законом синагогальных служб. Брацлавские хасиды читают их ежедневно, всякий раз, когда они ощущают внутреннюю необходимость обратиться к Богу.

#### **5.4. Обычай начинать молитву позднее предписанного законом времени**

Мудрецы Талмуда и авторы авторитетных галахических кодексов уделяли большое внимание установлению времени трех обязательных ежедневных молитв: утренней (шахарит), полуденной (минха) и вечерней (аравит). Выдающиеся раввинские авторитеты неизменно подчеркивали исключительную важность соблюдения этих предписаний. Но хасиды в массе своей уже в самый ранний период своей истории не считали себя обязанными строго соблюдать эти правила. Молитву шахарит, которой правоверные евреи должны встречать восход солнца, последователи нового религиозного движения позволяли себе начинать после полудня. По мнению выдающихся галахических авторитетов, в это время дня данную молитву читать вообще запрещено<sup>205</sup>. Что же касается полуденной молитвы, то хасиды регулярно позволяли себе начинать ее с заходом солнца. Ученик виленского гаона р. Хаим Воложинский свидетельствует, что некоторые хасиды читают минху во время появления звезд<sup>206</sup>. Обвинения приверженцев нового религиозного движения в нарушениях подобного рода распространены в антихасидской полемической литературе XVIII века<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> Там же. С. 97–100. Horodetsky S. A. Ha-hasidut ve-ha-hasidim. Berlin, 1922. T2. С. 160. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 19–20.

<sup>205</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 88.

<sup>206</sup> Там же.

<sup>207</sup> Там же. С. 88–89. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T1. С. 28, 38, 45, 54. T2. С. 176.

Важным при рассмотрении данного вопроса является то обстоятельство, что Бешт, Маггид из Межирича и большинство его учеников строго соблюдали установленное время молитв<sup>208</sup>. В первом опубликованном сборнике хасидских наставлений “Цваат га-Рибш” (“Завещание Бешта”) говорится: “Следи за тем, чтобы молитва твоя как летом, так и зимой начиналась еще до восхода солнца и чтобы большая часть молитвы, предшествующая чтению Шма (Слушай, Израиль) завершалась еще до восхода... Ибо когда восходит солнце над землей, уже не укрыться от судов, исходящих от ангелов гнева. Поэтому да не будет это [предписание] в глазах твоих малым, ибо велико оно. Бешт – да будет память его благословенна! – чрезвычайно строго соблюдал это. В случае, если не было миньяна [в это время], он молился в одиночку”<sup>209</sup>. Из всех известных лидеров хасидов второй половины XVIII века только об Ехиэле Михеле из Злочова и Леви Ицхаке из Бердичева известно, что они вставали на молитву позже установленного законом времени<sup>210</sup>. Хасидский автор, р. Элизер га-Леви Горовец (ум. 1806 г.), сообщает, что Ехиэль Михель из Злочова объяснял свое поведение необходимостью подготовить сердце свое к молитве, дабы оно исполнилось угодных Богу намерений и молитва прошла как должно. Таким образом поступали и хасиды древних времен<sup>211</sup>. В поздних хасидском произведении “Мецареф га-Авода” говорится, что обычай начинать молитву позднее установленного времени допустим не для всех. Леви Ицхак из Бердичева и Ехиэль Михель из Злочова поступали так, но у них, безусловно, были на это тайные причины. Простым людям о путях столь великих цадиков помышлять не следует<sup>212</sup>.

<sup>208</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С.90.

<sup>209</sup> Sefer Shivhey ha-Besht//Mahadurat B. Minz. С.217.

<sup>210</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С.90–91. Относительно обычая Ехиэля Михеля из Злочова начинать утреннюю молитву позже установленного времени см. также: Altshuler M. Mishnato shel r.Meshulam Feybush Heller. С. 269–279.

<sup>211</sup> Eliezerha-Levy Horowez. Noem Magid ve-kavod ha-Tora. Lvov, 1807. С.52b, 93b. См. : Altshuler M. Mishnato shel r.Meshulam Feybush Heller. С.271.

<sup>212</sup> Mezaref ha-Avoda. Zhitomer, 1863. С. 26b–27a.

