

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Факультет (навчально-науковий інститут) Історичний факультет
Кафедра Історій Східної Європи

До захисту допущено

Кафедрою _____ протокол № _____ від _____

завідувач кафедри _____
(підпис) (ім'я, прізвище)

« _____ » _____ 202_ р.

Кваліфікаційна робота
здобувача друго магістерського рівня вищої освіти
(першого (бакалаврського) / другого (магістерського))

Роль хасидизму в формуванні ідентичності євреїв Центрально-Східної Європи.
(назва роботи)

Спеціальність (спеціалізація) 032 Історія та археологія
(код та найменування спеціальності; спеціалізації спеціальності - за наявності)

Освітня програма Історія та археологія"
(назва освітньої програми)

Виконавець _____
(підпис)

Кирило Пархоменко
(ім'я, прізвище)

Науковий керівник _____
(підпис)

Павло Єремєєв
(ім'я, прізвище)

Харків 2025

Зміст

Вступ.....	3
Розділ 1: Історіографія, джерельна база та методологія дослідження....	8
1.1. Історіографія дослідження.....	8
1.2. Джерельна база дослідження.....	18
1.3. Методологія та методи дослідження.....	22
Розділ 2 Соціально-релігійні передумови, зародження та поширення хасидизму.....	25
2.1. Причини виникнення хасидизму.....	25
2.2. Історія зародження хасидизму (Особистість Бешта).....	34
2.3. Поширення хасидизму та періодизація його історії	38
Розділ 3 Хасидизм між традиціоналізмом і модернізацією: внутрішньоєврейські конфлікти та трансформація ідентичності.....	47
3.1. Протистояння хасидів і мітнагдів на тлі кризи кагального самоврядування та трансформації єврейської ідентичності.....	47
3.2. Протистояння хасидизму й Гаскали та трансформація єврейської традиції.....	60
Розділ 4. Хасидизм і формування єврейської етноконфесійної ідентичності	68
4.1 Роль хасидизму в збереженні єврейської етноконфесійної ідентичності.....	68
4.2. Організація хасидських дворів	70
4.3. Вчення хасидизму та його впливу на єврейську ідентичність.....	77
4.4. Вплив хасидської літератури на ідентичність.....	84
Висновок.....	87

Вступ

Актуальність теми дослідження. Хасидизм суттєво вплинув на формування ідентичності євреїв¹. У наукових колах у різні історичні періоди, існувало суперечливе ставлення до хасидів та їх практик². Відносини хасидів з різними єврейськими групами та оцінка їх впливу, завжди була надзвичайно складною, проте мала свої особливості, які вплинули як на самих хасидів так і на формування єврейської ідентичності³. Це є надзвичайно актуальним для дослідження того, як боротьба між ними за уми єврейської громади вплинули і на самих хасидів, що у свою чергу, призвело до значних наслідків у сприйнятті себе на історичному поприщі. Історія розвитку та розповсюдження хасидизму, та дослідження їх релігійних практик, важливою не лише як оповідь про релігійний рух у межах єврейського світу, а і як ключ до розуміння того, як у Центральній та Східній Європі формувалися ідентичності на перетині культур⁴. Також ця тема є важливою тим, що її вивчення дає нам можливість зрозуміти сучасну динаміку взаємин та впливу хасидів на євреїв різних груп, а також ставлення релігійних громад до сучасних державних структур у колишніх місцях проживання хасидів, зокрема в Познані, Умані та інших центрах. Особливо значущим є розгляд цієї проблематики в контексті загальних трансформацій імперського суспільства та релігійних напружень XIX - початку XX століття. Хасидизм значною мірою вплинув на формування єврейської ідентичності та створив самобутню культуру, відмінну від інших течій, змінивши стереотипи та уявлення про релігійну практику, запровадивши нові ритуали, музику й художні форми. Вивчення впливу хасидів на формування національної ідентичності відкриває широкий спектр можливостей для оцінки того, як формувалося нове культурне та релігійне середовище. Ця тема

¹ Israel Bartal. *The Jews of Eastern Europe, 1772-1881* с 13-20

² Katz, J. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York: Schocken Books, 1971, с. 186–204.

³ Assaf, D. Sagiv G. "Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects." *Jewish History* 27 (2013), с. 241–269

⁴ Дубнов С. *История хасидизма* М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2014. С. 3–201

дозволяє з'ясувати, які саме виклики, а також можливості постали перед хасидами в умовах політичних трансформацій, та яким чином вони взаємодіяли з іншими єврейськими структурами, прагнучи зберегти свої культурні та релігійні традиції в новому історичному контексті.

Об'єкт та предмет дослідження. Об'єктом нашого дослідження є хасидизм, а предметом процес формування релігійної та соціокультурної ідентичності єврейських громад під впливом хасидизму у регіоні Центрально-Східної Європи

Хронологічні та територіальні межі дослідження. Хронологічні рамки нашого дослідження починаються з появу хасидизму у 30-х роках XVIII століття, та закінчується 1918 роком. Вибір цієї хронологічної межі насамперед зумовлений розвалом імперії де проживали хасиди, що призвело до масових міграцій з досліджуваного регіону.

Територіальні межі охоплюють землі, де проживали хасиди, насамперед це землі сучасної України, Білорусі, Польщі, Угорщини та Молдови.

Мета та завдання дослідження. Мета дослідження полягає в комплексному визначенні ролі хасидизму у формуванні релігійної, етноконфесійної та соціальної ідентичності євреїв Центрально-Східної Європи з урахуванням регіональних особливостей розвитку руху, та з'ясування цього впливу через дослідження хасидських релігійних практик.

Завдання дослідження:

- Провести аналіз стану наукової розробки проблеми в українській та зарубіжній історіографії, та класифікувати основні підходи до вивчення хасидизму та його впливу на єврейську ідентичність.

- Уточнити передумови виникнення й оформлення хасидизму як окремого руху в східноєвропейському юдаїзмі.
- Уточнити усі етапи та рухи поширення хасидизму в Центрально-Східній Європі до 1918 року
- Проаналізувати особливості організації хасидських громад та як ці особливості впливали на єврейську ідентичність
- З'ясувати, яким чином релігійні доктрини, культова практика та повсякденне життя хасидів впливали на формування релігійної, етнічної та соціальної ідентичності єврейських громад у різних регіонах.
- Провести аналіз взаємин хасидів з іншими єврейськими групами впливу такими як Гаскала та мітнагдім.

Наукова новизна нашої роботи полягає в тому, що:

- Уточнено особливості взаємин хасидів з іншими єврейськими групами Центрально-Східної Європи.
- Уточнено роль засновників хасидизму на майбутній облік громади
- Уточненні релігійні практики хасидів та їх вплив на єврейську ідентичність.
- Уточнена географія хасидських міграцій в регіоні та заснування дворів.
- Уточнено специфіку впливу хасидизму на формування колективної ідентичності євреїв Центрально-Східної Європи в контексті міжетнічних і державно-релігійних взаємин у регіоні.

Практичне значення отриманих результатів. У цьому контексті значення практичного застосування даного дослідження полягає в тому, що результати цієї роботи можна використовувати в різних освітніх проєктах із релігієзнавства, а також у історичних дослідженнях у межах вивчення національних меншин і ставлення до них із боку великих імперій Східної Європи.

Структура роботи. Робота складається з вступу, чотирьох розділів та висновку. Сумарно у всіх розділах одинадцять підрозділів.

РОЗДІЛ 1: Історіографія, джерельна база та методологія дослідження.

1.1. Історіографія дослідження

Хасидизм як явище в наукових дослідженнях та науковій думці, а також у сприйнятті інших людей, завжди вважався вкрай неоднозначним феноменом та викликав великі дискусії в науковому середовищі. Ця складність та неоднозначність існує з різних причин, однак передусім причину й наслідок цього можна знайти у позиціях самих дослідників теми. Хасиди є надзвичайно неоднозначною культурно-релігійною групою навіть серед консервативних євреїв, не кажучи вже про інших. У нашому історіографічному аналізі літератури з даної тематики можна виокремити чотири основні групи дослідників, які займаються проблематикою хасидизму. Першу групу яку ми характеризуємо як просвітницьку. До неї можна віднести основних авторів, яких ми вивчали: Ю Гессена⁵, А. Готтлобер⁶, П. Марек⁷. Цю групу можна охарактеризувати насамперед як умовних противників хасидизму. Загалом, якщо узагальнити, у колах просвітників було поширеним зневажливе ставлення до хасидів як до релігійного руху, а також як до культурного феномену.

Так, наприклад, Авраам Бер Готтлобер у своїх нарисах з історії кабали розглядає богословські трактати хасидів, піддаючи їх регулярній критиці, та висміюванню, вказуючи на численні суперечності в самому русі. Його критична позиція є цілком пояснюваною, насамперед через консервативні погляди цієї групи, що вступали в конфлікт із напрямом Гаскала, до якого він належав. Аналіз цієї праці справді дає змогу подивитися на хасидську культуру під різко критичним кутом, що певною мірою допомогло мені дистанціюватися від власних оцінок і зберегти

⁵Гессен Ю. И, Евреи в России: Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. с. 29-36

⁶ Avraham Ber Gottlobler «Toldot ha-Ḳabalah ve-ha-Ḥasidut: me-reshit tsemiḥatan 'ad ha-yom ha-zeh»,

⁷ Марек П.С. , «Кризис еврейского самоуправления и хасидизм» // Еврейская старина. 1928, вып. XII, с. 53–101

баланс. Водночас важливо не сприймати висновки автора надто буквально, його відкритий конфлікт із хасидами є очевидним і позначається на тональності тексту, роблячи дослідження частково упередженим і спрямованим на формування переважно негативного образу хасидизму⁸.

Серед цікавих робіт цієї групи варто також відзначити працю Гесенна «Історія єврейського народу у Росії». Він трактує саме виникнення й існування ортодоксальних течій у юдаїзмі, як недалекоглядне явище, що розколювало єврейство протягом усієї історії. Серед важливого у цій праці для нашого дослідження можна виділити велику кількість матеріалів, що стосуються Російської імперії⁹, а також нюансів взаємодії влади з єврейським населенням. Варто згадати й працю Марека, яка є, надзвичайно важливою у інформаційному спектрі для детального аналізу єврейських громад в Росії, та кризи традиційних інститутів юдаїзму та соціальних аспектів розвитку єврейської спільноти. Так, у праці Марека «Криза єврейського самоврядування і хасидизм¹⁰» сам хасидизм розглядається з цікавої для нас точки зору, як політико-економічне утворення. Такий підхід є досить незвичним та цінним для вивчення соціальної організації єврейського суспільства. Серед недоліків цієї праці можна виділити періодичні непрофесійні моменти, що свідчать про сильну упередженість автора. Наприклад, він характеризує хасидизм як рух «хитрих цадиків, які водили за ніс необізнаних євреїв»¹¹.

Друга робота, яка також є доволі важливою для розуміння контексту, «Внутрішня боротьба в єврействі у XVIII столітті», має більш нейтральну точку

⁸ Avraham Ber Gottlober «Toldot ha-Ḳabalah ve-ha-Ḥasidut: me-reshit tsemiḥatan 'ad ha-yom ha-zeh»

⁹ Гессен Ю. И, Евреи в России: Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. с. 78-89

¹⁰ Марек П.С., «Кризис еврейского самоуправления и хасидизм» // Еврейская старина. 1928, вып. XII, с. 53–101

¹¹ Марек П.С. Кризис еврейского самоуправления и хасидизм // Еврейская старина. – Л. – 1928. 12. – С. 45

зору й описує конфлікти всередині єврейської спільноти в межах Російської імперії, а також участь влади в цих процесах. Ця праця є цікавою для загального розуміння та аналізу ситуації в єврейському суспільстві того часу та дає підстави, для подальшого аналізу регіональних особливостей нашої теми¹². Якщо проаналізувати працю Оршанського «Думки про хасидизм», то в більшості своїх висновків він збігається з поглядами Марека. Автор розглядав хасидизм, як прояв занепаду єврейського суспільства та гальмування процесу його консолідації. У цій роботі також простежуються паралелі між занепадом культури та віри що на його думку, були спричинені «мракобіссям неосвічених мас». Однак Оршанський водночас подає також і більш аналітичну частину, так він відзначає позитивну рису того, що саме хасиди першими почали реформувати застарілу систему равинізму та ритуального формалізму, зробивши релігійне життя більш зрозумілим та доступним для простої людини¹³.

До другої, ревізійністської групи, серед основних для нашого орієнтиру дослідників можна віднести С. Дубнова¹⁴, М. Водзінського¹⁵, Р. Манекін¹⁶, а також Віленського¹⁷, та Ш. Етінгера¹⁸. Як характеристику цієї групи варто виділити те, що вони загалом сприймають хасидизм більш позитивно, ніж їхні колеги. У своїх концепціях вони розглядають хасидизм як явище свого часу та більше зосереджуються на аналізі поширення й розвитку хасидизму, проте при цьому зберігають доволі критичну оцінку щодо нього, однак з історичного боку, а не

¹² Марек П.С. Внутренняя борьба в еврействе в XVIII веке // Еврейская старина. – Л. – 1928. – Т. 12 – С. 102-178.

¹³ Оршанский И.Г. Мнения о хасидизме // Критика иудейской религии. 2-е изд. доп. – М.: Наука, 1964. – С. 371-402

¹⁴ Симон Дубнов. История евреев в России и Польше (History of the Jews in Russia and Poland). Т. 2. Санкт-Петербург, 1914, с. 90–125.

¹⁵ Wodziński, Marcin. Hasidism and the Geography of Jewish Modernity. Bloomington: Indiana University Press, 2018, с. 35–61.

¹⁶ Р. Манекін «Хасидизм і політика: Королівство Польське, 1815–1864 рр.»

¹⁷ Mordecai L. Wilensky, Hasidim U-Mitnagedim: The History of Their Conflict, vol. 1 (Jerusalem: Mossad Bialik, 1970; Hebrew)

¹⁸ Ш. Етінгера «Хасидизм і кагал у Східній Європі»

релігійного. Якщо проводити загальний аналіз, то можна відзначити, що ці автори приділяють більше уваги історичним, ніж релігійним аспектам, що робить їхні праці особливо цінними для історичного дослідження.

Серед основних авторів для вивчення хасидизму варто більше зосередитися, на працях класика єврейської історіографії С. Дубнова. Його праці можна вважати фундаментальними для дослідження хасидів у Російській імперії, а також на польських землях. Він аналізує хасидизм як соціальну групу та як рух. Важливою роботою для вивчення Царства Польського та польських земель, що входили до складу імперії Габсбургів, є його праця «Соціальне і духовне життя євреїв у Польщі в першій половині XVIII століття», яка дає надзвичайно інформативну та розгорнуту характеристику. Вона створює підґрунтя для розуміння особливостей розвитку єврейських, зокрема й хасидських, громад на цих територіях¹⁹. Також варто згадати такі праці, як «Долі євреїв в епоху західної першої емансипації», які надають величезний пласт інформації для вивчення та порівняння «єврейського питання» в Росії. Праця Й. Телушкіна²⁰ створює значну базу для розуміння проблематики хасидизму, а також спрощує сприйняття матеріалу з погляду термінології, що робить її зручною для початкового занурення в тему. У цьому контексті вона виступає своєрідною відправною точкою для подальших досліджень. Серед явних недоліків можна зазначити те, що робота є досить несамостійною і значною мірою спирається на праці інших авторів, зокрема на Дубнова²¹ та Шолема²².

¹⁹ С. Дубнов. *Соціальне і духовне життя євреїв у Польщі в першій половині XVIII століття*. Санкт-Петербург, 1891, с. 3–48.

²⁰ Йосеф Телушкін. *Єврейська мудрість: етичні та духовні уроки єврейської традиції (Jewish Wisdom: Ethical, Spiritual, and Historical Lessons from the Great Works and Thinkers)*. Нью-Йорк: William Morrow, 1994, с. 285–312.

²¹ С. Дубнов. *Соціальне і духовне життя євреїв у Польщі в першій половині XVIII століття*. Санкт-Петербург, 1891, с. 3–48.

²² Шолем Г. Основні течії в єврейській містиці. - Єрусалим: Бібліотека Алія

У працях М. Водзінського варто виокремити дві основні для мого дослідження: «Хасидизм і політика: Королівство Польське, 1815–1864 рр.» та його історичний атлас «Історична демографія хасидизму». У першій роботі значна увага приділяється розвитку хасидського руху на польських землях, а також проведено системний аналіз ставлення до єврейства в зазначений період, зокрема проаналізовано зміни у взаєминах після Польського повстання, а також його розвиток на цих землях²³. Серед переваг цієї праці можна виділити ґрунтовний аналітичний підхід, а також згадки про Пруссію й Австрію в контексті загальноєврейської політики та міжособистих відносин. Окремо слід відзначити його другу роботу, у яка є чудовим орієнтиром для розуміння географії та динаміки поширення хасидизму. Серед недоліків варто зазначити певну вузькість тематики та недостатньо розкрити динаміку процесів у регіонах поза межами Російської імперії²⁴. У Праці Р. Манекіна, насамперед «Хасидизм та Габсбурзька імперія, 1788–1867 рр.», мають важливе аналітичне значення для розуміння політики Австрії щодо хасидів та єврейського населення загалом. Ця робота є надзвичайно цінною в контексті дослідження проблематики в імперії Габсбургів, а завдяки використанню архівних джерел вона вирізняється більш нейтральною та має прикладний характер. Саме ця праця є основною для нашого дослідження аспектів, пов'язаних із Австрією та її землями²⁵. Робота Ш. Етінгера присвячені соціальній структурі хасидизму й повсякденним практикам хасидів²⁶. Завдяки цим авторам можна проаналізувати регіональні відмінності, а також соціальну роль хасидів у місцевих суспільствах. У праці Ш. Етінгера подано детальнішу інформацію про

²³ М. Водзінський. *Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815–1864*. Варшава: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2013, с. 5–8.

²⁴ Wodziński, Marcin. "Historical Demography of Hasidism: An Outline." *Yearbook of International Religious Demography* 2 (2015): 177–186.

²⁵ R. Manekin. *Hasidism and the Habsburg Empire, 1788–1867 pp.* 45–78.

²⁶ Шмуель Етінгер. *Hasidism and the Kahal in Eastern Europe* // у зб. Ада Рапппорт-Альберт (ред.). *Hasidism Reappraised* Лондон: Littman Library of Jewish Civilization, 1996, с. 63–75

польські землі та хасидів, які там проживали до початку світових воєн. На відміну від праць Водзінського, вона містить більше даних про польські території, що перебували в складі Російської імперії.

До третьої групи умовних модерністів відносять насамперед філософів М. Бубера, Г. Шолема²⁷, А. Йешая Гешеля, а також Х. Цейтліна й Залмана Шахтера-Шаломи. Ці мислителі по суті, «переписали» мову хасидської традиції під виклики ХХ–ХХІ століть, змістивши акцент із архівно-критичної реконструкції на екзистенційний досвід, особисту етику та внутрішню духовну працю. Ми загалом оцінюємо їхні праці як фундаментальні з точки зору аналітики, адже вони описують хасидизм не як історичне явище, а перетворюють його мотиви на живий інструмент сучасного самопізнання а отже, безпосередньо впливають на способи конструювання єврейської ідентичності в модерну епоху. В аналізі робіт Мартіна Бубера для нашого дослідження центральними є «Розповіді хасидів» та його філософські есе «Я і Ти»²⁸, «Хасидизм і сучасна людина». Бубер вибудовує образ хасидизму як мови міжособистісної зустрічі, де спільнота та харизма наставника переживаються як подія діалогу, а не як юридична норма²⁹. Для нашої теми це дає глибоке філософське, умовно кажучи, розуміння хасидизму та створює контраст на тлі інших, більш історичних чи соціологічних підходів, поглиблюючи світське осмислення духовної складової. У працях Бубера ідеали виходять на перший план — це надає його аналізу особливого ідеалістичного звучання. Проте серед недоліків варто зазначити відсутність достатньої уваги до історичних і соціально-політичних контекстів. Праці Гершома Шолема «Основні течії єврейської містики» та «Про кабалу та її символізм», «Месіанська ідея в юдаїзмі» не є настільки релігійно спрямованими, як у Бубера, проте вони надають детальний аналіз ліній

²⁷Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem: Hebrew University Press, 1941, pp. 333–356..

²⁸ Мартин Бубер «Я и Ти. Шляхні люди за хасидскими вченнями» с 35-49

²⁹ Martin Buber, *Hasidism and Modern Man*, New York: Harper & Row, 1958, pp. 17–25.

розривів і спадковості в хасидизмі, допомагають у вивченні хасидських легенд і переказів. Його дослідження релігійних текстів з коментарями більш світського характеру дозволяють уникнути публіцистичної романтизації та отримати понятійну глибину хасидської традиції. Роботи Авраама Йешая Гешеля поєднують богослов'я й хасидську чуттєвість, «Бог, який шукає людину», «Субота», «Пристрасть до істини» про Коцкого ребе й К'єркегора, а також його дослідження кола Бешта³⁰. Ці праці показують, як хасидська духовність функціонує у вимірах часу й молитви. У нашій роботі вони особливо корисні для аналізу структури механізмів формування ідентичності: Гешель фактично «перекладає» хасидські практики мовою особистості та громади, що дозволяє описати, чому обряди, ритм життя й «тон мовлення» стають соціальним клеєм єврейства в модерну добу.

У радянський період тема хасидизму набула стабільно ідеологізованого характеру, підпорядкованого марксистсько-ленінському світогляду та офіційній риторичі КПРС. Релігія загалом трактувалася як надбудовне явище, що відображає соціально-економічну нерівність, а тому хасидизм сприймався як гальмо культурного розвитку. Одним із найхарактерніших прикладів такого підходу є праця М. Беленького «Юдаїзм». Автор, дотримуючись канонів радянської релігієзнавчої школи, визначає хасидизм як «сектантський релігійно-містичний рух, що став реакційним і фанатичним», який нібито гальмував культурний і науковий розвиток євреїв. Беленький докладно описує, як у середовищі хасидів «насаджуються містика, чудотворство, забобони», а влада цадиків подається як соціальний механізм експлуатації «неосвічених мас». На його думку, хасидизм був антагоністом ідей Гаскалі та сїонізму, що в радянському дискурсі тлумачилися як «прогресивні рухи, які вели до соціалістичного визволення»³¹. У результаті

³⁰A. Yesha Geshel. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1955, с. 7–11.

³¹ М. Беленький. *Иудаизм*. Москва: Политиздат, 1967, с. 3–5.

Беленький відтворює типовий для радянської науки образ «ретроградного фанатизму», який стоїть на шляху історичного поступу. Схожі інтонації спостерігаються і в працях М. Й. Шахновича, зокрема в його книзі «Занепад юдейської релігії». Автор розвиває ідею так званого занепаду юдаїзму в епоху капіталізму, розглядаючи хасидизм не просто як реакцію на кризу традиційних інститутів, а як доказ остаточного виродження релігії як соціального феномену. Водночас, попри риторику «викриття», Шахнович демонструє високу ерудицію та вводить цікаві порівняння, зіставляє хасидські уявлення про очищення й покаєння з католицькою концепцією спокути, а хасидську містичну екстатичність — із практиками російських хлистів³². Через такі аналогії він, можливо, неусвідомлено, показує спільні риси харизматичних релігійних рухів, пропонуючи компаративну перспективу, нетипову для жорстко ідеологізованої радянської науки. Є. В. Меліхов у монографії писав про «містико-емоційний тип релігійності», який, на його думку, відтворює «дрібнобуржуазну свідомість» і є проявом «загального виродження капіталістичної духовності»³³. Разом із тим, навіть у межах цієї ідеологічної парадигми деякі дослідники — передусім Шахнович і частково Беленький — не обмежувалися політичними кліше. Вони також фіксували важливі факти, такі як роль цадиків у самоорганізації громад, психологічну привабливість хасидської побожності, подібність між хасидською екстатикою та іншими релігійними практиками Європи. Ці спостереження, при уважному читанні, дозволяють реконструювати соціальні функції руху навіть через призму радянської лексики³⁴. Таким чином, радянська марксистська лінія у вивченні хасидизму стала окремим історіографічним шаром. Вона має ціну не як джерело об'єктивної оцінки, а як свідчення науково-ідеологічного контексту, у якому релігійні феномени

³² Й. Шахнович. *Упадок иудейской религии*. Ленінград: Наука, 1965, с. 15–18.

