



АССОЦИАЦИЯ «ГИШРЕЙ ТАРБУТ /
МОСТЫ КУЛЬТУРЫ»
עמותת גשרי תרבות
ASSOCIATION FOR RESEARCH
AND PUBLISHING «GESHREI TARBUT»



ЦЕНТР ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
ИМ. ЗАЛМАНА ШАЗАРА
מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
THE ZALMAN SHAZAR CENTER
FOR JEWISH HISTORY



ЦЕНТР ЧЕЙЗА,
ЕВРЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
В ИЕРУСАЛИМЕ
מרכז צ'ייס, האוניברסיטה העברית בירושלים
CHAIS CENTER,
THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

ИСТОРИЯ
ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
В РОССИИ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
ИСРАЭЛЯ БАРТАЛЯ

ТОМ

2

ОТ РАЗДЕЛОВ
ПОЛЬШИ
ДО ПАДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ
ИМПЕРИИ,
1772–1917

ПОД РЕДАКЦИЕЙ
ИЛЬИ ЛУРЬЕ



«Гешарим», Иерусалим
«Мосты культуры», Москва

HISTORY OF THE JEWS IN RUSSIA

EDITED BY
ISRAEL BARTAL



FROM THE PARTITIONS
OF POLAND
TO THE FALL
OF THE RUSSIAN EMPIRE,
1772–1917

EDITED BY
ILIA LURIE

תולדות יהודי רוסיה / בעריכת ישראל ברטל
מחלוקות פולין עד לנפילת הקיסרות הרוסית / בעריכת איליה לוריא

ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА В РОССИИ

Под редакцией Исраэля Барталя

HISTORY OF THE JEWS IN RUSSIA

Edited by Israel Bartal

История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи / Под ред. И. Лурье. Том 2. — М.: Мосты культуры/Гешарим, 2012. — 534 с.

ISBN 978-5-93273-348-9

Новая монография, подготовленная израильскими, российскими, американскими и немецкими исследователями, посвящена различным аспектам жизни евреев в Российской империи. Она является второй частью серии «История еврейского народа в России» и охватывает период с первого раздела Польши в 1772 г. и до Февральской революции 1917 г. В этом издании, подводящем итог многолетних исследований, нашло отражение многообразие современных подходов к истории и культурному наследию российского еврейства. Среди основных тем, представленных в пяти разделах книги, — история государственного законодательства о евреях, еврейские общественные, религиозные и политические движения, демографические процессы, развитие новой еврейской литературы на трех языках — иврите, идише и русском и возникновение различных форм национальной культуры на территории империи.

Книга издана при участии



Memorial Foundation for Jewish
Culture

Русского общества друзей Еврейского
университета в Иерусалиме

© Мосты культуры/Гешарим, 2012

© Центр Чейза по развитию иудаики на русском
языке. Еврейский университет в Иерусалиме, 2012

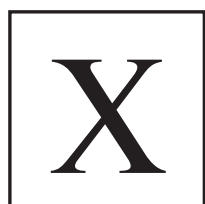
ISBN 978-5-93273-348-9

© Центр еврейской истории им. Залмана Шазара, 2012

2.1 ХАСИДИЗМ В ЦАРСКОЙ РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Давид Асаф и Гади Сагив

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ



Хасидизм как религиозное и историческое явление предшествовал разделу Польши, в России же до первого раздела Польши (1772) еврейское население практически отсутствовало. Поэтому речь идет не столько о распространении хасидизма в пределах царской России, сколько о подчинении Российской империей территорий, входивших в сферу влияния хасидизма. Опыт изучения истории хасидизма, его развития в определенной геополитической сфере во времени и пространстве порождает, таким образом, принципиальные проблемы, для которых в настоящее время не существует адекватного решения и которые, по-видимому, останутся открытыми и в дальнейших исследованиях хасидизма. Перечислим некоторые из них.

География хасидизма

Наиболее существенной чертой хасидизма является то, что он представляет собой движение религиозного обновления, обладающее в той или иной степени общими надгосударственными и надобщинными социальными характеристиками, свойственными всем его направлениям. Влияние хасидских лидеров — цадиков — выходило за границы мест их проживания, а нередко и за границы государств. Несмотря на то, что связь хасида с тем или иным цадиком

ком обычно определялась географической близостью и удобством доступа к его резиденции, нередко были случаи, когда хасиды пересекали значительные расстояния и даже политические границы для того, чтобы добраться до своего *ребе*. С другой стороны, некоторые цадики оказывали покровительство хасидам, проживавшим в других странах и регионах, даже если те не принадлежали к их пастве. Тем не менее дальнейшее обсуждение будет ограничено территориями, вошедшими в черту оседлости, а Царство Польское, где в рассматриваемый период также сформировались важные хасидские центры, останется за рамками настоящей статьи.

Демография хасидизма

Отсутствие систематических статистических и демографических данных обесмысливает использование количественных понятий, как, например, «крупное» или «малочисленное» течение в хасидизме. Более того, сами эти понятия не всегда однозначны. Что подразумевается под «крупным» (значительным) течением в хасидизме? То, что число его сторонников велико, или что оно присутствует во многих общинах, или, может быть, речь идет о разветвленном хасидском течении, к которому относятся многие цадики?

Царская власть обычно относилась к евреям как к единому сообществу. Когда происходили трения между хасидами и их противниками, представители властей не всегда могли провести различия между евреями, принадлежавшими к разным течениям, — отчасти по невежеству, отчасти вследствие незаинтересованности. Так, например, в последней четверти XVIII в., в период борьбы хасидов и их противников — миснагедов (митнагдим), в государственных документах все хасиды назывались «каролинами», хотя этот термин относился только к одной хасидской группе, сформировавшейся вокруг цади-ков из Карлина. Аналогичным образом на протяжении XIX в. не проводились различия между хасидскими течениями в демографических записях. Более того, самоидентификация хасидов также не всегда была столь уж однозначной. Так, например, в различных поселениях были евреи, симпатизировавшие хасидизму или молившиеся в хасидских миньянах, но не считавшие себя «официальными» хасидами определенного цадика. Были и такие, которые сохраняли связь одновременно с несколькими хасидскими дворами.

При отсутствии достаточных внешних данных исследование опирается на внутренние еврейские источники, лишь немногие из которых (общинные книги записей, письма, газетные заметки) относятся к рассматриваемому периоду, тогда как большинство (хасидские истории, мемуарная литература, мемориальные сборники, беллетристика) достаточно поздние. Эти источники

не всегда достоверны как в силу своей неполноты (многие из них были созданы в значительном временном или пространственном удалении от описываемых событий и основывались на впечатлениях и ощущениях, а не на точном анализе), так и ввиду тенденциозности (критика хасидизма со стороны его противников или апология хасидизма со стороны его приверженцев). Вследствие недостатка информации сложно воссоздать реальную картину хасидского присутствия в определенной общине, разделения жителей общины на хасидов и нехасидов или внутреннего размежевания между хасидами разных течений. Разумеется, невозможно установить и общее количество хасидов в царской России, поэтому исследователям приходится довольствоваться приблизительными оценками, основывающимися на общих соображениях¹.

Цадики и хасиды

Исследование хасидизма до сих пор представляет собой в значительной мере изучение династий цадииков, то есть высшего слоя, являвшегося главным резервом руководства хасидскими общинами. Этот факт связан в основном с традиционной сферой интересов исследователей, предпочитающих сосредоточиться прежде всего на творческой прослойке. В неменьшей степени такая избирательность вызвана состоянием источников (как хасидских, так и нехасидских), в которых доминирует общая тенденция восприятия хасидского общества как однородной пассивной массы, лишенной каких-либо специфических качеств.

Предварительные установки

Пионеры критического исследования хасидизма (Семен Дубнов, Шмуэль Абба Городецкий, Гершом Шодем, Рафаэль Малер) разделяли некоторые общие историографические установки и ценностные суждения в отношении хасидизма. Эти представления, собранные воедино, в значительной мере определили расхожий образ движения, несмотря на то что они нигде не получили достаточного обоснования. Это прежде всего: а) **типологическое разделение** «духовного» и «практического» руководства как двух противоположных типов отношения цадииков к своей пастве; б) **региональное разделение** на «северный» хасидизм (Литва и Белоруссия), которому присущ «духовный» элитарно-ученый характер, и «южный» (Украина и Бессарабия), имеющий «практическую» народно-вульгарную природу²; в) **периодическое разделение** на «ранний», возвышенный хасидизм, развивающийся под руководством

избранных харизматических лидеров, и на «поздний», вырождающийся хасидизм, для которого характерно династийное руководство цади́ков. Сюда относится также первая дихотомия: для раннего хасидизма характерна «духовность», но с течением времени истощились источники новизны и идейного радикализма, и на смену духовности пришло консервативное «практическое» руководство цади́ков.

Несмотря на то что мы не разделяем эти положения, допускающие необоснованные выводы и обобщения в отношении сложных и самобытных явлений, развивавшихся на протяжении длительного времени, мы считаем осмысленным заложенный в них географический и хронологический подход. Это оправдано не только удобством систематизации исторических сведений, но и тем фактом, что многие ответвления хасидизма действительно развивались преимущественно в определенных районах и практически не выходили за их пределы. Кроме того, происходившие в тот или иной период изменения внешних условий (экономическое положение, политика властей, перемены в нехасидской части еврейского общества) в равной степени влияли на все ветви хасидизма, что обеспечивает возможность обобщающей и в то же время сбалансированной периодизации. Вместе с тем мы считаем неоправданным использование понятия «российский хасидизм» (равно как и «польский», «галицийский» и др.) и предпочитаем пользоваться словосочетанием «хасидизм в России»³.

ОСНОВНЫЕ ПРОЦЕССЫ

Развитие хасидского движения в царской России можно разделить на три основных периода, соотносящихся со сменой императорской власти. Каждый такой период мы анализируем в трех аспектах (не всегда в указанном порядке): а) основные структурные характеристики хасидизма; б) взаимоотношения между хасидами и нехасидами в еврейском обществе; в) взаимоотношения хасидов с властями.

От Екатерины II до Александра I, 1772–1825 гг.

В результате первого раздела Польши (1772) к России оказались присоединены еврейские общины со значительным хасидским присутствием, особенно в Минской и Витебской губерниях. В целом российские власти были сравнительно терпимы в отношении хасидов. Это было особенно заметно во всем, что касалось их вмешательства в борьбу хасидов и митнагдим, в которой хасидское движение проявило себя как влиятельный общественный



Хасид и его жена. Литография из книги:
Léon Hollaenderski. Les Israélites de Pologne. Paris, 1846

фактор. История сопротивления хасидизму описывается обычно в виде последовательности событий, происходивших в три основных этапа (1772–1780, 1780–1784, 1796–1801)⁴. Хотя на каждом из этих этапов действовали различные движущие силы конфликта и последствия их также были различны, они, тем не менее, являлись частью широкой, организованной и систематической борьбы против хасидского движения при действенной поддержке Виленского Гаона. Борьба с хасидизмом в таких общинах, как Шклов и Вильно, началась еще до присоединения их к России и продолжалась непрерывно, с одинаковой силой, невзирая на смену властей и режимов, по-видимому не оказывав-

ших влияния на остроту конфликта. Вместе с тем следует различать борьбу на надобщинном уровне, которая носила принципиальный характер и основывалась на представлении о хасидизме как опасном еретическом движении, и конфликты на местах, связанные с противостоянием различных силовых групп в общине. Кроме того, если на двух первых этапах борьбы вмешательство российских властей почти не ощущалось, на третьем этапе оно было очень заметным.

Важным фактором, способствовавшим усилению вмешательства властей, было присоединение в 1795 г. Вильно, центра сопротивления хасидизму, к России. Можно предположить, что централизованная российская власть была значительно более чувствительна к внутренним волнениям, чем распадающийся польский режим. Представители новой власти, опасавшиеся главным образом заговорщицкой деятельности или тайных сект, отклоняющихся от признанных религий, более внимательно относились к внутренним доносам. И действительно, в этот период конфликтующие стороны чаще, чем раньше, по собственной инициативе обращались к властям с тем, чтобы получить от них поддержку в своей борьбе. Эта новая общественная тактика (традиционно обозначаемая в еврейских источниках как «доносительство») может быть лучше понята в контексте административных изменений в правовом статусе евреев. Разочарование, охватившее митнагим, которые начали осознавать, что они не в силах остановить распространение хасидизма, только усилилось, когда в 1795 г. Екатериной II был издан указ, запрещающий еврейской общинной администрации применять отлучение от общины («херем») и телесные наказания⁵. Этот запрет ударил по традиционным способам ведения внутренней борьбы и, само собой, ослабил возможность преследования хасидов при помощи херема. В таких условиях обращение к властям становилось наиболее действенным шагом, несмотря на все его негативные аспекты. Да и сами хасиды, ободренные ростом своего влияния и ослаблением противника, использовали ту же тактику в борьбе с митнагим.

На самом деле российские власти еще раньше стали вмешиваться в локальные конфликты. Характерным примером этого является история с назначениями и смещениями раввинов в Пинске при переходе города к России (Пинск был присоединен к России во время второго раздела Польши в 1793 г.). В 1785 г., под сильным давлением митнагим, был смещен местный раввин, видный хасидский лидер р. Леви Ицхак бен Меир (он был вынужден переехать в Бердичев), а вместо него назначен раввин-митнагед Авигдор бен Хаим, заплативший за свое назначение круглую сумму кагалу и польскому городскому управляющему. В ходе аннексии Пинска Россией хасиды, которые составляли большинство в общине, сумели взять в свои руки власть в кагале. Изоляция Пинска от важнейших центров митнагим (Вильно, Гродно

и Брест), оставшихся под властью Польши, привела к ослаблению влияния митнагедского раввина, который сам по себе не пользовался особой симпатией в городе. Смещение раввина Авиغدора произошло вскоре после аннексии и, по-видимому, было осуществлено демократическим путем, хотя и при поддержке российской власти, о вмешательстве которой просили хасиды. Война рабби Авиغدора против хасидов продолжалась до конца XVIII в., и в нее были вплетены как его частные интересы (защита своих экономических прав в Пинске), так и его антихасидское мировоззрение, характерное для учеников Виленского Гаона, к которым причислял себя Авигдор⁶.

Воссоединение общин Белоруссии и Литвы под российской властью в ходе третьего раздела Польши (1795) и распространение ложных слухов о том, что Виленский Гаон отказался от своей антихасидской позиции, привели к новому витку кампании против хасидов⁷. Центр ее находился в Вильно и некоторых других литовских общинах; своего апогея она достигла после кончины Виленского Гаона (1797). Проявления насилия с обеих сторон привели к тому, что в Вильно был создан специальный комитет для борьбы с хасидами, и заявления властям об их преступных деяниях, реальных или вымышленных, рассматривались как легитимное средство в этой борьбе⁸.

Обращения к властям приводили, помимо прочего, к допросам и арестам цадииков и хасидов, среди которых был и основатель хасидского движения Хабад р. Шнеур Залман из Лиозно (позднее — из Ляд). Первый раз р. Шнеур Залман был арестован в сентябре 1798 г. по обвинению в заговорщицкой деятельности на основании ложного доноса, составленного неким Гиршем Давидовичем из Вильно. С ним было арестовано еще несколько цадииков, в том числе (по хасидским источникам) р. Шмуэль из Индуры и р. Мордахай из Ляховичей. Арестованные были освобождены спустя непродолжительное время, а р. Шнеур Залман доставлен под арестом в Санкт-Петербург. В ходе длительных допросов он объяснял следователям основы хасидизма и в конечном итоге был оправдан и освобожден в ноябре 1798 г. Кроме того, власти заявили о непричастности всех «каролинов» к какой-либо подрывной деятельности⁹.