Таким образом, обычай хасидов служить литургию позже установленного законом времени не был общепринятым у лидеров хасидизма и не пропагандировался как пример для массового подражания.

В данном случае мы имеем дело с примером того, как элитарная мистическая практика, вопреки воле учителей, получила широкое распространение в кругах последователей нового религиозного движения. Многим из цадиков, как бы они не относились к этому, пришлось смириться со сложившимся положением вещей.

### 5.5. Наложение двух пар тфилин

Данный вопрос возник в результате разногласия между двумя выдающимися средневековыми галахическими авторитетами, р. Шломо Бен Ицхаки (Раши) и рабейну Тамом, относительно того, каким должен быть порядок отрывков Торы, содержащийся в налагаемых во время молитвы филиктериях<sup>213</sup>. Рабейну Ошер и учителя знаменитой раввинской школы тосафистов предписали в связи с этим использовать во время молитвы по очереди две пары тфилин, каждая из которых соответствует одному из мнений спорящих<sup>214</sup>. Но подавляющее большинство евреев предпочитало пользоваться тфилин Раши и не обращало внимание на это предписание. Эта традиция со временем была закреплена законом. “Шулхан Арух” разрешает налагать две пары филиктерий только тем, кто известен своим исключительным благочестием<sup>215</sup>.

В хасидских кругах обычай надевать во время молитвы по очереди тфилин Раши и тфилин рабейну Тама получил заметное распространение. Причину этого следует видеть в восхвалениях рабейну Тама, приводимых в “Зогаре” и в “Тикуней га-Зогар”, произведениях чрезвычайно авторитетных в кругах хасидской элиты<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. C.78.

<sup>214</sup> Rabeynu Osher. be-Halachot tfilin. Sof masehet Menahot.

<sup>215</sup> Yosef Karo. Shulhan Aruh. Orah Haim. Siman 34. § 4.

<sup>216</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. C.78-79.

### 5.6. Тфилин в полупраздничные дни (холь га-моэд)

Основоположники хасидизма предписывали своим последователям не налагать тфилин в холь га-моэд. По данному вопросу с давних времен велся спор между ашкеназийскими и сефардийскими галахическими авторитетами. Ашкеназы полагали, что филактериями в эти дни пользоваться следует, а сефарды предписывали обратное<sup>217</sup>. Различия между двумя традициями законоведения были зафиксированы в “Шулхан Арухе”<sup>218</sup>. Это означало, что каждая из двух вышеназванных групп евреев должна была руководствоваться своей версией закона. Отказ хасидов от традиции предков и их следование сефардийским авторитетам связано с тем, что именно представителями последних было создано большинство каббалистических произведений, оказавших решающее влияние на формирование учения Бешта и его последователей. Интересно отметить, что непримиримый противник хасидизма, великий знаток каббалы Виленский гаон, предписывал не налагать тфилин в полупраздничные дни<sup>219</sup>.

### 5.7. Ношение специального пояса во время молитвы

Талмуд<sup>220</sup> и “Шулхан Арух” предписывают надевать во время молитвы пояс, дабы таким образом обособить нижнюю, нечистую часть тела. В “Шулхан Арухе” подчеркивается, что даже в том случае, если человек носит пояс, он должен перед молитвой надеть дополнительный<sup>221</sup>. Но восточноевропейские евреи придерживались обычая не пользоваться во время молитвы ритуальным поясом. Они опирались на мнение тосафистов, согласно которому предписание Талмуда было актуально во времена, когда люди не носили штанов и поэтому должны были специально препоясываться перед молитвой. Но теперь, когда все и так носят пояса, в дополнительном ритуальном поясе нет

<sup>217</sup> Там же. С. 79.

<sup>218</sup> Yosef Karo. Shulhan Aruh. Orah Haim. Siman 31. § 2.

<sup>219</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 80–81.

<sup>220</sup> В. Т. Shabat 10a.

<sup>221</sup> Yosef Karo. Shulhan Aruh. Orah Haim. Siman 91. § 2.

необходимости<sup>222</sup>. Однако хасиды в данном вопросе следовали предписаниям Талмуда и “Шулхан Аруха”. Огромное внимание, уделяемое в их доктрине приготовлению к молитве, обязывало их не пренебрегать никакими мелочами в этом деле<sup>223</sup>.