³³ Е. Меліхов. *Религия и общество в буржуазном мире*. Москва: Мысль, 1983, с. 111–115.

³⁴ Й. Шахнович. *Упадок иудейской религии*. Ленінград: Наука, 1965, с. 82–85.

тлумачилися як відображення класової боротьби. З цієї точки зору, згадані автори є наріжним каменем критично-економічного підходу й важливим матеріалом для вивчення альтернативних дослідницьких парадигм.

У сучасний період, який умовно можна вважати четвертим етапом розвитку історіографії хасидизму. Після зняття комуністичної цензури в колишньому СРСР, інтерес до цієї теми помітно зріс. Цьому сприяли відновлені паломництва до Умані, поява хасидів у публічному просторі України, а також відкриття доступу до архівів та впровадження методологічного плюралізму. Сучасні дослідники активно використовують такі підходи, як соціальна історія, історична антропологія, картографія, гендерні студії та культурна історія. Ці методи забезпечили набагато більшу джерельну насиченість, аналітичну прозорість і різноманітність інтерпретацій. Увага науковців змістилася від ідеологічних кліше до аналізу реальних практик, інституцій та механізмів державного контролю. У результаті дослідження стали менш ідеологічно ангажованими, виваженими й орієнтованими на реконструкцію складних процесів взаємодії хасидів із владою та суспільством. Однією з помітних праць нового періоду є робота Харченка. В цій роботі, на основі публічних та канцелярських джерел, автор докладно показує канали лояльності й форми контактів хасидських лідерів із російською адміністрацією. Дослідження А.Харченка дає ключ до розуміння того, як зовнішня політика імперії формувала внутрішні межі релігійної ідентичності³⁵. Не менш важливою для вивчення єврейсько-хасидського питання є праця В. Москалець. У ній авторка аналізує зміни в державній політиці у Галичині, простежуючи поступовий перехід від тенденцій колонізації до курсу на ізоляцію євреїв у межах польського суспільства³⁶.

³⁵Харченко А. «Євреї в Російській імперії: що імперська влада знала про своїх підданих?» // City: History, Culture, Society (МІКС), 2022, № 22, с. 65–74

³⁶ Moskalets, Vladyslava. "Looking for Yiddishland: Galicia in the Interwar Yiddish Travelogues." *Jews and Slavs* 27 (2022), с. 441–449.

Значний внесок у розвиток теми зробили й зарубіжні дослідники. Так, Джон Клір³⁷ у праці докладно розкрив, як правові та адміністративні режими, шкільна політика, шлюбне й опікунське законодавство структуризували повсякденне життя ортодоксальних євреїв зокрема і хасидів. Гленн Діннер у своїй монографії запропонував мікроісторичний аналіз хасидських громад у Царстві Польському, показавши їхню соціальну базу, економічну структуру дворів та канали впливу на рівні провінційних міст³⁸. Для ширшого соціального контексту особливо важливими є праці Гершона Хундєрта та Ізраєля Барталя, які описують становлення модерного єврейського суспільства Східної Європи й демонструють, як хасидські практики впліталися в повсякденність єврейського життя кінця XVIII — XIX століть³⁹. Шауль Штампфер у статті подав детальний аналіз чинників поширення хасидизму, звертаючи увагу на прикордонні бар'єри та регіональні особливості його дифузії⁴⁰. Робота Петровського Штерна також у контексті нашої роботи, дає дуже корисний соціальний фон з аналізом, як хасидизм вбудований у повсякденне життя штетла, у владу, книжність, сексуальність, таверну та інше, що також нам дає великий спектр інформацій для розуміння життя хасидів та роздуми рівня впливу хасидів на ідентичність євреїв⁴¹.

Б. Браун⁴² та Г. Динер — автори популярних робіт та дуже актуальних для нашого дослідження, яких також варто згадати. Так робота Брауна демонструє, що хасидизм у Центрально-Східній Європі був не «м'якою побожністю», а джерелом

³⁷ Джон Клір. *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881*. Кембридж: Cambridge University Press, 1996, с. 15–18.

³⁸ Гленн Діннер. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Нью-Йорк: Oxford University Press, 2006, с. 72–88.

³⁹ Гершон Хундєрт. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*. Берклі: University of California Press, 2004, с. 90–102.

⁴⁰ Шауль Штампфер. *How and Why Did Hasidism Spread? // Jewish History*, 27:2–4 (2013), с. 208–214.

⁴¹ Йоханан Петровський-Штерн, *The Golden Age of the Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*. Princeton University Press, 2014, с. 89–103

⁴² Brown, Benjamin. "The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotry and 'Holy Sinning' in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia." *Journal of Religion* 93:3 (2013), с. 341–374.

радикальних форм ідентичності, а також виділяє дві форми релігійного радикалізму хасидів в Угорщині й Галичині у ХІХ столітті. Данна робота важлива для аналізу розвитку та розповсюдженню хасидизму у регіоні. Робота Динера же дає нам чітку картину як хасидизм переписав соціальну карту єврейського життя у регіоні Центральної Польщі, ці роботи вкрай важливі з боку аналізу регіональних особливостей розвитку хасидів.

Загалом дослідження данного виду демонструють якісний зсув у розумінні феномена хасидизму. У ньому акцент робиться не на «заборонах» і «переслідуваннях», а на структурах інтеграції: державній політиці емансипації, шкільних реформах, правовому регулюванні та культових інститутах, які опосередковано визначали рамки існування хасидських громад. Такий підхід дозволяє розглядати хасидизм не як ізольований феномен, а як важливий елемент багаторівневого діалогу між релігійною традицією, імперською владою та модернізованим суспільством.

1.2. Джерельна база дослідження

Проводячи аналіз ролі хасидизму у формуванні єврейської ідентичності Центрально-Східної Європи, неможливо обійтися без чіткого осмислення джерельної бази. Уже сам склад доступних джерел показує, що хасидизм не лише створив специфічну систему ідей і практик, а й породив особливий світ джерел у межах якого ця нова ідентичність формувалася, осмислювалася й передавалася далі. Важливими є не тільки трактати й проповіді, а й молитовники, заповіти, листи,

збірники легенд, а також пізніші меморіальні свідчення, що фіксують, як хасидська традиція пережила XIX–XX століття в пам'яті громад⁴³⁴⁴.

Умовною відправною точкою можна вважати біблійний пласт. Книги Псалмів, де неодноразово вживаються терміни, пов'язані з хасидим як з побожними, благочестивими людьми, які задають давній семантичний горизонт, у який вписує себе пізніший хасидський рух. Псалом 149 із його закликом «співати Господу нову пісню, хвалу Йому в зборі хасидів», а також місця, де йдеться про «Твоїх хасидів» або «Його хасидів», демонструють, що йдеться не просто про індивідуальну праведність, а про специфічну спільноту побожних людей⁴⁵⁴⁶. Для дослідження ідентичності це принципові джерела. Сам хасидизм XVIII століття успадковує цю мову, але наповнює її новим змістом, перетворюючи біблійний образ благочестивих на позначення конкретного руху, громади, саме своїх людей.

Центральний корпус джерел також становить рання хасидська гомілетична література так проповіді й трактати цадиків, написані ними самими або записані їх учнями. Класичними прикладами які ми використовували для дослідження є «Толдот Яаков Йосеф»⁴⁷ рабі Яакова Йосефа з Полонного, «Ноам Елімелех»⁴⁸ рабі Елімелеха з Лежайська, , а також корпус учення ранніх хасидських лідерів, представлений в антології «Ранній хасидизм. Учення Бааль-Шем-Това за творами його учнів»⁴⁹, так данні тексти зазвичай організовані як коментарі до тижневих розділів Тори й святкових читань, але фактично для нас являють собою розгорнуту

⁴³Ранний хасидизм. Учение Бааль-Шем-Това согласно трудам его учеников. Антология. Том 1 / сост. Нахман Гольдштейн из Черина; пер. с иврита Д. Шенкарь, Х. Гар-Шалом. Москва: Книжники; Лехаим, 2014. С. 39–51.

⁴⁴ *Pinsk, Belarus (Yizkor Book). Pinsk, Belarus (Part 2, Chapter 1): "Karlin Hasidism (Cont'd)"*, JewishGen Yizkor Book Project.

⁴⁵ Псалми 149:1 Біблія. Псалми [Електронний ресурс]. Сефарія

⁴⁶ Псалми 30:5 Біблія. Псалми [Електронний ресурс]. Сефарія

⁴⁷ Леви-Ицхак из Бердичева, *Kedushat Levi* – проповеднические тексты с акцентом на милосердие и «защите Израиля». Сефарія.

⁴⁸Zion M. N. Hasidism: The People's Kabbalah // *Journal of Policy and Culture (JPC)*. 2017. Vol. 25. P. 1–25)

⁴⁹ *Ранний хасидизм. Учение Бааль-Шем-Това согласно трудам его учеников. Антология*. Том 1 / сост. Нахман Гольдштейн из Черина; пер. с иврита Д. Шенкарь, Х. Гар-Шалом. Москва: Книжники; Лехаим, 2014. С. 39–51.

антропологію та соціологію хасидського світу. У них формується образ звичайного єврея, чия цінність визначається не лише вченістю, а й чистотою намірів, щирою молитвою, радісним служінням Богові. Через тлумачення заповідей та оповідей Писання автори вибудовують альтернативну ієрархію, так поруч із традиційною елітою книжників і равинів постає новий центр а саме цадик та його двір, навколо якого гуртується громада, так для дослідження питання ідентичності особливо важливо, як переосмислюється сам статус народу, не як абстрактного зібрання законослухняних, а як живої мережі стосунків між Богом, праведниками та простими людьми, кожен із яких залучений до драми виправлення світу⁵⁰⁵¹⁵².

Також варто виділити ще одну окрему групу джерел, яка становлять переклади заповітів, листів та збірників легенд про Бааль-Шем-Това та його найближче оточення передусім це «Цаваат га-Ріваш», антології висловів і настанов, приписуваних Бешту й Магіду з Межиріча, знамените «Ігерет ха-Бешт⁵³», а також збірка оповідей «Шивхей ха-Бешт⁵⁴». У цих текстах видно процес сакралізації постаті засновника й формування харизматичного канону. Бешт постає не лише як містик і чудотворець, а як заступник простого люду, той, хто здатен виправдати грішника, побачити в повсякденному існуванні приховану святість. Легенди про його подорожі, чуда, зустрічі з простими ремісниками й селянами формують емоційне ядро хасидської ідентичності, так за цими текстами бути хасидом це означає належати до спільноти. Для цієї спільноти, потрібно вірити у близькість Божого промислу, у цінність щирих почуттів і в особливе посередництво цадика. Тут ідентичність задається не тільки доктриною, а й певним нарративом, так

⁵⁰ Toldos Yaakov Yosef – First Chassidic Sefer: Samples of Some of His Pure and Holy Sayings / trans. Tal Moshe Zwecker

⁵¹ Faierstein M. M. (ed., trans.). Jewish Mystical Autobiographies: The Book of Visions and the Book of Secrets. New York–Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999.

⁵² «Tzav: Serving the Shekhinah in Exile» Sefaria

⁵³ Iggeret ha-Besht (Іґґерет га-Бешт). Лист Бааль-Шем-Това до рабі Гершона з Кітува (бл. 1751), §§ 1–2

⁵⁴ Shivhei ha-Besht / In Praise of the Baal Shem Tov. с. 15–36

повторення цих історій на ярмарках, у домівках, у синагог робить хасидський образ світу частиною колективної пам'яті.

Ще один ключовий пласт джерел для нас це епістолярні та літургійно-нормативні тексти, пов'язані передусім із хасидизмом Хабад. Листи Шнеур-Залмана з Ляд до громад Литви й Білорусі відкривають доступ до конкретних механізмів організації хасидських мереж, там ідеться про фінансову підтримку двору, про паломництва до цадика, про стосунки з владою, про конфлікти з мітнагдим⁵⁵. Тут хасидська ідентичність постає вже не лише як духовне переживання, а як соціальна практика яка участь у певних формах благодійності, визнання авторитету конкретного лідера, належність до географічно розосередженої, але внутрішньо пов'язаної громади. Літургійні тексти на кшталт сидура «Т'їллат ха-Шем⁵⁶» у ранніх хабадських редакціях фіксують, як хасиди переосмислюють саму тканину молитви, так особливий нусах, порядок благословень, акценти в тексті перетворюють богослужіння на маркер групової приналежності. Нарешті, «Танія» як систематичний трактат задає модель внутрішнього «я» хасида з його боротьбою між божественною та тваринною душами, ідеалом середини й постійним зусиллям утримувати радість і трепет⁵⁷. Для дослідження ідентичності це незамінний матеріал, так тут сформульовано цілісну концепцію того, як має виглядати, мислити й відчувати правильний хабадський хасид.

Цікавий ракурс дає також використання документів та меморіальної літератури, насамперед низька книг, зокрема книги пам'яті Пінська з розділом про карлінський хасидизм⁵⁸. Попри те, що вони були зафіксовані значно пізніше

⁵⁵ Шнеур-Залман з Ляд, листи до громад Литви та Білорусі. ChabadLibrary

⁵⁶ Schneersohn Shneur Zalman. *Siddur Tehillat HaShem* (Weekday Siddur Chabad), nusach ha-Ari zal

⁵⁷ Schneur Zalman of Liadi. *Likkutei Amarim – Tanya*.

⁵⁸ Pinsk, Belarus (Yizkor Book). Part 2, Chapter 1: "Karlin Hasidism (Cont'd)" [Електронний ресурс]. JewishGen Yizkor Book Project.

описуваних подій, ці тексти показують, яким чином хасидська традиція була вбудована в колективну пам'ять громади вже після катастроф ХХ століття. Опис карлінських хасидів, їхніх звичаїв, писаних та неписаних норм поведінки, атмосфери навколо двору дозволяє побачити, які елементи хасидської ідентичності виявилися найбільш стійкими, так образ цадика, практика паломництва, стиль молитви, особливий тип громадянської солідарності. Ці свідчення особливо корисні для підсумкових розділів, де йдеться про довготривалі наслідки хасидського досвіду та про те, що саме з нього стало частиною ширшої єврейської культурної пам'яті.

Нарешті, важливим додатковим джерелом виступають тексти «на межі» між хасидизмом, кабалою та Гаскалою, на кшталт «Міркават ха-Мішне» Моше Сатанова. Вони не описують хасидів прямо, проте дозволяють відчутти інтелектуальне поле другої половини XVIII століття, у якому різні групи кабалісти, ранні маскілім, традиційні равини й зароджувані хасидські кола по-різному відповідали на запитання, яким має бути сучасний єврей, як йому вчитися, молитися, ставитися до світу. На цьому тлі чіткіше видно, що хасидська модель ідентичності була лише одним із можливих варіантів, але саме вона набула винятково широкого поширення в Центрально-Східній Європі.

1.3. Методологія та методи дослідження

Методологія та методи вивчення впливу хасидів на єврейські громади в регіоні Центрально-Східної Європи, а також боротьба хасидів за уми євреїв, становлять складне, але надзвичайно цікаве завдання, що потребує комплексного розуміння історичного контексту, суспільного розвитку, а також економічних і соціальних функцій хасидського руху. Основою методологічної бази цієї роботи є макроісторичний, мікроісторичний і соціально-історичний підходи, що дозволяють поєднати аналіз великих історичних процесів із детальним розглядом локальних

явищ і соціальних практик. У даній роботі застосовано шість основних на мою думку методів.

Індукційний метод. Він нам дозволив нам провести аналіз окремих хасидських дворів, конкретні конфлікти хасидів у битві за єврейський вплив з мітнагдімами та Гаскалою та інші фактори.

Дедукційний метод. Цей метод, дозволив нам провести аналіз хасидського руху, від загальних форм ідентичності та його впливу, а також провести аналіз від уявлень про вплив модернізацій на суспільство євреїв, та як це вплинуло на хасидизм.

Хронологічний метод. Даний метод дає можливість поетапно у всій часовій рамці вивчити хасидський рух і його зміни, а також зміну його у впливу на єврейські уми в той чи інший проміжок часу.

Аналіз та синтез. Даний метод дозволив нам розібрати тему на богословські уявлення хасидів та зробити переосмислення інституту цадиків, кабали та іншого і як це впливало на єврейську громаду.

Історико-генетичний метод. Даний метод дає можливість провести аналіз зародження хасидизму, поширення його ідей і долі його духовних лідерів у регіоні Центрально-Східної Європи, а також його змін у різних країнах під впливом різних обставин.

Історико-порівняльний метод. У нашій роботі дав можливість оцінити відмінності в хасидських групах у трьох імперіях, а також дав можливість провести аналіз взаємодії різних єврейських груп на територіях, де вони проживали. Це допомагає визначити, як на хасидів вплинуло поява інших груп впливу та який вплину на євреїв вони отримали взагалом.

Критичний підхід. Даний метод нам дає можливість оцінювати і аналізувати різні погляди і інтерпретації на історичні події, на вплив хасидів на інші єврейські групи, а також на культуру хасидів. Даний метод нам допомагає видалити максимально неправдиву інформацію, а також упередженість з перекрученнями. За його допомогою визначається роль хасидизму в контексті соціальних та культурних змін в єврейському світі та їх, відношення до них, а також критично осмислюються їхні інтерпретації.

Джерелознавчий метод. Дає можливість детально проводити аналіз на справжність джерел, що в будь-якій тематиці в історичній науці є наріжним каменем, основою всього. Так, вивчаючи різні релігійні тексти, переписи і закони та інше, необхідно відфільтрувати правду від брехні. Даний метод дає більш цілісне уявлення про хасидизм в умовах трьох імперій.

Таким чином, наявна джерельна база, за умови використання зазначених методів, дає змогу дослідити розгорнуто нашу тему.

Розділ 2. Соціально-релігійні передумови, зародження та поширення хасидизму

2.1. Причини виникнення хасидизму

Хасидизм є значною течією в юдаїзмі, що виникла у Східній Європі у XVIII столітті. Його поява тісно пов'язана з релігійними та соціальними трансформаціями в «єврейському світі» тієї епохи. Ранній етап хасидизму відзначився новаторськими ідеями та практиками, які одночасно приваблювали численних прихильників та викликали гостру дискусію в єврейському середовищі⁵⁹. Перш ніж перейти до розповіді, варто зупинитися на кількох принципових поняттях для розуміння суті. По-перше, сам термін «хасиди» згадується задовго до виникнення власне хасидського руху — ще у Танаху, де він означає людей, особливо близьких до Бога у буквальному перекладі — благочестиві праведники. У цих текстах описуються чудеса, здійснені хасидами, їхній зв'язок із Всевишнім, особливі молитовні практики та служіння⁶⁰. Власне хасидська ідеологія спиралася на ранню кабалістичну традицію «літератури небесних чертогів», що сформувалася у I–III століттях н. е. і базувалася на уявленні про Бога як про містичну сутність, яка перебуває поза матеріальним світом, тоді як божественна сила — «кавод» — могла виявлятися через знакові події, видіння чи одкровення^{61,62}.

Важливим фундаментом, про який ми скажемо далі буде враховувати двох уповних типів причин, але важливо заздалегідь згадати, у хасидів є концепція любові до ближнього і щастя, тож хасидські лідери, цадики контактували з

⁵⁹ Marcin Wodziński, *Hasidism: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017

⁶⁰ Glenn Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. New York: Oxford University Press, 2006. С 13-22

⁶¹ Псалми 149:1 Біблія. Псалми [Електронний ресурс]. Сефарія

⁶² Псалми 30:5 Біблія. Псалми [Електронний ресурс]. Сефарія

неосвіченим людом і активно надавали їм моральну допомогу, просячи захисту їхньої душі перед Богом⁶³.

Причини та історія зародження хасидизму є вкрай багатогранною темою, у якій присутня велика кількість важливих деталей, які необхідно розглянути. Спочатку варто сказати, що для кращого розуміння доцільно поділити причини для зручності на два види – зовнішні та внутрішні фактори⁶⁴.

До зовнішніх факторів варто віднести політичну напруженість у регіоні Правобережної України, який перебував у стані постійної нестабільності, так цитує Дубнова: «Життя євреїв не було спокійним і безхмарним. Повстання гайдамаків і соціальні заворушення завдавали тяжкої шкоди багатьом єврейським громадам. Крім того, у цей період на східних землях Польсько-Литовської держави почастишали випадки звинувачення євреїв у ритуальних вбивствах⁶⁵». Цей уривок символізує усталену концепцію, згідно з якою однією з основних причин потягу до нового релігійного руху були тяжкі дні для місцевого єврейства в умовах тиску з боку місцевого населення та політичних обставин, також Натан Ганновер у своїй хроніці докладно описує жахливі події, через що концепція Дубнова набуває серйозної ваги. Ганновер, указуючи однією з основних причин зародження «єресі» саме події на українських землях, які у вітчизняній історіографії прийнято називати «Національно-визвольною війною», у своїх судженнях у хроніці описує страшні звірства, які козаки чинили під час набігів проти євреїв, з чого дослідники в цьому контексті доходять висновку, що, як я описував вище, відбувався пошук радості у хасидів та любові⁶⁶.

⁶³ David Biale et al., *Hasidism: A New History* (Princeton University Press, 2018)

⁶⁴ Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Cambridge University Press, 2013)

⁶⁵ S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland. Vol. 1: From the Beginning until the Death of Alexander I (1825)*. с. 80–87

⁶⁶ Nathan Nata Hannover, *Yeven Metzulah / Abyss of Despair* (Venice, 1653; англ. пер. А. J. Mesch).

За хасидськими концепціями, якщо згадати коротко, то світ є частиною Бога і все є Божим проведінням, виходячи з чого, якщо не відходити від теми, праведній людині варто виявляти радість. По суті, якщо виходити з цієї концепції, то хасидизм у важкий момент зародився як відповідь на тяжке становище євреїв, даючи їм надію і позитив⁶⁷.

Виходячи з цієї концепції, Дубнов⁶⁸, Гессен⁶⁹ та Марек⁷⁰ розвивають її, указуючи, що епоха затяжної розрухи з її війнами, політичною нестабільністю, зростанням податкового тягаря та руйнуванням звичних господарських і соціальних зв'язків у перспективі через майбутні поділи Речі Посполитої призвела до відчутного економічного занепаду єврейських громад. Ця криза, своєю чергою, породила зростаючу соціальну напруженість усередині самої громади: поглиблювався розрив між простими членами кагалу, які відчували повсякденний дефіцит ресурсів, і заможними представниками еліти, включно з рабинами та кагальними старшинами, що мали фінансові й адміністративні важелі впливу, позбавляючи інших будь-яких рішень. У міру погіршення економічного становища звичайних євреїв посилювалося невдоволення релігійними практиками, розподілом зборів, системою відкупів, а також непрозорістю управлінських рішень рабинів і віддаленістю євреїв від цієї системи; по суті вважалося, що рабини захищали інтереси вузького кола заможних родин. У цій атмосфері недовіри та соціальних очікувань виникав запит на альтернативні форми релігійного авторитету й духовної підтримки — більш доступні емоційно та менш пов'язані зі старими інститутами. Таким чином соціально-економічна криза загострювала конфлікт «низів» та

⁶⁷ “Цава’ат га-Ріваш” (Заповіт Баал-Шем-Това) — §§3, 7, 12 (про всепроникаючу Божественну присутність та особисте Провидіння — *hashgacha pratit*). Sefaria

⁶⁸ Simon Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland. Vol. 1: From the Beginning until the Death of Alexander I* с. 210–213

⁶⁹ Ю. И. Гессен, *Евреи в России: Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев*. СПб., 1906. с. 40–44, 81–88

⁷⁰ П. С. Марек, «Кризис еврейского самоуправления и хасидизм». *Еврейская старина*, 1928, вып. XII, с. 45–101

«верхів», підточувала легітимність традиційної кагальної моделі та готувала ґрунт для появи нових релігійних ініціатив і харизматичних лідерів. У своїх аналітичних оцінках Дубнов⁷¹, Гессен⁷² і Марек⁷³ дійшли висновку про інституційне зношення громадського самоврядування та концентрацію ресурсів у руках вузької еліти, що, у поєднанні з тиском на євреїв іззовні, резонувало й породило невдоволення старими інституційними порядками в громаді, заклавши чинники для появи опозиції всередині єврейського світу в регіоні.