Можно было ожидать, что после этого противостояние хасидов и их противников ослабнет, однако произошло обратное. Местные конфликты продолжились и даже усилились, по-видимому, оттого, что хасиды ощущали себя теперь более уверенно в отношениях с властями. В начале 1799 г. хасиды Вильно донесли властям о беспорядках в кагальной администрации, что привело к ее замене ставленниками хасидов. Вильно — город Виленского Гаона и главный оплот митнагдим — стал на какое-то время хасидской общиной¹⁰.

В Пинске отстраненный от должности раввина Авигдор бен Хаим продолжал борьбу. Разочарованный неудачей, он решил развернуть широкую кампанию против хасидского движения. Весной 1800 г. он составил и передал властям

доклад с многочисленными жалобами на хасидов с р. Шнеуром Залманом во главе. Авигдор обвинял хасидов, главным образом, в отступничестве от религиозной традиции и отчасти в нарушении законов государства, в частности, в передаче денежных сумм в Палестину, которая была тогда под властью враждебной России Османской империи. В результате этого навета р. Шнеур Залман был арестован повторно (в ноябре 1800 г.), и с ним несколько его соратников-хасидов. Как и в прошлый раз, после трех недель следствия р. Шнеур Залман был оправдан и освобожден, но при условии, что он останется в Санкт-Петербурге. В марте 1801 г., по всей видимости, вследствие смены власти (убийства императора Павла I и восшествия на престол Александра I) это ограничение было снято, и Шнеуру Залману было разрешено вернуться домой.

В это же время высшие российские чиновники занимались разработкой законодательства в отношении евреев, которые после разделов Польши стали подданными России. Поворотным пунктом в этом длительном процессе стало Положение о евреях 1804 г., в котором среди прочего признавалось право различных религиозных групп в еврейской общине строить свои синагоги и назначать своих духовных лидеров. Этот параграф фактически легализовывал хасидское движение и затруднял административную борьбу с ним.

Вместе с тем некоторые параграфы Положения воспринимались еврейской общественностью, и в том числе хасидами, как тяжелые административные меры, с которым надо бороться. Речь идет прежде всего об ограничении еврейской арендной деятельности и о выселении евреев из деревень. В реакции лидеров хасидизма трудно выявить какие-либо исключительные действия; наряду с другими представителями еврейского общества они участвовали в акциях, направленных на отмену или смягчение закона. Два направления характеризовали деятельность хасидских лидеров: с одной стороны — традиционное ходатайствование и попытки общественной мобилизации, а с другой — использование религиозных и магических практик.

Примером общественной активности цадиков является деятельность р. Шнеура Залмана, организовавшего кампанию по сбору средств в пользу евреев, выселенных из деревень¹¹, равно как и совещание нескольких видных хасидских лидеров, созванное р. Леви Ицхаком в Бердичеве, в котором участвовали также Барух бен Иехиель из Меджибожа и Арье Лейб («Дед») из Шполы¹². С другой стороны, р. Нахман из Брацлава пытался отвести беду особыми мистическими ритуалами¹³. Несмотря на это некоторые инициативы властей, направленные на продуктивизацию еврейского общества, находили определенную поддержку у хасидских лидеров.

Так, глава любавичских хасидов р. Дов Бер и его преемник р. Менахем Мендель в отдельных случаях поощряли своих хасидов осесть на земле и обратиться к сельскохозяйственной деятельности¹⁴.

Другой фактор, способствовавший терпимому отношению властей к хасидам, связан с наполеоновскими войнами. В 1812 г., когда французские войска продвигались вглубь России, р. Шнеур Залман присоединился к отступавшей на восток российской армии и призвал хасидов поддержать императора Александра I. Открытая враждебность Шнеура Залмана к наполеоновской Франции, его опасение, что эмансипация подорвет целостность еврейской традиции, и готовность российской власти защищать его и членов его семьи¹⁵ определили лояльную позицию лидеров Хабада по отношению к российским властям и в последующих поколениях¹⁶.

К концу рассматриваемого периода начались существенные изменения в самом еврейском обществе. После смерти Виленского Гаона сопротивление хасидизму в значительной мере утратило свой религиозный накал. Вместе с тем существование двух отдельных общественных групп в традиционном еврейском обществе — с одной стороны хасидов, с другой митнагдим — стало фактом. На протяжении всего XIX столетия продолжались столкновения между этими группами, но большую их часть можно охарактеризовать как локально-общинные конфликты (назначения и смещения раввинов в общинах, денежные конфликты и т.п.)¹⁷. Они не носили систематического, организованного или надобщинного характера, который был свойствен хасидско-митнагедской борьбе в XVIII в. В религиозном мировоззрении и общественной деятельности ближайшего ученика Виленского Гаона и основателя Воложинской иешивы р. Хаима из Воложина нашел выражение новый подход, отличающийся более сдержанным отношением к хасидской проблеме и предлагающий различные каналы религиозного самовыражения для тех, кто отвергал хасидизм¹⁸. У хасидов и митнагдим начался длительный опыт совместного существования — не в конфликте друг с другом, а бок о бок. Место митнагедов в ожесточенной идейно-религиозной полемике с хасидами с этих пор заняли еврейские просветители — маскилим.

С точки зрения внутреннего развития хасидского движения, этот период характеризуется трансформацией руководства: место избранных лидеров, возглавляющих небольшие кружки единомышленников, занимает династичное руководство, которое ведет за собой широкие массы.

Цадики, действовавшие в последней четверти XVIII в., как правило, не становились во главе упорядоченного хасидского двора, а некоторые из них даже не имели наследников. Вместе с тем их влияние было значительным как в силу того, что с ними были связаны легендарные представления о глубокой богобоязненности, высокой духовности, отзывчивости к нуждам народа, так и потому, что они были авторами основополагающих сочинений, в которых формулировалось учение хасидизма. Эти лидеры считали себя принадлежащими к книжно-каббалистической элите и при этом действова-

ли силой своей личной харизмы и духовного творчества. Продолжатели их дела, в основном потомки учеников р. Дов Бера из Межеричей, фактически создали основные хасидские династии, действовавшие на протяжении всего XIX — начала XX в.

Смягчение ожесточенной борьбы митнагедов с хасидами, а также переход к династическому руководству, в результате которого получили развитие формальные механизмы обращения к массам и абсорбции новых приверженцев хасидского движения, дали возможность быстрого распространения и расширения границ хасидизма на его исторической родине, находившейся теперь под властью российского престола. Государственные структуры, со своей стороны, проявляли сравнительную терпимость в отношении хасидов и не усматривали в поведении цади́ков реальной угрозы общественному порядку.

От Николая I до Александра II, 1825—1881 гг.

Сравнительный либерализм властей прекратился с воцарением императора Николая I. Быстрое распространение хасидизма и общественная активность цади́ков стали постоянной темой доносов и разбирательств. И действительно, уже в 1825 г. был допрошен и арестован лидер любавичских хасидов р. Дов Бер, сын р. Шнеура Залмана, по доносу (в данном случае исходившему от одного из членов его семьи!) о том, что деятельность цади́ков противоречит Положению 1804 г., они корыстолюбиво наживают огромные суммы денег, пользуются наивностью молодежи и захватывают власть в общинах. После следствия, длившегося около полутора лет, с любавичского цади́ка были сняты все обвинения¹⁹.

В своем стремлении к «исправлению» евреев власти нашли союзников в лице маскилим, влияние которых в еврейском обществе в тот период возрастало. Большинство маскилим воспринимали хасидизм как наследие каббалы и иррациональной традиции в иудаизме, а посему — как негативное явление, угрожающее светлому будущему еврейской религии и общества. Критика хасидизма просветителями сосредотачивалась не только на мистико-духовных аспектах этого учения, но и в не меньшей степени — на его общественных проявлениях, и в частности на культе цади́ков, которые изображались невеждами и мошенниками, вводящими в заблуждение еврейские массы и жаждущими власти. Хасиды, в свою очередь, усматривали в маскилим и в их духовном мире реальную угрозу для целостности традиции, что требовало, с одной стороны, принятия защитных мер, а с другой стороны — ведения ожесточенной борьбы с ними. Столкновения хасидов и маскилим происходили как в области литературного творчества и образования, так и в сфере общественной. Они вклю-

чали в себя доносы и сотрудничество с властями в попытках перетянуть их на свою сторону. С этой точки зрения, не было заметной разницы в треугольнике отношений между хасидами, маскилим и властями в черте оседлости, Царстве Польском или даже Галиции²⁰.

С начала царствования Николая I и до конца 1830-х гг. власти не выделяли хасидизм как особое отрицательное явление в еврейской жизни, которое требует дифференцированного подхода. Д.Н. Блудов, российский министр внутренних дел, выразил, по-видимому, общую позицию властей, когда писал в 1834 г., что с религиозной точки зрения нет принципиальной разницы между хасидами и митнагим. По его мнению, еврейская религия вообще, особенно в ее талмудических аспектах, причиняет общественный и экономический вред тем, что поощряет ненависть к чужим и препятствует интеграции евреев в российское общество. Усилия по «исправлению» должны быть направлены на все еврейское общество в целом, а следовательно, необходимо избегать враждебности по отношению к какой-либо одной группе, так как другая группа может из этого сделать вывод, что ее позиция легитимна²¹. Кроме того, не исключено, что хасидизм рассматривался как позитивный фактор, способный помочь власти в ее усилиях по ослаблению традиционного кагала, который был окончательно упразднен в 1844 г.

Эта позиция властей нашла характерное выражение в мерах по ограничению еврейского книгопечатания, принятых с подачи маскилим, которые стремились воспрепятствовать распространению книг по каббале и хасидизму. Указ 1836 г. о закрытии всех еврейских типографий в России за исключением двух — в Вильно и Житомире (еще одна еврейская типография продолжала функционировать в Варшаве, в Царстве Польском) ударил в равной мере по всем группам еврейского общества²².

Начиная с 1830-х гг. можно заметить изменение в отношении властей к хасидам. Событием, повлиявшим на это, стало убийство (в 1836 г.) двух еврейских доносчиков в местечке Новая Ушица в Подолии. В ходе расследования этого дела цадик р. Исраэль из Ружина был обвинен в том, что он дал свое согласие на убийство. Несмотря на его высокое положение в хасидском обществе, он был арестован и находился под следствием около трех с половиной лет, в течение которых власти осознали, насколько велико влияние цадиков, как социальное, так и экономическое. В конце концов с р. Исраэля были сняты все обвинения, но из-за установленного за ним полицейского надзора и угрозы изгнания за пределы черты оседлости он решил покинуть Россию. В 1841 г. после долгих мучений р. Исраэль обосновался в местечке Садагора, расположенном в австрийской Буковине, и там воссоздал свой двор. Неоднократные настойчивые требования российских властей предать в их руки сбегавшего цадика были отклонены австрийцами²³.

Расследование событий в Новой Ушице было, по-видимому, первым случаем, когда судебное дело против хасидского цадика было начато по собственной инициативе властей, а не в качестве реакции на донос. С этих пор цадики часто попадали под подозрение: слежка за цадиками, их аресты, следствие над ними стали распространенным явлением. Из ушицкого дела власти сделали определенные выводы: с одной стороны, усилилась тенденция к отмене кагала, который воспринимался как автономное полулегальное образование, набравшее слишком большую силу, с другой стороны, укрепилось представление о цадиках как о влиятельной надобщинной силе, более авторитетной, чем кагал, который во многих местах находился в их власти. Почитание и поддержка, которых удостоился р. Исраэль в период своего заключения, вызвали у власти сомнения в целесообразности репрессивных мер, направленных против цадикиков.

В ушицком деле проявился неоднозначный характер отношений между маскилим и хасидами, зачастую обладающий надрегиональными измерениями. С одной стороны, маскил Иосеф Перл из галицийского Тернополя передал австрийским властям информацию об убийцах, бежавших в Австрию, и о сборе пожертвований в пользу Исраэля из Ружина, проводившемся в хасидских общинах Галиции. Эта информация, переданная также российским властям, представляла для цадика реальную опасность. С другой стороны, были маскилим, как, например, Бецалель Штерн из Одессы, которые всеми силами помогали ему освободиться из тюрьмы и бежать из России. Сам р. Исраэль состоял в родстве с авторитетным маскилом Ицхаком Бером Левинзоном, и благодаря этому родству, а возможно, также и сравнительно умеренной позиции цадика в отношении процессов модернизации он оказал финансовую поддержку изданию нескольких книг этого автора, которого в еврейских просвещенных кругах называли «российским Мендельсоном»²⁴.

Несмотря на трения между хасидами и митнагдим, окончательно так и не прекратившиеся, хасидизм был признан легитимным религиозным движением всеми секторами еврейского традиционного общества. Это признание привело к более интенсивному сотрудничеству и даже взаимовлиянию между различными лагерями, в результате чего сформировалось общественное движение, для которого были характерны сходные ментальные и поведенческие модели в отношении к Гаскале и модернизационным процессам в еврейском обществе. Это движение, определяемое как «ортодоксия», проявилось в общественно-политической сфере начиная с 1840-х гг. на фоне борьбы приверженцев традиции с попытками власти и маскилим провести обширные реформы в сфере еврейского образования и традиционной одежды.

В мае 1843 г. в Санкт-Петербурге собралась специальная комиссия для обсуждения плана реформирования системы еврейского образования (Комис-



Р. Менахем Мендель Шнеерсон
из Любавичей (1789–1866).

Портрет работы неизвестного художника втор.
пол. XIX в. Из частного собрания, Москва

сия для образования евреев в России). В ее состав вошли четверо делегатов, представлявших различные секторы еврейского общества в черте оседлости. Любавичский цадик Менахем Мендель Шнеерсон (*Цемах Цедек*) представлял интересы хасидов, и его избрание свидетельствовало о его статусе в глазах властей. За два года до этого за ним был установлен полицейский надзор: Третье отделение собирало информацию о нем в течение нескольких лет (до 1847 г.), но не обнаружило никаких признаков подрывной деятельности²⁵. В ходе работы комиссии представители традиционного лагеря, среди которых был и лидер митнагедов, глава Воложинской иешивы р. Ицхак, объединились, стараясь противодействовать предложениям правительства или хотя бы смягчить их. На всем протяжении дискуссий Цемах Цедек придерживался прагматического подхода, допускавшего определен-

ную степень сотрудничества с властями в проведении реформы. Он понимал, что позиция власти непоколебима и открытое сопротивление здесь не имеет смысла. Вместо этого следует направить усилия на достижение компромисса по принципу наименьшего зла²⁶.

Прагматическая позиция цадиков в России была заметна также и в отношении попыток властей провести реформы, касающиеся внешнего вида евреев. Указ, предписывавший заменить традиционную еврейскую одежду на платье европейского покроя, был издан в 1845 г. и должен был вступить в силу в конце 1850 г. сначала в России, а затем в Царстве Польском. Хасиды, в особой степени приверженные традиционной форме одежды, должны были более других пострадать от этого указа. Однако лидеры хасидского движения в России склонялись к тому, чтобы подчиниться решению правительства, они не считали оправданным жесткое противостояние указу со стороны некоторых польских цадиков и, таким образом, демонстрировали толерантный и сравнительно открытый характер хасидской ортодоксии в России по сравнению с более закрытым и консервативным ее характером в Польше, Галиции и Венгрии. Тем не менее надрегиональный характер хасидизма был наглядно

продемонстрирован в ходе кампании в защиту традиционной еврейской одежды, приуроченной к визиту английского филантропа Мозеса (Моше) Монтефиоре в Россию в 1845 г. и его встрече с императором. Эта акция, в которой участвовали видные цадики из Польши и Австрии (среди них — р. Израэль из Ружина, тогда уже живший в Садагоре, и р. Ицхак из Варки), свидетельствовала о ростках хасидской ортодоксальной политики нового типа. Эта политика предполагала отказ от традиционного ходатайства и использование вполне современных моделей общественной деятельности, выходящей за пределы государственных границ. Цадики из разных государств предпринимали совместные шаги для того, чтобы добиться объединения различных еврейских кругов, стоящих на разных идеологических позициях, а также обратиться за помощью к еврейству Западной Европы²⁷.