### 5.8. Законы шхиты

Одно из центральных мест в антихасидской полемике занимает обвинение последователей Бешта в использовании ножей для убоя скота (шхиты), изготовленных по технологии, отличной от той, которой традиционно пользовались евреи Восточной Европы<sup>224</sup>. Согласно сообщениям хасидских авторов, это новшество было введено р. Дов Бером из Межирича<sup>225</sup>. Отрывочные сведения, приводимые в сохранившихся на сегодняшний день источниках, не позволяют дать однозначный ответ на вопрос о том, в чем заключалась эта новая технология. Я. Шохет считает, что вместо ножей, изготовляемых из кованого железа, хасиды стали применять стальные<sup>226</sup>. Согласно мнению А. Вортгейма, хасиды заменили ножи, сделанные из кованого железа, на ножи из литого железа, заточенные специальным образом<sup>227</sup>. Ш. Штампфер, посвятивший данному вопросу наиболее обстоятельное исследование, полагает, что хасиды вместо толстых, прочных, с трудом поддающихся заточке ножей стали изготовлять тонкие, которые было удобно точить, но они при этом быстро ломались<sup>228</sup>. Вследствие изменений в технологии

---

<sup>222</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 73.

<sup>223</sup> Там же.

<sup>224</sup> Там же. С. 200–204. Stampfer Sh. Le-Qorot mahloket ha-sakinim ha-melutashim// Mehkarey Hasidut. Jerusalem, 1999. С. 199–204. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T1. С. 28, 46, 51 и др.

<sup>225</sup> Schochet J. The Great Maggid. С. 160–166. Stampfer Sh. Le-Qorot mahloket ha-sakinim ha-melutashim. С. 201, 209. Shmeruk H. Mashmauta ha-hevratit shel ha-shhita ha-hasidit// Tsadik ve-eda. Hebetim historyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut. Jerusalem, 2001. С. 174.

<sup>226</sup> Schochet J. The Great Maggid. С. 160.

<sup>227</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 200, Прим. 1.

<sup>228</sup> Stampfer Sh. Le-Qorot mahloket ha-sakinim ha-melutashim. С. 202–205, 209.

шхиты последователи Бешта стали отказываться от мяса, поставляемого общинными резниками, и пользоваться услугами исключительно своих собственных<sup>229</sup>.

Сами хасиды объясняли свои нововведения несовершенством старой технологии, а также безграмотностью и халатным отношением к своему делу шойхетов традиционных общин. Особую остроту вопросу придавало популярное в этот период поверье о том, что души грешников, переселившиеся после смерти в кошерных животных, освобождаются из заточения, если данное животное было зарезано в соответствии со всеми требованиями закона.

Независимо от того, какова была истинная мотивация нововведений, организация хасидами собственной шхиты имела существенные социальные последствия. Налог на кошерное мясо был одной из важнейших статей дохода руководства еврейской общины. Отказ последователей Бешта от услуг общинных шойхетов, вследствие быстрого распространения хасидизма, ставил лидеров кагалов в затруднительное положение и вынуждал их искать путей компромисса с представителями нового религиозного движения.

### **6. Борьба митнагдим<sup>230</sup> с хасидизмом**

По мере успешного распространения хасидизма в 60-е годы XVIII века между последователями этого религиозного движения и представителями традиционных духовных и политических элит восточноевропейского еврейства начались трения, которые к 1772 году переросли в открытый конфликт. Зимой того года в Шклове состоялась полемика между посланцами еврейских общин Белоруссии и учениками Маг-

---

<sup>229</sup> Shmeruk H. Mashmauta ha-hevratit shel ha-shhita ha-hasidit. С. 178–179, 185. Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change. С. 79–80.

<sup>230</sup> Слово “митнагдим” в переводе означает противники. Термин “митнагдим” получил широкое распространение в исторической литературе, но следует отметить, что он не обозначает религиозного движения или какой-либо другой специально организованной группы людей.

Этим именем хасиды называли всех тех, кто отказывался принять учение Бешта и его сподвижников. См. Wortheym. A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. С. 234.