Однак не всі дослідники згодні з тезою причинності саме у заворушеннях та війні, тож у внутрішніх причинах Туров⁷⁴ оскаржує судження Дубнова та бере до уваги те, що на його думку ці драматичні події не привели єврейське населення Правобережної України до тотальної, безвихідної кризи. Благополучні громади надавали допомогу постраждалим. Місцева шляхта придушувала повстання, християнське духовенство відновлювало своє економічне співробітництво з євреями, та життя знову входило в налагоджене русло. Більш того теза Дубнова про те, що вчена еліта східних земель Речі Посполитої зосереджувалася переважно на казуїстиці закону та майже не займалася ні духовним наставництвом народу, ні роздумами про основи віри, у подальших дослідженнях переконливого підтвердження, на думку Турова, не отримала⁷⁵. Так Туров⁷⁶ та Дінур⁷⁷, однак, сходяться в думці з іншими дослідниками, що причини виникнення й успішного

⁷¹ S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland. Vol. 1: From the Beginning until the Death of Alexander I (1825)* с 247–255

⁷² Ю. И. Гессен, *Евреи в России: Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев*. Санкт-Петербург, 1906 с 40–44, 81–88

⁷³ П. С. Марек, «Кризис еврейского самоуправления и хасидизм». *Еврейская старина*, 1928, вып. XII, с. 53–61

⁷⁴ И. Туров, *Ранний хасидизм: учение и его социально-исторический контекст* (дисертація докт. іст. наук). Київ, 2013. с. 211–232, 392–398

⁷⁵ M. Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013

⁷⁶ І. Туров. *Ранний хасидизм: учение и его социально-исторический контекст* (дисертація докт. іст. наук). Київ, 2013 с. 267

⁷⁷ G. Dynner. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. New York: Oxford University Press, 2006

зростання хасидського релігійного руху слід насамперед шукати у соціальному конфлікті всередині єврейських громад Речі Посполитої XVIII століття. На їхню думку, загравання рабинів із християнами, а також невдоволення стилем управління громадської верхівки та життя в розкоші призвели до того, що багато євреїв дійшли висновку, що багатство несумісне з благочестям, а зневага до допомоги бідним погіршувала імідж рабинату. Влада та багатство, зазначали проповідники, зробили їх пихатими й черствими; заради прибутку вони готові на все радше «з'їдять живцем» ближнього, ніж проявлять до нього любов за заповіддю⁷⁸. Дінер також зазначає, що першими хасидськими лідерами були серйозні знавці Тори, які з різних причин не були прийняті правлячою елітою, вони насамперед співчували пригнобленим і не мирилися з існуючим порядком. Лідери нового реформаторського руху прагнули змінити усталений лад і надати допомогу бідним верствам суспільства⁷⁹. Проведучи аналогію, хасидів можна зіставити з реформаторами у Західній Європі, а також з пієтизмом, і не варто також виключати факту, що ці процеси значною мірою вплинули й на євреїв, які жили в католицькій країні⁸⁰.

Наявність самого по собі конфлікту демонструвалася на основі ретельного аналізу популярних у регіоні проповідницьких текстів⁸¹. Варто згадати й низку інших чинників, які суперечать цій темі адже Дінер та Росман також вкрай критично ставляться до так званої «катастрофічної» моделі виникнення та поширення хасидизму. Дінер зазначає, що хоча кризи нерідко породжують нові ідеї, в єврейській історії вони трапляються у будь-які епохи. Крім того, Національно-

⁷⁸ M. Wodziński. *Hasidism: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

⁷⁹ Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. Littman Library, 1996 — ч. II «Toward a New Social History of Hasidism»

⁸⁰ Shivhei ha-Besht / In Praise of the Baal Shem Tov

⁸¹ Леви-Іцхак із Бердичева, *Kedushat Levi* — проповідницькі тексти з акцентом на милосерді та «захисті Ізраїлю». Sefaria

визвольна війна Хмельницького відбулася майже за століття до масового поширення хасидизму, і на той час населення вже частково змогло подолати травму⁸². Що стосується матеріального становища, Дінер указує, що під час поділів Речі Посполитої статус євреїв був хитким, однак значно перебільшеним, навіть якщо порівнювати, наприклад, із становищем селян. Також він зазначає, що всупереч усьому євреї все одно мали помітну економічну владу, контролюючи виробництво спиртних напоїв та інші види підприємництва, такі як постачання провіанту армії, банківський сектор тощо⁸³. Адміністративні обмеження на сільське розселення сприяли урбанізації та консолідації єврейського населення в містах⁸⁴. Виходячи з цих спостережень, Дінер робить висновок, що зазначені події не були вирішальним чинником збідніння громади і, відповідно, не можуть пояснювати поширення хасидизму винятково через призму лиха та кризи. Росман, по суті підтверджуючи доводи свого колеги Дінера, зазначає, що на Поділлі спостерігалось економічне піднесення, а в Меджибожі, який став центром хасидизму, єврейська громада також була досить заможною, так євреям належала більшість кам'яних будинків та багато крамниць на місцевому ринку, а самі місцеві євреї робили внески хасидам.

Також інший підхід відзначає Еткес, так він пояснює успіх хасидського руху особистою харизмою цадиків. Кожен лідер прагнув розширити вплив на громаду й залучити більше послідовників, конкуренція між різними хасидськими дворами посилювала стимули до прояву особистої винахідливості, що прискорювало масовий перехід до хасидизму⁸⁵. Також варто згадати Шолема він зазначає, що популярність хасидизму значною мірою пояснювалася тим, що хасидські тексти

⁸² G. Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. New York: Oxford University Press, 2006

⁸³ G. Dynner, *Yankel's Tavern: Jews, Liquor, and Life in the Kingdom of Poland*. New York: Oxford University Press, 2014

⁸⁴ Gershon David Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2004, розд. "Economic Integration"

⁸⁵ Immanuel Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2005 с 29-50

писалися на той час сучасною й зрозумілою для простих людей мовою, велика кількість афоризмів сприяла широкому поширенню ідей хасидизму серед різних верств суспільства⁸⁶. Сам хасидизм, на думку вченого, ніс у собі ідею духовного оновлення юдаїзму, що приваблювало євреїв, які не поділяли консервативних поглядів. Також, по суті, всі дослідники, згадані вище, мають спільні точки перетину в думці, що на ранньому етапі опорою хасидського руху виступали переважно нижчі верстви. Маса населення, що швидко зростала чисельно у XVIII столітті, знаходили в містицизмі доступний та зрозумілий канал релігійного переживання, тоді як шлях до традиційного ученого знання залишався закритим та по суті, елітарним⁸⁷. Навіть не всі освічені рабини могли здобути соціальне зростання, а хасидизм зумів відповісти на цей запит на «живе» благочестя. Показовим є й походження ключових постатей Ізраеля бен Елієзера та Магіда з Меджибожа, які вийшли із простої верстви⁸⁸. Згідно з «Шивхей Бешт» збірником оповідань про життя засновника хасидської традиції — походження Бешта залишалося неясним, більш того, брат його нареченої обурювався рішенням видати сестру за «безрідного» нареченого⁸⁹.

До зовнішніх факторів, на нашу думку, передусім належить багатівіковий розвиток кабали від ранньорабіністичних та меркабічних традицій до сафедського буму у XVI столітті та постсаббатіанського поширення містики в масах⁹⁰. Саме ця довга інтелектуальна лінія забезпечила майбутніх хасидів мовою понять таких як сефірот, Шхіна, божественне виливання тощо, схемами релігійного переживання, а

⁸⁶ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken, 1946 с 25-34

⁸⁷ David Biale; David Assaf; Benjamin Brown; Uriel Gellman; Marcin Wodziński та ін., *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press, 2018 с 19-32

⁸⁸ Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772–1881*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005 с 3-18

⁸⁹ Dov Baer ben Samuel of Linits (ed.), *Shivhei ha-Besht / In Praise of the Baal Shem Tov*. Philadelphia: JPS; New York: Schocken, 1970 с 7-22

⁹⁰ Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford University Press, 2003. С 19-78

також ритуальною практикою та новою картиною людини як учасника космічного «виправлення»⁹¹. Із XVII століття кабала поступово виходить за межі еліти, що є вкрай важливим, адже Еліор указує, що поява етично-містичних збірників на кшталт «Шней лухот ха-брїт» Ішаягу Горовїца та «Решит хохма» Еліяху де-Вїдаса зробила мову простішою для ширшого кола людей, унаслідок чого моральна праця над собою стала доступною⁹². Також у контексті зовнішніх причин цілком можна назвати падіння Шабтая Цві, ця людина була вкрай популярним проповідником, який подавав себе як місію єврейського народу, і мав багато послідовників від Речі Посполитої до Османської імперії та італійських князівств. В його вченні робився наголос на вивченні кабали, що призвело до її активного поширення в єврейському суспільстві, адже раніше кабала, хоча й була популярною, проте лише серед еліт, а після руху саббатїанства вона набула популярності й серед простої пастви⁹³.

Однак щодо масштабу впливу Шабтая Цві серед істориків триває дискусія. Так, Шодем погоджується з нами в думці, що саббатїанська буря залишила розігрїте культурне середовище, де містика стала мовою більшості, а харизма очікуваною рисою лїдера, що по суті зародила хасидизм⁹⁴. Проте ця концепція має і своїх противників: дослідники, такі як Ада Рапопорт-Альберт⁹⁵, Дїнер⁹⁶ та Росман⁹⁷, акцентують увагу на суттєвих відмінностях хасидизму та часових рамках. На їхню думку, саббатїанство могло вплинути на зародження хасидизму, однак цей вплив звужується винятково до відсутності значних авторитетів у єврейському суспільстві того часу в регіоні. Вони також наголошують на суттєвих концептуальних відмінностях хасидизму та саббатїанства, а також на тому, що сам хасидизм активно

⁹¹ Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press, 1988. С 13-33

⁹² Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism* с 10-19

⁹³ Gershom Scholem, *Sabbatai Ẓevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*. Princeton University Press, 1973. с 21-82

⁹⁴ Там же

⁹⁵ Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. Littman, 1996, ч. II с 33-61

⁹⁶ Glenn Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. OUP, 2006 с 14-22

⁹⁷ Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*. Cambridge University Press, 2013, Part I

дистанціювався від асоціацій із саббатіанством у суспільстві. Так, у збірці оповідей, написаній Довом-Бером «Шивхей-га-Бешт», зазначалося, що Бешт є прихильником «талмудистів» і виступав проти франкістів, які відкололися від саббатіан. Крім того, у скарбницю протистояння хасидів із саббатіанами можна додати «Листи рабі Шнеура Залмана з Ляд⁹⁸», у яких він публічно відкидав звинувачення митнагдін у симпатії до саббатіанства й підкреслював відданість хасидів галасі та луріанській традиції.

Підсумовуючи думку, по суті сам по собі хасидизм не є продовженням саббатіанської догматики та не успадкував її антиномізм та фанатичний запал, проте при цьому хасиди підкреслювали своє протиставлення секті саббатіан, які на той час себе дискредитували. При цьому ми сходяться у думці, що виникнення та популяризація хасидизму є комплексною проблемою та на нашу думку усі фактори озвучені вище, по суті призвели до появи хасидської реакції, від соціальної нерівності й проблем через погроми проти євреїв і недоступу навіть для багатьох грамотних людей до верхівки, так і кризою, пов'язаною із Шабтаєм Цві, та поширенням кабали. Водночас не варто забувати, що вплив реформаторських рухів та пієтизм у християнстві також справили суттєвий вплив на єврейські уми через близькість співжиття з християнами⁹⁹.

⁹⁸ Шнеур-Залман з Ляд, листи до громад Литви та Білорусі Chabadlibrary

⁹⁹ Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe, 1772–1881*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005 с 36-39

2.2 Історія зародження хасидизму (Особистість Бешта)

В історії зародження хасидизму варто враховувати різкий зліт та поширення, так за пів століття нове вчення зміцніло і розширило вплив настільки, що хасидські кола почали змагатися з равинським становищем, і з неформальною громадською елітою¹⁰⁰. При цьому кидаючи виклик існуючим традиціям, хасиди свідомо дистанціювалися від месіаністичних очікувань та послідовно дотримувалися норм єврейського закону, чим уникли криз, характерних для попередніх містичних рухів у Східній Європі. У контексті вивчення питання слід почати та суттєво розглянути роль засновника цієї віри, а саме Ізраеля бен Еліезера, відомого як Бешт. Його особистість значною мірою окутана таємницями та неточностями, оскільки збереглося мало прямих свідчень про нього, однак варто згадати наявну в нас інформацію для розуміння зародження хасидизму¹⁰¹. Так, він народився і виріс у містечку Окопи, а свою діяльність як бааль шем почав у сусідньому Толстому, а приблизно у 1740 році переїхав до Меджибожа, де здобув репутацію лідера зароджуваного хасидського руху¹⁰². Меджибіж у той час був значним торговельним вузлом з однією з найбільших єврейських громад України, як і багато інших кагалів, він матеріально підтримував вузьке коло вчених та благочестивих діячів, до якого належав і сам Бешт. Бешт досить швидко очолив групу в Меджибожі, що по суті опосередковано вказує на широку відомість, яку він здобув ще до переїзду, тому що навряд чи було б так просто отримати підтримку в найбільшому єврейському центрі в регіоні¹⁰³. Як і довкола багатьох релігійних лідерів, навколо його постаті з часом

¹⁰⁰ G. Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. New York: Oxford University Press, 2006 с 3–9

¹⁰¹ Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (updated ed.). Oxford: Littman Library, 2013 с. 32–36

¹⁰² *Shivhei ha-Besht / In Praise of the Baal Shem Tov*, ed. Dov Baer ben Samuel of Linits. Philadelphia: JPS; New York: Schocken, 1970, Part I

¹⁰³ I. Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2005, ч. I с 203-249

виникла безліч оповідей та легенд. Виявивши «Шивхей Бешт» який є збірником відомостей про його життя, дослідники довго сприймали цей образ як переважно легендарний. Його меджибізькі послідовники з часом не стали помітними хасидськими лідерами на відміну від учнів, що жили на відстані й лише час від часу навідували Бешта¹⁰⁴.

Найбільшої відомості серед його учнів набули хасиди рабі Дов Бер із Межиріча, Яаков Йосеф із Полонного, Пінхас із Корця, Нахман із Косова, Нахман із Городенки та інші. Сам Бешт вів усамітнене життя, так він не виголошував публічних проповідей, не писав книжок та не дозволяв записувати за собою. Це, по суті, у майбутньому призвело до того, що хасидизм не був централізованим рухом і розвивався відокремлено один від одного, сприймаючи вплив місцевих єврейських культурних груп. Довгий час оповіді про Бешта передавалися усно, доки у 1790-х роках рабі Дов Бер не зафіксував їх письмово. У 1814 році ці записи видав рабі Ізраель Йоффе, хасид та власник друкарні в Кописі. Щодо питання, яким рухом масовим чи елітарним задумувався хасидизм його засновником, у науковому середовищі точаться дискусії. У листі до учня, рабина Гершона бар Авраама з Кутова, він пише, що йому «заборонено за життя відкривати людям те, що він дізнався на небесах», що читається як утримання від публічної проповіді¹⁰⁵. І. Еткес¹⁰⁶ бачить у цьому підтвердження наміру адресувати вчення лише вузькому колу наближених. І. Туров¹⁰⁷ навпаки, цитує позицію М. Іделя, за якою Бешт прагнув залучити максимально широку кількість послідовників. Дінер¹⁰⁸ займає проміжну позицію в цьому питанні, він визнає потужний вплив Бешта на

¹⁰⁴ Marcin Wodziński, *Hasidism: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017, с. 59–66; 92–99

¹⁰⁵ *In Praise of the Baal Shem Tov (Shivhei ha-Besht): The Earliest Collection of Legends about the Founder of Hasidism* / ed. and trans. Dan Ben-Amos, Jerome R. Mintz. Bloomington: Indiana University Press, 1970.

¹⁰⁶ I. Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2005 с 1-5

¹⁰⁷ І. Туров, Ранний хасидизм: учение и его социально-исторический контекст (дис. докт. іст. наук). Київ, 2013, с. 216–220

¹⁰⁸ G. Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. New York: Oxford University Press, 2006, с. 3–9

становлення та поширення хасидизму, передусім через спрощення доступу простих євреїв до містичного досвіду, він вважає, що метою Бешта не було створення окремого віровчення чи підрив існуючої соціальної ієрархії. За спостереженням Дінера, Бешт утримував навколо себе невелике коло учнів, уникав публічних полемік та утримувався від відкритої критики сформованого суспільного порядку. Сам по собі термін «Бешт» є акронімом від словосполучення «бааль шем», так називали практикуючих кабалістів-чудотворців, у цій якості Ісраель бен Еліезер і став популярним серед народу. Баалей шем вважалися людьми, що діють за особливим небесним дозволом. На відміну від багатьох таких цілителів, які працювали з кожним прохачем окремо, Бешт формулював свою мету ширше, так служіння всьому народу та допомога йому у вищих світах¹⁰⁹. Саме ця настанова на служіння й готовність до самопожертви вочевидь, і забезпечили йому особливий авторитет та вплив у єврейській громаді. І. Еткес пов'язує таку позицію з відчуттям обраної місії, що виникло ще в роки мандрів Бешта як бааль шема, коли він гостро переживав необхідність виправляти спостережувані ним соціальні, економічні та політичні вади в суспільстві¹¹⁰.

До Бешта зверталися з найрізноманітніших приводів, часто й з побутовими проханнями. Його клієнтами були відомі рабини, учені, великі купці. У своїй діяльності він поєднував функції цілителя, містичного практика та своєрідного шамана, так він виганяв демонів, виготовляв амулети, займався зціленням¹¹¹. Попри критику надмірного захоплення таємними дисциплінами, Бешт активно користувався кабалістичним інструментарієм для здійснення незвичних з погляду сучасників дій. Він брав на себе завдання виправлення душ померлих та сприяв

¹⁰⁹ In Praise of the Baal Shem Tov (Shivhei ha-Besht): The Earliest Collection of Legends about the Founder of Hasidism / ed. and trans. Dan Ben-Amos, Jerome R. Mintz. Bloomington: Indiana University Press, 1970. c 35

¹¹⁰ I. Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2005, ч. I с 199-211

¹¹¹ Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (updated ed.). Oxford: Littman Library, 2013, c. 32–36

піднесенню душ тих хто молився, таке різноманіття у станових класах та завданнях, які він виконував, призвели до того, що його погляди активно поширювалися місцями його мандрів¹¹².

Еткес підтверджує наш аналіз тим, що подібні практики користувалися попитом і в привілейованих, і в бідних колах. Чудотворців часто поважала еліта, і «Шивхей Бешт» не раз згадує звернення до Бешта з боку верхівки громад¹¹³. Це давало йому можливість втручатися в громадські справи. Кошти, які він отримував за свої послуги, дозволяли надавати відчутну матеріальну підтримку своїм послідовникам при цьому також знаходяться підтвердження в цьому джерелі¹¹⁴. Для контексту варто також згадати основи бештинського вчення, у центрі стоїть постать цадика духовного наставника та провідника народу, посередника між Богом та людиною, чийм обов'язком є навчати й підтримувати грішників на шляху до Творця¹¹⁵. Сам Бешт рішуче не схвалював крайніх форм аскези й виснажливих постів. Він не вважав тіло загрозою для духу і застерігав, що часте умертвлення плоті веде до зневіри. Навпаки, він учив служити Богові не лише молитвою і дотриманням заповідей, а й усім перебігом повсякденного життя: оскільки, за його думкою, Божественне присутнє всюди, будь-яка гідно прожита щоденна практика стає формою служіння. У суспільній сфері Бешт виявляв активність та співчуття так наприклад, він заступався за єврейських орендарів, яким загрожували нечесна конкуренція або в'язниця за борги перед поміщиками, намагався запобігати

¹¹² Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven: Yale University Press, 1988, розд. "Varieties of Devekut"

¹¹³ Immanuel Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2005, Part I с 199-211

¹¹⁴ Dov Baer ben Samuel of Linits (ed.), *Shivhei ha-Besht / In Praise of the Baal Shem Tov*, ed. Dan Ben-Amos & Jerome R. Mintz. Philadelphia–New York: JPS/Schocken, 1970, вступ, с. 15–36

¹¹⁵ *Tzava'at ha-Rivash. An Anthology of Teachings Attributed to the Baal Shem Tov and the Maggid of Mezritch*, §§ 3, 7, 44

кривавим наклепам, порушенням ритуальних норм та етичних установлень ці дії також принесли йому популярність як захисника євреїв і справедливості¹¹⁶.

Сам Бешт також концептуально переосмислив звичні релігійні установи. Як зазначає історик Г. Хундерт, заповідь «любові до ближнього» завжди вважалася основою єврейської традиції, але розумілася переважно раціонально любити за заслуги. Бешт змістив акцент, так любити слід і грішника так само, як праведника. Праведник зобов'язаний зійти до того, хто оступився, щоб потім піднятися разом із ним. Однак за час життя Бешта, якщо проводити аналіз, можна дійти висновку, що через усні перекази, хоч Бешт і мав авторитет та вплив серед євреїв, він ще не сформував релігійну громаду, а був своєрідним мудрецем, який передавав свої судження усно, що не сприяло масовому наверненню юдеїв і по суті було таємним товариством обізнаних про істину. Відомо про тридцять учнів Бешта, які після його смерті почали поширювати його слово по регіону які і поширили хасидизм¹¹⁷.

2.3 Поширення хасидизму та періодизація його історії

Хасидизм, що розпочав свою історію як містико-етнічний рух, створений для вузького кола осіб посвячених у таїнства. Після смерті Бешта у 1760 році на чолі вчення став Магід із Межиріча Дов-Бер, так хасидизм став більш доступним для широких мас населення та відкритим для кожного охочого юдея. Це змінило устрій хасидизму, і він почав активно поширюватися та впливати на всі єврейські громади регіону, а відтак поширюватися у центральних землях України. Також Магід за життя почав відправляти своїх представників до інших регіонів, таких як Литва та центральна Польща¹¹⁸. Так карлінські хасиди під лідерством Рабі Аарона бен

¹¹⁶ Antony Polonsky, Hanna Węgrzynek, Andrzej Żbikowski (eds.), *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*. Boston: Academic Studies Press, 2018 c 85-88

¹¹⁷ David Biale; David Assaf; Benjamin Brown; Uriel Gellman; Marcin Wodziński та ін., *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press, 2018, ч. I с 19-76

¹¹⁸ M. Wodziński, *Hasidism: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017, с. 59–66; 92–99

Якова з Карліна (1736–1772), одного з перших цадиків, за дорученням Магіда поширювали хасидизм по литовсько-поліських громадах, у Вільнюсі виникли групи «людей Карліна» та «людей Межиріча», тим самим намагаючись закріпитися в регіоні за життя Магіда. Це надало рухові вже на початку мережевого характеру, дозволивши охопити Полісся, Мінськ, Вільню та Вітебщину своєю сферою впливу, однак вона не була міцною (так у майбутньому хасидів вигнали з Вільнюса, наприклад)¹¹⁹.