Хасидизм в России был связан с происходящим за пределами империи не только в политических аспектах. Каббалистическая и хасидская литература распространялась по всей восточноевропейской диаспоре, а деятельность цадики по сбору средств в пользу хасидов, живших в Стране Израиля, не раз пересекала государственные границы. Бывшие «российские» цадики, такие как р. Израэль из Ружина и его потомки, поселились в австрийской Буковине, но многие хасиды остались в России; в свою очередь, семьи украинских цадики, особенно из Чернобыльской династии, вступали в брачные связи с хасидскими династиями Галиции.

Несмотря на прагматический и компромиссный характер отношений российских цадики к властям, в идейном отношении они вставали обычно в авангарде борцов со всем «новым», особенно с просвещенческими и секуляризационными тенденциями. В хасидских сочинениях 1840–1850-х гг. чувствуется активное противодействие идеям и литературе Просвещения. Р. Натан из Немирова (1780–1845), лидер брацлавских хасидов после смерти р. Нахмана, писал острые памфлеты, в которых парадоксальным образом обнаруживалось глубокое знакомство с текстами маскилим²⁸, а цадик р. Давид Тверский из Тального (1808–1882) выступал в своих проповедях против Просвещения и маскилим, а также против казенных еврейских училищ²⁹. О его брате, Ицхаке из Сквир (1812–1885), тем не менее известно, что он как раз поддерживал казенное училище в своем городе³⁰. Враждебности хасидских лидеров к Просвещению способствовала также сатирическая антихасидская литература: произведения таких известных писателей-маскилим, как Мендель Лефин, Йосеф Перл, Ицхак Бер Левинзон, Ицхак Эртер и другие.

Официальная отмена кагала в 1844 г. привела к неожиданным для властей результатам. Существовавшие в еврейском обществе волонтерные структуры взяли на себя ряд функций старых институтов самоуправления. Хасидские общины во главе с цадиком, обладающим огромным религиоз-

ным и духовным авторитетом, также взяли на себя ответственность за те сферы общественной жизни, которые теперь, после отмены кагала, остались без руководства³¹. Организационная сила хасидского двора и спонтанно-волеугодный характер отношения хасидов к своим лидерам привели к укреплению хасидизма как раз в тот период, когда создавались внешние условия для его ослабления.

Смерть Николая I (1855), считавшегося «притеснителем евреев», и восшествие на престол императора Александра II сопровождалось многочисленными надеждами, однако положение хасидов не изменилось к лучшему. Маскилим, чье влияние в административных кругах росло, усмотрели в либеральных заявлениях нового императора новые перспективы для воплощения своих планов и продолжали изображать хасидов как группировку, ведущую подрывную работу против интеграции евреев в российское общество. Однако многим представителям власти, особенно на местах, была известна лояльность хасидов в отношении государства, а также значительный экономический потенциал цадиков, и они во многих случаях предпочитали не нарушать сложившееся равновесие сил. Так, например, в 1857 г. Министерство народного просвещения отказалось разрешить издание антихасидского сочинения Авраама Мапу. Аргументом стало то, что проводимое автором сравнение хасидов с саббатинцами «несправедливо и может возбудить сильный ропот и негодование значительной части еврейского населения, составляющей по собственному отзыву учителя Мапу 1/2 целого еврейского населения в России»³².

Тем временем некоторые хасидские лидеры стремились к усилению своего политического влияния на выработку государственной политики по отношению к евреям. В этом отношении особенно заметна была деятельность любавичских хасидов во главе с р. Менахемом Менделем Шнеерсоном³³.

Несмотря на это 1850–1860-е гг. проходили под знаком дальнейшего ухудшения отношения властей к хасидам, и причиной тому служило как опасение неконтролируемого усиления цадиков, так и возрастающее влияние маскилим. Указ, изданный императором в 1854 г., предписывал губернаторам черты оседлости усилить надзор за цадиками и не допускать религиозных хасидских сборищ без получения на то разрешения властей³⁴. Этим указом впервые была документально засвидетельствована официальная политика в отношении хасидов, и представители власти действовали в согласии с ней по меньшей мере до конца 80-х гг. XIX в.

Частью этой политики стало усиление полицейского надзора за деятельностью цадиков и обсуждение целесообразности их изгнания за пределы черты оседлости (в большинстве случаев никогда не доходившее до принятия практических шагов)³⁵. Ограничительные меры против хасидских лидеров предпринимались в основном в южной части черты оседлости, где действо-

вали цадики черныбыльскай династии, для которых был характерен доминантный стиль руководства, сопровождавшийся публичной демонстрацией своего влияния и агрессивным поведением по отношению к митнагдим. Наибольшую известность получил р. Давид Тверский из Тального, который часто разъезжал по городам и местечкам Украины. Эти визиты, целью которых обычно был сбор средств на нужды цадика, сеяли большое смутение как среди его паствы, так и в стане его противников. Сообщения о случаях насилия, в которых были замешаны хасиды р. Давида, привели власти к выводу, что следует ограничить движение цадииков вообще и деятельность Давида Тверского в частности. В июне 1865 г., после одной из поездок р. Давида за пожертвованиями, которая сопровождалась особенно тяжелыми случаями насилия, генерал-губернатор юго-западных губерний издал постановление, запрещающее цадиикам выезжать за пределы их местожительства без разрешения губернских властей. От цадииков даже потребовали собственноручно подписать свое согласие с этим постановлением. Инициатива генерал-губернатора нанесла тяжелый удар по деятельности цадииков, но с точки зрения властей она представляла собой альтернативу применению более суровых мер — таких как аресты, возбуждение судебных преследований или изгнание за черту оседлости³⁶. В отдельных случаях были действительно выпущены постановления об изгнании цадииков. Так, например, в 1867 г. было издано распоряжение высылке Гедалии Аарона Рабиновича из Соколовки (Ильинецкая династия), который отказывался подписать обязательство о невыезде. Цадик упредил удар и по собственному почину бежал в Румынию. Его сыну, Ицхаку Иоэлю, не повезло, и в 1869 г. он был арестован и выслан³⁷. Его внук, цадик Йехошеа Гешель Рабинович, рассказывал, что и его лишили свободы перемещения в конце 80-х гг., когда он переехал из Кантакузово Херсонской губернии в Монастырище Киевской губернии³⁸.

Несмотря на эффективность постановления властей, его можно было обойти, и время от времени цадиики получали разрешения на выезд, либо за взятку, либо по медицинским обстоятельствам³⁹. Как следствие, их деятельность не была абсолютно прекращена. Власти понимали, что нельзя полностью избежать хасидской активности и что крайние меры не только безнадёжны, но и противоречат другим интересам властей, таким как сохранение порядка и стабильности или экономическое развитие края, которому немало способствовали хасидские дворы. Ограничение свободы перемещения цадииков было, без сомнения, сдерживающим фактором в развитии хасидизма в Юго-Западном крае в последней четверти XIX в. Оно действовало в течение тридцати лет и было официально отменено лишь в 1896 г.⁴⁰

От Александра III до Николая II, 1881–1917 гг.

Погромы на юге России в 1881–1882 гг. всколыхнули все слои еврейского общества, привели к пробуждению общественного и национального самосознания и к переменам почти во всех областях, и в том числе — к волнам внутренней миграции (из деревни в большой город) и эмиграции (в страны Запада и особенно в Америку). Эти перемены вызвали подъем популярности новых идейных течений и в значительной мере повлияли на хасидизм. Многие десятки цадиков действовали в этот период в черте оседлости, а хасидские *миньяны* (в основном хабадские) — также и в различных городах за ее пределами, таких как Москва, Харьков и Киев⁴¹.

Если в предыдущие периоды основными противниками хасидизма были митнагдим и Гаскала, то теперь главным врагом стала секуляризация, усиливаемая подъемом национального и социалистического движений в среде современного еврейства. Процессы русификации и аккультурации, снижение статуса старого традиционного образования и его идеалов, упадок еврейских местечек, традиционная жизнь в которых стала в большей степени ассоциироваться с вырождением и консерватизмом, ускоренная индустриализация и урбанизация, сопровождаемая обнищанием и социальным расслоением, — все эти факторы создавали новый духовный и общественный климат, благоприятствовавший революционным сдвигам и ломке устоявшихся представлений. Новая литература и журналистика на иврите и идише стала не только средством эстетического самовыражения, но также основным инструментом общественного диалога и формирования новых идей в еврейском обществе.

Представители ортодоксальных течений, и в том числе хасидизма, не принимали заметного участия в этом диалоге, однако они не были глухи к происходящему и предпринимали различные действия в организационно-политической и духовно-воспитательной сферах, пытаясь замедлить процесс разрушения. Борьба хасидских лидеров с «новыми веяниями» обострила присущую им тенденцию к закрытости и подозрительности и придала их руководству элементы консерватизма и фанатизма, однако в России такая реакция хасидских лидеров была менее выражена, чем в Польше, Галиции и Венгрии.

Решительное противоборство модернистским течениям действительно привело большую часть российских цадиков к неприятию сионистского движения, активисты которого воспринимались большей частью как «преступившие Закон», с которыми нельзя сотрудничать⁴². Пятый лидер движения Хабад, Шалом Дов Бер Шнеерсон из Любавичей дал этому публичное идейное обоснование. Его взгляды основывались не только на противоборстве мессианскому активизму, характерному, по его мнению, для сионизма, но и

на политической неприемлемости сионистской идеи и ее ярко выраженного светского характера⁴³. Другие белорусские цадики (в Карлине и Ляховичах) также получили известность в качестве борцов с сионизмом; с другой стороны, адморам южной части черты оседлости и в Румынии (династии Чернобыля, Ружина и Бендер) были ближе национальные идеи, и они даже открыто высказывали их и жертвовали деньги отделениям движения «Хиббат Цион» и филиалам Сионистской организации⁴⁴. Вместе с тем можно утверждать, что в начале XX в. ни один видный хасидский лидер не поддерживал сионизм открыто⁴⁵. Лидеры хасидизма отвергали также социалистические и революционные настроения, истолковывавшиеся как выражение бунта против традиции и отрицание Бога, но в этом вопросе не было заметного публичного и систематического сопротивления. Этот факт свидетельствует не только о неспособности рабочего движения пустить корни среди хасидской молодежи, но и о том, что сионистское движение, апеллировавшее к некоторым традиционным ценностям, было популярно и в религиозных кругах и поэтому воспринималось как более опасное. Борьба с сионизмом, в которой принимали участие цадики наравне с видными литовскими раввинами, очертила контуры ортодоксального лагеря, в рамках которого бывшие недруги могли действовать совместно перед лицом общего врага. Однако до создания «Агудат Исраэль» как политической организации (1912), представлявшей интересы всей еврейской религиозной общины, в том числе и хасидизма, в царской России ортодоксия не сумела добиться заметного влияния на общественно-политической арене.

Хасидские лидеры не высказывали определенного мнения и по поводу эмиграции. Неприятие сионизма делало невозможным для них открытое одобрение массовой репатриации в Страну Израиля; Америка же, основное направление эмиграции множества евреев из России, воспринималась обычно как «трэйфэне медина» (некошерное государство) — неизведанная страна, в которой неясно до какой степени можно будет соблюдать еврейскую традицию и хасидский образ жизни⁴⁶.

Хасидизм, таким образом, не предлагал новых решений для основных вопросов, встававших перед еврейским обществом. Его лидеры, по сути, были сторонниками сохранения существовавшего порядка вещей, считая галут явлением необходимым и в целом положительным, обладающим определенным духовным измерением. Они были убеждены, что только приверженность старой традиции и вере в цадиков принесет долгожданное спасение⁴⁷.

Сохранение хасидизмом своего влияния в еврейском обществе в значительной мере зависело от стабильности традиционной системы образования. Настоящим переворотом в этой области стало создание больших хасидских *иешив*. Местные, как правило, небольшие иешивы существовали во многих

общинах Восточной Европы, но иешива как надобщинный институт и пестуемый ей идеал «знатока Торы» или «ученого» связывались в те времена в основном с литовским митнагедским обществом. Хасидские лидеры с подозрением относились к большим иешивам нового типа и поощряли самостоятельную учебу в общинных *бейт-мидрашах* и *клойзах*⁴⁸. Принятие новой литовской модели хасидами связано не столько с возвратом к традиционному культу талмудической учености, сколько с пониманием того, что институализованное обучение в иешиве может стать достойным ответом на проблему секуляризации. Хасидские надобщинные иешивы были созданы в начале 1880-х гг. в Галиции и Царстве Польском, но в Россию это явление пришло сравнительно поздно⁴⁹. Первая хасидская иешива, созданная в России по литовскому образцу, была основана в 1888 г. тальненскими хасидами в городе Умань Киевской губернии⁵⁰. Однако наиболее влиятельной иешивой, в которой традиционное изучение Талмуда сочеталось с формированием особого хасидского этоса учености, стала хабадская иешива «Томхей тмимим», основанная в Любавичах в 1897 г.⁵¹

Другим важным процессом, характерным для хасидского движения в рассматриваемый период, стал экономический крах многих хасидских дворов. Усиливавшееся обнищание и снижение привлекательности двора приводили к уменьшению количества пожертвований и ослаблению его влияния. Этот процесс, достигший пика в годы Первой мировой войны, приводил к переезду целых хасидских дворов из небольших местечек в крупные города. Такое перемещение диктовалось не только силой обстоятельств, требовавших вхождения в новую урбанистическую структуру, где жили сотни тысяч евреев, но и реальным бедственным экономическим положением, так как в своем прежнем местечковом формате двор то и дело оказывался на грани банкротства. Первая мировая война, революция и Гражданская война на Украине обострили обнищание хасидских дворов, но еще более катастрофическое влияние эти события оказали на ощущение физической безопасности среди евреев. Грабеж и насилие в отношении еврейского населения как следствие подозрений в поддержке им одной из враждующих сторон не миновали и дворы цадиков. Наоборот, дворы в небольших местечках воспринимались как инструменты давления и шантажа в отношении евреев и как центры сосредоточения богатства. Следствием военных и революционных катаклизмов стало прекращение деятельности многих дворов: семьи цадиков снимались с насиженных мест, оставив свое имущество и свою паству. Часть цадиков эмигрировали в большие города, некоторые бежали в США⁵².

РЕГИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Белоруссия, Полесье и Литва

Процессы укоренения и распространения хасидизма в северных губерниях черты оседлости характеризуются двумя основными чертами: пониманием цадиками, действовавшими в этих районах, своей региональной самобытности и трудностями, с которыми сталкивалось хасидское движение при распространении с востока на запад, из Белоруссии в Литву.

В Белоруссии (Витебская, Могилевская и Минская губернии) до 1777 г. особенно заметное влияние оказывали два хасидских лидера, ученики р. Дова Бера («Великого Магида») из Межеричей: р. Менахем Мендель из Витебска (1730—1788), ставший предводителем минских хасидов еще при жизни своего учителя, и р. Авраам из Калиска (1741—1810). В 1777 г. они возглавили группу репатриантов в Страну Израиля. Мотивы этой репатриации, в которой хасиды составляли меньшинство, совершенно неясны; вероятно, имели место надежды избавиться от преследований митнагдим, мессианские мотивы, желание распространить хасидизм в Стране Израиля и, разумеется, традиционные духовные мотивы, усматривающие в Святой земле лучшее место для служения Богу⁵³.