гида из Межирича. Представители общин пришли к выводу, что новое вероучение следует запретить, и обратились за помощью в этом деле к Илиягу бен Шломо, Виленскому гаону<sup>231</sup>. Во время празднования пасхи 1772 года во всех синагогах и бейт-мидрашах Вильно было провозглашено отлучение хасидов от общины (херем). Молитвенные дома хасидов были закрыты, а их книги сожжены<sup>232</sup>. Старейшины евреев Вильно обратились к общинам Пинска, Гродно, Бреста, Слуцка, Шклова и Минска с призывом бороться против нового религиозного движения<sup>233</sup>. В том же году херем против хасидов был провозглашен в главном центре раввинской учености Галиции – Бродах. В воззваниях и херемах евреям предписывалось не присоединяться к хасидам, не перенимать их обрядовые новшества и разгонять их собрания<sup>234</sup>. В 1781 году антихасидская кампания возобновилась. 20 ава во всех синагогах и бейт-мидрашах Вильно вновь был провозглашен херем и во многие общины отправлены послания. На сей раз правоверным предписывалось прекратить всякое общение с хасидами и вести борьбу вплоть до полного уничтожения опасной секты<sup>235</sup>. Третья волна преследований хасидизма началась в 1796 году. В Вильно прошло собрание глав еврейских общин Литвы, которое возглавил гаон Илиягу бен Шломо. Было постановлено ужесточить борьбу с хасидами. В общины Белоруссии, Подолии и Волыни вновь были отправлены соответствующие послания<sup>236</sup>. К началу XIX века борьба между последователями Бешта и их

---

<sup>231</sup> Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 15. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 104.

<sup>232</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 116–117. Etkes I. Yahid be-Ddoro: Ha-Gaon mi-Vilno-dmut ve-dimuy. Jerusalem, 1998. С. 99–100. Etkes I. Ha-Gra ve-reshit ha-mavaq be-hasidut//Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyiyim be-heqer ha-hasidut. Jerusalem, 2001. С. 283–286. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 17, 32. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T1. С. 64–66.

<sup>233</sup> Там же. С. 65, 70–74.

<sup>234</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 118–125.

<sup>235</sup> Там же. С. 143–150. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T1. С. 102–105. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 30–31.

<sup>236</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 246–248. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 48–49. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. T1. С. 180–196.



противниками пошла на убыль. В 1804 году в Российской империи было издано “Положение о евреях”, согласно которому обеим конфликтующим сторонам разрешалось создавать свои синагоги и выбирать собственных раввинов. Еврейским общинам запрещалось прибегать к наказаниям и отлучениям. Вскоре после этого “религиозная война” прекратилась<sup>237</sup>.

Рассмотрим вопрос о причинах и движущих силах этого конфликта. По мнению Дубнова, основная причина его заключалась в недовольстве раввинской элиты новым вероучением. Раввины насаждали в народе строгую приверженность букве закона и мелочную обрядовость. Главная добродетель человека, по их мнению, заключалась в непрестанном изучении Талмуда и трудов галахических авторитетов. Хасиды превыше всего ценили веру и искреннее чувство. Молитву, а не изучение Талмуда, они считали первоосновой богослужения. Конфликт между раввинской элитой и теми, кто предложил иную систему ценностей, покусившись тем самым на ее авторитет, Дубнов считал естественным и неизбежным<sup>238</sup>. Причину того, что борьба с хасидизмом началась только в 1772 году, он видел в упадке организационных структур еврейских общин Польско-Литовского государства во второй половине XVIII века. В 1764 году польские власти упразднили “Ваад четырех земель” – совет послов общин евреев Речи Посполитой. Из-за отсутствия центрального координирующего органа правящей элите было трудно организовать совместную кампанию по борьбе с новым религиозным движением<sup>239</sup>. Я. Кац в своем фундаментальном исследовании “Tradition and Crisis”, пользующемся большим авторитетом в кругах исследователей восточно-европейского еврейства, предложил иное объяснение происшедших событий. Хасиды, согласно его мнению, совершили двойную рево-

---

<sup>237</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. С. 108. Rabinowicz Z. Ha-Hasidut ha-litait. С. 55. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdīm. Т1. С. 16. Марк П. Внутренняя борьба в Еврействе в XVIII веке//Еврейская Старина. №12. С. 163. Гессен Ю. История еврейского народа в России. 1993. С. 155–156.