Першою та основною періодизацією є концепція запропонована Дубновим, так історія руху ділиться на кілька етапів. Перший пов'язують із початком активної діяльності самого засновника хасидизму Бешта. Цей початковий період зазвичай датують приблизно 1736 роком, коли Бешт розкрив своє вчення, і до 1760 року часу його смерті. «Шивхей Бешт» містить безліч оповідей про чудеса та про потік людей, які зверталися до нього по допомогу, проте приходили вони насамперед як до баалашему, а не до пророка¹²⁰. Дубнов вважав, що в цей період рух зберігав відносно централізованість, а Дов Бер виступав його визнаним керівником. Англійська історикиня А. Рапопорт-Альберт, навпаки, стверджує, що від самого початку існувало кілька автономних хасидських центрів. На підтвердження цього наводяться суттєві розбіжності з питань організації та самого вчення між р. Дов Бером, р. Яковом Йосефом із Полонного та р. Пінхасом із Корця. За її висновками, після смерті Бешта хасидизм певний час являв собою союз однодумців, де видатні постаті були першими серед рівних. І хоча вплив Дова Бера на формування та розвиток руху був значним, загально визнаним верховним лідером він не став¹²¹. І. Туров наводить опис Соломона Маймона, який відвідав двір Дова Бера, так за його

¹¹⁹ Йоханан Петровський-Штерн, *The Golden Age of the Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*. Princeton University Press, 2014 с 151-181

¹²⁰ S Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, vol. 1. Philadelphia: JPS, 1916, розд. "The Rise of Hasidism" с 180-221

¹²¹ Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*. London–Portland: Littman, 1996, ч. II, с. 76–98

словами, хасиди розсилали посланців усюди, доручаючи їм залучати молодих людей. Прийняті новобранці залишалися в очікуванні до суботи, на святковій трапезі Дов Бер виходив до зібраних, розмовляв із кожним особисто, а потім виголошував проповідь, звернену до кожного з цих юнаків¹²². Однак попри розбіжності, ми в цьому періоді більше сходилися в думці, що за наявними фактами Дов Бер, попри те що фактичним лідером не був, усе ж виступав як центральна постать єврейсько-хасидської громади. Завершення етапу позначене 1772 роком і відразу двома ключовими подіями а саме кончиною учня Бешта рабі Дов Бера, та початком активного протистояння між послідовниками Бешта та їхніми опонентами міснагдїм під керівництвом Еліяху Шломо бен Залмана, Віленського Гаона, одного з найавторитетніших представників ортодоксального юдаїзму та перших лідерів антихасидського табору. Саме в цей час хасидизм стрімко поширюється, виникають перші двори цадиків¹²³.

Після смерті Магіда у 1772 році й до 1815 року хасидизм почав закріплюватися на територіях, до яких раніше Дов-Бер звертав євреїв, потужний імпульс припав на правобережно-українську зону Волинь, Поділля та Київську губернію, де вплив хасидів відчували і громади, і рабини, а їхній духовний авторитет серед євреїв почав домінувати¹²⁴. Однак у цей період існує й певна проблема, так після смерті Дов-Бера хасидизм перестав бути навіть відносно централізованим рухом, і кожен цадик прагнув створити власний двір. Оцінку причин цього явища зазвичай пов'язують із кількома чинниками: по-перше, поділи Речі Посполитої призвели до розпаду міжрегіональних громадських зв'язків. По-друге, у цей часовий проміжок серед хасидів не знайшлося харизматичного лідера,

¹²² Туров.И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. С. 41

¹²³ I. Etkes, "The Gaon of Vilna and Early Opposition to Hasidism," у: Shmuel Almog (ed.), *Transition and Change in Modern Jewish History*. Jerusalem: Shazar, 1987, с. 439–458

¹²⁴ Йоханан Петровський-Штерн, *The Golden Age of the Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*. Princeton University Press, 2014 с 89-103

здатного об'єднати розрізнені групи в єдине ціле¹²⁵. Так наш аналіз збігається й зі спостереженням Дубнова у 1772–1815 роках хасидизм перетворюється на масовий рух. Попри протистояння з міснагд'їм і потрясіння, спричинені поділами Речі Посполитої, що завдавали удару по місцевих єврейських громадах, хасидські кола продовжували зростати й залучати нових послідовників. Хасидські центри виникли в Литві, Білорусі, в Україні, у Польщі, а також на територіях сучасної Румунії, Східної Галичини та Угорщини. Варто перелічити регіони поширення в цей період і цадиків, які встановили свої двори¹²⁶.

За наявними даними ми наприклад, фіксуємо, що раббі Леві-Іцхак з Бердичева, який у 1784 році перебрався з Пінська, двадцять п'ять років очолював місцевий бет-дін та зміг зібрати велику громаду та, багато подорожуючи містечками активно поширював хасидизм¹²⁷. Його двір став магнітом для паломників та учнів, закріпивши за Бердичевом роль опорного вузла для хасидів у регіоні. Також в історії були й інші великі лідери, так раббі Менахем-Нахум із Чернобиля 1730–1798 створив громаду, багато їздив, розширюючи мережу, і не раз зазнавав переслідувань з боку мітнагд'їм, його син раббі Мордехай поклав початок династії черnobильських цадиків¹²⁸. Тут добре видно перехід від гуртка до династичної лінії, що забезпечувала наступність двору та регіональну обв'язку мін'янів.

Серед впливових постатей Волині, які створили в регіоні власні двори були раббі Зеев Вольф із Житомира та раббі Мордехай із Несухоежей, довкола них

¹²⁵ Gershon David Hundert, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2004 с 59-66

¹²⁶ S. Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, vol. 1. Philadelphia: JPS, 1916, розд. "The Rise of Hasidism" (про фазу масовизації 1772–1815). с 34-45

¹²⁷ Йоханан Петровський-Штерн, "The Drama of Berdichev: Levi Yitshak and his Town," у зб. (Littman Library, 2004) с-1-15

¹²⁸ Arthur Green, "Introduction" до перекладу *The Light of the Eyes (Me'or 'Einayim)* Р. Менахема-Нахума з Чернобиля (Stanford University Press, 2021)

формувалися менші, але стійкі гуртки та двори, підживлювані низовою проповіддю та повсякденними практиками благочестя¹²⁹. Вони посіли регіон Волині, витіснивши звідти мітнагдім. У Мінську, як уже зазначалося вище, перша хасидська громада виникла ще за часів Магіда, однак вплив на євреїв у регіоні вона посилила після смерті Дов-Бера. Хоч у 1794 році мітнагдім після доносу російській владі змогли їх вигнати з міста, парадоксально, але в околицях Мінська хасидизм після цього навіть посилювався: євреї побачили в хасидах опору для захисту своїх традицій, а в мітнагдім — підлабузників перед російською владою. Цей приклад є типовим для «відштовхувального зростання» на периферії¹³⁰.

З 1773 року рабі Мендл із Мінська зробив резиденцією Городок поблизу Вітебська, разом із ним діяли рабі Ісраель із Полоцька, рабі Аврахам із Колишок і рабі Шнеур-Залман із Ляд. У 1777 році Мендл поїхав до Ерец-Ісраель і звідти продовжив керівництво, однак після його смерті керівництво білоруським хасидизмом перейшло до рабі Шнеура-Залмана першого з любавичських цадиків, так оформився Хабад чий вплив поширився на північно-західні райони Росії й зміцнився там, у взаємодії з російською владою. Після смерті Алтер-ребе в Мінську 1813 року частина хасидів виокремилася в окрему громаду під керівництвом рабі Ахарона бен Моше ха-Леві Горвіца зі Старосілля — показовий етап розгалуження північно-східного крила руху від центру в регіоні, що призвів до послаблення впливу хасидів на білоруський регіон, сам по собі їхній вплив був доволі хитким¹³¹.

Далі варто поговорити про поширення хасидизму на територіях Галичини та Польщі. «Батьком галицького хасидизму» вважають рабі Елімелеха з Лежайська 1717–1787, найближчого учня Магіда, саме він підкреслив практичну, життєву роль

¹²⁹ David Assaf, "History of Hasidism," у зб.: *History of Hasidism* с 7-16

¹³⁰ Харченко А. «Євреї в Російській імперії: що імперська влада знала про своїх підданих?» // *City: History, Culture, Society* (МІКС), 2022, № 22, с. 65–74

¹³¹ Introduction to Special Cluster: Tiberian Hasidism (2020) с 3-17

цадика, закріпив двір як соціальний центр підтримки простих хасидів і створив Галицьку династію цадиків. Ключову роль у хасидизмі Центральної Польщі відіграли Пророк із Любліна Яаков-Іцхак Горовіц та рабі Ісраель із Козениць 1733–1814, обидва створили великі громади й династії впливу, звідки відбувалося подальше поширення практик по всіх центральнопольських землях. Учень Пророка, рабі Яаков-Іцхак із Пшисухи, вибудував громаду високого духовного рівня, відходячи від народних форм зародок пшисухо-коцької лінії, внутрішні суперечки якої згодом струснули громади Польщі. Варшава та її передмістя також притягували хасидські кола й візити цадиків цього двору. На галицько-польській дузі рух набув нових, дуже стійких форм від народного благочестя до елітаризованих шкіл¹³².

Останній регіон поширення хасидизму, при цьому вкрай неоднозначним, стала Угорщина та Молдова, так рабі Іцхак Айзик Тауб 1751–1821, ав-бет-дін у 1780-ті роки, відомий відкритістю та музичним даром, закріпився в регіоні Калло, його двір став точкою тяжіння, але загальне охоплення регіону залишалося обмеженим. Рабі Моше Тейтельбаум, учень Провидця з Любліна, переїхав та закріпився в регіоні Шаторальяуйхей, його захоплення амулетами викликало протести громади, через що хасидська група не змогла надовго закріпитися в цьому регіоні¹³³. Останнім регіоном, що нас цікавить, оскільки він знаходиться в регіоні Центрально-Східної Європи, є регіон Молдови місто Ясси. У 1811–1813 роках у Яссах оселився рабі Авраам Йегошуа та заснував свій двір¹³⁴.

¹³² Moskalets, Vladyslava. "Looking for Yiddishland: Galicia in the Interwar Yiddish Travelogues." *Jews and Slavs*, 27 (2022) с 441-449

¹³³ B. Brown, "The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotry and 'Holy Sinning' in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia," *Journal of Religion* 93:3 (2013), с 341–374

¹³⁴ L. Cooper, "Jewish Law in the Beit Midrash of Hasidism," *Dinè Israel* 31 (2020), с 63–122

Прихід Першої світової війни та початок громадянської війни можна виділити умовно як новий період, він вирізняється різкими соціальними напруженнями, постійні конфлікти на фронті проходили територіями, де проживали хасиди. Після війни почалися народні заворушення на сході та розпад імперій Габсбургів та Романових, а прихід до влади більшовиків на сході змусив більшість євреїв, зокрема й хасидів, масово мігрувати на захід у такі країни, як США, республіканська Німеччина та Британський мандат Палестина. Ці хвилі міграції по суті серйозно скоротили присутність хасидських громад у регіоні, і вони були змушені закріпитися в нових місцях, де багато дворів існують донині¹³⁵.

Водночас не всі дослідники поділяють настільки оптимістичну оцінку таких темпів експансії хасидів. Так, наприклад, Мартін Воджинський у статті «Історична демографія хасидизму» підкреслює, що у нас немає надійної документації про чисельність руху та динаміку його зростання; тому історики змушені вдаватися до непрямих даних, які далеко не завжди адекватно відображають реальний стан справ. У своїй праці Воджинський частково реконструює значущі параметри по низці великих регіонів. Так, на підставі матеріалів магістратів він показує, що в десяти містах Мінської провінції в 1851–1853 роках діяли 13 синагог, а частка хасидів у складі єврейського населення коливалася від 3 до 25%. Ці дані, за його висновками, свідчать: проникнення хасидизму у Східну Європу досягло піка лише в середині XIX століття — помітно пізніше, ніж заведено вважати в історіографії. Також дослідник підкреслює і методологічні труднощі: на ранніх етапах розвитку руху цадики багато мандрували, що описувалося вище, тому саме по собі свідчення про перебування лідера в певному місці ще не доводить існування там сталої хасидської громади¹³⁶. Хундерт же звертає увагу, що у XVII–XVIII століттях

¹³⁵ Antony Polonsky, *The Jews in Poland and Russia*, Vol. 3: 1914–2008. Liverpool University Press / Littman, 2012. С 6-34

¹³⁶ Wodziński, Marcin. "Historical Demography of Hasidism: An Outline." *Yearbook of International Religious Demography* 2 (2015): 177–186

єврейське населення Східної Європи суттєво зросло, при цьому була високою частка молоді. Схильність молодих людей оскаржувати традиційні цінності й бути протестною групою населення, яка часто готова діяти всупереч батькам, грала на руку хасидам. У період гострого протистояння хасидів і міснагдів з 1772 по 1815 роки раввини неодноразово скаржилися на переманювання молоді, яка через вік та відсутності життєвого досвіду була більш сприйнятливою до харизматичних закликів, і на особливі зусилля щодо залучення юнаків із заможних родин. Один із таких епізодів зачепив оточення Віленського Гаона так, хасиди захопили сина раввина Пінхаса Маггіда, який виховував дітей Гаона, що стало для нього тяжким ударом; однак, користуючись батьківською владою, раввин Пінхас домогся від сина відмови від хасидизму¹³⁷.

Також варто згадати й характеристику подій після 1815 року, так класик єврейської історії Дубнов відносив цей період до початка занепаду хасидизму на той час вщухла відкрита боротьба з мітнагдів, а також, якщо простежити дати описані вище, пішли з життя останні лідери, що стояли біля витоків руху на перший план вийшла Гаскала, і обидві сторони хасиди та їхні колишні опоненти зосередили зусилля на протистоянні новому ідеологічному виклику¹³⁸. Змінюється також і економічна модель, так підтримка цадиків стає більш формалізованою, і від цього періоду лідер мав піклуватися про потреби тих, хто до нього звертався, через молитву, але, будучи пов'язаний нормою не просити для себе, фактично залежав від дарів і пожертв громади. Обов'язок матеріального забезпечення лягав на парафіян, що повертало хасидизм до проблем рабинської системи, проти якої вони виступали в минулому, профіль послідовників теж став різуче іншим. Якщо раніше більшість хасидів жили або регулярно паломничали до свого цадика, то від цього

¹³⁷ Hundert, Gershon David. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2004 с 160-186

¹³⁸ Simon Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*, vol. 1–2. Philadelphia с 390-409

періоду одні могли залишатися при своєму цадику місяцями, подекуди до пів року. Інші приїздили лише на великі свята. Так І. Туров пропонує вважати хасидами в повному розумінні тих, хто тривало жив при дворі й переймав спосіб життя, обрядову практику та вчення тих же, хто навідував цадика час від часу, він називає лише співчуваючими, які зберігали передусім традиції власних громад. За його оцінкою, остаточне відокремлення хасидизму від традиційного рабинізму оформилося вже в ХІХ столітті. Постепоно багато цадиків відмовилися від проповіді новаторських ідей, обмежившись охороною та відтворенням сформованих традицій¹³⁹. Г. Шолем зазначав, що від початку ХІХ століття почали формуватися стійкі хасидські династії. Відмова, по суті, від новаторства та розвитку вчення з часом призвела до того, що багато молоді почало переходити до нової прогресивної єврейської групи Гаскалі, яка виступала за рівну освіту, створення єврейської держави (що низка хасидських дворів досі не визнає) та інші речі¹⁴⁰. Основний осередок протидії хасидизму сформувався на землях Литви та частково на територіях Білорусі.¹⁴¹

¹³⁹ Ігор Туров, Ранний хасидизм: учение и его социально-исторический контекст (дис. д-ра іст. наук). Київ, 2013, с. 216–220, 220–227

¹⁴⁰ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken, 1946

¹⁴¹ Hundert G. D. Some Notes on the Social Background of Early Hasidism // *Jewish History*. – 1988. – Vol. 3, с 39-58

Розділ 3 Хасидизм між традиціоналізмом і модернізацією: внутрішньоєврейські конфлікти та трансформація ідентичності.

3.1 Протистояння хасидів і мітнагдім на тлі кризи кагального самоврядування та трансформації єврейської ідентичності

Кризу єврейської системи самоврядування та формування вузького кола керівної верхівки відзначено в багатьох дослідженнях з єврейської історії. Серед українських істориків одними з перших послідовно акцентували увагу на цьому явищі Т. Федорів¹⁴², А. Харченко¹⁴³ та В. Москалець¹⁴⁴. Як уже зазначалося в роботі, багато дослідників пов'язують кризу кагального управління зі змінами в ідентичності в єврейському суспільстві, що й створило передумови для виникнення хасидизму. Хоча такий підхід не став загальноприйнятим у науці, більшість дослідників погоджуються, що саме послаблення традиційних інститутів самоврядування сприяло оформленню правлячої еліти та поглибленню соціальної диференціації всередині єврейського суспільства. Перш ніж продовжити розгляд теми культурного протистояння всередині єврейського суспільства, варто з'ясувати, хто такі мітнагдім, для більш глибокого занурення в проблематику. Термін «мітнагдім» з іврити буквально перекладається як «ті, що заперечують»; їхня поява безпосередньо пов'язана з виникненням хасидизму, і саме вони стали його ідейними опонентами. Більшість мітнагдім становили рабини, знавці Тори; їхня відмінність від хасидів полягала також у відмові від емоційної містики та наголосі на рабиністичній ученості.

¹⁴²Федорів Т. Цикл публікацій метричних книг єврейської громади Збаража (4 томи, 2023–2024).

¹⁴³ Харченко А. «Євреї в Російській імперії: що імперська влада знала про своїх підданих?» // City: History, Culture, Society (МІКС), 2022, № 22, с. 65–74

¹⁴⁴ Moskalets V. Jewish Industrial Elites in Drohobych and Boryslav, 1860–1900. Doctoral research project (summary). – Jagiellonian University / Jewish Galicia & Bukovina, бл. 2012

Безпосередні зіткнення між мітнагдім та хасидами зазвичай залишалися локальними й найчастіше проявлялися у вигляді доносів владі та спроб впливати на позицію громад. Суть суперечки стосувалася насамперед правовірності хасидської практики, яка помітно відхилялася від усталених норм та звичаїв у єврейському середовищі. Так, рабі Еліягу, відомий як Віленський Гаон, звинувачував хасидів у схильності до саббатіанства. Як уже зазначалося вище, більшість представників мітнагдім апелювали до мотиву ересі так зокрема, це робив анонімний автор полемічної книги «Зімрат ам-Ісраель». Подібні звинувачення серед відомих рабинів висував та Авігдор, ав бет-дін Пінська, звертаючись із доносами до державної влади¹⁴⁵. На чолі опору хасидизму стояли громадські лідери та рабини, які спиралися на галагічний авторитет Віленського Гаона. Сам рабі Еліягу, будучи непримиренним противником хасидів спочатку не виступав публічно, але дозволяв ставити своє ім'я під херемами та зверненнями. Так, рабі Пінхас із Корця виразно окреслив відмінність між хасидським баченням релігії та консервативним підходом такими словами: «У нашому поколінні люди не займаються вивченням Тори, як у минулі часи, тому що зараз по всьому світу поширюється страх. Залишилося зовсім небагато місць, де її вивчають, і в цих місцях немає страху»¹⁴⁶.

Лише у 1796–1797 роках він особисто надіслав послання проти хасидів одне з найжорсткіших за весь час цієї полеміки. Якщо проаналізувати спалахи саббатіанської ересі в Речі Посполитій, які раніше підживлювали страх у раввинському середовищі, стають зрозумілими причини побоювань щодо появи нових сект, у колі мітнагдім це сприймалося як передумова до повного розколу всередині єврейської громади й викликало спроби боротьби за вплив на неї.

¹⁴⁵ Pinsk, Belarus (Yizkor Book) // Pinsk, Belarus (Part 2, Chapter 1), JewishGen Yizkor Book Project.

¹⁴⁶ Эттингер Ш. Хасидизм - действительность и идеалы. Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа / Ш. Эттингер // Иерусалим: Ам Овед и Библиотека - Алия, 1977 с 379

Також мітнагдім неодноразово дорікали хасидам у спотворенні основ юдаїзму та зраді традиції, у порушенні моральних норм і самоізоляції від одновірців, у поширенні кабалістичного вчення й обрядів серед простого люду; особливе обурення викликало зневажливе ставлення до вивчення Тори та надмірне звеличення постаті цадика¹⁴⁷. С. Дубнов у своїй книзі «Історія хасидизму¹⁴⁸» запропонував періодизацію протистояння хасидів і мітнагдім, що складається з трьох фаз — 1772, 1780–1784 та 1796–1801 років; цю схему загалом було сприйнято науковим середовищем, і вона не викликає суттєвих заперечень. Водночас сучасні ізраїльські дослідники Давид Асаф та Гаді Сагів слушно зауважують, що у Шклові та Вільно боротьба з хасидизмом розпочалася ще до поділів Речі Посполитої й не припинялася протягом усього конфлікту. На їхню думку, у цих містах ішлося про зіткнення традиціоналістів із носіями нової системи цінностей, яка підривала звичні підвалини єврейської громади¹⁴⁹. А протистояння в інших осередках, додають вони, мало локальний характер і по суті являло собою боротьбу різних «силових» груп усередині громад. С. Дубнов вважав, і ми загалом поділяємо цю позицію, що конфлікт хасидів із традиціоналістами визрів із їхнього неприйняття нового вчення: хасидизм приносив якісно іншу систему цінностей, з якою прихильники усталених норм не змогли змиритися¹⁵⁰.

Первісно в традиційному історичному контексті вважається, що ініціатива майже всюди належала мітнагдім, однак з часом і хасиди перейшли у наступ. Не маючи змоги розраховувати на перемогу всередині громади, мітнагдім звернулися до світської влади й почали писати доноси, на що хасиди відповідали тим самим. Перші відгуки протистояння з хасидами пролунали ще за життя Бешта. Уже в другій

¹⁴⁷ Wilensky, Mordechai. ומתנגדים חסידים: תקע"ה–תקל"ב בשנים שביניהם הפולמוס לתולדות: ירושלים: מוסד ביאליק, 1970 (2 т.).

¹⁴⁸ Дубнов, Семён. История хасидизма. Москва 2014 с 54-59

¹⁴⁹ Assaf, David; Sagiv, Gadi. "Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects" с 241-269

¹⁵⁰ Biale, David; Assaf, David; Brown, Benjamin et al. Hasidism: A New History. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2018 с 6-7

чверті XVIII століття ми зустрічаємо критику в творі «Мішмерет га-кодеш», подібні зауваги висловлював рабі Моше із Сатанова у передмові до «Міркетет га-Мішне». А голова львівської громади рабі Хаїм ха-Коген Раппопорт узагалі вважав Бешта лише простим цілителем, применшуючи його роль і вплив на єврейське суспільство з очевидною зневажливістю¹⁵¹. Втім, про відкриту боротьбу на цьому етапі ще не йдеться.