Репатриация лидеров хасидизма в Страну Израиля обострила необходимость упорядочить структуру руководства в среде оставшихся в Белоруссии хасидов. Поначалу оба репатриировавшихся цадика стремились сохранить за собой руководящие функции. Они пытались поддерживать живой контакт со своими хасидами посредством пастырских посланий из Земли Израиля, но этот опыт не удался⁵⁴. Многие хасиды, нуждавшиеся в живом контакте с цадиком, отправились к другим хасидским лидерам, большей частью на Вольтынь, которая была тогда еще частью Польского королевства. Менахем Мендель и Авраам из Калиска выступили против инициативы некоторых своих хасидов обратиться за руководством и наставничеством к «внешнему» цадику (по-видимому, р. Шломо из Карлина)⁵⁵; не исключено, что в этом они усматривали угрозу своей власти. Вместо этого они предложили своим хасидам советоваться с другими хасидскими лидерами, действовавшими в Белоруссии, во главе с р. Шнеуром Залманом, жившим тогда в Лиозно. Поскольку поездки к цадикам в Польшу не прекратились, р. Менахем Мендель пришел к выводу, что ему следует отказаться от лидерства, и попросил р. Шнеура Залмана (по-видимому, в 1786 г.) взять на себя руководство хасидами. После долгого сопротивления и колебаний р. Шнеур Залман согласился на это предложение, но прошло еще три года, прежде чем он стал лидером большинства хасидов в России, после первого раздела Польши установившей свою власть еще толь-

ко над землями Витебской, Могилевской и Минской губерний⁵⁶. С этих пор история хасидизма в трех белорусских губерниях в значительной степени связана с хасидизмом Хабад.

После кончины р. Шнеура Залмана (1812) вспыхнул конфликт между его наследниками — сыном, Дов Бером (1773—1827), и учеником, Аароном ха-Леви Горовицем (1766—1828), завершившийся расколом. Часть хасидов осталась на стороне р. Дов Бера, создавшего свой двор в местечке Любавичи, а другие последовали за р. Аароном, который был главой хасидов в Староселье Могилевской губернии. Другой конфликт произошел после смерти третьего любавичского цадика, Менахема Менделя бен Шломо Шахна Шнеерсона (Цемах Цедек, 1789—1866), внука р. Шнеура Залмана и зятя Дов Бера. Его младший сын, Шмуэль (1834—1882), стал наследником Любавичской династии, а его старшие братья основали отдельные дворы в Копысе, Лядах и Нежине⁵⁷.

На исторической территории Полесья, то есть в Гродненской губернии и западной части Минской губернии, в последней четверти XVIII в. распространение хасидизма было затруднено. Об этом свидетельствует судьба ряда учеников Магида из Межеричей: Леви Ицхак из Бердичева⁵⁸, например, в 70-е гг. был назначен председателем суда и главой иешивы в Пинске, но летом 1785 г. был смещен, вероятно, под давлением митнагим, и переехал в Бердичев Волынской губернии. Хаим Хайкел из Индуры (скончался в 1787 г.) прославился энергичной пропагандой хасидизма, но сам он и его двор (основанный, вероятно, после смерти Магида в 1772 г.) регулярно подвергались острой критике проповедника Давида из Макова. Шмуэль, сын Хаима Хайкела, унаследовал место отца, но его сыновья не пошли по его стопам, и Индурская династия прервалась всего через два поколения, под нажимом митнагим или, возможно, вследствие неспособности наследников р. Хаима встать во главе хасидского движения в регионе⁵⁹.

Самым заметным очагом хасидизма в Полесье был Карлин-Столин, но даже там распространение хасидизма столкнулось с серьезными трудностями. Хотя основатель династии, Аарон бен Яаков («Великий») из Карлина (1736—1772), был предводителем хасидов еще в дни Магида из Межеричей, однако его ученик и наследник Шломо бен Меир из Карлина (1738—1792) не смог продолжить дело своего учителя. Под давлением митнагим Пинска он вынужден был покинуть город (по-видимому, в 1786 г.) и поселиться во Владимире-Волынском⁶⁰. В 1792 г. он погиб, и лишь спустя много лет его ученики вернулись в Полесье руководить хасидами. Это были: Ашер Перлов из Столина (1765—1826), сын Аарона «Великого», изгнанный во Владимир-Волынский, он переехал в польский Желихов и в конце концов вернулся в Столин и возродил карлинский хасидизм; Мордехай из Ляховичей (1742—1810), все это время остававшийся в Полесье и основавший независимую ди-

настию, из которой со временем выросло еще несколько династических ветвей: Кайданово, Кобрин и Слоним. Все они действовали в Полесье и считали себя частью Карлинской династии⁶¹.

В литовских губерниях (Виленской и Ковенской) хасидизм стал заметным явлением лишь в восточной части, в основном в городах Вильне, Вилкомире и Ковно. Хасиды пришли в эти губернии уже в конце XVIII в., но до первой трети XIX в. их присутствие там было незначительным, что, несомненно, связано с доминированием митнагдим и преобладанием атмосферы враждебности по отношению к хасидам⁶². Здесь не было цадигов, и вся хасидская деятельность на протяжении XIX в. ограничивалась маленькими «миньянами». Большинство хасидов в Литве были связаны с Хабадом просто в силу близости к Витебской губернии, центру этой ветви хасидизма. Остальные относились к ляховичской ветви.

В западной части литовских губерний присутствие хасидов почти не ощущалось. Этот факт был вызван, по-видимому, не влиянием митнагдим, а скорее мощным воздействием немецкой культуры в районах, прилегающих к Курляндии и Восточной Пруссии. Можно даже сказать, что именно западноевропейская Гаскала, а не митнагдим, затормозила распространение хасидизма в Литве⁶³.

Украина

Земли юго-западных губерний (Киевской, Волынской и Подольской) были присоединены к России лишь во время второго раздела Польши (1793). В этих районах, на исторической родине хасидизма, было множество хасидов и цадигов. Хасидское движение пользовалось здесь успехом с самого начала и почти не встречало систематического и организованного сопротивления. Естественное приятие хасидизма создало основу для развития различных моделей хасидского руководства. Наряду с большими потомственными дворами действовали также отдельные лидеры, которые не создавали династий и не возглавляли обычный хасидский двор, но были известны уже при жизни своей особой святостью, и их учения стали важной вехой развития хасидизма. Среди них следует отметить учеников Магида из Межеричей р. Леви Ицхака (около 1740—1809), автора книги «Кдушат Леви», который был весьма почитаемым раввином в Бердичеве, и р. Зеева Вольфа из Житомира (умер в 1798), автора сборника проповедей и толкований «Ор ха-Меир». Моше Хаим Эфраим из Судилкова [1740(?)—1800(?)], внук Бешта, также относился к этой группе влиятельных хасидов. В своем сочинении «Дегель махане Эфраим», где изложены многие аспекты учения его деда, он предстает как человек, претендующий на

роль лидера, однако остается совершенно неясным, удалось ли ему это осуществить.

Его брат, р. Барух из Тульчина [1756(?)—1811], который со временем переехал в Меджибож, поближе к могиле деда, представлял собой совершенно иной тип хасидского лидера. Он прославился не своим творческим наследием, а властным характером и тем, что одним из первых начал практиковать «царскую модель» хасидского руководства. Эта модель придавала особое значение демонстрации роскоши, в которой жил цадик, и признавала «мирское служение» (*ха-авода бе-гашмиют*) как высший путь служения Богу, доступный лишь цадикам. Кроме того, р. Барух был известен своими многочисленными конфликтами с другими хасидскими лидерами, прежде всего с р. Шнеуром Залманом. Такая черта его характера проистекала, по-видимому, от осознания себя наследником Бешта, не нашедшим признания у цадиков своего поколения⁶⁴.

В географическом аспекте можно выделить две основные модели хасидского руководства: «**большие**» **династии**, лидеры и последователи которых были рассредоточены по всем трем юго-западным губерниям (а также в Белоруссии, Царстве Польском, Галиции и Бессарабии), и «**малые**» **династии** (Опатов, Саврань, Ильинцы, Брацлав, Бендеры), обосновавшиеся вместе со своими хасидами в близко расположенных друг от друга местечках. Чернобыльская и ружинская ветви хасидизма были, без сомнения, наиболее значительными движениями в этом регионе Их успех можно отнести на счет их лидеров первой половины XIX в. — Мордехая Тверского и Исраэля Фридмана.

Мордехай Тверский (ок. 1770—1837), сын чернобыльского проповедника р. Нахума, унаследовал статус цадика от своего отца в 1797 г. Он, как и р. Барух из Меджибожа, жил в роскоши. От хасидов он требовал полного экономического участия в жизни двора и для этого ввел систему добровольного налогообложения, включавшую постоянные налоги (*мамадот*) и нерегулярные поборы (*хаарахот*), которыми облагались хасидские общины, помимо «искупительных» пожертвований (*пидьонот*), которые каждый хасид должен был платить при встрече с цадиком. Восемь его сыновей также стали цадиками, некоторые еще при его жизни, а большинство — после его смерти. Разделение династии, как правило, предотвращало борьбу между наследниками. У каждого из них было достаточно хасидов, и чернобыльские дворы сравнительно мирно сосуществовали бок о бок⁶⁵. Тенденция к раздроблению династий достигла апогея в конце XIX в., и во многих украинских местечках обосновались дворы цадиков.

Исраэль Фридман (1796—1850), внук Магида из Межеричей, был основателем Ружинско-Садагорской династии. В 1813 г., в 17-летнем возрасте он унаследовал место своего брата в качестве лидера скромной хасидской общины и по прошествии непродолжительного времени уже стоял во главе велико-

лепного двора в Ружине (Киевская губерния), горделиво демонстрируя свое богатство, подобно польским шляхтичам. Он пользовался поддержкой большинства цадиков своего времени, и его позиция еще более упрочилась после 1825 г., когда большая часть цадиков предыдущего поколения ушла из жизни. После того как р. Исраэль был обвинен в причастности к убийству еврейских доносчиков в Ушице, попал под следствие и был арестован, он бежал из России в Австрию и там заново отстроил роскошный двор в Садагоре. Это единственный в своем роде пример большого хасидского двора, полностью переместившегося из одной страны в другую, при том что большая часть хасидов по-прежнему оставались в России и были вынуждены теперь тайно пересекать границу, чтобы совершить паломничество ко двору своего ребе⁶⁶. После смерти р. Исраэля руководство созданным им движением также было поделено между его сыновьями, которые основали самостоятельные дворы в Галиции, Молдавии и Бессарабии. Единственным цадиком из Ружинской династии, который вернулся на Украину, был Шалом Иосеф Фридман из Бухуши, который женился на дочке цадика из Чернобыльской династии и основал двор в местечке своего тестя, Шпикове⁶⁷.

С переездом ружинского двора в Австрию Чернобыльская династия стала единственной крупной ветвью хасидизма на Украине, в основном в силу активности ее цадиков и их склонности посещать общины. Вместе с тем в России остались многие ружинские хасиды, продолжавшие хранить верность своим дворам, переместившимся за рубеж. В значительной мере Чернобыльская и Ружинская династии были очень похожи друг на друга, и не случайно они постоянно переплетались брачными узами. Цадики двух этих ветвей хасидизма (ружинской в большей степени, чем чернобыльской) придерживались «царской модели» служения Богу; их отношение к современности было прагматичным, то же касалось и их общественной деятельности. Обе династии рассредоточились во втором поколении между дворами многочисленных наследников, и для обеих династий были характерны большие и богатые дворы и развитая организационная структура.

Как уже было сказано, другие, «малые», династии концентрировались в ограниченных районах.

В **Подольской губернии** выделялась Опатовская династия, основатель которой, Авраам Иехошуа Гешель из Опатова (ок. 1748–1825), был известен своими проповедями и толкованиями, собранными в книге «Охев Исраэль». Он был раввином и цадиком в разных местах, в том числе в польском городе Опатове. В 1814 г. он переехал в Меджибож, где получил известность как «старейший цадик» своего поколения. Р. Авраам Иехошуа назначал резников, раввинов и проповедников в общинах, занимался сбором средств на благотворительные цели и урегулированием внутренних конфликтов между хаси-



Портреты хасидских цадиков. Лубок. Бумага, олеография. Германия (?), конец 1910-х гг.
Музей истории евреев в России, Москва.

В верхнем ряду (*слева направо*) — сыновья р. Мордехая из Чернобыля: р. Авраам из Турийска (1806–1889), р. Аарон из Чернобыля (1787–1872), р. Давид из Тального (1808–1882), р. Йоханан из Ротми-
стровки (1816–1895); в нижнем ряду — р. Яаков Ицхак из Макарова (1842–1916, внук р. Мордехая из
Чернобыля), р. Шнеур Залман из Ляд (1745–1812), р. Ицхак из Несухойжей (Несхижа) (1790–1868)

дами. Его влияние не ограничивалось рамками хасидских общин региона, к мнению опатовского цадика прислушивались по всей черте оседлости и даже за пределами России⁶⁸. Наследники Авраама Иехошуа Гешеля не достигли подобного уровня влияния, их деятельность сосредоточилась в основном вокруг местечек, где они жили, — Меджибожа, Зенькова и Куриловцев.

Другая влиятельная династия была основана Моше Цви Гитерманом из Саврани (ок. 1775–1838), который был раввином города и стал лидером хасидов в 1811 г. Его авторитет как цадика постепенно возрастал, он выдвинулся в один ряд с р. Израэлем из Ружина и р. Мордехаем из Чернобыля и, подобно им, налаживал сбор средств в пользу хасидов в Стране Израиля, связанных с колелем (землячеством) Волыни. Хасиды р. Моше Цви большей частью были

сосредоточены в Подолье и частично в Бессарабии. Он приобрел репутацию ученого и мудреца, который проявлял интерес к происходящему в окружающем мире, и, возможно, благодаря этому его ценили маскисим. Стиль его руководства отличался авторитарностью, в 1830-е гг. он вел жестокую борьбу с брацлавскими хасидами. Как и наследники цадика из Опатова, наследники р. Моше не достигли его уровня влияния. Его сын (Шимон Шломо) и два внука (Моше и Давид) стали цадиками в Саврани и Чечельнике. Возвышение внуков р. Моше Цви было связано с особым статусом чернобыльских цадииков, так как после безвременной кончины отца они росли в доме р. Иоханана из Ротмистровки, одного из выдающихся представителей Чернобыльской династии, который усыновил их, позаботился об их образовании, выдал свою дочь за р. Давида и устроил брак р. Моше с внучкой р. Аарона из Чернобыля⁶⁹.

Киевская губерния была крупнейшим центром ружинской ветви хасидизма, местом проживания нескольких влиятельных чернобыльских цадииков (р. Аарона из Чернобыля, р. Давида из Тального, р. Ицхака из Сквиры), а также небольшой Ильинецко-Соколовской династии. Эту династию основал Гедалия Аарон Рабинович (ок. 1815–1878), внук Гедали из Ильинцев (скончался в 1803 г.), автор сборника проповедей «Тшуот хен». Гедалия Аарон был цадиком в городе Ильинцы, а с 1852 г. — в Соколовке. Как уже было сказано, в 1867 г. он бежал из-за доноса в Румынию, а один из его сыновей, Ицхак Иоэль (1840–1885), был арестован и выслан за черту оседлости. После своего освобождения (1874) р. Ицхак Иоэль обосновался в Кантакузово Херсонской губернии и стал единственным цадиком, поселившимся в Новороссии.

Волынская губерния была главной ареной деятельности цадииков турийской (от м. Турийск) ветви Чернобыльской династии наряду с «малыми» династиями, созданными потомками и учениками р. Иехиеля Михла, магида из Злочева (1726–1781). Сыновья р. Иехиеля Михла основали дворы в Радивиллове, Новгороде-Волынском и Кременце. Его зять, р. Давид (умер в 1809 г.), основал династию в Степани, просуществовавшую до 30-х гг. XX в. Один из сыновей р. Давида, Иехиель Михл Печник, был приглашен местным польским шляхтичем поселиться в Березне и основал там свою собственную династию. Двое видных учеников р. Иехиеля Михла также основали местные династии, которые имели успех: Мордехай Шапиро (1748–1800) в местечке Несухойжи и Гирш Лейб Ландау (умер в 1812 г.) в Олевске. Еще один видный хасид, действовавший на Волыни, — Яков Йосиф Сфарад из Острога (умер в 1849 г.), внук Якова Иосефа бен Иехуды, одного из виднейших учеников Магида из Межеричей.