<sup>238</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 108–111.

<sup>239</sup> Там же. С. 107–108.

люцию в еврейском обществе: духовную и социальную. Относительно духовных новшеств Кац вполне согласен с Дубновым. Но чрезвычайно важную роль, с его точки зрения, сыграли также и социальные нововведения. Хасидов возглавляли цадики, харизматические лидеры, за которыми люди следовали по собственной воле. Новое движение представляло опасность для руководителей традиционных еврейских общин и неизбежно должно было вызвать их сопротивление<sup>240</sup>. Г. Бен-Сассон, как и Кац, полагал, что борьбу против хасидизма раввины и главы общин вели совместно. «Было два круга борцов, каждый из которых имел свои предпочтения относительно целей этой войны и ее методов»<sup>241</sup>.

Вышеизложенные концепции были подвергнуты серьезной критике Я. Хасдаем и Э. Эткисом. По мнению Хасдая, нет оснований полагать, что негативное отношение к хасидизму в кругах раввинов восточных земель Польско-Литовского государства было распространенным явлением. По имеющимся на сегодня сведениям, только трое раввинов рассматриваемого региона – Шломо из Хелма, Хаим Рапопорт и Авраам Кацнельбоген – принимали участие в антихасидской полемике<sup>242</sup>. Это разительным образом отличается от имевшей место незадолго до рассматриваемых событий (1757–1759 гг.) борьбы с сектой франкистов, в которой раввинское сословие приняло чрезвычайно активное участие<sup>243</sup>. Обращает на себя внимание и тот факт, что в ранних антихасидских писаниях и херемах не упоминаются имена лидеров нового религиозного движения. Едва ли главы бродской общины, жившие столь недалеко от Меджибожа и Межирича, ничего не слыхали о р. Исразле бен Элизере или о Дов Бере из Межирича. Еще более неразумно было бы предположить, что имена этих лидеров не упоминаются по причине страха перед ними. Скорее этот факт

---

<sup>240</sup> Katz J. Tradition and Crisis. 210–211.

<sup>241</sup> Ben-Sasson H. Ishiyuto shel Ha-Gra ve-hashpaato ha-historit//Tsion. 1966. № 31. С. 204.

<sup>242</sup> Hasdai Y. The Origins of the Conflict Between Hasidim and Mitnagdim//Hasidism: Continuity or Innovation? Cambridge, Massachusetts and London, 1988. С. 33.

<sup>243</sup> Там же. С. 35.

говорит в пользу того, что раввины и старейшины вели борьбу с последователями Бешта без особого рвения<sup>244</sup>. Наконец, не следует забывать о том, что многие раввины симпатизировали новому религиозному движению. Некоторые из них присоединились к нему. Примером этого могут служить такие выдающиеся лидеры хасидизма, как Яков Йосеф из Полонного и Леви Ицхак из Бердичева<sup>245</sup>. Согласно мнению Хасдая, при изучении обстоятельств антихасидской полемики особое внимание следует обратить на почти полное отсутствие в хасидской литературе критики существующего общинного руководства. Последователи Бешта не проявляли большой активности в социально-экономических и политических вопросах. Эти проблемы в местах распространения нового религиозного движения по-прежнему оставались в ведении существующей элиты старейшин<sup>246</sup>. Если хасиды и вмешивались в дела общины, то только в тех случаях, когда по тем или иным причинам правящие советы старейшин были не в состоянии справиться с проблемой<sup>247</sup>. Известны случаи, когда непопулярные решения общинных правительств входили в силу благодаря поддержке цадиков<sup>248</sup>. С другой стороны, критика глав общин со стороны раввинов и авторитетных в народе знатоков Талмуда и Галахи была достаточно распространенным в рассматриваемый период явлением<sup>249</sup>.

В силу всего вышесказанного, гипотеза о том, что именно лидеры кагалов инициировали войну против хасидизма и являлись ее главными вдохновителями, представляется малоубедительной.