Загалом Дубнов описує ці події в більш м'якому ключі. На його думку, послаблення кагалів і падіння їхнього авторитету лише відклали момент першого відкритого удару по хасидизму: рух виник орієнтовно у 1730-х роках, а відкрита конфронтація розпочалася лише 1772 року, коли в Шклові було проголошено перший херем проти хасидів. Хоча справді активне протистояння розгорнулося досить пізно, однак, на нашу думку, пов'язувати настільки відтермінований початок боротьби лише з перебоями в роботі органів самоврядування видається дискусійним¹⁵². У ході вивчення теми ми дійшли висновку, що йдеться про комплексний чинник. По-перше, як нам видається, хасидів спочатку взагалі не сприймали як загрозу. У попередньому розділі ми вже згадували, що за Бешта хасидизм мав характер елітарної, доволі закритої спільноти: проповіді передавалися усно, а коло учнів налічувало близько тридцяти осіб. Відкрите протистояння за часом якраз збігається з періодом активних проповідей і організаційної діяльності хасидів за керівництва Дов Бера¹⁵³. Сам 1772 рік - це ще й перший поділ Речі Посполитої, після якого єврейські адміністративні структури було роздрібнено, що лише загострило кризу кагалу, а також зруйнувало попередні культурні зв'язки між єврейськими громадами. Як другу причину затримки Дубнов

¹⁵¹ Satanow, Moshe. *Mirkavat Ha-Mishneh* (מִרְכַּבֶּת הַמִּשְׁנָה). — Львів, 1784.

¹⁵² Дубнов. С. *История хасидизма*. Москва 2014 с 129-143

¹⁵³ Ранний хасидизм. Учение Бааль-Шем-Това согласно трудам его учеников. Антология. Том 1 / сост. Нахман Гольдштейн из Черина; пер. с иврита Д. Шенкаръ, Х. Гар-Шалом. Москва: Книжники; Лехаим, 2014. С 39-51

називає поступову девальвацію авторитету рабинату. Проте важко погодитися з припущенням, що без якихось очевидних факторів рабинат раптом зміцнів і до 1772 року «відновив» свій вплив. У цьому ж році у Вільно проголосили заборону, а по громадах Литви й Білорусі було розіслано листи з вимогою виганяти хасидів; херем оголосили також у Бродах і Лешно. У відповідь учні Маггіда наклали херем на самого Віленського Гаона. Заборони проти хасидів повторилися 1773 року, а 1774-го проти них уже велися слідчі справи в Желехуві та Козеницях. Рабі Менахем Мендел із Вітебська двічі намагався зустрітися з рабі Еліягу, але той відмовив. У 1778 році в Могильові ухвалили нові постанови проти хасидів¹⁵⁴.

Один із найвизначніших єврейських істориків і соціологів ХХ століття, Яков Кац, пропонує інший погляд на протистояння хасидим і мітнагдім. Подібно до Дубнова, він наголошує, що зародженню хасидизму супроводжував кризис єврейського суспільства, який розхитав звичні громадські цінності. На думку Каца, збої в роботі органів самоврядування підірвали авторитет лідерів традиційного укладу, економічна ситуація погіршилася, зросло безробіття, криза торкнулася єшив і послабила позиції рабинату. У результаті дедалі більше євреїв відходили від колективного життя. Водночас Кац вважає, що соціально-політичні зміни були для становлення хасидизму важливим тлом, але не визначальним чинником¹⁵⁵. Він доходить висновку, що хасидизм сформувався на ґрунті саббатіанства й кабалістичного хасидизму і розглядати його у відриві від цих течій не можна. Той факт, що містичні вчення з цінностями, відмінними від традиційних, виникали й раніше, свідчить про поступове віддалення від усталених норм. Саме по собі розхитування інститутів і правил ще не породжує нового руху, однак, за Кацом, хасидизм мав достатній творчий потенціал, щоб запропонувати альтернативний

¹⁵⁴ How the Maggid of Mezritch Won Hasidism's First Culture War." *Jewish Currents*, 2019

¹⁵⁵ Katz, Jacob. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Syracuse University Press, 2000. С 17-26

набір цінностей і успішно замінити ними старі. Він убачає в хасидизмі продовження уже наявних релігійних тенденцій, але водночас новаторство за змістом¹⁵⁶.

Зміни торкнулися і духовного, і соціального життя. Головною духовною новацією Кац називає культивування стану екстазу, якого прагнули досягати як виконанням заповідей, так і іншими засобами. У соціальній площині вирішальним стало формування інституту цадикізму, коли харизматичні лідери виявилися здатними вести за собою маси. І хоча, на думку низки дослідників, на ранніх етапах ці лідери не прагнули посісти місця в кагальних структурах чи замінити рабинів, Кац усе ж доходить висновку, що новий рух об'єктивно загрожував позиціям традиційних громадських керівників, що неминуче викликало їхній опір. Водночас він не дає прямої відповіді, чому до другої половини XVIII століття традиціоналізм успішно утримував свої позиції перед альтернативними системами цінностей. Водночас Кац підкреслює, що виникнення Гаскалі сталося ненабагато пізніше за хасидизм на його думку, це свідчить про те, що на той момент єврейське суспільство вже підійшло до переломної межі своєї історії й культурного зсуву. На нашу думку, судження Каца щодо хасидизму є вкрай поверхневими, як уже зазначалося в попередньому розділі, хасидизм принципово відрізняється від саббатіанства в концептуальному вимірі. Втім, певною мірою варто визнати, що цей рух загалом можна розглядати як еволюцію саббатіанства.

I. Еткес висуває тезу, з якою, за наявними даними, ми схильні погодитися: поштовхом до відкритого конфлікту став саме Віленський Гаон. Аналізуючи події 1772 року, він показує, що Гаон наполягав на суворому покаранні, тоді як лідери громад схилилися до м'якшого варіанту, так для багатьох раніше більш прийнятним виходом було покаяння хасидів і їхня публічна відмова від спірних догматичних

¹⁵⁶ Katz, Jacob. *A House Divided: Orthodoxy and Schism in Nineteenth-Century Central European Jewry*. Brandeis University Press, 1998. С 36-49

положень. Авторитет Гаона в єврейському середовищі був колосальним. Еткес посилається на послання Шнеура Залмана, одного з ключових хасидських вождів, де зазначається, що ніхто не наважується заперечувати Гаону, а отже, врегулювати суперечку фактично неможливо. На думку Еткеса, Гаон дотримувався старого розуміння хасидизму й не приймав ані нових богословських ідей, ані запропонованих «новими» хасидами тлумачень окремих місць «Зоара»¹⁵⁷.

Сучасний дослідник Туров стверджує, що достовірних свідчень про повсюдно негативне ставлення равинів до хасидизму немає. За його даними, у відкриту полеміку з лідерами нового руху вступила лише незначна частина з них; він також звертає увагу на те, що в ранніх антихасидських трактатах і херемах майже не згадуються імена провідних хасидських діячів. Навряд чи, пише Хасдай, керівники громад не були з ними знайомі; радше це свідчить про мляву участь раввинату в боротьбі. Та більше, існують свідчення, що частина равинів симпатизувала хасидизму й навіть прилучалася до нього. Як і інші дослідники, Туров зауважує, що на ранньому етапі лідери хасидизму не ставили собі за мету зламати інститут раввинату й не прагнули активно втручатися в соціально-політичне чи господарське життя громади. Водночас, згідно з хасидською доктриною, цадики могли впливати на матеріальні події за допомогою містичних практик, а деякі з них зокрема Бешт допускали й безпосередню участь у громадських справах¹⁵⁸.

У хасидських текстах ранніх періодів критика громадського керівництва майже не трапляється, навіть навпаки, інколи хасидські лідери навіть допомагали

¹⁵⁷ Katz, Jacob. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Syracuse University Press, 2000. С 34-41

¹⁵⁸ Туров, І. «Учення хасидів о миссии цадики» // *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія». Серія «Історичне релігієзнавство»*. – 2012. – Вип. 6. – С. 287–293.

старшинам у просуванні окремих ідей чи вирішенні практичних завдань¹⁵⁹. На підставі цього Хасдай робить висновок, що не так уже й очевидно, що саме традиційна громада першою пішла в наступ. Він висуває гіпотезу, що ініціаторами конфлікту стали закриті містичні хасидські братства елітарні групи кабалістичної еліти, які користувалися високим авторитетом у межах Речі Посполитої. І старі, та нові хасиди претендували на духовне лідерство, але діяли по-різному хасиди нового типу зверталися до широких мас через проповідь, тоді як закриті братства були змушені діяти через посередництво громадських керівників. Криза кагальних інститутів позбавила елітарні братства дієвих важелів впливу, тоді як незалежні від громадської верхівки нові хасиди продовжували набирати силу. Саме це, на думку Хасдая, і спонукало членів містичних братств звернутися до лідерів громад із вимогою розпочати боротьбу проти зростаючого хасидського руху¹⁶⁰.

Туров загалом поділяє позицію Хасдая та Еткінса щодо причин протистояння хасидим та мітнагдім ці підходи, зазначає він, добре пояснюють, чому переслідування хасидів не мали систематичного характеру. У періоди загострення спалювали хасидські книги, карали послідовників, на лідерів накладали херем. Однак щойно хвиля вщухала, стосунки поверталися у звичне русло окремі рабини цитували хасидських авторів у своїх працях і навіть співпрацювали з ними під час видання книг¹⁶¹. На думку Турова, саме така непослідовність мітнагдім і дала змогу хасидизму настільки успішно поширюватися в 1772–1815 роках¹⁶².

¹⁵⁹ Туров, Игорь. *Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением*. Киев: Дух і Літера, 2003. С 13-22

¹⁶⁰ Hasdai Y. *The Origins of the Conflict between Hasidim and Mitnagdim // Hasidism: Continuity or Innovation?* / ed. Bezalel Safran. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Jewish Studies, 1988. С. 27–45

Bezalel Safran (ed.), *Hasidism: Continuity or Innovation?* (Harvard Judaic Texts and Monographs 5).

¹⁶¹ I. Etkes, "The Gaon of Vilna and Early Opposition to Hasidism," у: Shmuel Almog (ed.), *Transition and Change in Modern Jewish History*. Jerusalem: Shazar, 1987, с. 358–401

¹⁶² Туров, И. «Глава 1. История раннего хасидизма» // *Ранний хасидизм* (електронний ресурс). – С. 61–63

Спочатку протистояння залишалося внутрішньогромадським, однак саме з 1798 року його перенесли до Петербурга і до суперечки підключилася державна влада, насамперед Російської імперії. Віленський Гаон надіслав різке послання проти хасидизму, воно мало спростувати чутки про те, що Гаон нібито розкався у своєму неприйнятті хасидизму. Він заявив: «І нехай ніхто не жаліє їх, не співчуває їм, і нехай женуть їх геть із усіх колін Ізраїлевих»¹⁶³. Мітнагдїм стверджували, що хасиди «ненавидять нас більше, ніж народи світу, і деякі з них дозволяють проливати нашу кров, наче кров диких звірів»¹⁶⁴. На підставі доносів рабі Шнеур Залман та його прибічники були обмовлені перед російською владою, рабина заарештували й відправили до Петербурга. Завдяки протекції низки високопоставлених сановників його визнали невинним і звільнили у 1798 році. У відповідь хасиди подали донос на керівників віленської громади й домоглися їх усунення. У 1800 році рабі Авігдор із Пінська, раніше усунений з посади зусиллями хасидів, надіслав новий донос на рабі Шнеура Залмана, звинувачення проти нього фігурували й у звіті сенатора Г. Р. Державіна про стан народного життя в Білорусі. Рабі Шнеура Залмана знову взяли під варту, відправили до Петербурга, де він провів певний час у в'язниці й був звільнений у 1801 році¹⁶⁵.

Після поділів Речі Посполитої 1793–1795 років частина білоруських і литовських земель разом із Вільно увійшла до складу Російської імперії. За спостереженням Гессена, це створило для хасидських громад можливість консолідуватися й діяти спільно проти мітнагдїм¹⁶⁶. Попри активний опір з боку рабиністів, хасидизм продовжував поширюватися, як уже зазначалося в розділі про

¹⁶³ Полонський А. (перекл. та публ.). «Глава IV. В России осознают еврейский вопрос 1796–1801

¹⁶⁴ Etkes I. The Gaon of Vilna: the Man and His Image, 2002. С. 73 – 96

¹⁶⁵ Mayse, Ariel Evan. "The Sacred Writ of Hasidism: The Tanya and the Spiritual Vision of Rabbi Shneur Zalman of Liady." In: Michael Berenbaum, Fred Skolnik (eds.), The Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought. Jerusalem–Boston: The Toby Press, 2013 с 107-134

¹⁶⁶ Гессен, Ю. И. Евреи в России.:Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. - СПб. : Типо-Литогр. А. Г. Розена, 1906. С 35-46

його експансію, у низці місцевостей він навіть чисельно переважав прихильників традиційного напрямку. В окремих кагалах хасиди зуміли перехопити владу, що становило загрозу негласному союзу рабинів і громадської адміністрації, а також свідчило про їхній потужний вплив на євреїв. Так, мітнагед Авігдор бен Хаїм, який вів боротьбу з хасидизмом, зрештою позбувся посади й згодом став одним з ініціаторів звернення до російської влади з доносами на секту. Його протистояння з хасидами, усунення з пінської рабинської посади та участь уряду в цьому конфлікті розглядаються нижче¹⁶⁷.

Гессен висловлює припущення, що саме клопотання хасидів призвели до позбавлення кагалів у 1782 році судових функцій у цивільних справах. Указ 1795 року підпорядкував губернські кагали магістратам, а 1797-го віленський губернатор Фрізель заборонив застосовувати херем. У 1796 році хасиди домоглися усунення духовних суддів та старшин пінського кагалу, які раніше належали до мітнагдимів, замінивши їх своїми прибічниками. Влада кагалів загалом почала слабнути, дедалі більше євреїв стали вирішувати цивільні питання через магістрати. Ця подія засвідчила зміну культурних цінностей і світоглядних орієнтирів єврейського населення¹⁶⁸.

За оцінкою Гессена, події в Пінську помітно змінили перебіг боротьби: успіхи хасидів у перерозподілі духовної влади налякали мітнагдим і змусили лідерів громад замислитися, чи не спробують хасиди заволодіти й світськими повноваженнями¹⁶⁹. Третій, завершальний спалах протистояння припав на 1796 рік. За С. Дубновим, до цього часу хасидизм уже поширився по всьому Південно-

¹⁶⁷ Гессен Ю. Хасиды бр. Шапиро по пути в Сибирь// Еврейская летопись сборник второй. Петроград/Мск.: Радуга. 1923. – с 119

¹⁶⁸ Гессен Ю. И, Евреи в России: Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. с. 47-81

¹⁶⁹ Гессен Ю. И. *История еврейского народа в России. Т. 2: От разделов Польши до падения Российской империи.* Л.: Типография Ленинградского губпрофсовета, 1927; репринт с 291-303

Західному краю й утвердився в Білорусі, але так і не здобув міцного підґрунтя в Литві, де сформувався центр антихасидської боротьби. Тут, на відміну від Південно-Західного та Північно-Західного країв, хасиди збиралися в невеликі групи й не змогли створити великих громад. Надійно закріпитися вдалося лише в Карліні під Пінськом (Мінська губернія), звідки й велася пропаганда по всій Литві¹⁷⁰. У документах російської влади виникла плутанина, Кац пояснює її необізнаністю та незацікавленістю чиновників, унаслідок чого певний час хасидів заносили до документів як карлінську секту¹⁷¹.

1796 року у Вільно відбувся з'їзд рабинів і кагальних представників під головуванням Еліяху бен Шломо, який закликав впливові громади Литви та Білорусі до боротьби з хасидизмом. Услід за цим було надіслано ще одне послання із закликом вдаватися до поліцейських заходів, а також опубліковано нове звернення Гаона проти хасидів. Мінський кагал, зі свого боку, розсилав звернення про те, що в протистоянні з «секту» мітнагдім мають опору у вигляді державної заборони на сектантство, а також згадувався і готовність мінського генерал-губернатора надати допомогу. Однак, як показують документи й аналіз, наведені С. Дубновим¹⁷² та Ю. Гессеном¹⁷³, прямих свідчень реальної підтримки будь-якої зі сторін генерал-губернатором не виявлено.

1797 року помер Еліягу Віленський, та хасиди влаштували з цього приводу гучне застілля, аж до повідомлень про танці на його могилі. Наступного дня у Вільно відбулося екстрене засідання кагальних старшин, яке затвердило низку репресивних заходів, було також створено спеціальний комітет «Рада п'яти мужів»

¹⁷⁰ Дубнов С. История хасидизма М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2014. С. 3–201

¹⁷¹ Katz, Jacob. Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages. Syracuse University Press, 2000. С 59-94

¹⁷² Dubnow, Simon. *History of the Jews in Russia and Poland. Volume I: From the Beginning until the Death of Alexander I (1825)*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1916, с 296–300

¹⁷³ Гессен, Ю. *История еврейского народа в России. Том 2*. Берлин, 1927, с 121-136

із фактично необмеженими повноваженнями в боротьбі з хасидизмом, при цьому доноси владі на злочини хасидів, як реальні, так і уявні, визнавалися допустимими засобами. На тому ж засіданні кагал знову проголосив херем, що спонукало хасидів звернутися до російської влади¹⁷⁴. На думку Дубнова, смерть Гаона надала хасидам упевненості, і вони активізували свої дії. Він пов'язує з їхніми клопотаннями заборону віленського губернатора Фрізеля на застосування херема в тому ж році, а також наводить записку хасида Мовші Ошировича на ім'я генерал-прокурора, з якої видно, що хасиди заручилися підтримкою радника Литовського правління Сліашевича¹⁷⁵.

Підсумовуючи цю главу, можна дійти до низки висновків. Наведений матеріал чітко показує, що протистояння хасидів та мітнагдім розгорталось не як «проста» богословська полеміка, а як багаторівневий конфлікт, накладений на кризу єврейського самоврядування. На цьому тлі хасидизм, який пропонував іншу систему цінностей і новий тип духовного лідерства, сприймався частиною традиціоналістів як пряма загроза і в релігійному, і в соціальному сенсі. Це протистояння безпосередньо позначилося на ідентичності євреїв, та сам хасидизм став одним із чинників цієї зміни. У ході аналізу джерел можна виокремити кілька ключових причин. Конфлікт навколо хасидизму засвідчує, що звичний трикутник кагал-рабинат-держава перестає бути єдиним каркасом єврейського життя¹⁷⁶. Зміна парадигми означала, що тепер існує не лише поділ на євреїв і неєвреїв, а й поділ за релігійним принципом, що вело до поступового урізноманітнення цінностей. Розмиття кордонів між місцем перебування цадика та місцем розташування громади призвело до того, що ідентичність дедалі менше визначалася тільки

¹⁷⁴ Klier J. D. *Russia Gathers Her Jews: The Origins of the "Jewish Question" in Russia, 1772–1825*. — DeKalb, Ill.: Northern Illinois University Press, 1986 с 239–271

¹⁷⁵ Дубнов С. *История хасидизма* (цикл лекций и исследований). — М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2014. — С. 125–126

¹⁷⁶ Assaf, David. *History of Hasidism*. Tel Aviv University, ca. 2010, с 24–27.

кагалом як територіальною одиницею й дедалі більшою участю в мережах хасидського руху. Іншим важливим чинником було те, що і хасиди, і мітнагдїм активно зверталися до світської влади, фактично визнаючи за нею роль арбітра у внутрішніх конфліктах громади. Це змінювало звичну модель автономії, бути євреєм тепер означало не лише жити в межах кагалу, а й постійно співвідносити своє життя з регіональним правом і бюрократичними процедурами. Для частини хасидів успішні звернення до влади стали елементом колективної пам'яті про те, як «наш рух» зумів захистити себе й посилити свій вплив¹⁷⁷.

Не менш суттєвим був і новий релігійний акцент. Хасидський наголос на містичному переживанні, екстазі, емоційній молитві, фігурі цадика як посередника між людиною та Богом змінював практичний зміст єврейського повсякдення. Важливу роль у поширенні руху відігравав і мовний чинник, так для євреїв було принципово, що цадики проповідували їдишем. Східний діалект їдишу забезпечував усне порозуміння між людьми з віддалених місцевостей і дозволяв слухачам із різних регіонів Центрально-Східної Європи розуміти проповідника. Релігійні книги видавали івритом та їдишем, причому їдиш часто друкували за західноєвропейськими нормами. Усі ці процеси призвели до того, що навіть ті, хто не приймав хасидів, були змушені на них реагувати. Багатьом рабинам доводилося уточнювати зміст учених трактатів, посилювати раціонально-талмудичний компонент, по-новому організовувати громадську дисципліну. У цьому сенсі хасидизм виступає як каталізатор: він пришвидшує перехід від старих, відносно замкнених общинних форм до більш динамічної, полемічної та рефлексивної єврейської ідентичності¹⁷⁸. У підсумку всі згадані чинники можна цілком обґрунтовано розглядати як одні з найважливіших драйверів трансформації

¹⁷⁷ Wodziński, Marcin. "Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815–1864" с 309-324

¹⁷⁸ Mayse, Evan Drescher. Beyond the Letters: The Question of Language in the Teachings of Rabbi Dov Baer of Mezritch. Doctoral dissertation, Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2015 с 191-206

єврейської ідентичності в регіоні. Конфлікт хасидів та мітнагдїм породив широку соціальну дискусію, а також дав тріщини в системі кагального самоврядування, які не лише створюють нову модель релігійного життя, а й перебудовують саму структуру єврейського суспільства, його еліту, механізми солідарності, кордони між своїми й чужими та ставлення як до держави, так і до власних традицій¹⁷⁹.

3.2. Протистояння хасидизму й Гаскалі та трансформація єврейської традиції.

Як передісторію варто уточнити низку обставин. Між протистоянням хасидів та мітнагдїм виникли групи світських критиків ортодоксальних догм. Критикуючи хасидизм, багато хто стверджував, що рух став замкненим у собі, так на думку багатьох, їм немає діла ні до навколишнього світу, ні до світського знання, цей рух не аналізує ані реальність, ані внутрішній світ людини, а сам хасид живе не для родини й не для себе, а для цадика¹⁸⁰. Поступово, після смерті останнього учня Дов-Бера, цадикізм закріплюється за спадковими громадами, а саме за дітьми учнів що призводило до деградації та браку нових імпульсів у русі. Кількість проповідників до появи Гаскалі була значною, виникнення громад і їхнє поширення вже згадувалося в попередньому розділі. На початку ХІХ ст. у хасидському середовищі утвердилася думка, що світська освіта є порушенням традиції й зрадою юдаїзму. Згідно з ученням та проповідями цадиків, єврей не повинен прагнути до широкої освіченості заради участі в світському житті, не повинен працювати, а має вести споглядальне існування, визнаючи лише владу цадика, який знає всі його думки й

¹⁷⁹ Biale, David; Assaf, David; Brown, Benjamin; et al. *Hasidism: A New History*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2018. С 20-25

¹⁸⁰ Assaf, David. "History of Hasidism: Historical, Social and Ideological Aspects" с 2-5

керує його долею. Якщо такий підхід ще міг видаватися прийнятним у XVIII ст., то в добу Просвітництва він на нашу думку був від початку програшним¹⁸¹.

У межах Російської імперії та Австро-Угорщини хасидизм залишався одним із ключових чинників єврейського життя. Хасиди входили до органів громадського управління, серед них було чимало заможних та авторитетних людей, пов'язаних із колами, наближеними до влади. Завдяки цьому рух перестав замикатися виключно на внутрішніх питаннях і дедалі активніше займався широкою суспільною діяльністю. На цей поворот вплинула й необхідність протистояти зусиллям влади, спрямованим на запровадження просвітництва в єврейському середовищі. Новий етап розвитку потягнув за собою суттєві зміни в характері руху, особливо помітні в міжвоєнний період. Хасидські діячі, які здобули вплив і посіли керівні позиції в громадах, отримали особливий статус, визнаючи верховенство цадика й власну підпорядковану роль¹⁸². Вони часто використовували його авторитет у власних інтересах, траплялося й так, що сам цадик обіймав громадську посаду. Поступово хасидизм утрачав піднесено-духовний образ та тісний зв'язок з кабалістичними витоками, перетворюючись на соціальну організацію, засновану на вірі в цадика й таку, що зберігала атрибути раннього періоду, як уже зазначалося вище. Цей зсув супроводжувався гострими суперечками, і навіть на пізніших етапах виникали лідери, які намагалися повернути рух до початкових ідеалів. Втім, тенденція до соціалізації брала гору, спонтанність згасала, спосіб життя ставав дедалі більш рутинним. Вибір лідера все частіше перетворювався на формальність і здійснювався переважно хасидською елітою та членами родини цадика. Наступництво зазвичай закріплювалося за старшим сином або найближчим

¹⁸¹ Rapoport-Albert, Ada. "Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change." С 76-140

¹⁸² Etkes, I. "The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization." С 159-167

родичем, траплялися випадки, коли брати, не бажаючи підкорятися обраному наступникові, проголошували себе незалежними цадиками¹⁸³.