Особое место занимал брацлавский хасидизм, последователи которого были сосредоточены в основном в местечках Киевской и Подольской губерний (Брацлав, Умань, Теплик, Тульчин, Торговица, Чигирин), а также в во-

лынском Бердичеве. На протяжении всего XIX в. это было маленькое — по количеству приверженцев и материальной базе — и гонимое ответвление хасидизма; однако оно сохраняло свою обособленность и являлось притчей во языцех в еврейском обществе⁷⁰.

Р. Нахман (1772–1810), правнук Бешта, был, несомненно, исключительной фигурой среди хасидских лидеров. Он заявлял о себе как об «истинном цадики», единственном в своем поколении, и тем самым бросал вызов другим лидерам хасидского движения (некоторых из них он назвал «известными лжецами»), которые по большей части мирно сосуществовали друг с другом, не требуя для себя предпочтения. Высокой самооценкой, подпитывавшейся также мессианскими притязаниями, р. Нахман навлек на себя гнев нескольких цадикиков, и среди них — своего дяди, р. Баруха из Меджибожа. Однако борьбу против него возглавил р. Арье Лейб из Шполы, по прозвищу «Саба» («Шпольский Дед»), имевший большой авторитет у хасидов (с ним связано множество легенд, но достоверных данных о нем очень мало). Точные мотивы конфликта между двумя цадикиками неизвестны. Некоторые считают, что «Саба» обвинил р. Нахмана в саббатанской ереси, другие же расценивают это противостояние как конфликт между двумя моделями хасидского руководства — народный цадикизм, характерный для Шпольского Деда, и духовно-элитарный цадикизм р. Нахмана. Личные мотивы, связанные с определением сфер влияния двух вождей хасидизма, по-видимому, усугубили конфликт.

Р. Нахман не оставил после себя потомства, и его хасиды не смогли прийти к соглашению касательно личности наследника. Брацлавский хасидизм остался без духовного лидера, но не утратил своей жизненной силы. Главенствующую роль в движении занял после смерти р. Нахмана его ближайший ученик Натан Штернгарц из Немирова. Беспрецедентная преданность делу сохранения наследия р. Нахмана и литературные и организаторские способности сделали р. Натана своего рода «исполняющим обязанности» цадики. Он издал, еще при жизни своего учителя, книгу «Ликутей Мохаран» с изложением главных аспектов учения р. Нахмана, а после его смерти — остальные его произведения, включая обширный биографическо-агиографический материал. Его труд, по сути, определил исторический облик брацлавского хасидизма и мифический образ р. Нахмана как цадики, чье влияние на «мертвых хасидов» (презрительное прозвище, которое дали брацлавской общине другие хасиды) было сильнее, чем влияние любого живого лидера. Борьба с брацлавскими хасидами продолжалась внутри хасидского движения также и во времена р. Натана, в 1835–1838 гг. ее вел р. Моше Цви из Саврани. Корни этого конфликта также неясны, по-видимому, он был вызван целой группой причин: подозрения во франкистской и саббатанской ереси, недоверие к хасидизму, существующему без цадики, а также определенные личные факторы⁷¹.

После смерти р. Натана у брацлавских хасидов не оказалось лидера подходящего масштаба. Постоянно растущий культ умершего ребе, достигавший апогея в Страшные Дни, когда брацлавские хасиды совершали паломничество к его могиле в Умани для «святого собрания», как они сами это называли, привел к третьей волне столкновений — в 60-е гг. XIX в. Эта борьба была вдохновлена черныбыльскими цадиками, и ее возглавили хасиды Тального и Сквиры. Она выражалась, помимо всего прочего, в притеснениях и физическом насилии в отношении хасидов, прибывавших в Умань, в надругательстве над их книгами и преследовании приверженцев брацлавского хасидизма, занимавших различные должности в общинах Украины⁷².

Еще одним цадиком, последователи которого продолжили свое существование в качестве отдельной хасидской общины, не назначая ему наследника, был р. Рафаэль из Бершади (скончался в 1827 г.), ученик и преемник р. Пинхаса из Корца. О его личности известно очень мало, но в памяти хасидов он остался человеком невероятной скромности и честности⁷³. Общины хасидов р. Рафаэля в Подольской губернии действовали спустя долгое время после его смерти, известно также о конфликтах между ними и другими хасидами⁷⁴. Общепринятым являлось представление о бершадских — так же как и о брацлавских — хасидах как о бедняках, довольствующихся малым, однако вряд ли эта характеристика в действительности отражала их особенности.

Новые губернии (Бессарабия и Новороссия) и внутренние области России

В Бессарабии, присоединенной к России в 1812 г., хасидское движение появилось еще в XVIII в., и под властью Российской империи оно продолжало развиваться и крепнуть. Впрочем, эти районы всегда находились на окраине основных зон развития хасидизма, они испытывали влияние, но сами его не оказывали. По всей видимости, первой значимой хасидской фигурой, действовавшей в Бессарабии, был Хаим Тирер из Черновиц (умер в 1818 г.), известный автор хасидских толкований («Беэр Маим Хаим», «Сидуро шель Шаббат»), который занимал также пост раввина в Кишиневе. Он уехал в Страну Израиля примерно в 1813 г., и основная часть его деятельности в Бессарабии относилась к периоду до российского владычества.

В Бессарабии не возникло местных хасидских династий, обладавших созданными на этой земле автохтонными дворами или представленными постоянно действующими цадиками. Лишь две династии были связаны с этими районами: бендерская и рашковская ветви хасидизма, хотя Рашков находится не в Бессарабии, а лишь примыкает к ее границе⁷⁵.

Рашковская ветвь хасидизма связывается хасидской традицией с р. Шабтаем из Рашкова, учеником Бешта и автором известного молитвенника, однако маловероятно, чтобы он или его сын Иосеф (умер в 1820 г.) возглавляли общину своих хасидов, и точно известно, что они не имели двора. В этом смысле можно рассматривать сына р. Иосефа, Шломо Залмина Цукермана (умер в 1852 г.), как основателя хасидской ветви, которая просуществовала вплоть до Второй мировой войны.

Бендерская ветвь хасидизма основана Арье Лейбом Вертхеймом (ок. 1772–1854), братом р. Моше Цви из Саврани. Это течение в хасидизме начало действовать вскоре после приезда р. Арье Лейба в Бендеры в 1814 г. в качестве городского раввина и прекратила свое существование спустя четыре поколения. После смерти последнего ребе Шимона Шломо Вертхейма (ок. 1865–1925) его сын Иосеф (1881–1946) предпочел служить раввином и отказался взойти на престол цадика⁷⁶.

Из-за окраинного положения Бессарабии на карте хасидизма и немногочисленности местных династий там было весьма заметно влияние дальних цадиков, особенно р. Моше Цви из Саврани и р. Исраэля из Ружина, который провел некоторое время в Кишиневе после бегства из Ружина и даже собирался остаться там⁷⁷. В северных районах определенное влияние имел р. Меир из Перемышля (умер в 1850 г), который прожил несколько лет в Липканах. В Бессарабии были представлены также и хасиды Хабада, и куриловицкие хасиды — ответвление опатовского хасидизма.

Однако самое большое влияние, особенно во второй половине XIX в. имели здесь ружинско-садагорская и чернобыльская ветви хасидизма⁷⁸. Анализ характера хасидских миньянов, созданных в Бессарабии, показывает, что в северных областях, рядом с австро-румынской границей, было заметно влияние хасидских течений Галиции и Буковины, и прежде всего ружинского хасидизма. С другой стороны, в южных областях доминировал украинский хасидизм, особенно его чернобыльская ветвь. Это разделение не было однозначным, в некоторых общинах действовали миньяны обеих династий, и многие хасиды ощущали себя связанными с цадиками обоих домов одновременно. Присутствие ружинской и чернобыльской династий было ощутимо в Бессарабии до падения царского режима, а после присоединения Бессарабии к Румынии (1918) здесь поселились некоторые цадика этих династий, эмигрировавшие из Советской России.

Информация о хасидизме в губерниях Новороссии и во внутренних российских губерниях чрезвычайно скудна, поскольку там также не сформировались местные династии⁷⁹, и, вероятно, поэтому численность проживавших там хасидов была невелика. Заселение евреями этих областей было в основном результатом потоков внутренней миграции, особенно возросшей начиная

с 1860-х гг. XIX в., в основном с севера черты оседлости. Хасиды были частью этого потока и, разумеется, являлись представителями различных течений. Вместе с тем самой большой хасидской общиной был Хабад⁸⁰, его влияние было велико как в городах — Херсоне, Кременчуге, Чернигове, Полтаве, так и в еврейских сельскохозяйственных поселениях, создававшихся в Херсонской губернии еще во времена императора Николая I. Да и в Одессе, ставшей символом еврейского Просвещения, осуществлялась хасидская деятельность и между цадиками, которые стремились укрепить свое влияние (как, например, р. Давид из Тального), и городскими маскилим вспыхивали конфликты⁸¹.

Хасидское население во внутренних российских губерниях было невелико. Лишь начиная с 60-х гг. стали расшатываться исторические границы черты оседлости, и началось постепенное расселение евреев в большие российские города. Новыми поселенцами были большей частью крупные торговцы, выпускники университетов, врачи, обладатели востребованных профессий и демобилизованные солдаты. Разумеется, лишь очень немногие хасиды попадали в эти категории. Но несмотря на это хасидские общины — особенно хасидов Хабада — имелись в Харькове, Санкт-Петербурге и Москве⁸².

ХАСИДИЗМ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: СХОДСТВО И РАЗЛИЧИЕ

Завершим настоящее исследование описанием некоторых характерных черт хасидизма в царской России, которые не имели временных или территориальных границ и в ряде случаев были присущи хасидскому движению и за пределами империи.

Модели наследования и передачи руководства

Принцип генетического наследования от отца к сыну, один из характерных признаков хасидизма вплоть до наших дней, достаточно рано укоренился в хасидских течениях России. Династическая модель, то есть потомственное семейное руководство, переходящее к кровным родственникам, а не к ученикам, появилась уже в 80-е гг. XVIII в. (Жлочев и Индура), но стала общим явлением лишь во втором десятилетии XIX в. Следует различать две основные модели передачи руководства: централистско-линейная, предполагающая наличие одного общепризнанного наследника; и разветвленная, при которой руководство движением разделялось между несколькими наследниками. Эти модели не всегда реализовывались в полной мере, но их использование помо-

гает проводить различие между династиями, а также, возможно, между разными регионами распространения хасидизма.

Для первой модели характерно согласие общины на передачу лидерства единственному потомку. Им становился, как правило, старший сын прежнего лидера, но при отсутствии сыновей или в случае непригодности сына для руководящей деятельности допускалось назначение лидером зятя или внука. Хасидские ветви Хабада и Карлин-Столина являются яркими примерами этой модели, и отступления от нее могли приводить к конфликтам и расколам.

Вторая модель, в рамках которой большинство потомков прежнего лидера наследуют его статус, характеризуется «плюралистическим» подходом и положительным отношением к разделению контроля династии над хасидами. Вместе с тем лишь один из наследников, как правило старший из них, брал имя «изначальной» династии и занимал место своего отца, тогда как остальные наследники разъезжались кто куда и основывали, по сути, новые, вторичные, династии в близлежащих местечках. Яркими примерами этой модели являются Ружинско-Садагорская и Чернобыльская династии, разветвление внутри которых было не просто результатом взаимного соглашения, но подготавливалось еще при жизни отца-основателя и при его поощрении. В отдельных случаях несколько наследников продолжали жить в одной общине, а иногда даже в одном жилом комплексе, и каждый из них функционировал как независимый цадик со своими собственными хасидами.

Эти модели в значительной мере предотвращали образование династий, в которых отсутствовала семейная преемственность. И действительно, сложно назвать в России XIX в. новые хасидские династии, которые не были бы связаны с лидерами хасидского движения конца XVIII в.⁸³ Однако централистская модель иногда допускала возможность разделения руководства между потомком и способным учеником. Такой способ передачи руководства, до сравнительно позднего времени более характерный для хасидского движения в Царстве Польском, можно обнаружить также и в России. Как уже упоминалось, наследие р. Шнеура Залмана было поделено между его сыном р. Дов Бером и учеником р. Аароном ха-Леви из Староселья⁸⁴. Также и большинство хасидов р. Моше из Кобрин (1783–1858) предпочли видеть лидером его ученика р. Авраама из Слонима (1804–1883), а не внука Ноаха Нафтали (умер в 1889 г.), и этот выбор привел к образованию слонимской ветви хасидизма, затмившей предшествовавшую ей кобринскую ветвь⁸⁵.

Эти две модели наследования включали в себя дополнительный механизм посредничества — так называемых «вторичных цадиков», выдвигавшихся из среды хасидов при жизни учителя и с его благословения. Эти лидеры, обладавшие религиозной харизмой, руководили хасидскими общинами, удаленными от основного двора, но считали себя подчиненными «известных» цадиков.

Фигурами такого рода были р. Авраам Дов из Овруча (умер в 1840 г.) и магид Израэль Дов из Веледников (умер в 1850 г.) в чернобыльской ветви хасидизма⁸⁶, а также р. Ицхак ха-Леви Эпштейн из Гомеля (умер в 1857 г.) и р. Гилель из Паричей (умер в 1864 г.), выполнявшие аналогичную функцию в хасидизме Хабада⁸⁷. Вероятно, так же воспринимали себя р. Мордехай (2-й) из Ляховичей по отношению к р. Аарону (2-му) из Карлина и р. Моше из Кобрина, который не имел родословной и стал «вторичным» цадиком своего учителя р. Ноаха из Ляховичей еще при его жизни⁸⁸.

Иерархическая система «вторичных» цадиков, подчиненных «известному» цадик, была полезна со всех точек зрения. «Известный» цадик получал полномочного и доверенного представителя в том местечке, где жил «вторичный» цадик, а хасиды получали возможность прямого и динамичного контакта с живущим среди них харизматическим лидером. Расцвет такого локального руководства, не обладающего «аристократической» родословной, был вызван не только значительным географическим рассеянием хасидов в период распространения хасидизма, но также и борьбой за власть, которая велась различными ветвями хасидизма. Следует полагать, что именно доминантные цадики, возглавлявшие сильные династии и уверенные в своих силах, могли позволить себе иметь таких промежуточных лидеров.

Хасидские династии обычно сохраняли традицию передачи руководства, которая была заведена изначально, однако иногда установленный порядок нарушался. Карлинско-столинская ветвь хасидизма соблюдала линейную модель в течение всего XIX в., включая период, когда в 1873 г. цадиком стал четырехлетний «янука», Израэль Перлов из Столина, что вызвало вал критики и насмешек⁸⁹. Разветвление этого хасидского течения произошло только в 1922 г., после смерти р. Израэля. То же самое мы видим в хасидизме Хабад, где оформилась линейная традиция передачи власти, но, как уже было сказано, в течение XIX в. дважды в нем произошел раскол. Вместе с тем новые династии, возникшие в результате этих разветвлений, — Староселье, Ляды, Нежин, Копысь (и ее филиалы в Речице и Бобруйске) — обычно не сохранялись более двух поколений. В конце концов большинство хасидов Хабада нашли приют под сенью двора в Любавичах, и линейная традиция передачи лидерства была, по сути, возобновлена.

Раннее укоренение династической передачи руководства и неукоснительное соблюдение этой традиции на протяжении всего XIX в. не гарантировали абсолютную сохранность династии — она в значительной мере зависела от внешних меняющихся причин. Выше уже упоминалось, что индурская ветвь хасидизма прекратила свое существование через два поколения, а бендерский хасидизм перестал функционировать в начале XX в., когда избранный наследник отказался принять на себя руководство хасидами. Р. Баруху из Меджибо-

жа, цадику с развитым династическим сознанием, считавшему себя наследником своего деда Бешта, не посчастливилось иметь потомков мужского пола, и «династия Бешта» не была продолжена его внуками. Р. Нахману из Брацлава, который, по всем признакам, возлагал большие надежды на своего младенца-сына, также не повезло с продолжением династии, поскольку его сын умер при жизни отца.