Решающую роль в раздувании данного конфликта, по мнению Хасдая, сыграли элитарные мистические братства, хасиды старого образца. Представители этих сообществ пользовались большим авто-

<sup>244</sup> Hasdai Y. The Origins of the Conflict Between Hasidim and Mitnagdīm. С. 34–35.

<sup>245</sup> Там же. С. 37. Etkes I. Yahid be-Ddoro. С. 105. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 106. Nдав M. Kehilot Pinsk-Karlin: beyn hasidut ve hitnagdūt//Tsion. 1969. № 34. С. 98-108.

<sup>246</sup> Hasdai Y. Reshit darko Hasidim ve-Mitnagdīm le-or sifrut ha-drush. С. 261-267. См. также Etkes I. Hasidut bereshita. С. 9-11.

<sup>247</sup> Hasdai Y. The Origins of the Conflict Between Hasidim and Mitnagdīm. С. 36-37.

<sup>248</sup> Там же.

<sup>249</sup> Там же. Hasdai Y. Reshit darko Hasidim ve-Mitnagdīm le-or sifrut ha-drush. С. 203-207.

ритетом у раввинов и глав общин Польско-Литовского государства XVIII века. Между ними и лидерами нового религиозного движения были существенные разногласия в вопросах вероучения и духовной практики. Последователи Бешта были исполнены оптимизма, позитивно относились к земной жизни и даже к пребыванию евреев в изгнании, в то время как старые хасиды отвергали блага этого мира и все свои упования связывали с грядущей мессианской эрой. Приверженцы нового религиозного движения верили, что истинный праведник властвует над миром горним и над миром дольным, в то время как в традиционных мистических братствах идеалом человека Божия был аскет-страстотерпец. Первые полагали правильным сближение цадика с простонародьем, последние блюли традиции отшельничества и обособления<sup>250</sup>.

Старые хасиды, как и последователи Бешта, претендовали на духовную власть над обществом. Но мистические братства добились ее иными путями, чем ученики р. Исраэля и р. Дов Бера. Хасиды Бешта обратились с проповедью своего вероучения к широким массам, в то время как старые хасиды воздействовали на общество через посредство раввинов и старейшин общины. Кризис еврейского самоуправления в Польско-Литовском государстве 60–70-х годов XVIII века, который усугубился первым разделом Речи Посполитой в 1772 году, заметным образом отразился на возможностях элитарных мистических братств влиять на народ. Последователи Бешта, создавшие собственные центры, не зависящие от общинного руководства, благополучно справлялись с ситуацией и приумножали число своих сторонников. Это обстоятельство побудило приверженцев старого хасидизма призвать раввинов и старейшин общин на борьбу против нового религиозного движения<sup>251</sup>.

Э. Эткис, как и Хасдай, категорически против концепции, согласно которой раввины и главы общин были инициаторами и вдохновителями преследований хасидов. Он полагает также, что и представители эли-

---

<sup>250</sup> Hasdai Y. The Origins of the Conflict Between Hasidim and Mitnagdim. С. 40.

<sup>251</sup> Там же. С. 41–45. См. также: Hasdai Y. Aved ha-Shem be-doram shel avot ha-Hasidut/Tsion. 1982. №47. С. 253–292.

тарных мистических братств поначалу не знали, как им реагировать на распространение вероучения последователей Бешта. Приверженцы нового религиозного движения во многом следовали обычаям и традициям хасидов старого образца. Нововведения последователей Бешта как в сфере духовной практики, так и в принципах организации братств подвижников были, безусловно, существенными, но не столь радикальными, чтобы вызвать непримиримую вражду. Происшедший конфликт никоим образом не был результатом непреодолимого столкновения групповых интересов<sup>252</sup>. Инициатором и вдохновителем гонений хасидов являлся Илиягу бен Шломо (Виленский гаон). Гаон официально никогда не занимал должности раввина, но благодаря своим исключительным познаниям в Талмуде, Галахе и Каббале, а также вследствие безупречного образа жизни подвижника-аскета Илиягу бен Шломо пользовался огромным авторитетом во всех слоях еврейского общества Речи Посполитой. Именно гаон объявил хасидизм опасной сектой и употребил все свое влияние, чтобы подвигнуть правящую элиту на непримиримую борьбу с новым религиозным движением<sup>253</sup>. В своем исследовании Эткис обстоятельно анализирует описания событий в Вильно весной 1772 года в антихасидских посланиях. Согласно приведенным им текстам, старейшины и судьи общины начали борьбу лишь после того, как гаон окончательно разрешил их сомнения. Поначалу главы общины ограничились тем, что потребовали от хасидов публичного покаяния и огласили в синагогах воззвание, осуждающее их вероучение. Но гаону эти меры показались недостаточными. Он настоял на том, чтобы главу виленских сектантов пороли и приковали цепями к позорному столбу, а все писания раскольников были сожжены. Таким образом, не старейшины, а именно гаон сыграл решающую роль в разжигании конфликта<sup>254</sup>. В написанных в разные