Поки тривала запекла боротьба хасидів із равиністами, в єврейському середовищі виник новий духовний напрям, ворожий і ортодоксальному равинізму, та хасидизму. Його метою було знайти євреям місце в загальноєвропейській культурі, не відмовляючись від засад юдаїзму. З викладеного вище випливає, що з кінця XIX століття до протистояння двох таборів долучається єврейський просвітницький рух Гаскала. Однак, за спостереженням Еткеса, ранні східноєвропейські маскілім не порушували громадських норм, маючи традиційну освіту, визнаючи богонатхненність Тори та продовжуючи вивчати рабиністичну літературу, вони наголошували, що їхнє розуміння юдаїзму не суперечить традиції. Втім, до XIX століття, за оцінкою І. Еткеса, зміцніла Гаскала вже відкрито кидала виклик традиційному суспільству та його провідникам¹⁸⁴.

Сама Гаскала сформувалася в Європі в середовищі ученої еліти у другій половині XVIII століття, її представники звернулися до єврейської філософії та світських наук за джерелами івритом пізньосередньовічної доби, а частина з них почала вивчати європейські мови¹⁸⁵. Сам рух спочатку часто називали «мендельсонівським», оскільки одним із його головних засновників прийнято вважати берлінського філософа Моше Мендельсона. Втім варто уточнити, що перші маскілім просвітлені євреї не становили єдиного географічного кола: вони були розсіяні по всій Європі, але підтримували між собою контакти¹⁸⁶. Також діячі Гаскали вважали, що відродження єврейства неможливе без загальної освіти шлях

¹⁸³ Wodziński, Marcin; Gellman, Uriel; Sagiv, Gadi. "Hasidic Dynasties: Geosocial Patterns of Marriage Strategies." С 488-516

¹⁸⁴ Schumacher-Brunhes, Marie. *Enlightenment Jewish Style: The Haskalah Movement in Europe* с 6-21

¹⁸⁵ Sinloff N. *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*. - Providence: Brown Judaic Studies, 1959 С. 36-40

¹⁸⁶ Там же

оновлення, на їхню думку, пролягає через загальноосвітню школу, яка здатна протистояти, як вони вважали, шкідливому впливу хасидизму¹⁸⁷.

У останні десятиліття XIX століття поширення хасидизму суттєво сповільнилося, виходячи з цього, тиск Гаскали та зростаюча секуляризація змусили рух перейти від наступальної тактики до оборонної. За спостереженням Каца, дуже скоро після появи Гаскали стало зрозуміло, що її діячі прагнули не до відновлення громадського життя, а до створення принципово нової ідеології. Відмова від відокремленості єврейської громади стосовно християнського оточення, яку пропонували маскілім, потенційно вела до розпаду традиційного укладу і навіть до поглинання окремих її членів ширшим середовищем, здатним задовольнити їхні потреби¹⁸⁸.

Хасидизм же рішуче відкидав зміни традиційного укладу, і цадики різних напрямів виступали проти проявів Гаскали, тоді як маскілім бачили в хасидизмі головного ідеологічного противника¹⁸⁹. Так, наприклад, ставлення прогресивних євреїв до цадиків добре простежується в листі від 11 січня 1859 року вихованця Л. Бінштока до директора Житомирського рабинського училища В. Я. Ковалевського, де автор просить прочитати його твір про цадиків і висловити думку. Він стверджує, що для цадиків, які діяли у Волинській, Київській та Подільській губерніях, «притаманні духовний деспотизм, лицемірство, підступність, мстивість, але, попри ці вади, вони володіють розумом і совістю хасидів»¹⁹⁰. Біншток пише, що влада цадиків у Південно-Західному краї є безмежною, слово цадика вище будь-якого закону, а вони сильніші за будь-яку владу. Накопичуючи величезні капітали за

¹⁸⁷ Sinkoff, Nancy. Mendel Lefin of Satanow and the Beginnings of the Haskalah in Eastern Europe (PhD diss.). Columbia University, 1996, p c 10-31

¹⁸⁸ Katz, J. Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages. Syracuse University Press, 2000. С 350-420

¹⁸⁹ Faierstein, Irving J. "Hasidism: The Last Decade in Research." *Modern Judaism* 11, no. 1 (1991) c 95–121

¹⁹⁰ Рудницька, Н. «Хасидизм vs Гаскала: традиціоналізм проти модернізації єврейського суспільства». *Intermarum: історія, політика, культура* c 116-125

рахунок приношень, щороку сплачуваних за очищення душ молитвами цадиків, цілжесвятці, начебто, не зустрічають перешкод. Він покладає на них відповідальність за пожежі, убивства, крадіжки, контрабанду, несплату податків, підкуп чиновників, ухилення від рекрутчини, «приховування душ» під час ревізій, перебування без паспортів. Гаскала привабила молодь, що вивчала Тору, а також людей, тісно пов'язаних з європейськими громадами насамперед торговців, до руху виявила інтерес і економічна еліта, оскільки заможні євреї нерідко підтримували контакти з місцевою владою, яка прихильно ставилася до просвітницьких ідей та протегувала маскілім¹⁹¹.

У Росії, як і в усій Центрально-Східній Європі, маскілім прагнули виробити раціональну концепцію юдаїзму, по-новому тлумачили класичні джерела й різко критикували містичні течії. Хасидизм вони розглядали як провідник ірраціональних ідей і домагалися обмеження поширення хасидської та кабалістичної літератури. Зокрема, за їхнім клопотанням 1836 року вийшов урядовий указ про закриття всіх єврейських друкарень, окрім двох у Вільно та Житомирі, що стало серйозним ударом по єврейському книговиданню загалом¹⁹².

З огляду на все сказане вище, стає зрозуміло, з якою зневагою вони ставилися до хасидів. Втім, консерватизм у поглядах був притаманний не всім хасидським дворам, хоча майже всі цадики не підтримували «Ховевей Ціон». Винятком був рабі Шнеур Залман (1830-1900) з Копісі, представник династії Шнеєрсонів, який виявляв схильність до визнання цього руху й навіть передав М. Усищкіну слова схвалення у 1887 році. Також рабі Хаїм Ісраель із Піляви, онук рабі Менахема Мендела з Коцка, виступив ініціатором плану переселення значної кількості хасидів

¹⁹¹ Katz, J. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973 с 1-30

¹⁹² Assaf, David; Sagiv, Gadi. "Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects." *Jewish History* 27 2013: с 241–269.

до Ерац-Ізраель. Єдиним хасидським лідером, що активно брав участь у діяльності «Ховевей Ціон», був рабі Еліягу Гутмахер постать, яку не так просто без застережень віднести до цадиків «бештіанського» типу, попри славу чудотворця та хасидський спосіб життя¹⁹³. Ці відомості свідчать, що все ж таки частина хасидів воліла відмовитися від усталених канонів і йти за новими течіями в єврейському середовищі, навіть тими, які в колах Гаскали вважалися радикальними.

Що стосується палестинського питання, то загалом хасиди і Гаскала в певних аспектах сходилися, але з різних причин. Для діячів Гаскали загалом не було підстав прагнути відродження держави Ізраїль, так минули тисячоліття, євреї вже давно жили в Європі, й, з огляду на контекст, вважалося, що після інтеграції євреїв у європейське середовище потреба в цьому зникне. Натомість хасиди сприймали ідею відродження Ізраїлю негативно з релігійного погляду на їхню думку, відродити Ізраїль може лише Месія, а людям на землі не слід братися за це самостійно. Якщо далі розвивати тему інтеграції, то прогресисти вважали, що відродження єврейства неможливе без допомоги держави. Тому Росія, імперія Габсбургів та Пруські землі, які поставили собі за мету так зване виправлення євреїв, шляхом перевиховання та примусу до продуктивної праці, у їхніх очах поставали опорою прогресу й культури. Втім, методи в різних регіонах істотно відрізнялися, і це принципово впливало на рівень толерантності до інших груп навіть усередині хасидського середовища. Загалом така позиція й прагнення до асиміляції ще більше загострили конфлікт між прогресистами та консерваторами, так перші вбачали в упертості а у других фанатизм і неучтво, другі у просвітництві зазіхання на традиційні цінності¹⁹⁴.

¹⁹³ Oz-Salzberger, Fania. "Enlightenment, Haskalah, and the State of Israel." *The European Legacy* 2020 с 801-825

¹⁹⁴ Polonsky, Antony. "Fragile Coexistence, Tragic Acceptance: The Jews of Eastern Europe between the World Wars." С 7-24

Попри незавершені тертя, що тривали між хасидами та мітнагдімами, їм усе ж вдалося виробити певну координацію й співпрацю. Причинами цього, на нашу думку, стало стрімке зростання впливу Гаскалі в єврейському суспільстві, в них сформувався спільний фронт зі схожими ментальними та поведінковими установками стосовно Гаскалі, що яскраво проявилось у 1840-х роках на тлі спроб влади й маскілім реформувати єврейську освіту та скасувати традиційний одяг. Учасники цього руху виходили з того, що відкрите протистояння позбавлене сенсу, і тому прагнули досягати компромісів¹⁹⁵.

Якщо проаналізувати соціально-економічні та правові умови життя євреїв у Російській імперії, можна окреслити чіткий патерн, який повторювався в різних регіонах, життя євреїв було вкрай тяжким, однак за рівнем грамотності вони випереджали багато інших етнічних груп¹⁹⁶. Фінансування шкільних програм держава нерідко здійснювала за рахунок «свічкового» та «коробкового» зборів, що стягувалися з самих євреїв¹⁹⁷. До 1840-х років по всій імперії переважала традиційна національно-релігійна школи-хедери, талмуд-тора, молитовні школи та єшиви. Завдяки їм зберігалися релігійні вірування, усталений уклад, звичаї, національне мистецтво й особливе єврейське світосприйняття, яке підтримувало в молоді ідентифікацію з єврейством, а також консервативні порядки. Натомість у Центрально-Східній Європі єврейська освіта значною мірою ґрунтувалася на підтримці місцевих підприємців і мала радше приватний, аніж суто релігійний характер.

¹⁹⁵ Assaf, David; Sagiv, Gadi. "Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects." *Jewish History* 27 (2013) с 113

¹⁹⁶ Spitzer, Yannay. *Pale in Comparison: The Economic Ecology of the Jews as a Rural Service Minority*. Working paper, 2015 с 7-35

¹⁹⁷ Adler, Eliyana R. "Kindling Enlightenment: A Social History of the Jewish Candle Tax in Russia." *Jewish Social Studies* с 64-90

Підсумовуючи боротьбу за вплив у єврейському середовищі між хасидами та Гаскалою, можна дійти такого висновку безпосередньо жодна зі сторін не змогла здобути остаточну перемогу над іншою. У перспективі це призвело до маргіналізації хасидизму як групи, однак на розглянутому історичному етапі саме протистояння хасидизму й Гаскали справило відчутний вплив на єврейську ідентичність. Єврейське суспільство фактично розділилося на два протилежні табори з одного боку ті, хто прагнув зберегти традиційні засади й культуру, з іншого ті, хто обрав шлях модернізації, світської освіти та культурної інтеграції в європейське суспільство¹⁹⁸.

¹⁹⁸ Meir, Natan M. *Kiev, Jewish Metropolis: A History, 1859–1914*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. с 23-101

Розділ 4. Хасидизм і формування єврейської етноконфесійної ідентичності

4.1 Роль хасидизму в збереженні єврейської етноконфесійної ідентичності

Хасидизм, будучи релігійно-філософським рухом у межах юдаїзму, суттєво впливав як на формування єврейської ідентичності, так і на соціальну структуру єврейських громад Центрально-Східної Європи. Цей вплив проявлявся в організації громадського життя, характері внутрішньогрупових відносин, а також у моделях взаємодії з державною владою та іншими релігійними спільнотами. За допомогою релігійних і культурних практик хасиди зміцнювали зв'язок єврейського населення з його традиціями, мовою, історією та громадою; особлива роль при цьому належала формуванню специфічних хасидських громад, консервативний характер яких сприяв збереженню єврейської культурної пам'яті та формуванню розгалужених соціальних мереж і міжособистісних зв'язків, що підтримували спільні цінності¹⁹⁹.

Важливою особливістю хасидизму був його специфічний підхід до соціальних питань, духовні наставники виступали посередниками й порадиниками у сфері сімейних стосунків, освіти та матеріального забезпечення. Їхній авторитет давав змогу інтегрувати релігійні норми в повсякденне життя, формуючи в послідовників чіткі моделі поведінки й очікувань. Водночас хасидські громади систематично зіштовхувалися з тиском з боку державних структур та різних християнських церков, що нерідко призводило до конфліктів і напруженості між хасидськими громадами та іншими релігійними спільнотами. Однак у довгостроковій перспективі цей тиск не спричинив руйнування ані хасидського

¹⁹⁹ Meir, Natan M. *Kiev, Jewish Metropolis: A History, 1859–1914*. Bloomington: Indiana University Press, 2010

руху, ані єврейської самобутності, навпаки, зовнішня загроза часто посилювала внутрішню згуртованість громад²⁰⁰.

Роль хасидизму в збереженні єврейської ідентичності особливо виразно проявлялася у сфері передання релігійних знань. Хасидський дискурс був зорієнтований на внутрішньоєврейську аудиторію й не мав місіонерського характеру щодо неєвреїв. Духовні наставники виконували функції інтерпретаторів релігійної традиції, регламентуючи повсякденні практики віруючих від норм молитви й дотримання заповідей до питань харчування, сімейного укладу та економічної поведінки. Через цю систему настанов і практик формувалася замкнена, але внутрішньо згуртована спільнота з чітко окресленими кордонами свого та чужого²⁰¹.

Окремої уваги заслуговує мовний аспект, так хасиди активно використовували їдиш як у повсякденному спілкуванні, так і в частині релігійних текстів, тим самим підтримуючи один із ключових маркерів єврейської культурної самобутності. У низці випадків вони виявляли опір спробам русифікації та інтеграційним проєктам Гаскалі, зокрема тоді, коли останні передбачали відмову від національної мови на користь мови більшості. Такий спротив сприяв не лише збереженню мовної традиції, а й консервації специфічного культурного коду, пов'язаного з єврейським повсякденням, релігійним досвідом та формами колективної пам'яті²⁰². Нарешті, важливим виміром впливу хасидизму була благодійна діяльність і система взаємодопомоги. За рахунок пожертв, зібраних серед прихильників руху, хасидські громади підтримували малозабезпечених,

²⁰⁰ Balog, Yeshayahu P.; Morgenstern, Matthias. "Hasidism: A Mystical Movement Within Eastern European Judaism." с 5-13

²⁰¹ Etkes, Immanuel. "The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization." с 159-161

²⁰² Mintz, A. (2009). *Hasidic People: A Place in the New World*. Harvard University Press.

сприяли відкриттю шкіл і функціонуванню медичних закладів для єврейського населення. Такі практики солідарності зміцнювали соціальну стійкість громад, сприяли їх розвитку та одночасно укорінювали уявлення про єврейську спільноту як згуртований колектив, об'єднаний спільними нормами, цінностями й відповідальністю один за одного. Через поєднання релігійної регламентації, мовної політики та мереж благодійності хасидизм став одним із ключових чинників збереження й відтворення єврейської ідентичності в умовах імперського тиску та асиміляційних викликів²⁰³.

4.2 Організація хасидських дворів

Хасидизм у своїй системі дворів вибудував надрегіональну, надобщинну структуру. За часів Бешта та Межеріцького Маггіда хасиди по суті становили єдину спільноту, у якій уся роль концентрувалася навколо лідера й мала відгалуження в різних місцях, раніше у попередніх розділах, ми вже описували місії Дов-Бера на литовські та білоруські землі. Однак, як уже згадувалося, після його смерті, з приходом епохи учнів Маггіда, рух почав суттєво дробитися на численні напрями з власною надрегіональною організацією. Чим більше посилювалося це розмежування й цадика створювали власні двори, тим відчутніше слабшали зв'язки між ними, через це час від часу виникали конфлікти між різними цадиками як з особистих причин, так і через сфери впливу²⁰⁴.

На ранньому етапі розвитку хасидизму основна маса послідовників кожного двору жила в ареалі перебування свого цадика, однак на пізніших етапах багато хасидів могли мешкати далеко від нього й приїздити до нього своєрідними

²⁰³ Schochet, J. I. (2000). *Mystical Concepts in Chassidism: An Introduction to Kabbalistic Concepts and Doctrines*. Kehot Publication Society.

²⁰⁴ Wodziński, Marcin. *Hasidism and the Geography of Jewish Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2018, с 35-61

паломниками. Хасид був зобов'язаний приїжджати до свого цадика у встановлені дні насамперед на свята й у Десять днів покаяння, а інколи й на суботи. Водночас, як із будь-якого правила, тут були винятки тим, хто жив занадто далеко, дозволялося приїздити лише зрідка, на винятково важливі свята, наприклад на Рош га-Шана²⁰⁵.

Потрапляючи до двору цадика, хасид молився поряд із лідером, а після цього слухав його тлумачення. Як уже зазначалося, роль цадика має сакральний характер, саме він знаходив пояснення та відповіді для своєї пастви на будь-які життєві ситуації й безпосередньо давав настанови, як і коли слід чинити. Якщо проаналізувати цю модель надрегіональних хасидських дворів, можна побачити, що вона формувала в послідовників стале відчуття належності не лише до локальної громади, а й до ширшої, трансобщинної хасидської спільноти. Паломництва до цадика, спільна участь у молитвах та ритуалах, а також включеність до мережі послідовників одного двору посилювали специфічну хасидську ідентичність, відмінну як від не-хасидських євреїв, так і від навколишнього християнського суспільства Центрально-Східної Європи. По суті, ці механізми взаємодії призводили до формування в хасидів особливих порядків і моделей організації громади, що завдяки обов'язковості паломництв підтримувало сталі зв'язки між її членами й сприяло збереженню єврейської ідентичності²⁰⁶.

Первісно хасиди цадика гуртувалися навколо нього з суто духовно-релігійних міркувань, однак із плином часу, а саме після смерті Дов-Бера, більшість цадиків перебрали на себе й практичні турботи про повсякденні справи, як уже згадувалося, щодо різноманітних соціальних норм, їжі, сну, побуту тощо. Наприкінці XVIII

²⁰⁵ Wodziński, Marcin. "Pilgrimage to the Tzaddik in the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Kingdom of Poland." С 139-165

²⁰⁶ Biale, David; Assaf, David; Brown, Benjamin; et al. Hasidism: A New History. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2018 с 2-11

століття цей поворот помітно змінив обличчя руху, що прискорило його поширення й зміцнило позиції. Згодом опіка з боку цадиків стала однією з ключових відмінних рис хасидизму, хоча всередині руху існували лінії, які відкидали подібний акцент; утім, загальний напрямок розвитку йшов саме у цьому руслі²⁰⁷. Таке перетворення ролі цадика від духовного наставника до практичного порадача, який бере на себе вирішення побутових норм для своєї громади, стало підґрунтям для формування в хасидів особливого типу громадської солідарності та довіри до релігійного лідера як до своєрідного заступника в усіх сферах особистого життя. За таких умов хасидську належність можна розглядати не лише як релігійну, а й як соціальну. Така модель стосунків сприяла зміцненню відчуття відокремленості від інших єврейських груп у регіоні та їх консолідації довкола свого цадика як «маяка» в житті для протистояння будь-яким викликам²⁰⁸.

Також у контексті теми варто згадати й беззастережну віру хасидів у свого цадика — ця віра є наріжним принципом хасидизму. В епоху розколів і постійної боротьби хасидів із різними групами, владними структурами та місцевим населенням, а також за умов описаних вище соціальних конструктів, хасидська громада поступово прийшла до високого рівня згуртованості. Рух залишався відкритим для кожного, що підвищувало статус простого єврея, який раніше був невисоким у межах рабиністичного юдаїзму. Таким чином, хасидизм по-новому переосмислив заповідь любові до народу Ізраїлю та організував практики взаємодопомоги всередині громади, утворивши своєрідний релігійний соціалізм, у якому всі члени спільноти є рівними та зобов'язані допомагати один одному, а єдиним авторитетом, що стоїть над ними, виступає цадик. Саме така модель взаємин сприяла конструюванню особливої хасидської згуртованості, яка

²⁰⁷ Dynner, Glenn. "The Hasidic Conquest of Small-Town Central Poland, 1754–1818." С 51-82

²⁰⁸ Balog, Yeshayahu P.; Morgenstern, Matthias. "Hasidism: A Mystical Movement within Eastern European Judaism." С 2-6

поєднувала відданість конкретному двору з відчуттям належності до єврейського народу загалом.

Водночас варто уточнити, що після смерті Бешта ця концепція рівності була не зовсім реальною. Формальна рівність начебто зберігалася, однак із кола послідовників виокремлювалися люди, особливо наближені до цадика. Їхнє завдання полягало в супроводі лідера, а також у виконанні господарсько-управлінських функцій при дворі. Таких осіб називали міньянами, крім того, оскільки цадик формально не обіймав жодної посади, його утримання покладалося на хасидів та добровільних жертводавців. Зібрані кошти називали підьон; вони йшли на потреби двору, на милостиню бідним тощо. Як уже згадувалося в розділі про протистояння хасидизму й Гаскалі, багатьом цей факт не подобався, на думку низки дослідників, він фактично означав, що цадики впали в бездіяльність²⁰⁹. Якщо говорити про громадські настрої, то багато хто, особливо заможні хасиди, вважали, що участь цадика в їхніх справах гарантує успіх; у результаті цадики ставали співвласниками торговельних і промислових підприємств, не вкладаючи власних коштів. Про деяких цадиків говорили, що гроші не ночують у їхньому домі, але були й такі, що розбагатіли на пожертвах, а їхні родини жили в достатку, подекуди навіть у розкоші. Як уже зазначалося, у багатьох не-хасидів фанатичне обожнювання цадика та постійні пожертви викликали хвилю критики, зосередженої на тому, що йшлося, по суті, про використання релігійного авторитету у корисливих цілях²¹⁰.

Вірність хасидів своєму цадику зберігалася навіть після його смерті, так на його могилі встановлювали значущу надгробну плиту, до якої хасиди приїжджали, щоб віддати шану своєму лідерові. Найчастіше такі паломництва відбувалися й

²⁰⁹ Piekarz, Mendel. *Hasidut Polin: Megamot ra'ayoniyot bein shtei ha-milhamot u-ve-shadow ha-Shoah* c 102-143

²¹⁰ Rosman, Moshe. "The Social Composition of the Hasidic Leadership." c 184-201

відбуваються у день його смерті або на Рош га-Шана. Культ пам'яті померлого цадика, паломництва до його могили та сакралізація пов'язаних із ним місць створювали своєрідну географію святинь, навколо якої вибудовувалася колективна пам'ять та передавалися моделі хасидської ідентичності між поколіннями та регіонами²¹¹. У контексті еволюції хасидизму варто також зазначити, що на ранньому етапі розвитку руху цадика не обирали й формально не призначали, визнання приходило саме собою й залежало не від грошей чи влади, а від особистої духовної привабливості лідера. Належність до руху спершу була справою індивідуального вибору, а не наслідком тиску оточення чи сімейної традиції. На цьому тлі нерідко рвалися дружні й родинні зв'язки, розпадалися сім'ї. З часом, однак, належність до того чи іншого хасидського напрямку для більшості стала сімейною традицією. Такий перехід від індивідуального релігійного вибору до спадкової родинної належності фактично означав поступове вкорінення хасидизму в структуру повсякденного життя єврейських громад, хасидська ідентичність почала передаватися як елемент родинної пам'яті й локальної традиції, формуючи стійкі лінії належності до певної групи²¹².