Династическое руководство стало основополагающим явлением, характерным для всего хасидского мира, но если в России эта модель была воспринята на начальном этапе развития движения, то в Галиции и Польше — не ранее середины XIX в. Этот факт можно интерпретировать как эволюционное выражение географического распространения хасидизма: Украина была колыбелью хасидского движения, здесь сформировался его исторический облик, так что начавшиеся здесь процессы стали со временем достоянием всех хасидов.

Царственные дворы

«Царственность» — особый стиль жизни цадиков, для которого характерна демонстративная роскошь и авторитарные методы руководства, — исключительная черта, которую можно обнаружить лишь в российских хасидских течениях. Впрочем, не все цадика, действовавшие в России⁹⁰, отличались подобным образом жизни (так, например, он не был присущ движению Хабад), да и не всегда он сохранялся в рамках одной династии в течение долгого времени.

Ярким проявлением царственного стиля хасидского руководства было функционирование двора — целого комплекса зданий, отличавшегося своим размером и великолепием. Двор располагался, как правило, на окраине местечка, и в нем разворачивалась жизнь и деятельность цадика, его домочадцев и приближенных. Двору сопутствовал также разветвленный логистический механизм, и он был приспособлен к приему многих сотен посетителей, часть которых (так называемые «зицерс», букв. «сидельцы») задерживались на длительный срок⁹¹. Такие дворы имелись в основном в крупных ветвях хасидизма и в их филиалах: ружинская и чернобыльская ветви на Украине и карлинская в Полесье. С переездом ружинского двора в Австрию и особенно во второй половине XIX в. этот стиль укоренился также и в Буковине, Галиции и Румынии. Тот факт, что царственный стиль руководства проявлялся только в «русских» ветвях хасидизма, стал одной из причин острого конфликта, вспыхнувшего в 1869 г. между хасидами цадика из Цанза (Nowy Sącz) и садагорской ветвью хасидизма. В этом конфликте отразились также и глубокие различия между адаптивным и консервативным подходами в отношении новых веяний.

Принято видеть в «царственности» идейно-организационную систему, функционирующую в рамках треугольника «двор» — «династия» — «царственность». Эти понятия действительно смыкались у некоторых выдающихся личностей, таких как р. Исраэль из Ружина, р. Давид из Тального и р. Аарон (2-й) из Карлина, однако у других цадиков осуществлялась лишь часть этих характеристик. Так, например, р. Мордехай из Чернобыля, который придерживался «царской модели» руководства и основал большую династию, по-видимому, не создал стабильного «царственного» двора, во всяком случае, об этом нет никаких свидетельств. Его сын р. Иоханан из Ротмистровки, наоборот, превратил свою резиденцию в настоящий двор цадика, но при этом не следовал «царской» модели руководства. С другой стороны, Барух из Меджибожа, который был известен «царственным» образом жизни и, вероятно, держал хасидский двор, не сумел основать династию.

Таким образом, мы видим, что три упомянутые характеристики хасидского руководства не обязательно были связаны друг с другом. Представление об их неразрывной взаимосвязи имеет, видимо, в своей основе созданный просветителями враждебный образ лидеров украинского хасидизма как закрытого, авторитарного и коррумпированного олигархического сословия, цинично эксплуатирующего наивность хасидов, вымогающего у них имущество и отгораживающегося от них в повседневной жизни.

Цадик и община; центр и периферия

Отношения между цадиком и его хасидами достигали своей религиозной и общественной кульминации во время визита хасида к своему ребе. С двором цадика связывались образы и символы святого места, и поездка туда, особенно если она совершалась издалека, становилась формативным и исполненным высокого смысла переживанием, сходным с паломничеством. Эта поездка, которая в большинстве случаев была коллективной, символизировала связь хасидов с цадиком; ее можно рассматривать как своего рода обряд посвящения (Rite de Passage) как для отдельного хасида, так и для группы в целом⁹². В условиях XVIII и XIX столетий, при отсутствии мощеных дорог и неразвитости железнодорожного сообщения, поездка к цадиком оказывалась сопряжена со значительными трудностями. В лучшем случае она длилась несколько дней, но чаще продолжалась гораздо дольше и включала проведение субботы в придорожных гостиницах или в хасидских общинах, оказавшихся на пути следования. Паломничество ко двору цадика, особенно во время праздников, означало длительное выпадение хасида из семейной жизни, к тому же оно являлось тяжелым финансовым бременем — по причине дорожных трат и

расходов на жизнь, а также из-за потери заработка на период поездки и необходимости позаботиться о пропитании оставленной семьи. Для большинства хасидов, непривычных к смене мест и выходу за рамки привычного жизненного уклада, такие поездки были чем-то из ряда вон выходящим, и поэтому лишь немногие позволяли себе совершать их часто.

Личный контакт цадика с хасидом при дворе имел высокую духовную значимость, но, как уже говорилось, происходил нечасто. С другой стороны, повседневная хасидская деятельность большей частью велась в местах проживания хасидов и продолжалась в течение всего года. Связь между центром (двором) и периферийными хасидскими общинами осуществлялась, таким образом, через посредников: «вторичных» цадииков (о которых шла речь выше), миньяны и местные благотворительные общества (братства). В Чернобыльских династиях связь с общинами фиксировалась также посредством особых соглашений, которые назывались *китвей мегидут* («соглашения о наставничестве»).

Самым распространенным и общепринятым способом выражения связи хасидов с тем или иным цадииком было участие в молитвах и разнообразной религиозной и общественной деятельности по месту жительства. Рамками такой локальной самоорганизации служил молитвенный дом, называвшийся *миньян*, *штибл* или *клойз* с добавлением имени того хасидского двора, к которому причисляли себя молящиеся. Образ жизни хасидов в периферийных общинах соответствовал религиозным и социальным установкам соответствующей ветви хасидизма; они слушались указаний своего лидера и считали себя представителями интересов цадика и его двора в своей общине и в округе.

Хасидские миньяны сохраняли живой контакт с центрами хасидизма, к которым они относились. Цадиики навещались время от времени в разные общины, и эти визиты использовались для укрепления духовной связи между ребе и его хасидами и для осуществления религиозных и общественных целей двора — благотворительности, сбора пожертвований для обеспечения двора или в пользу хасидов, живших в Стране Израиля, и т.п.⁹³ Были цадиики — такие как р. Исраэль из Ружина или р. Давид из Тального, которые много ездили; другие, как, например, р. Шнеур Залман или р. Нахман из Брацлава, ездили мало и даже старались сократить время, уделявшееся для встреч с хасидами, приехавшими к их двору⁹⁴. Во многих случаях цадиики предпочитали отправлять «посланников» от своего имени, а те передавали хасидам письменные и устные поучения от цадика, собирали информацию о положении хасидов в разных общинах и вносили деньги на различные цели. В хасидизме Хабад, где придавалось большое значение проповедям цадика (их называли «слова живого Бога», в соответствии с книгой пророка Иеремии 23:36), даже назначались специальные посланники — «хозрим» («повторяющие»), функцией которых

было в точности пересказывать миньянам Хабада в отдаленных общинах учение ребе, которое тот произносил перед немногочисленной аудиторией в своей резиденции⁹⁵. Система посланников давала возможность цадику не обременять себя поездками и изматывающими встречами с хасидами, но при этом не снижалась эффективность сбора средств, необходимых для поддержания движения, а хасиды получали возможность почувствовать атмосферу двора, привезенную с собой посланниками ребе.

Еще одним каналом осуществления контакта между двором и отдаленными общинами являлись местные добровольные объединения (*хаварот*) — профессиональные ассоциации ремесленников, благотворительные общества или общества по изучению Торы. Степень влияния хасидских миньянов, так же как и добровольных объединений, росла по мере ослабления общинного самоуправления. Они брали на себя надзор и заботу об удовлетворении духовных и общественных нужд, которые ранее находились на попечении общинных институтов⁹⁶. В некоторых местах хаварот приобретали хасидский характер, зачастую в результате медленной и практически неощутимой трансформации. Это было особенно характерно для обществ по изучению Мишны и для погребальных братств, в основе деятельности которых часто лежали мистические идеи об исправлении души (*тикун нешама*), явившиеся результатом влияния каббалистической хасидской мысли. Были цадики, имевшие непосредственное влияние на такие общества и на их уставы, обычно при посредничестве своих хасидов, которые входили в их состав. В случае, когда хаварот открыто признавали себя хасидскими, эта их принадлежность выражалась в формальном утверждении их уставов цадиком, а также в избрании цадика и членов его семьи почетными членами общества. Цадик укреплял тем самым свое влияние в общине, а престиж общества, удостоившегося участия цадика, возрастал. Нередко мероприятия общества финансировались из средств двора цадика. Направление финансирования могло быть и противоположным, когда от общества требовалось передать часть своих доходов в пользу двора⁹⁷.

Между общиной и цадиком иногда подписывалось нечто вроде официального соглашения. Эти документы, получившие распространение главным образом в черныбыльских ветвях хасидизма, назывались *ктав мегидут* («соглашения о наставничестве»). В них оговаривались взаимные обязательства между цадиком и его паствой, согласно которым община «переходит в послушание» цадику и передает ему исключительное право назначать из своей среды *клеи кодеш* (буквально «сосуды святости») — раввинов, канторов, резников, судей, меламедов — и даже просто служек и банщиков. Кроме того, члены общины обязывались выплачивать нечто вроде подушной подати в пользу двора (*маамадот*). Подписание таких соглашений нередко становилось последним этапом установления власти цадика над новой общиной своих последователей;

как уже отмечалось, это явление было особенно заметно на Украине⁹⁸. Такой способ руководства и свойственные ему царственные параметры создавали жесткую территориальную ориентацию, которая может служить объяснением непрекращающихся конфликтов в борьбе за сферы влияния между граничными ветвями хасидизма и цадиками, вторгавшимися в соседние области.

Письменное и устное творчество хасидов

Даже при самом общем рассмотрении творческого наследия хасидизма в России обращает на себя внимание глубокое различие в литературной активности между брацлавской и хабадской ветвями хасидизма с одной стороны и остальными течениями — с другой.

В брацлавском хасидизме оригинальное творчество достигло своего апогея в первой половине XIX в. благодаря масштабной личности р. Натана из Немирова, который не только сберег наследие своего учителя, но и приумножил его своими сочинениями. Однако после его смерти брацлавская творческая активность пошла на спад и ограничивалась подражанием тем жанрам, которые ввел в литературный обиход р. Натан, а также краткими пересказами и толкованиями сочинений р. Нахмана и р. Натана. С другой стороны, хасидами Хабад регулярно издавались многочисленные тома проповедей и учений каждого из цадииков, а в некоторых случаях (р. Шнеур Залман и Цемах Цедек) также и их галахические труды. Следует сказать, что ни одна другая хасидская община, не только в России, но и вообще среди всех хасидских течений, не занималась литературным творчеством в подобном объеме.

Оригинальное литературное наследие цадииков других династий, действовавших в России, было немногочисленным — особенно по сравнению с цадииками XIX в. в Галиции или Царстве Польском. В большинстве ветвей хасидизма канонический статус обычно получало одно сочинение, а иногда и этого не было. В черныбыльской ветви хасидизма такой статус получила книга «Меор эйнаим», в которой собраны проповеди и толкования р. Нахума из Черныбыля, родоначальника династии черныбыльских цадииков; то же относится к книгам «Охэв Исраэль» в опатовской династии, «Бейт Аарон» в карлинской династии и «Йесод ха-Авода» в слонимской династии. С другой стороны, в ружинско-садагорской ветви не было никакого оригинального сочинения, удостоившегося подобного отношения. Как правило, такое явление свидетельствовало о намеренном уклонении российских цадииков от систематического произведения хасидских проповедей по субботам и праздникам. Эта тенденция иногда обосновывалась самими цадииками или их хасидами, но приводимые ими объяснения зачастую противоречат друг другу. Некоторые объясняли это по-

ведение скромностью цадиков или тем, что, находясь на высшем духовном уровне, они не могут втиснуть сокрытый в них духовный заряд в тесные рамки произнесенного или напечатанного текста. Другие объяснения подчеркивали низкий уровень хасидов, не позволяющий им воспринять божественные истины, которые стремятся донести до них цадик.

Маскилим, наблюдавшие это явление, были склонны презрительно считать его следствием духовной неполноценности, однако следует помнить, что традиционная проповедническая и экзегетическая литература никогда не воспринималась в хасидизме как единственный способ харизматического руководства, и даже изданная книга не служила критерием оценки духовной деятельности⁹⁹. Более того, даже отцы-основатели хасидских течений, отличавшихся особым интеллектуализмом, как, например, хасидизм Пшисхи или Коцка в Польше, не оставили после себя полноценных экзегетических сочинений и даже объясняли это принципиальными соображениями¹⁰⁰. Короткие «диврей Тора» («слова Торы»), притчи и истории, импровизированные афоризмы и даже светская беседа, приправленная хасидскими нравоучениями, — все эти жанры были характерны для хасидизма с самого раннего этапа его развития, еще со времен Бешта. Это устное наследие, которое по самой своей природе является разрозненным и несистематическим, было собрано лишь позднее, в сочинениях учеников.

Отношение к современности

Как правило, хасидизм в России занимал более умеренную позицию по отношению к современности и различным ее проявлениям, разумеется, по сравнению с течениями хасидизма, развивавшимися в Галиции, Венгрии и Польше, но объяснить причины этого сложно. Эта умеренность проявлялась в более открытом отношении российских цадиков к Гаскале и маскилим, в прагматической реакции на попытки власти реформировать еврейский стиль одежды и систему образования, а позднее — в отношении к «Хиббат Цион» и к сельскохозяйственному поселению в Стране Израиля. Сопrotивление было, иногда даже упорное и ожесточенное, но оно, как правило, не сопровождалось признаками враждебности и фанатизма.

Еще одной характерной чертой хасидского движения в России (за исключением разве что хасидизма Хабад) была его отстраненность от общественной и политической деятельности. Равнодушие цадиков к этой сфере — как в отношении внутриеврейской жизни, так и в деле общееврейского представительства перед властями — было неудивительным, если учесть особые условия жизни евреев в Российской империи. В отличие, к примеру, от Габсбургской

империи, где в 1867 г. евреи получили равноправие, царские власти не допускали еврейской (как, впрочем, и никакой другой) политической деятельности. Кроме того, разрозненный и локальный характер хасидских центров в России, особенно во второй половине XIX в. в значительной мере ослабил надобщинный характер движения, которое уже не могло выступать как сплоченное политическое образование. Сфера влияния большинства цадиков сократилась до вложенных концентрических окружностей, центром которых был местечковый двор. За исключением Хабада в то время уже не осталось масштабных и влиятельных хасидских лидеров, таких как в поколении р. Исраэля из Ружина, р. Мордехая из Чернобыля и р. Аарона (2-го) из Карлина.

На рубеже XIX–XX вв. лишь немногие из российских цадиков пользовались популярностью, выходящей за рамки их круга, и были хорошо финансово обеспечены. Жизнь большинства из них была скудна, они довольствовались тем влиянием, которое могли оказать на свою и соседние общины. Следует подчеркнуть, что в Галиции и Польше все еще было много хасидских лидеров, имеющих высокий финансовый статус и общественный престиж, и сфера их влияния была многократно шире. Такая пассивность свидетельствует не о закате хасидизма в России, а о его прагматическом характере, свойственном адаптивной ортодоксии, в отличие от фанатичного характера консервативной ортодоксии, получившей развитие в Галиции и Венгрии¹⁰¹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русско-еврейский писатель Исаак Бабель (1894–1940) в своем коротком рассказе «Рабби» из книги «Конармия» изобразил знаменательную встречу со старым хасидом, который привел его к «последнему рабби»:

– ...Все смертно. Вечная жизнь суждена только матери. И когда матери нет в живых, она оставляет по себе воспоминание, которое никто еще не решился осквернить. Память о матери питает в нас сострадание, как океан, безмерный океан питает реки, рассекающие вселенную...