---

<sup>252</sup> Etkes I. Ha-Gra ve-reshit ha-maavaq be-hasidut. С. 287–288. Etkes I. Yahid be-doro. С. 105–106. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 106–107.

<sup>253</sup> Там же.

<sup>254</sup> Etkes I. Ha-Gra ve-reshit ha-maapak be-hasidut. С. 283–286. Etkes I. Yahid be-doro. С. 98–101. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 103–105. Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. Т. 1. С. 64–66.

годы посланиях Шнеура Залмана подчеркивается, что окончательное примирение с гонителями невозможно, поскольку никто не осмелится открыто перечить гаону<sup>255</sup>. По мнению Эткиса, причиной враждебного отношения р. Элиягу к новому религиозному движению была его приверженность идеалам старого мистико-аскетического хасидизма. Особое неудовольствие гаона вызвало донесение о неправильной, с его точки зрения, трактовке одного места в “Зогаре” последователями Бешта. На основании этого он окончательно утвердился во мнении, что новое движение является еретическим<sup>256</sup>. Перечисляя важнейшие обстоятельства, в силу которых преследование хасидизма прекратилось, Эткис первым называет смерть виленского гаона (1797 г.) и только вторым – издание российским правительством в 1804 г. законов о правах евреев<sup>257</sup>.

Таким образом, согласно воззрениям Я. Хасдая и Э. Эткиса, большинство восточноевропейских евреев относилось к зарождающемуся хасидизму как к вполне легитимному, имеющему право на существование религиозному движению. Гонения последователей Бешта начались исключительно вследствие вмешательства хасидов старого образца или непримиримой позиции только одного, наиболее выдающегося из них. Эти гипотезы гораздо успешнее предшествующих объясняют тот факт, что преследования хасидизма не носили регулярного характера. Они представляли собой несколько организованных кампаний, каждая из которых вскоре после своего начала постепенно шла на убыль. Во времена вспышек конфликта хасидам приходилось претерпевать немало бед. Их книги сжигали, учителей изгоняли, молитвенные собрания запрещали. Но вскоре после этого буря утихала и отношения потихоньку нормализовались<sup>258</sup>. В такие

---

<sup>255</sup> Igarot ha-kodesh meet Admor ha-Zaken, meet Admor ha-Emzay, meet Admor ha-"Zemah Zedek". New York, 1980. Igeret 34. С. 87-88. Igeret 61. С. 144. См. также: Etkes I. Yahid be-doro. С. 101-102. Etkes I. Ha-Gra ve-reshit ha-maavaq be-hasidut. С. 285-286.

<sup>256</sup> Там же. С. 288. Etkes I. Yahid be-doro. С. 104-105. Etkes I. Hasidut bereshita. С. 106-107. Dubnov S. Toldot ha-hasidut. С. 110.

<sup>257</sup> Etkes I. Hasidut bereshita. С. 108.

<sup>258</sup> Там же.

периоды даже не особо симпатизирующие последователям Бешта раввины позволяли себе цитировать учителей нового религиозного движения и сотрудничать с ними в вопросах книгоиздания<sup>259</sup>. Непоследовательность раввинов и глав общин в борьбе с новым религиозным движением являлась одним из наиболее существенных обстоятельств, объясняющих чрезвычайно успешное распространение вероучения приверженцев Бешта во времена третьего поколения хасидов (1772–1815 гг.).

---

<sup>259</sup> Gries Z. Sefer, sofer, ve-sipur be-reshit ha-hasidut. С. 61.