Звернення до хасидизму від імені цадика найчастіше просували згадані в цьому розділі його найближчі послідовники, так звані міньяни, вони передавали настанови наставника та поширювали оповіді про його чудеса. Водночас самі цадики досить часто здійснювали мандрівки єврейськими містечками. Попри те що хасидизм виник як опозиція до традиційного равинізму, він не руйнував усталену систему громадського управління та не вимагав ліквідації інституту рабина. Його вплив проявлявся радше в кадровій політиці, хасиди прагнули обіймати ці посади або висувати на них лояльних до себе осіб, щоб керувати всією єврейською

²¹¹ Wertheim A. *Law and Custom in Hasidism*. Trans. Sh. Himelstein. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1992, с 236-241

²¹² Polen N. "Rebbetzins, Wonder-Children and the Emergence of the Dynastic Principle in Hasidism." с 53-84

громадою регіону й уже звідти поширювати власні догматичні підходи. Така форма впливу сприяла поступовій хасидизації місцевого релігійного лідерства та закріплювала в масовій свідомості уявлення про цадика як легітимний моральний та духовний авторитет²¹³.

Від пізньої кабали хасидизм успадкував звичаї, пов'язані з виконанням міцвот. Часті ритуальні обмивання посідали помітне місце в житті громади, так практикувалося накладання, окрім тфілін Раші, також тфілін рабейну Якова бен Меїра Тама, а перед молитвою чи виконанням заповіді промовлялася формула «лешем іхуд»²¹⁴. Хасидська редакція молитов сформувалася на основі польської версії ашкеназького сидура та ерец-ізраїльської традиції з додатками Іцхака Лурії. При цьому між молитовниками різних хасидських напрямів існують відмінності. Один із перших таких збірників уклав рабі Шнеур Залман у Шклові 1803 року, однак широке розповсюдження він дістав головним чином серед хасидів Хабаду²¹⁵. Проаналізувавши наявні дані можна побачити, що зазначені літургійні новації виступали важливими елементами хасидської відмінності, виокремлюючи послідовників руху як від не-хасидських ашкеназів, так і від інших течій у межах юдаїзму. Сама хасидська молитва є гучною й запальною, так вона супроводжується співом, різкими жестами та розгойдуванням. У ранній період руху під час молитви хасиди подекуди навіть перекидалися через голову так ці форми розумілися як засіб витіснення смутку та гордині. Ця практик однак, не набула широкої популярності та низкою раввинських авторитетів оцінювалася як прояв ідолопоклонства, тож унаслідок різкої критики від цього звичаю (саме перекидань) поступово відмовилися²¹⁶.

²¹³ Petrovsky-Shtern Y. "Hasidism, Havurot and the Jewish Street." *Jewish Social Studies*, vol. 10, no. 2, 2004. c 20-54

²¹⁴ Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven–London: Yale University Press, 1988 c 209-215

²¹⁵ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1946 c 334-352

²¹⁶ Schneersohn, Shneur Zalman. *Siddur Tehillat HaShem*, ed. early Chabad versions (1803 prototype).

Якщо говорити про молитовну практику, то загалом хасидизм майже не змінив канон молитви, однак серед новацій зазвичай називають молитву перед молитвою, рабі Елімелеха з Ляжайська та суботній гімн, створений рабі Аароном Великим із Карліна. Практично єдиним автором самостійних молитовних текстів був рабі Нахман із Брацлава. Подекуди до хасидських богослужінь включали короткі фрагменти їдишем або навіть місцевою неєврейською мовою - це, зокрема, характерно для рабі Леві-Іцхака з Бердичева, а рабі Іцхак Айзик із Калло, який мав яскравий музичний талант, вводив у молитвенні наспіви мотиви угорських пастуших пісень. Таким чином, хасидська молитовна традиція поєднувала збереження загальноприйнятого єврейського канону з цілеспрямованою адаптацією до мовного й музичного середовища конкретних регіонів Центральної та Східної Європи²¹⁷. Уведення їдишу та елементів місцевих мелодій створювало у віруючих відчуття близькості релігійного досвіду до їхнього повсякденного життя й посилювало почуття належності до власної хасидської громади. Хоча в хасидській літературі й проповідях цадиків трапляються формулювання, які можна тлумачити як антиномійні, жоден із хасидських напрямів ніколи не виступав проти виконання заповідей, та тому рух не спричинив розколу в юдаїзмі. Навіть переконані противники не могли звинуватити хасидів у серйозних порушеннях Галахи й зазвичай вказували лише на недостатньо суворе дотримання встановлених законом строків читання молитов. Запроваджена хасидами вимога використовувати під час шхіти особливо ретельно відточені ножі безпосередньо Галахі не суперечила. Хасидизм надає особливого значення релігійній цінності радості та веселоців, як уже згадувалося. Велику роль відіграють застілля, які підкреслюють важливість трьох суботніх трапез, під час яких співають, танцюють і п'ють міцні напої. Аскеза в більшості течій зведена до мінімуму. Особливий хасидський уклад склався на

²¹⁷ Dynner, Glenn. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. Oxford University Press, 2006, с 45–63.

основі власних принципів руху, луріанських нововведень і місцевих звичаїв. Вплив народної культури, зокрема й неєврейської, виразно простежується в хасидських піснях, танцях та фольклорі. Отже, хасидизм, якщо його аналізувати, ніколи не руйнував нормативні рамки юдейського закону, а пропонував іншу модель його переживання²¹⁸.

4.3 Вчення хасидизму та його впливу на єврейську ідентичність

Варто зосередитися на самому вченні хасидизму, адже воно значною мірою є продовженням та розвитком ідей, сформульованих цфатськими кабалістами XVI століття. Ці ідеї, що спочатку були доступні лише малочисленному колу посвячених, хасидизм засвоїв та трансформував. Він увів їх у повсякденний обіг єврейського життя, зробивши відкритим надбанням широкого кола послідовників. Окрім цього, хасидизм сприйняв також окремі аспекти іспанської кабали й певні теоретичні уявлення саббатіанства. Отже, концептуальні джерела хасидизму є вельми різноманітними це праці середньовічних єврейських філософів і кабалістичні трактати, теософська література, твори хасидей Ашкеназ, раввіністична спадщина та повчальна література доби середньовіччя²¹⁹. Самобутність хасидизму виявилася не стільки в розробленні принципово нових ідей, скільки в наданні нового змісту вже відомим. Хасидизм не створив окремого релігійного вчення, а виступив рухом за оновлення й відродження традиційної релігії. Таким чином, аналізуючи хасидизм, можна стверджувати, що він став каналом, через який складні кабалістичні уявлення, раніше доступні вузькому колу посвячених, перетворилися на складову повсякденного релігійного досвіду широких верств єврейського населення²²⁰. Ключовою літературою, з якої постали

²¹⁸ Rosman, Moshe. *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*. Berkeley: University of California Press, 1996, с 163–170.

²¹⁹ Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1995, с 325-350

²²⁰ Elior, Rachel. "The Origins of Hasidism." *Scripta Judaica Cracoviensia* 10 (2012) с 85-109

кабалістичні ідеї в хасидизмі, стали «Зоар» та праці Іцхака Лурії. По суті, хасидська кабала спирається на луріанське вчення про самообмеження Божественного, «розбиття посудин» та виправлення світів. Втім, у хасидській думці ці поняття були переосмислені, на їхній основі вибудовується світогляд, у центрі якого опиняються вже не стільки теософські схеми, скільки людське життя, самовдосконалення та особисте служіння Богові²²¹.

Однак як уже неодноразово зазначалося, попри визначальне значення кабали для хасидизму, ставлення до її вивчення всередині руху було неоднозначним, і в науковій літературі точаться дискусії з цього приводу. Одні провідники вимагали від учнів ґрунтовного штудіювання «Зоару» та луріанських текстів, інші ж, навпаки, забороняли це, вважаючи, що надмірне занурення в містичну сферу не завжди сприяє головній меті — абсолютній відданості Богові. Частина наставників вважала, що для простих людей кориснішою є повчальна, етична література, а не власне кабалістичні трактати. В окремих течіях, зокрема в Хабаді, місце містичних студій є досить значним, однак основний наголос робиться на вивченні хасидських творів, інша кабалістична література радше не заохочується²²². Відмінності у ставленні до кабали в окремих хасидських напрямках формували різні моделі релігійної ідентичності в межах регіону.

Як уже згадувалося раніше, хасидизм зазнав певного впливу саббатіанської літератури. Бааль Шем Тов із великим пієтетом ставився до «Сефер ха-Цореф», праць рабі Хешеля ха-Цорефа, а також до книги Якова Копла з Межирича; обидва автори перебували під впливом саббатіанства. Низка ранніх хасидських діячів, насамперед Яков Йосеф із Полонного, цитували у своїх працях вислови відомих саббатіанців. Втім, із саббатіанської спадщини хасидизм запозичив лише окремі

²²¹ Elior, Rachel. "Hasidism – Historical Continuity and Spiritual Change." с 303-323

²²² Idel, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: State University of New York Press, 1995 с 27-40

елементи вчення про праведників, водночас принципово відкинувши релігійну практику саббатіанців, їхній антиноміанізм та месіанський радикалізм. Це докорінно змінило зміст запозичених мотивів. Таке переосмислення спадщини та месіанської проблематики мало безпосереднє значення для формування як хасидської, так і ширшої єврейської ідентичності. Ідейний спектр усередині самого хасидизму вкрай широкий, тож єдина догматична система так і не склалася. Погляди провідників руху на кабалу, молитву й богослужіння нерідко розходяться. Спільні й відмінні риси найзручніше простежувати за трактуванням ключових тем у рабі Якова Йосефа, у Межиріцького Маггіда та його учнів, а також у брацлавському хасидизмі та Хабаді. Попри те, що теоретичні розбіжності не раз ставали приводом для внутрішніх суперечок, кожен напрям зберігає типологічні ознаки, які вказують на його генетичний та ідейний зв'язок із хасидською традицією загалом.

Однак, як уже неодноразово зазначалося, попри визначальне значення кабали для хасидизму, ставлення до її вивчення всередині руху було неоднозначним, і в науковій літературі точаться дискусії з цього приводу. Одні провідники вимагали від учнів ґрунтовного штудіювання «Зоару» та луріанських текстів, інші ж, навпаки, забороняли це, вважаючи, що надмірне занурення в містичну сферу не завжди сприяє головній меті абсолютній відданості Богові. Частина наставників вважала, що для простих людей кориснішою є повчальна, етична література, а не власне кабалістичні трактати. В окремих течіях, зокрема в Хабаді, місце містичних студій є досить значним, однак основний наголос робиться на вивченні хасидських творів, інша кабалістична література радше не заохочується. Відмінності у ставленні до кабали в окремих хасидських напрямках формували різні моделі релігійної ідентичності в межах регіону.

Як уже згадувалося раніше, хасидизм зазнав певного впливу саббатіанської літератури. Бааль Шем Тов із великим пієтетом ставився до «Сефер ха-Цореф»,

праць рабі Хешеля ха-Цорефа, а також до книги Яакова Копла з Межирича, обидва автори перебували під впливом саббатіанства. Низка ранніх хасидських діячів, насамперед Яаков Йосеф із Полонного, цитували у своїх працях вислови відомих саббатіанців. Втім, із саббатіанської спадщини хасидизм запозичив лише окремі елементи вчення про праведників, водночас принципово відкинувши релігійну практику саббатіанців, їхній антиноміанізм та месіанський радикалізм²²³. Це докорінно змінило зміст запозичених мотивів. Таке переосмислення спадщини та месіанської проблематики мало безпосереднє значення для формування як хасидської, так і ширшої єврейської ідентичності. Ідейний спектр усередині самого хасидизму вкрай широкий, тож єдина догматична система так і не склалася. Погляди провідників руху на кабалу, молитву й богослужіння нерідко розходяться²²⁴. Спільні й відмінні риси найзручніше простежувати за трактуванням ключових тем у рабі Яакова Йосефа, у Межирицького Маггіда та його учнів, а також у брацлавському хасидизмі та Хабаді. Попри те, що теоретичні розбіжності не раз ставали приводом для внутрішніх суперечок, кожен напрям зберігає типологічні ознаки, які вказують на його генетичний та ідейний зв'язок із хасидською традицією загалом²²⁵.

Іноді месіаністські мотиви в хасидизмі набувають такого теоретичного й практичного оформлення, що зовні вони починають нагадувати саббатіанство. Парадоксально, але поштовхом до цього слугує саме концепція, задумана для «знешкодження» месіаністських поривів. Показовими в цьому сенсі є брацлавський хасидизм та Хабад²²⁶. Спираючись на спільний вихідний набір ідей місію цадика,

²²³ Elijor, Rachel. *The Origins of Hasidism*. Scripta Judaica Cracoviensia, vol. 10, 2012, с 85-109

²²⁴ Michal, Gavin. *Sabbatian Influences on the Chassidic and Mitnagdic Movements: An Excursion into Messianic Kabbalah and Its Disseminators in the Aftermath of Shabbatai Tzvi*. University of Pretoria, 2024.

²²⁵ Zion, Mark N. *Hasidism: The People's Kabbalah*. Journal of Policy and Culture с 1-25

²²⁶ Green, Arthur. *Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. University of Alabama Press, 1979 с 36-48

служіння й визволення, луріанську кабалу, — вони розвинули їх у принципово різних напрямках і сформували відмінні доктрини, хоча історичні траєкторії обох течій, попри відмінності, в чомусь подібні. Так, у одного з хасидських авторитетів, рабі Нахмана з Брацлава, трагічне світовідчуття праведника покоління, який спускається у нижні світи заради віднайдення істинного цадика, покликаного стати Месією, але не встигає повною мірою здійснити своє призначення, формує образ, помітно схожий із саббатіанським міфом²²⁷. Тут учення про цадика як носія душ Ізраїлю поєднується з уявленням, що остаточна геула є насамперед особистим визволенням самого цадика. Досягнувши його, він реалізує свою всесвітню місію.

Цікаво тут те, що згідно з хасидською доктриною визволення досягається не лише служінням цадиків, а й постійною особистою працею багатьох поколінь євреїв. Йдеться про піднесення іскринок святості з сфер нечистоти, що веде до виправлення світів і об'явлення Месії в нижньому світі. Не цадик покоління своїм служінням формує своє покоління а навпаки, саме покоління через особисте служіння кожного творить свого Месію й тим самим стає гідним всесвітнього преображення²²⁸. Таким чином, окреслені уявлення про месіянizm та особисте визволення безпосередньо впливали на формування хасидської, а ширше єврейської ідентичності. Лише небагато хасидських текстів безпосередньо пов'язують алію з майбутнім визволенням, ті ж, хто все-таки піднімався до Ерац-Ізраель, звеличували її як служіння Творцеві на Святій землі й надавали їй надзвичайно високого релігійного значення. Водночас більшість не вважала алію обов'язковою складовою свого релігійного шляху й відкладала її до месіянiстських часів. Так, рабі Нахман із Брацлава, здійснивши паломництво й пробувши там близько року, по поверненні стверджував, що «істинний праведник» постійно живе в атмосфері Святої землі.

²²⁷ Idel, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: SUNY Press, 1995, с 145-172

²²⁸ Wurzburger, Walter S. "Messianism in Chabad." In: *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson* (ed. S. D. Heilman), Princeton University Press, 2010 с 83-108

Теологічні побудови хасидизму спираються насамперед на вчення Іцхака Лурії, але в переробленому вигляді. Хасидські наставники не сприйняли в повному обсязі онтологічність луріанської системи та її конкретну символіку, надаючи багатьом поняттям радше епістемологічного, психологізованого змісту. Так, ідею цимцуму не розуміли буквально, оскільки це суперечило переконанню в повсюдній присутності Бога. У дусі Моше Кордоверо її тлумачили так, з боку Богатсокриття, так з створеного розкриття і поширення²²⁹.

У Хабаді стверджується, що цимцум не відбувається реально, а лише здається таким, нескінченне світло наче прикривається, аби не поглинути творіння й дати йому можливість існувати. Істинне буття належить єдиному Богові. Відповідно, усе створене не має самостійної справжньої реальності й існує в Бозі. Цей панентеїстичний погляд доповнюється універсалізацією Божественного сенсу, так випадковостей у Всесвіті не існує, а сама реальність є лише одягом Божественного. У цьому контексті ставлення хасидів до алії, формування ідентичності та ставлення до Святої землі, а також очікування месіянїстських часів, коли алія стане належним кроком, зміцнювали уявлення про те, що єврейська громада в діаспорі може та повинна повноцінно жити релігійним життям там, де вона перебуває, не розчиняючись у навколишньому суспільстві й зберігаючи власну традицію. Подібне розуміння знаходимо й в інших визначних кабалістів, зокрема у рабі Моше Хаїма Луццатто. Межеріцький Магід, передаючи ці ідеї у формі притчі, порівнював цимцум із взаєминами між учителем та учнем або батьком та сином²³⁰.

У хасидській інтерпретації цимцум осмислюється як принцип узгодження верхнього та нижнього, Божественного й сотвореного, що знімає онтологічну

²²⁹ Huss, Boaz. "The Zaddik: The Interplay Between Religious Doctrine and Messianic Motifs in Bratslav Hasidism." С 201-228

²³⁰ Wurzbarger, Walter S. "Messianism in Chabad." In: *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson* (ed. S. D. Heilman), Princeton University Press, 2010 с 95-101

драматичність луріанської схеми. Відтак навіть мотив початкової катастрофи розбиття посудин втрачає колишню трагічну гостроту. Швіра мислиться як творче руйнування-оснування, як вихідний етап для повної реалізації Божественного задуму. А оскільки швіра є джерелом деструктивних сил у космосі, такий підхід дає змогу трактувати проблему зла без натяку на дуалізм. Зло не вкорінене в Божественному, воно є спотвореним сприйняттям Божественного блага в земному світі, позбавленим власної субстанційності й залежним від точки зору спостерігача²³¹.

Божественне на думку хасидів присутнє всюди. Кожне явище та подія є співпричетними Йому. Такий панентеїстичний погляд, згідно з яким світ народжується й розвивається в процесі Божественної еманациї, є спільним для всіх течій хасидизму. Без нього неможливо зрозуміти і інші ключові ідеї руху про людину та її місце в устрої світу, про роль цадика, про беззастережну відданість Богові, про виправлення світу та вознесення іскорок святості до їхнього джерела, про тшуву²³². Антропологія хасидизму відсилає до кабалістичного протиставлення душі й тіла. Душа, за своєю природою верхня та пов'язана з вищими Божественними світами, покликана просвітлювати тілесний початок, виводити тіло з полону нижчих потягів і підпорядковувати його служінню Богові. Під час молитви й не лише тоді людина має прагнути подолати обмеження власного скінченного «Я» та споглядати лише Божественне світло, в яке однаковою мірою занурені й людина, й космос. Такий вихід за межі самоті хасидська думка називає біттуль га-еш. Смирення в цьому контексті означає повне самозабуття заради прийняття Божественних дарів.

²³¹ Elior, Rachel. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Albany: State University of New York Press, 1993 с 73-84

²³² Туров, И. В. «Роль обыденного желания в духовной практике раннего хасидизма» с 145-153

Такий оптимізм хасидської традиції спирається на переконання, що весь світ сповнений Божественного світла. Смуток розглядається як серйозна перешкода на шляху служіння. Людина не повинна надмірно віддаватися жалю за власні гріхи. Водночас низка мислителів розрізняє гіркоту живе, дієве переживання своєї віддаленості від Бога, та смуток як заціпеніння душі, у такій оптиці перша є корисною, друга згубною. Підсумком такого світогляду стає гітлахавут, коли душа запалюється відданістю Богові, і цей стан пристрасної прив'язаності та невпинного спілкування з Ним та є справжньою метою богослужіння. Таке панентеїстичне уявлення про те, що весь світ пронизаний Божественним світлом, а кожне явище може стати точкою дотику з Богом, задавало віруючим в общинах Російської, Австро-Угорської та Німецької імперій особливий спосіб самоприйняття. Хасид бачив себе тим, хто постійно живе перед обличчям Бога, незалежно від політичних кордонів і соціального статусу²³³.

4.4 Вплив хасидської літератури на ідентичність

Література хасидизму на першому етапі — це передусім тлумачення до тижневих розділів Тори та пов'язаних із ними уривків із Пророків. Першою опублікованою хасидською книгою було сочинення рабі Я'акова Йосефа з Полонного (1780). Цей твір як і решта його праць, було написано рукою самого рабі Я'акова Йосефа, працюючи над книгами, він використовував численні джерела, на які чітко йтаоднозначно посилається²³⁴. Книги Маггіда з Межиріча формувалися інакше, вони являють собою його проповіді, записані учнями. Спершу ці тексти побутували у вигляді рукописних уривків, а у вигляді книг були надруковані вже після смерті автора. Текст цих творів зберігає риси усної проповіді, джерела не зазначаються, а Бааль-Шем-Тов згадується вкрай рідко. У наступних поколіннях

²³³ Jacobs, Louis. *Hasidic Prayer*. London–Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2006 c 128-130

²³⁴ תולדות יעקב יוסף. עקב יוסף הכהן מפולנאה

шлях рабі Я'акова Йосефа продовжили лише небагато авторів. Основну ж частину хасидської літератури становили записи усних тлумачень цадика. Такими є «Ноам Елімелех» рабі Елімелеха з Ляжайська (1788), «Кдушат Леві» рабі Леві-Іцхака з Бердичева (1798), а також вислови рабі Нахмана з Брацлава, зібрані його учнями, насамперед рабі Натаном Штернхарцем, які видали збірники висловлювань і тлумачень свого вчителя. Судячи з усього, у цих збірниках опубліковано лише фрагменти значно ширших тлумачень, які учні рабі Нахмана, очевидно через їхній радикальний характер, не наважилися навести повністю. Дотепер у повному обсязі не опубліковані й тлумачення Тори рабі Шнеура Залмана з Ляд, а також його сина, рабі Дова Бера²³⁵.