Слова эти принадлежали Гедали. Он произнес их с важностью. Угасающий вечер окружал его розовым дымом своей печали. Старик сказал:

– В страстном здании хасидизма вышиблены окна и двери, но оно бессмертно, как душа матери... С вытекшими глазницами хасидизм все еще стоит на перекрестке ветров истории.

Так сказал Гедали, и, помолившись в синагоге, он повел меня к рабби Моталэ, к последнему рабби из Чернобыльской династии¹⁰².

Духовный мир хасидизма в царской России и его поразительная общественная стойкость, которую не одолели сердитые «ветры истории», не были оторваны от той почвы, на которой он вырос, — от многообразного и динамичного мира российского еврейства в целом. В этом мире смешивались различные религиозные и культурные течения, мощные общественные и политические движения сотрясали его основы. Хасидизм, как показано выше, был лишь одним из этих движений, он развивался в непрекращающемся контакте с ними и с окружающим миром, влиял на них и сам испытывал их влияние.

Исследование хасидизма в царской России находится пока в начале пути, но можно утверждать, что хасидизм для своих приверженцев являлся в значительной мере чем-то вроде «амортизатора» социальных потрясений и поэтому стал, в отличие от других движений, стабильным стержнем, опорой для традиционного еврейского общества в эпоху перемен и революций. Несмотря на присущий ему консервативный характер, хасидизму и его лидерам обычно удавалось справляться с самыми драматическими внутренними и внешними переменами не путем решительного их отторжения, а при помощи диалектического сочетания отталкивания и принятия. Кризисы, вызванные вторжением современности, и постоянная напряженность между консерваторами и новаторами представляют собой, пожалуй, основные характерные черты еврейской жизни Восточной Европы Нового времени и дают ключ к ее пониманию. Эти потрясения наложили свой отпечаток на все части еврейского общества, и иногда то, что воспринималось как распад хасидизма или его отступление, оказывалось не чем иным, как отражением процессов, происходящих во всем еврейском обществе на крутых поворотах истории. Вместе с тем, несмотря на вышибленные «окна и двери в страстном здании хасидизма», невзирая на сердитые ветра и свирепые вихри, раскачивающие его лодку, факт остается фактом: хасидское движение просуществовало до самого конца имперского периода российской истории и в значительной степени сохраняет свою жизненную силу и сегодня, в то время как другие движения и течения создавались и разрушались, переживали расцвет и затем навсегда уходили с исторической арены.

¹ Цифры, которые дошли до нас, явно преувеличены. В 1899 г. один из журналистов отмечал в газете «ха-Мелиц», что «в нашей стране насчитывается около 2,5 миллионов хасидов» (Вып. 67. С. 2), — и это из 4 млн 900 тыс. евреев, живших в черте оседлости в 1897 г. В 1910 г. Семен Дубнов оценивал количество хасидов в 5 млн! (Mavo le-toldot ha-hasidut // He-atid. № (3. 1910—1911. С. 73; эта завышенная оценка опущена во введении к его книге «Toldot ha-hasidut», Тель-Авив, 1931 [далее: *Дубнов. История хасидизма*]). Об исследовании демографии хасидов и связанных с ним проблемах см.: *Wodziński M.* How Many Hasidim were there in Congress Poland? On the Demographics of

the Hasidic Movement in Poland during the First Half of the Nineteenth Century // Gal-Ed. № 19. 2004. S. 13–49; *Dynner G.* How Many Hasidim were there really in Congress Poland? A Response to Marcin Wodziński // Ibid. № 20. 2006. S. 91–104; *Wodziński M.* How should We Count Hasidim in Congress Poland? A Reply to Glenn Dynner // Ibid. S. 105–120.

² *Assaf David.* Ha-hasidut be-hitpashtuta: dyokno shel rabbi Nehemiya Yahiel mi-Bichava ben «ha-yehudi ha-qadosh» // *Bartal I., Turnianski Ch., Mendelsohn E.* (ed.), Ke-minhag ashkenaz ve-polin: sefer yovel le-Chone Shmeruk, kovetz mehkarim be-tarbut yehudit, Yerushalaim, 1993, S. 269–77.

³ *Assaf D.* «Hasidut Polin» o «ha-hasidut be-Polin»: le-beayat ha-geografia ha-hasidit // Gal-Ed. № 14. 1995. S. 197–206

⁴ Такое разделение первым предложил Дубнов в «Истории хасидизма» (С. 107–169, 242–289), и оно получило общее признание исследователей.

⁵ *Dubnow S.* History of the Jews in Russia and Poland, Vol. I. Philadelphia, 1916. P. 319–320.

⁶ *Nadav M.* Pinkas Patuah. Mehkarim le-toldot yehudey Polin ve-Lita. Tel Aviv, 2003. S. 79–104.

⁷ О скепсисе, с которым были восприняты эти слухи, см.: *Mondshein Y.* (ed.). Kerem Habad. № 4. 1992. S. 205–211

⁸ К вопросу о мотивах Виленского Гаона и его роли см. различные позиции Имануэля Эткеса и Иехошуа Мундшайна: *Assaf D.* (ed.). Zadik ve-eda: hebetim historiim be-heker ha-hasidut. Yerushalaim, 2001. S. 273–331 (далее: Zadik ve-eda).

⁹ *Дубнов.* История хасидизма. С. 259–263; Керем Хабд. № 4. 5752. С. 21–23, 29–76.

¹⁰ *Kloizner I.* Vilna, Yerushalaim de-Lita: dorot rishonim, 1495–1881. Tel Aviv, 1989. P. 119–124.

¹¹ *Levin Sh.D.* (ed.). ‘Igrot qodesh meet admor ha-zaqen, Admor ha-emzai, admor ha-«Zemah zedeq». Bruklin, 1987. S. 142–151; об этой кампании р. Шнеура Залмана: *Mondshein Y.* Bitaon Habad. № 32. 1971. S. 12–18.

¹² Время проведения этого совещания неясно, см.: *Hailperin I.* Yehudim ve-yahadut be-mizrah eropa: mehqarim be-toldoteihem. Yerushalaim, 1969. S. 343–347; *Rapoport-Albert A.* Ha-tenua ha-hasidit aharey shnat 1772: rezev mivni ve-tmura // Zadik ve-eda. S. 254–255. Mondshein (Там же. С. 16, прим. 44) ставит под сомнение тот факт, что Леви Ицхак из Бердичева принимал участие в этом совещании.

¹³ *Hayey Moharan.* Yerushalaim, 1976, sihot ha-shayakhim le-ha-torot, пометка 6: maqom leidato ve-yeshivato, пометка 13.

¹⁴ *Haim Meir Heilman.* Beit rabi. Berdichev, 1902 (далее: Beit rabbi). Ч. 2 S. 5–6; *Blau A.* Geirush ha-kfarim be-Rusia bimey reshit ha-hasidut: yahasam u-foalam shel gdoley ha-hasidut ligzeirat ha-geirush // Heikhal ha-Besht. № 13. 2006. S. 140–54.

¹⁵ Подробности этого содержатся в письме, которое написал Дов Бер, сын Шнеура Залмана, в конце 1813 г.: Igrot qodesh (см. прим. 12). S. 237–247.

¹⁶ Beit rabbi. Ч. S. 12; *Lurie I.* Eda u-medina: Hasidut Habad ba-imperia ha-rusit. 1828–1883. Yerushalaim, 2006 (далее: *Lurie:* Eda u-medina). S. 72.

¹⁷ Начиная с 60-х гг. XIX в. и позднее еврейская пресса заполнена описаниями этих конфликтов. См., например, *Assaf D.* Derekh ha-malkhut: R. Israel me-Ruzhin u-meqomo be-toldot ha-hasidut. Yerushalaim, 1997 (далее: *Assaf D.* Derekh ha-malkhut). S.

264–272; *Idem*. Neehaz ba-svakh: pirqey mashber u-mevukha be-toldot ha-hasidut. Yerushalaim, 2006 (далее: *Assaf*. Neehaz ba-svakh). S. 248–49.

¹⁸ *Etkes I.* Tguvato shel r. Haim mi-Volozhin la-hasidut // *Idem*, Yahid be-doro: ha-gaon mi-Vilna — dmut ve-dimuy. Yerushalaim, 1998. S. 164–222.

¹⁹ *Levin Sh.D.* Maasar u-geulat admor ha-emzai. N. Y., 1998.

²⁰ Примеры этого «треугольника отношений» см.: *Lurie I., Zeltser A.* Moses Berlin and the Lubavich Hasidim: A Landmark in the Conflict between Haskalah and Hasidism // *Shvut*. № 21. 1997. P. 50–57; *Mahler R.* Ha-hasidut ve-ha-haskala, Merhaviya. 1961. S. 92, 155–86; *Wodziński M.* Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: A History of Conflict. Oxford, 2005. P. 86–94.

²¹ *Ginsburg Sh.* Ktavim historiim: me-hayey ha-yehudim be-Rusia be-memshelet hazarim. Tel Aviv, 1944. S. 43, 166.

²² *Ibid.* S. 40–44; *Ginsburg*, там же. С. 192–94; *Mahler R.* Divrey yemey Israel: dorot aharonim. V. 5. Tel Aviv, 1970. S. 92–93.

²³ *Assaf*. Derekh ha-malkhut. S. 163–91.

²⁴ Там же. С. 157–62, 285–90.

²⁵ *Ginsburg*, Там же. С. 59–65; *Levin Sh.D.* Hakhanot le-veidat Peterburg — 5603 // *Pardes Habad*. № 4. 1998. S. 59–74.

²⁶ О «казенном просвещении» см.: *Etkes I.* Parashat ha-haskala mi-taam ve-ha-temura be-maamad tenuat ha-haskala be-Russia // *Zion*. № 43. 1978. S. 264–313; *Stanislavski M.* Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855. Philadelphia. 1983. P. 148–154; о совещании раввинов: *Etkes*. *Ibid.* S. 200–202; *Lurie*. Eda u-medina. S. 65–78.

²⁷ *Assaf D., Bartal I.* Shtadlanut ve-ortodoksia: zadikey Polin ba-mifgash im ha-zmanim ha-hadashim // *Elior R., Bartal I., Shmeruk H.* (eds.). Zadikim ve-anshei maase: mehqarim be-hasidut Polin. Yerushalaim, 1994. S. 65–90; см. также *Blau A.* Gdoley ha-hasidut u-gzeirat ha-malbushim // *Hekhal ha-Besht*. № 12. 2004. S. 96–124.

²⁸ *Fainer Sh.* Be-emuna bilvad! Ha-pulmus shel r. Natan mi-Nemirov neged ha-ateizm ve-ha-haskala // *Etkes I., Assaf D., Dan Y.* (eds.). Mehqarey Hasidut [mehqarey Yerushalaim be-mahshevet Israel, 15]. Yerushalaim, 1999. S. 89–124.

²⁹ *Галант I.* До історії боротьби з цадикізмом // *Збірник*. Вып. II. 1929. С. 335.

³⁰ *Assaf*, Neehaz ba-svakh. S. 200.

³¹ *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881. М., Иерусалим, 2007. С. 79–81.

³² ЛГИА, ф. 567, оп. 6, д. 188, л. 1–2.

³³ *Lurie*. Eda u-medina. S. 65–78, 89–93; *Freeze Sh.R.Y.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Hanover (NH), 2002. P. 83–95, 245–256.

³⁴ *Lurie, Zeltzer* (см. примеч. 22), S. 51.

³⁵ Так, например, в 1854 г. П.Н. Игнатъев, бывший тогда губернатором Смоленской, Витебской и Могилевской губерний, порекомендовал сослать в Сибирь Цемах Цедека, но эта рекомендация не была исполнена (Там же. С. 44–45). Предложения маскилим изгнать цадика Давида из Тального также были отвергнуты. См.: *Radensky P.I.* Hasidism in the Age of Reform: A Biography of Rabbi Duvid Ben Mordkhe Twersky of Tal'noye. Ph.D. Dissertation, Jewish Theological Seminary. 2001. P. 123–124.

³⁶ *Assaf*. Neehaz ba-svakh. S. 189–199.

³⁷ *Assaf*. *Ibid.* S. 279.

³⁸ *Rabinovitch Y.H.* Hayyeu Yehoshua // Horovitz Sh.L. (ed.), Sefer ha-yovel. N. Y., 1930. S. 56–57.

³⁹ «И так случилось, что третий сын того цадика из Макарова получил разрешение от властей выехать из своего города, чтобы проконсультироваться с врачами. Проще говоря, собрать деньги...» («Ha-hafsaka» // Kol sipurey Mikha Yosef Ben-Gurion [Berditshevsky]. Tel Aviv, 1951. S. 155). По словам Льва Гордона, чтобы обойти это постановление, цадики должны были выдавать себя за раввинов или магидов, см. Zlohit shel feleyton // ha-Melitz. 20 тамуза. 1890. S. 288 (*Gordon Y.L.* Proza. Tel Aviv, 1960. S. 188). О взятке, которую дали хасиды Сквиры в 1885 г., чтобы Менахем Нахум Тверский мог проехать в Шпиков, где собирался основать новый хасидский двор, см.: *Globman M.* Ktavim. [Yerushalaim], 2005. S. 116–117.

⁴⁰ Rishayon le-zadikim // ha-Zfira. 8 хешвана. 1896. S. 1046; Gadol ha-shalom // ha-Melitz. 25 хешвана. 1896. S. 2.

⁴¹ О хасидизме в Киеве в 70-е гг. см.: *Assaf D.* (editor). Na va-Nad: Zikhronotav shel Yekhezkel Kotik. V.2, Tel Aviv, 2005. S. 181–183; *Petrovsky-Shtern Y.* Hasidism, *Havurot* and the Jewish Street // Jewish Social Studies. № 2, 10. 2004. P. 42; о хасидах в Москве в начале 80-х гг. см.: Na ve-Nad // Ibid. P. 220–224; о хасидах Киева на рубеже XIX–XX вв.: *Bacon G.* Ha-havarot le-limud u-gmilut hasadim be-mizrah eropa: Nevrat magidei tehilim shel kiev, 1895–1916 // Bar-Ilan. №24–25, 1989. S. 106.

⁴² Об отношении адморов к сионизму см.: *Alfasi Y.* ha-Hasidut. Tel Aviv, 1986; *Luz E.* Makbilim Nifgashim: dat u-leumiyyut ba-tenuah ha-Tsiyonit be-Mizrah-Eropah be-reshitah (1882–1904). Tel Aviv, 1985. S. 158–161, 295–296; *Ravizkiy A.* Ha-kez ha-megule u-medinat ha-yehudim: meshihyyut, ziyonut ve-radikalizm dati be-Israel. Tel Aviv, 1993. S. 27–35.

⁴³ *Salmon Y.* Dat ve-Ziyonut: Imutim rishonim. Yerushalaim, 1990. S. 264–272, 284–294; *Ratzabi Sh.* Anti-Tziyonut u-metah meshihi be-haguto shel rav Shalom Dober // ha-Ziyonut. № 20. 1996. S. 77–101.

⁴⁴ Об адморах, которые поддерживали сионизм, см.: *Salmon Y.* (ed.), *Slutzky A.Y.* Kovez maamarey gaoney ha-dor be-shevah yishuv Eretz-Israel. Yerushalaim, 1998; *Alfasi.* Ha-hasidim ve-shivat Tziyon. S. 132–141. Интересные свидетельства тому, что некоторые адморы Чернобыля и Ружина имели отношение к «Хиббат Цион», можно найти в еврейских газетах того времени. См., например: ha-Melitz. 18 адара. 1896. S. 4; Там же. 20 нисана. 1896. С. 1–2; 27 тевета. 1897. С. 5.

⁴⁵ *Salmon Y.* Hasidut, Erez Israel ve-ziyonut // Idem. Im tairu ve-im teoreru: ortodoksia be-meizarey ha-leumiyyut. Yerushalaim, 2006. S. 196.

⁴⁶ *Hertzberg A.* “Treifene Medina”: Learned Opposition to Emigration to the United States // Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies № 6. 1984. P. 1–30.

⁴⁷ *Piekarz M.* Hasidut polin bein shtei ha-milhamot u-be-gzeirot 5700– 5705 (“Ha shoa”). Yerushalaim, 1990. S. 205– 231; *Idem.* Ha-hanhaga ha-hasidit. Samkhut ve-emunat zadikim be-asplariyat sifruta shel ha-hasidut. Yerushalaim, 1999. S. 155–159, 273– 280.

⁴⁸ *Vunder M.* Ha-yeshivot be-Galitsiya // Moria. №18. Pt. 207–208. 1992. S. 95–100; *Silber M.K.* «Yeshivot eyn matzuy be-medinatenu mi-kama teamim nekhonim»: bein hasidim le-mitnagdim be-hungaria // *Etkes I. et al.* (ed.), Be-maagaley hasidim: kovez mehqarim le-zikhro shel professor Mordekhay Vilensky. Yerushalaim, 200. S. 93–97; *Stampfer Sh.* Yeshivot hasidiyyot be-Polin bein shtey milhamot ha-olam // Ibid. S. 354–356.

⁴⁹ *Stampfer* // Ibid. S. 356– 61.

⁵⁰ ha-Melitz. 17 ава. 1888. S. 1615.

⁵¹ *Brawer N.* Yisuda shel yeshivat «Tomkhey tmimim» ve-hashpaata al tnuat Habad // *Etkes I.* (ed.). Yeshivot u-vatey midrashot. Yerushalaim, 2007. S. 357–368. *Lurie I.* Khinukh ve-ideologiya: reshit darka shel ha-yeshiva ha-habadit // *Assaf D., Rapoport-Albert A.* (eds.). Yashan mi-pnei hadash, Yerushalaim, 2009. P. 185–222.

⁵² *Assaf.* Derekh ha-malkhut. S. 416–418.

⁵³ См.: *Assaf D.* «She-yaza shmua she-ba mashiah ben David»: Or hadash al aliyat ha-hasidim bi-shnat 5537 // *Ziyon* № 61. 1996. S. 319–322.

⁵⁴ Другой ученик Магида из Межеричей, р. Зеев Вольф из Черного-Острова (ум. в 1823 г.), который из Подолии приехал в Эрец-Исраэль в 1798 г., также старался поддерживать связи с хасидами похожим образом. См.: *Hekhal ha-Besht.* № 15. 2006. S. 69–71.

⁵⁵ *Rapoport-Albert.* Ha-tnua ha-hasidit aharey shnat 1772 // *Zadik ve-eda.* S. 238; *Shor A.A.* Hashpaato shel [...] rabbi Shlomo mi-Karlin [...] be-Rusia ha-Levana (Raisin) // *Beit Aharon ve-Israel.* № 43–46. 1993, с продолжениями.

⁵⁶ *Etkes I.* Aliyato shel r. Shneur Zalman mi-Lyadi le-emdat manhigut // *Tarbitz* № 54. 1985. S. 429–439.

⁵⁷ О размежевании наследников р. Шнеура Залмана см.: *Elior R.* Ha-mahloket al moreshet Habad // *Tarbitz.* № 49. 1980. S. 166–186; *Loewenthal N.* Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School. Chicago; London, 1990. P. 100–138; о размежевании наследников Цемах Цедека в свете утверждений о подделке его завещания см.: *Lurie.* Eda u-medina. S. 94–110.

⁵⁸ *Rabinovitz.* Ha-hasidut ha-litait. S. 29, 35–37; *Nadav.* Pinkas Patuah (см. примеч. 6). S. 79–82; *Lieberman H.* «Ohel Rahel». V. 1. N. Y., 1980. S. 66–68. О его деятельности в Бердичеве см.: *Petrovsky-Shtern Y.* The Drama of Berdichev: Levi Yitshak and his Town // *Polin.* № 17. 2004. P. 83–95.

⁵⁹ *Rabinovitz.* Op. cit. P. 91–110; *Rubenstein A.* Ha-kuntres zmirat am ha-aretz bi-khtav-yad: Ha-hasidut be-aspaklaria shel mitnaged // *Areshet: sefer ha-shana le-heqer ha-sefer ha-ivri.* № 3. 1961. S. 222–227; *Piekarz M.* Ha-maavak al megamat paneiha shel ha-hasidut ba-mahatzit ha-shniyya shel ha-mea ha-18: lekahim raayoniim-historiim mi-kitvey r. Haim Haike me-Amdor // *Gal-Ed.* № 18. 2002. S. 83–123; *Shor A.A.* Maran rabbi Aharon ha-gadol [...] va-havurat ha-hasidim be-Karlin // *Beit Aharon ve-Israel.* № 51. 1994. S. 151–168.

⁶⁰ *Shor A.A.* Al harigato shel [...] rabbi Shlomo mi-Karlin // *Beit Aharon ve-Israel.* № 38. 1992. S. 174.

⁶¹ *Rabinovitz.* Ha-hasidut ha-litait. S. 111–143; *Shor A.A.* Al tkufat shehuto shel maran ha-rosh ha-gadol mi-Stolin be-Zelihov // *Beit Aharon ve-Israel.* № 10–13. 1987, с продолжением. Трудности, связанные с проникновением хасидизма в эти районы, отражены в воспоминаниях Иехезкеля Котика, который вырос в хасидской семье в городке Каменец-Литовский Гродненской губернии: *Assaf D.* (ed.). Ma she-raiti: Zikhronotav shel Yekhezkel Kotik, [1]. Tel Aviv, 1999. S. 169–172, 266–274.

⁶² *Hoker A.* [Tovia Blau] Habad be-Lita // *Bitaon Habad.* 10 [29]. 1964. S. 12–19; *Zalkin M.* «Mekomot she-lo maza adain ha-hasidut ken la klal»? Bein hasidim le-mitnagdim be-lita ba-mea ha-19 // *Be-maagaley hasidim* (см. примеч. 53). S. 36–48.

⁶³ *Zalkin.* Ibid. S. 48–50.

⁶⁴ *Rapoport-Albert.* Ha-tnua ha-hasidit aharey shnat 1772 // *Zadik ve-eda.* S. 243–46; *Haran Rayya.* Belil igrot ve-igeret: le-darkhey ha-haataka shel igrot hasidim // *Zion.* № 56. 1991. S. 301–312.

⁶⁵ Понятно, что были и конфликты. Особую известность получил конфликт между р. Яаковом Исраэлем из Горностополя (в тот момент проживавшим в Черкассах) и остальными его братьями, сыновьями р. Мордехая из Чернобыля. См.: *Horodetzkiy Sh.A.* Ha-hasidut ve-ha-hasidim. V. 3. Berlin, 1923. S. 91–97.

⁶⁶ *Assaf.* Derekh-ha-malkhut. S. 204–236.

⁶⁷ *Assaf.* Neehaz ba-svakh. S. 322.

⁶⁸ *Hailperin* (см. примеч. 13). S. 348–54; *Assaf.* Derekh-ha-malkhut. S. 327–328.

⁶⁹ *Assaf.* Neehaz ba-svakh. S. 280–281.

⁷⁰ Систематический обзор исследовательской литературы о Брацлаве см.: *Assaf D.* Bratslav: bibliografia mueret. Yerushalaim, 2000.

⁷¹ *Mark Z.* Lama radaf ha-rav Moshe Tzvi mi-Savran et r. Natan mi-Nemirov ve-hasidey Bratslav? // *Zion.* № 69. 2004. S. 487–500.

⁷² *Assaf.* Neehaz bi-svakh. S. 179–234.

⁷³ *Goldberg R.* (ed.), *Gotlober A.B.* Zikhronot u-masaot. Vol. 1. Yerushalaim, 1976. S. 186–187, 281–288; *Ish N.* [Elimelekh Veksler]. Mi-tehom ha-neshia // *Reshumot.* № 1. 1918. S. 174–175; *Huberman N.* Bershad: Be-tzel ayara. Yerushalaim, 1956. S. 23–39.

⁷⁴ *Assaf.* Neehaz ba-svakh. S. 228–30.

⁷⁵ *Geshuri M.Sh.* Hasidut be-Besarabia // *Entziklopedia shel galuyot.* Vol. 11: Yehadut Besarabiya. Yerushalaim, 1971. S. 857–868.

⁷⁶ *Toibman Y.L.* Al Shoshelet ahat be-Besarabiyya // *Shorer H.* (ed.). Besarabiyya. Kovetz; Tel Aviv, 5701. S. 90–96.

⁷⁷ *Assaf.* Derekh-ha-malkhut. S. 196–198.

⁷⁸ *Feldman E.* Toldot yehudey Besarabiyya ad sof ha-mea ha-19 // *Entziklopediyya shel galuyot* (см. прим. 80). S. 24–26, 83–88.

⁷⁹ Династия Ильинцев была единственной, имевшей центр в Новороссии, однако, как говорилось выше, причиной тому стало изгнание в эти места адмора Ицхака Иоэля Рабиновича, а не его собственное желание.

⁸⁰ *Grinbaum A.* Hitpashtut ha-hasidut ba-mea ha-19: mabat sotzio-geographi rishoni // *Divrey ha-kongres ha-olami ha-asiri le-madaey-ha-yahadut.* Pt. 2. Vol. 1. Yerushalaim, 1990. S. 240.

⁸¹ *Radensky* (см. примеч. 39). S. 96–99, 105–113.

⁸² См. прим. 45.

⁸³ С этой точки зрения заслуживают внимания усилия аппарата цадииков подавить попытки нарушить этот социальный порядок. См., например, о «Людомирской деве» (*Raport-Albert A.* Al ha-nashim be-hasidut: Sh.A. Horodetzkiy u-masoret ha-betula ma-Ludomir // *Tzadik ve-eda.* S. 496–527); *Deutsch N.* The Maiden of Ludmir // *A Jewish Holy Woman and Her World.* Berkley, 2003) или о юноше из Миколаева (*Assaf.* Derekh-ha-malkhut. S. 270–271).

⁸⁴ См. прим. 62.

⁸⁵ *Rabinovitz.* Ha-hasidut ha-litait. S. 139; *Kotik.* Ma she-raiti (см. примеч. 66). S. 266–267.

⁸⁶ *Assaf D.* Mi-Volyn le-Tzfat: Dyokno shel r. Avraam Dov me-Ovrutch ke-manhig hasidi be-mahazit ha-rishona shel ha-mea ha-tsha-esre // *Shalem: mehqarim be-toldot Eretz-Israel ve-yeshuva ha-yehudi.* № 6. 1992. S. 224–230.

⁸⁷ *Lurie.* Eda u-medina. S. 56–60.

⁸⁸ *Rabinovitz*. Ha-hasidut ha-litait. S. 119, 129.

⁸⁹ *Had Min Hevraya* [Yahalal]. Hitgalut ha-Yanuka mi-Stolin // Ha-shahar. № 6. 1875. S. 25–44; *Rabinovitz*. Ibid. S. 84–90; *Ben E.A.* Ha-Yanuka mi-Stolin (monographia). New-York, 1951. О «януках» в других династиях см.: *Polen N.* Rebbetzins, Wonder-Children, and the Emergence of the Dynastic Principle in Hasidism // *Katz S.T.* (ed.). The Shtetl: New Evaluations. New York, 2007. P. 53–84.

⁹⁰ *Assaf*. Derekh-ha-malkhut. S. 303–36.

⁹¹ Ibid. S. 363–418.

⁹² *Wertheim A.* Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. Yerushalaim, 2003. S. 157–160; *Assaf*. Ibid. S. 419–424.

⁹³ См., например, описание посещения рабби из Слонима Каменца-Литовского: *Kotik*. Na va-nad (см. примеч. 45), S. 43–49; или описание посещения двумя цадиками из черновыльської династии городка Терновка: *Mark Z.* Hasidut ve-hefkerut: tashtiyot historiyyot ve-otobiografiyyot la-sipur «Ha-hafsaka» M.Y. Berditzevsky // *Zafon* № 7. 2004. S. 219–237.

⁹⁴ Эти попытки р. Шнеура Залмана отражаются в «постановлениях Лиозны». См.: *Etkes I.* Darko shel r. Shneur Zalman mi-Lyadi ke-manhig shel hasidim // *Zion* № 50. 1985. S. 334–339. Р. Нахман из Брацлава также пытался по-своему ограничить посещения своих последователей тремя или шестью визитами в год (Hayey Moharan. Yerushalaim, 1986. Sihot ha-shayakhim le-ha-torot, siman 6; makom leidato ve-yeshivato, siman 23).

⁹⁵ О каналах связи между двором Хабада и общинами периферии см.: *Lurie*. Eda u-medina. S. 43–47; о посланниках ребе: *Etkes*. Ibid. S. 351–352; о «хозрим»: *Levanon Y.D.* [Yehoshua Mondschein]. Motivim habadiim be-«Ha-nidah» le-Sh. Y. Agnon // *Bikoret u-farshanut*. № 16. 1981. S. 137–139; *Kuntres divrey yemey ha-hozrim*. Bruklin, 2006.

⁹⁶ *Levitatz Y.* Ha-havarot ha-yehudiyot be-Rusia // *Ha-avar*. № 4. 5716. S. 95–103; *Hailperin* (см. прим. 13). S. 313–332.

⁹⁷ О различных моделях отношений цадииков и хаварот см.: *Petrovsky-Shtern* (см. примеч. 41). S. 20–54. О том, что родственники Шнеура Залмана состояли в похоронном братстве в Лиозне, см.: *Assaf*. Neehaz ba-svakh. S. 63; о вмешательстве цадииков Опатова в дела хаварот см.: *Igrot ha-«Ohev Israel»*. Yerushalaim, 2000. S. 406, 56–576, 137–38, 160–64; о цадииках Карлина см.: *Mi-pinkas hevrat mishnayot bair «Anuva sheleyad Pinks»* // *Beit Aharon ve-Israel*. № 3–4. 1986. S. 91.

⁹⁸ *Assaf*. Derekh ha-malkhut. S. 409–16; *Idem*. Neehaz ba-svakh. S. 197–198; *Peulot-hem shel zadikey Chernobil be-hanhagat ha-dor...* // *Kitra shel Tora, Shikun Skvira*. New-York, 2005. S. 169–94.

⁹⁹ *Gries Z.* Sefer, sofer ve-sipur be-reshit ha-hasidut. Tel Aviv, 1992. S. 64–65.

¹⁰⁰ *Kohen A.* Raziti lehaber sefer ... ve-ekra et shmo «Adam»: hitmodedut im ktivat sifrey drush be-veit Pshisha // *Dimuy*. № 28. 2006. S. 4–18, 86.

¹⁰¹ *Assaf*. Derekh ha-malkhut. S. 437–440; *Silber M.* Reshit zmihata shel ha-ultra-ortodoksia: hamzaata shel masoret // *Salmon Y., Rabinovitz A., Ferziger A.* (ed.). Ortodoksia yehudit: hebetim hadashim. Yerushalaim, 2006. S. 297–344.

¹⁰² *Бабель И.* Сочинения в 2-х тт. М., 1996. Т. 2. С. 38. О том, кем, возможно, был этот рабби, который, конечно же, не являлся «последним из Черновыльської династии», см.: *Assaf*. Neehaz ba-svakh. S. 331; см. примеч. 54.