Зовсім іншого концептуального характеру мала книга рабі Шнеура Залмана з Ляд «Лікутей амарім». Це не збірка усно виголошених проповідей, її було задумано й створено як цілісну, об'єднану єдиним планом працю, призначену для поширення серед широкого кола хасидів. «Танія²³⁶» — це перший у хасидизмі твір, у якому виклад має послідовний і систематичний характер. У наступні покоління література хасидизму продовжувала шлях, прокладений попередниками. Крім того, з'являлися нові літературні жанри й відроджувалися старі, відомі ще до виникнення хасидизму²³⁷. Виникла повчальна хасидська література, подеколи у формі коментарів до Книги Приповістей Соломонових, талмудичного трактату «Авот» та інших текстів. Створювалися тлумачення до «Зоару» й біблійних книг, писалися теософські праці кабалістичного характеру, укладалися збірники висловлювань батьків хасидизму, розсилалися послання, яким у хасидизмі надавався особливий статус. Первісно листи мали на меті підтримувати зв'язок між хасидами та

²³⁵ אלימלך נועם. בס'ק'מליז אלימלך

²³⁶ Schneur Zalman of Liadi. *Likkutei Amarim – Tanya*

²³⁷ Mark Z. "Historical Continuity in the Emergence of Modern Hebrew: On R. Natan Sternhartz's bilingual editions of R. Nahman of Bratslav's tales" с 53-104

цадиками, які переселилися до Ерац-Ізраель. Згодом, на етапі широкого поширення хасидизму, послання стали звичним явищем і в діаспорі. У них викладалися настанови цадика своїм хасидам, практичні поради, роздуми про Тору й сенс заповідей, нетривіальні тлумачення Священного Писання. З'явилася галахічна література хасидизму, створювалися книги рідкісних жанрів наприклад, «Мегілат старім» рабі Іцхака Айзика з Комарно, написана як наслідування книзі видінь рабі Хаїма Віталія²³⁸. Хасидська література помітно вплинула на нову єврейську літературу й публіцистику, зокрема на творчість І. Л. Переца, Ш.-Й. Агнона, І. Башевіса-Зінгера та багатьох інших, що також демонструє колосальний вплив хасидів на єврейську культуру. Якщо підсумувати весь розділ, то хасидизм є одним із найважливіших механізмів формування ідентичності євреїв у Центрально-Східній Європі. Організація життя навколо постаті цадика та двору створювала надрегіональну мережу культурних зв'язків між євреями, такі практики, як паломництво, спільні молитви й ритуали, а також специфічні звичаї підкреслювали відмінності та формували простір для внутрішніх рефлексій у хасидському середовищі. Зміна ролі цадика від суто духовного до водночас соціального лідера, привела до посилення єдності хасидів усередині дворів і дала їм змогу відстоювати власну ідентичність в умовах асиміляційного тиску. Культ пам'яті цадиків сформував «географію святинь», завдяки якій передавалися знання про витоки того чи іншого двору. Не менш важливою є й літературна спадщина, що сприяла популяризації руху й збереженню пам'яті про його концептуальні засади, а також дає змогу зрозуміти особливості хасидського мислення та причини тих чи інших дій з боку його послідовників.

²³⁸ *ספרים מגילת*. מקאמרנא ספרין יחיאל יהודה חק

Висновок

Підсумовуючи магістерське дослідження та проаналізувавши широкий спектр літератури й джерел, ми дійшли кількох принципово важливих висновків щодо теми нашої роботи, ролі хасидизму у формуванні ідентичності євреїв у Центральній та Східній Європі. Це надзвичайно складна й водночас пізнавальна проблема. Уже саме зародження та розвиток хасидизму викликають у науковому середовищі помітну дискусію. За підсумками розгляду теми ми виходимо з того, що хасидизм сформувався насамперед у середовищі бідних верств єврейського суспільства, яке перебувало в умовах релігійної та економічної кризи традиційних равиністичних інституцій влади над умами. Ця криза стала поштовхом до переосмислення всієї єврейської життєвої практики та пошуків нового підходу з боку людей, які стикалися з постійними труднощами та випробуваннями. Проведена нами аналогія дає підстави стверджувати, що процеси в юдейському середовищі певною мірою можна співвіднести з європейською Реформацією, а також з Пієтизмом зокрема і через безпосередню сусідність євреїв з місцевим населенням, яке зазнавало впливу цих процесів, а отже, опосередковано впливало й на єврейські громади в межах культурного обміну. На цьому тлі поглиблювалися проблеми в діяльності кагалів, посилювався розрив між різними соціальними верствами як у матеріальному вимірі, так і в сфері взаєморозуміння, зокрема на тлі загравання частини рабинату з християнським оточенням. Саме в таких умовах і постав хасидизм. Перші його ідеологи, зокрема Бешт та Дов-Бер, були реформаторами, глибоко стурбованими культурним станом єврейського суспільства. Вони поставили собі за мету очолити або, принаймні, завести своїх прихильників на ключові позиції в равинаті та реформувати юдаїзм загалом усупереч поширеним стереотипам про нібито прагнення хасидів зруйнувати старі ієрархічні інститути. Їхні реформи мали усунути кризу, спричинену, серед іншого, зовнішніми чинниками такими, як Хмельниччина чи зрада Шабтая Цві, який

спочатку сприймався як єврейський месія, а після прийняття ісламу спричинив глибоке розчарування й підірвав стабільність усередині юдейських громад. Ці події, на нашу думку, стали вихідною передумовою хасидської реформації, яка вийшла з програмних тез про радість життя, пошук Божественного сенсу в усіх подіях і певну гнучкість підходів за збереження старих інститутів. Завдяки цьому хасидизм швидко здобув популярність у єврейському середовищі й почав активно поширюватися по всій Центральній та Східній Європі. У такий спосіб він став для єврейства свого часу новою відповіддю на виклики доби.

Хасидизм запропонував нову модель організації єврейського суспільства навколо харизматичних постатей цадиків, які спершу виконували суто релігійну функцію, але зі зміцненням їхнього авторитету стали для хасидів орієнтирами й у повсякденному житті, даючи поради щодо організації буденних справ. В умовах кризи хасиди змогли запропонувати єврейському народові новий шлях, що істотно вплинув як на історію, так і на культуру євреїв на спосіб осмислення світу, на захист власних цінностей від асиміляції, а також на формування нової літературної традиції, яка глибоко вкорінилася в єврейському середовищі. Саме перші лідери хасидизму заклали фундаментальні засади всього руху вчення про «іскри божественності» та інші ключові мотиви, що закріпилися в усіх течіях хасидизму й зберегли їх як відносно єдину традицію. Ця єдність була важливою передумовою уніфікації, оскільки кожен цадик по-своєму трактував низку аспектів так наприклад, значення вивчення кабали, роль дисципліни тощо. Водночас основи, закладені Бештом і закріплені Дов-Бером, дозволили хасидизму вціліти та поширити свій вплив у регіональному масштабі. Причину ж появи численних хасидських дворів, на нашу думку, слід убачати в тому, що жоден цадик після Дов-Бера вже не мав порівнянної харизми й авторитету, аби зберегти хасидів у рамках єдиного руху. Крім того, поділи Речі Посполитої призвели до того, що хасидські

громади опинилися в межах різних держав і почали втрачати колишню міцність внутрішніх зв'язків.

Однак, окрім виникнення хасидизму на тлі кризи старої кагальної системи, історію цього руху та його ролі у формуванні ідентичності євреїв можна описати як постійне протиборство за уми протягом усього хронологічного відрізка, який ми розглядаємо. Після смерті Бешта, коли хасидизм, за результатами нашого аналізу, спочатку був відносно закритою спільнотою, він почав активно поширюватися, і в хасидів з'явилися ідейні противники. В історію вони увійшли як мітнагдіми, і, якщо проаналізувати їхні погляди, можна побачити, що вони постали як природна відповідь саме на хасидизм, заперечуючи його цінності та світогляд. На цьому тлі розгорнулося активне протистояння, що супроводжувалося боротьбою за уми євреїв, доносами владі та різноманітними інтригами, які врешті-решт призводили до взаємних усунень із посад, передусім на білоруських землях. Водночас, попри новаторський характер хасидизму та його активне поширення, після смерті учнів Дов-Бера рух почав занепадати. На нашу думку, причиною цього стало утвердження спадковості в керівництві хасидських дворів, що й призвело до певної деградації, якщо спочатку кожен двір тримався насамперед на особистій харизмі цадика, то з часом рух ставав дедалі більш закритим і консервативним. Унаслідок цього в нього з'явився новий опонент, який стрімко посилював свої позиції в єврейському суспільстві, просвітницький рух Гаскала. Головною ідеологічною відмінністю від хасидів був наголос маскілім на початку асиміляції євреїв у європейське суспільство, а також на розгортанні активної пропаганди загальноєврейської освіти, що принципово вирізняло їх від хасидів, які перейшли до оборони й почали відстоювати консервативні цінності та культурну ідентичність. Це протистояння суттєво вплинуло на єврейську ідентичність, фактично поділивши євреїв на два цілком протилежні табори. Хасиди та їхні колишні противники, мітнагдіми, усвідомили загрозу, яку ідеї Просвітництва

становили для єврейського суспільства, і змогли об'єднатися задля протидії Гаскалі. Таким чином, хасидизм і мітнагдизм, попри внутрішні суперечності, знайшли спільну мову в опорі ідеям Гаскали, вбачаючи в них небезпеку для збереження єврейської ідентичності та традиційного способу життя.

Також у роботі було розглянуто етапи поширення хасидизму на територіях Центральної та Східної Європи, причини цього поширення, а також лідерів тих чи інших хасидських дворів у різних регіонах. Підсумовуючи, дана дипломна робота простежила етап зародження хасидизму, його поширення та вплив на єврейську ідентичність, а також розглянула роль і постать Бешта у формуванні хасидизму. Окрему увагу приділено аналізу боротьби за вплив на єврейське суспільство між хасидами, Гаскалою та мітнагдимами, а також тому, як різні релігійні хасидські догмати впливали на свідомість віруючих. Хасидизм був важливою складовою єврейського життя досліджуваного періоду й відігравав значну роль у збереженні ідентичності та формуванні культурної спадщини.

Джерела та Література

- 1) Гессен Ю. И, *Евреи в России: Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев*. СПб., 1906. с. 1-431
- 2) Гессен Ю. И. *История еврейского народа в России. Т. 2: От разделов Польши до падения Российской империи*. Л.: Типография Ленинградского губпрофсовета, 1927; репринт с. 1–303
- 3) Гессен Ю. *Хасиды бр. Шапиро по пути в Сибирь // Еврейская летопись*, сборник второй. Петроград/Мск.: Радуга, 1923. С 1-596
- 4) Дубнов С. *История хасидизма* М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2014. С. 3–201
- 5) Марек П.С , «Кризис еврейского самоуправления и хасидизм» // *Еврейская старина*. 1928, вып. XII, с. 4–251
- 6) Бубер М. «Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням». Пер. з нім. К.: Дух і Літера, 2012. С 1-272
- 7) Біблія. Псалми [Електронний ресурс]. URL: <https://www.sefaria.org/Psalms.149.1> (дата звернення: 20.08.2025).
- 8) Ранний хасидизм. Учение Бааль-Шем-Това согласно трудам его учеников: Антология. Т. 1 / сост. Нахман Гольдштейн из Черина; пер. с иврита Д. Шенкаръ, Х. Гар-Шалом. М.: Книжники; Лехаим, 2014. С 6-403
- 9) Туров. И. Ранний хасидизм: учение и его социально-исторический контекст (дис. д-ра ист. наук). Киев, 2013. с. 8–270

- 10) Харченко А. «Євреї в Російській імперії: що імперська влада знала про своїх підданих?» // *City: History, Culture, Society* (МІКС), 2022, № 22, с. 65–74.
- 11) Шнеур-Залман з Ляд. *Листи до громад Литви та Білорусі* [Електронний ресурс]. URL: https://www.chabadlibrary.org/books/default_cdo/aid/102640/jewish/Igrot-Kodesh.htm (дата звернення: 04.09.2025).
- 12)Эттингер Ш. Хасидизм – действительность и идеалы. Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа / Ш. Эттингер. Иерусалим: Ам Овед и Библиотека «Алия», 1977. С. 5-379
- 13)Ada Rapoport-Albert (ed.). *Hasidism Reappraised*. London–Portland: Littman Library, 1996 с 1-8.
- 14) Adler, Eliyana R. “Kindling Enlightenment: A Social History of the Jewish Candle Tax in Russia.” *Jewish Social Studies*, с. 3–90.
- 15) Assaf D. *History of Hasidism*. Tel Aviv University, бл. 2010, с. 1–27
- 16)Assaf D. Sagiv G. “Hasidism in Tsarist Russia: Historical and Social Aspects.” *Jewish History* 27 (2013), с. 1-350
- 17) Balog, Y. P. Morgenstern M. “Hasidism: A Mystical Movement within Eastern European Judaism.” с. 2–13
- 18) Bartal I. *The Jews of Eastern Europe, 1772–1881*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005. С. 3–39.
- 19) Biale, David; Assaf, David; Brown, Benjamin; et al. *Hasidism: A New History*. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 2018, с. 2—76.

- 20) Brown B. The Two Faces of Religious Radicalism: Orthodox Zealotry and “Holy Sinning” in Nineteenth-Century Hasidism in Hungary and Galicia // *Journal of Religion*. 2013. Vol. 93, № 3. C. 341–374
- 21) Dubnow, Simon. *History of the Jews in Russia and Poland*. Vol. 1–2. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1916 c. 3-300
- 22) Dynner G. *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society*. New York–Oxford: Oxford University Press, 2006. C. 3-405.
- 23) Dynner G. *Yankel’s Tavern: Jews, Liquor, and Life in the Kingdom of Poland*. New York: Oxford University Press, 2014. 304 p.
- 24) Dynner G. “The Hasidic Conquest of Small-Town Central Poland, 1754–1818.” C. 2–82
- 25) Elijor R. *The Mystical Origins of Hasidism*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006. C. 5 –109.
- 26) Elijor R., Grözinger K.-E., Hallamish M. “Hasidism – Historical Continuity and Spiritual Change.” In Gershom Scholem’s “Major Trends in Jewish Mysticism”. 1993. C. 5–323.
- 27) Elijor R. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Albany: State University of New York Press, 1993. C. 6–84.
- 28) Etkes I. *The Gaon of Vilna: The Man and His Image*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 2002. C. 5–96

- 29) Etkes I. *The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization // Hasidism Reappraised* / ed. Ada Rapoport-Albert. London–Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 1996. C. 5–167
- 30) Etkes, I. “The Gaon of Vilna and Early Opposition to Hasidism.” Y: Shmuel Almog (ed.), *Transition and Change in Modern Jewish History*. Jerusalem: Shazar, 1987, c. 6-458.
- 31) Etkes I. *The Besht: Magician, Mystic, and Leader*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2005. C. 1–249.
- 32) Faierstein M. M. (ed., trans.). *Jewish Mystical Autobiographies: The Book of Visions and the Book of Secrets*. New York–Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999.
- 33) Faierstein I. J. *Hasidism: The Last Decade in Research // Modern Judaism*. 1991. Vol. 11, № 1. C. 95–121.
- 34) Fine L. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003. C.1–78
- 35) Green A. “Introduction” // *The Light of the Eyes (Me’or ‘Einayim) by R. Menahem Nahum of Chernobyl* / trans. with introduction by Arthur Green. Stanford: Stanford University Press, 2021.
- 36) Green A. *Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1979. P. 1–48.
- 37) Glazer A. L., Mayse A. E., Polen N. “Introduction to Special Cluster: Tiberian Hasidism.” *Shofar*. 2020. Vol. 38, № 3. C. 102–116.

- 38) Hundert G. D. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century: A Genealogy of Modernity*. Berkeley: University of California Press, 2004. P. C.3-186.
- 39) Hasdai Y. *The Origins of the Conflict between Hasidim and Mitnagdim // Hasidism: Continuity or Innovation? / ed. Bezalel Safran*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Jewish Studies, 1988. C. 6–144
- 40) Hundert G.D. *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. New York: New York University Press, 1991. C 380-381
- 41) Huss B. “Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism” // *Modern Judaism*. 2005. Vol. 25. C. 141–158.
- 42) Idel M. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven–London: Yale University Press, 1988. C. 13–215
- 43) Idel M. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: State University of New York Press, 1995. C. 2–172.
- 44) Bartal I. *The Jews of Eastern Europe, 1772–1881*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005. C 5-216
- 45) Katz J. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000. C 3-410
- 46) Katz J. *A House Divided: Orthodoxy and Schism in Nineteenth-Century Central European Jewry*. Hanover & London: Brandeis University Press, 1998. C 1-5
- 47) Klier J. D. *Russia Gathers Her Jews: The Origins of the “Jewish Question” in Russia, 1772–1825*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1986. C. 239–271.

- 48) Kaplan A. Sefer Yetzirah: The Book of Creation. In Theory and Practice [Електронний ресурс].URL: <https://books.google.com/books?id=18fLFow9QKgC> (дата звернення 03.06.2025)
- 49) Mark Z. “Historical Continuity in the Emergence of Modern Hebrew: On R. Natan Sternhartz’s Bilingual Editions of R. Nahman of Bratslav’s Tales.” С. 53–104.
- 50) Mayse A. E. The Sacred Writ of Hasidism: The Tanya and the Spiritual Vision of Rabbi Shneur Zalman of Liady // Berenbaum M., Skolnik F. (eds.). The Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought. Jerusalem–Boston: The Toby Press, 2013. С. 107–134.
- 51) Mayse E. D. Beyond the Letters: The Question of Language in the Teachings of Rabbi Dov Baer of Mezritch. PDF-дисертація. Harvard University, Graduate School of Arts & Sciences, 2015. С. 191–206
- 52) Meir N. M. Kiev, Jewish Metropolis: A History, 1859–1914. Bloomington: Indiana University Press, 2010. С. 23–101.
- 53) Michal G. Sabbatian Influences on the Chassidic and Mitnagdic Movements: An Excursion into Messianic Kabbalah and Its Disseminators in the Aftermath of Shabbatai Tzvi. PDF-дисертація. University of Pretoria, 2024
- 54) Mintz A. Hasidic People: A Place in the New World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- 55) Moskalets V. “Looking for Yiddishland: Galicia in the Interwar Yiddish Travelogues.” Jews and Slavs, 2022, № 27, С. 441–449.
- 56) Oz-Salzberger F. Enlightenment, Haskalah, and the State of Israel // The European Legacy. 2020. С. 801–825.

- 57) Polonsky A., Węgrzynek H., Żbikowski A. (eds.). *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*. Boston: Academic Studies Press, 2018. С. 5–88.
- 58) Petrovsky-Shtern Y. *Hasidism, Havurot and the Jewish Street* // *Jewish Social Studies*. 2004. Vol. 10, № 2. С. 20–54.
- 59) Petrovsky-Shtern Y. “The Drama of Berdichev: Levi Yitshak and His Town” // *Littman Library* (збірник). 2004. С. 1–150.
- 60) Petrovsky-Shtern Y. *The Golden Age of the Shtetl: A New History of Jewish Life in Eastern Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2014. С. 5–448.
- 61) Piekarcz M. *Hasidut Polin: Megamot ra‘ayoniyot bein shtei ha-milhamot u-ve-gzerot tash–tashah (“ha-Shoah”)*. Jerusalem: Mosad Bialik, 1990. С. 102–143
- 62) Pinsk, Belarus (Yizkor Book). Part 2, Chapter 1: “Karlin Hasidism (Cont’d)” [Електронний ресурс]. JewishGen Yizkor Book Project. URL: <https://www.jewishgen.org/yizkor/pinsk/pin338.html> (дата звернення: 26.09.2025).
- 63) Polonsky A. “Fragile Coexistence, Tragic Acceptance: The Jews of Eastern Europe between the World Wars.” *Osteuropa*, 2008, Vol. 58, № 8/10, С. 7–24.
- 64) Polonsky A. *The Jews in Poland and Russia. Vol. 3: 1914–2008*. Oxford–Portland: Littman Library of Jewish Civilization; Liverpool: Liverpool University Press, 2012. P. 6–34.
- 65) Rosman M. “The Social Composition of the Hasidic Leadership.” с. 184–201.
- 66) Rosman M. *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba‘al Shem Tov*. Littman Library of Jewish Civilization, 2013. с. 32–170.

- 67) Schneersohn Shneur Zalman. *Siddur Tehillat HaShem* (Weekday Siddur Chabad), nusach ha-Ari zal, за текстом рабі Шнеура Залмана з Ляд, прототип видання Шклов, бл. 1803 р. [Електронний ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Weekday_Siddur_Chabad (дата звернення: 25.10.2025).
- 68) Shneur Zalman of Liadi. Tanya: Likkutei Amarim. Sefer shel Beinonim. Brooklyn, NY: Kehot Publication Society,
- 69) Schochet, J. I. *Mystical Concepts in Chassidism: An Introduction to Kabbalistic Concepts and Doctrines*. Kehot Publication Society, 2000.
- 70) Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books, 1946 с. 25–352.
- 71) Scholem, Gershom. *Sabbatai Şevi: The Mystical Messiah, 1626–1676*. Princeton University Press, 1973, с. 21–82.
- 72) Schumacher-Brunhes, Marie. *Enlightenment Jewish Style: The Haskalah Movement in Europe*, с. 6–21.
- 73) Shivhei ha-Besht / In Praise of the Baal Shem Tov. Різні вид.: без автора; ред. Dov Baer ben Samuel of Linitz. Philadelphia: JPS; New York: Schocken, 1970 С 15-36
- 74) Sinloff, Nancy. *Out of the Shtetl: Making Jews Modern in the Polish Borderlands*. Providence: Brown Judaic Studies, 1959, с. 36–40.
- 75) Sinkoff N. B. *Tradition and Transition: Mendel Lefin of Satanów and the Beginnings of the Haskalah in Eastern Europe, 1749–1826*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. С. 10–42.

- 76) Spitzer Y. Pale in Comparison: The Economic Ecology of the Jews as a Rural Service Minority. Working paper, 2015. С. 7–35.
- 77) Tzava'at ha-Rivash. An Anthology of Teachings Attributed to the Baal Shem Tov and the Maggid of Mezritch, §§ 3, 7, 44 [Electronic resource]. URL: https://www.sefaria.org/Tzava%27at_HaRivash
- 78) Toldos Yaakov Yosef – First Chassidic Sefer: Samples of Some of His Pure and Holy Sayings / trans. Tal Moshe Zwecker [Электронный ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Toldot_Yaakov_Yosef
- 79) «Tzav: Serving the Shekhinah in Exile» Sefaria https://www.sefaria.org/sheets/310607?utm_source=chatgpt.com
- 80) Wertheim A. Law and Custom in Hasidism. Trans. Sh. Himelstein. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1992. С. 136–241.
- 81) Wodziński M. *Hasidism: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017. С. 59–99.
- 82) Wodziński M. *Hasidism and the Geography of Jewish Modernity*. Bloomington: Indiana University Press, 2018. С. 35–61
- 83) Wodziński M. Historical Demography of Hasidism: An Outline // *Yearbook of International Religious Demography*. 2015. Vol. 2. С. 177–186.
- 84) Wodziński M. *Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815–1864*. Oxford–Portland: Littman Library of Jewish Civilization; Liverpool University Press, 2013. С. 309–324.

85) Wodziński, Marcin. “Pilgrimage to the Tzaddik in the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Kingdom of Poland.” c. 139–165.

86) Wurzbürger W. S. Messianism in Chabad // Heilman S. D. (ed.). *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton: Princeton University Press, 2010. c. 83–108

87) Zion M. N. Hasidism: The People’s Kabbalah // *Journal of Policy and Culture (JJPC)*. 2017. Vol. 25. C. 1–25.

Резюме

Дослідження присвячене вивченню динаміки впливу хасидів на формування ідентичності єврейського населення Центрально-Східної Європи. Насамперед у дослідженні акцентується увага на протистоянні хасидів з мітнагдімами та Гаскалою за вплив на єврейську громаду, через що змінювалися і хасиди. Також з основних аспектів була приділена увага, до основ вчення хасидизму, так як це також вплинуло на єврейську ідентичність. У контексті дослідження хасидської громади, був проведений аналіз причин появи хасидизму, впливу на це релігійної літератури а також аналіз особистості основоположника хасидизму Бешта. Також були проведені паралелі хасидизму з західними європейськими релігійними тенденціями того часу.

Summary

The research is devoted to studying the dynamics of the influence of the Hasidim on the formation of identity. First of all, in the research attention is focused on the confrontation of the Hasidim with the Mitnagdim and the Haskalah for influence on the Jewish community, and on how, from these confrontations, the Hasidim changed. Also, among the main aspects, attention was paid to the foundations of the teaching of Hasidism and to how this influenced Jewish identity. In the context of the Hasidic community itself and its formation, an analysis was carried out of the reasons for the appearance of Hasidism, of the influence of religious literature on this, as well as an analysis of the founder of Hasidism, the Besht. Parallels were drawn between Hasidism and Western European religious tendencies of that time.