

תורה וש

ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ, СЛАВИСТИКЕ, ОРИЕНТАЛИСТИКЕ

18

ВЫПУСК

Judaica Rossica

SEFER Center for University Teaching of Jewish Civilization
Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

TIROSH

Jewish, Slavic & Oriental Studies

Volume 18

Moscow
2018

Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»
Институт славяноведения Российской академии наук

ТИРОШ

Труды по иудаике, славистике,
ориенталистике

Выпуск 18

Москва
2018

УДК 008 (=411.16) (О63)

ББК 71

Т 44

Ежегодник «Тирош. Труды по иудаике,
славистике, ориенталистике»

Выходит при поддержке



GENESIS
PHILANTHROPY
GROUP



Благотворительный
фонд
Российский
Еврейский
Конгресс

Редакционный совет:

С.Н. Амосова (Москва), М.И. Гаммал
(Москва), Л.М. Дрейер (Москва),
Д.А. Марьясис (Москва), В.В. Мочалова
(Москва), А. Сиверцев (Чикаго),
А. Штерншиш (Торонто), Л.С. Чаковская
(Москва)

Редакционная коллегия:

И.В. Копченова (выпускающий редактор,
Москва), С.В. Николаева (Санкт-Петербург),
И. Пичугин (Москва), М.М. Членов
(ответственный редактор, Москва)

Верстка: И. Пичугин

Корректурa: В. Комарова

Editorial Council:

S.N. Amosova (Moscow), M.I. Hammal
(Moscow), L.M. Dreyer (Moscow),
D.A. Maryasis (Moscow), V.V. Mochalova
(Moscow), A. Sivertsev (Chicago),
A. Shternshis (Toronto), L.S. Chakovskaya
(Moscow)

Editorial Board:

I.V. Kopchenova (Managing Editor, Moscow),
S.V. Nikolaeva (Saint-Petersburg), I. Pichugin
(Moscow), M.M. Chlenov (Editor-in-chief,
Moscow)

Page-proof: I. Pichugin

Proofreader: V. Komarova

All articles submitted to *Tirosh. Jewish, Slavic, Oriental Studies* are peer-reviewed.
Все публикуемые в «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» статьи
проходят экспертную оценку.

Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике / Отв. ред. М.М. Членов. –
Вып. 18. М., 2018. – 252 с.

В выпуск восемнадцатый «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» вошли 16 статей молодых ученых из Белоруссии, Германии, Грузии, Израиля, Литвы и России, посвятивших свои исследования самой широкой тематике: от еврейских языков и переводов классических текстов до еврейской литературы XX в., от истории евреев в Центральной и Восточной Европе в Новое время до истории Государства Израиль, от изучения современной еврейской идентичности в России до отражения культурной памяти о евреях в музейных экспозициях современных балканских государств.

Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies / Ed.-in-chief M.M. Chlenov, Vol. 18, Moscow, 2018. P. 252.

The 18th volume of annual "Tirosh. Jewish, Slavic, Oriental Studies" included 16 articles by young scientists from Belarus, Germany, Georgia, Israel, Lithuania and Russia, who devoted their research to a wide range of topics: from Jewish languages and translations of classical texts to Jewish literature of the XXth century, from the history of Jews in Central and Eastern Europe in Modern times to the history of the State of Israel, from the study of modern Jewish identity in Russia to the reflection of the cultural memory of Jews in the Museum exhibitions of modern Balkan States.

© Центр научных работников и преподавателей иудаики «Сэфер», 2018

© Институт славяноведения РАН, 2018

© Коллектив авторов, 2018

© Центр «Сэфер» оригинал-макет, 2018

© Составление – редколлегия сборника, 2018

ISSN 2658-3380

ISBN 978-5-7576-0424-4

DOI 10.31168/2658-3380

תירוש – must, fresh or new wine

Brown – Driver – Briggs

Предисловие

Предлагаемый вниманию читателей ежегодник «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» включает статьи молодых историков, лингвистов, культурологов, литературоведов, израилюведов, этнографов и антропологов и является продолжением серии изданий материалов молодежных конференций по иудаике (с 1997 г. по 2015 г.), а с 2016 г. молодежных секций Международной междисциплинарной конференции по иудаике, ежегодно проводимых Центром «Сэфер» совместно с Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН. Одна из наших главных целей – дать возможность молодым исследователям опубликовать свои первые научные работы в рецензируемом издании. Так, статьи, принимаемые к публикации в «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике», проходят серьезную научную экспертизу (двойное анонимное рецензирование). Кроме этого редакторы серии ставят перед собой задачу, чтобы каждый выпуск серии, по возможности, максимально широко отражал состояние развития исследований нового поколения молодых ученых в области иудаики на всем постсоветском пространстве. Поэтому круг статей, представленных в сборнике, не ограничивается только материалами очередной конференции по иудаике. Они, скорее, служат своеобразным «затравочным» материалом, помогающим сформировать общее направление каждого сборника. При этом, однако, в сборнике также представлены статьи, написанные специально для него.

Ежегодник стал 18-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. Серия, начало которой было положено в 1997 году, посвящена столь актуальным в современной гуманитарной области темам, как исто-

рия и культура евреев, межкультурные контакты в целом и славяно-еврейское взаимодействие в частности. С 2018 г. «Тирош» стал рецензируемым продолжающимся изданием с перспективой вхождения не только в отечественные, но и в международные системы научного индексирования и цитирования.

В выпуск восемнадцатый «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» вошли 16 статей молодых ученых из Белоруссии, Германии, Грузии, Израиля, Литвы и России, посвятивших свои исследования самой широкой тематике: от еврейских языков и переводов классических текстов до еврейской литературы XX в., от истории евреев в Центральной и Восточной Европе в Новое время до истории Государства Израиль, от изучения современной еврейской идентичности в России до отражения культурной памяти о евреях в музейных экспозициях современных балканских государств. Значительная часть статей посвящена тематике межкультурных контактов, славяно-еврейскому взаимодействию и истории евреев Восточной Европы.

Редколлегия надеется, что очередной сборник серии вызовет интерес у всех гуманитариев, работающих в области иудаики.

Редколлегия

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.0

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Еврейские языки и классические тексты, эпиграфика	
<i>Валерий Шишкин</i> Об использовании этимологической фигуры в Септуагинте	15
<i>Анна Лунева</i> Трансформация раннехристианских представлений об иудаизме (на основе анализа христианской полемической литературы II–III вв. и ее историко–культурного контекста)	30
<i>Екатерина Белкина</i> Трудности перевода. Аббревиатуры и сокращения в эпитафиях еврейского кладбища г. Бешенковичи (Республика Беларусь)	45
Публицистика и художественная литература XIX–XX веков	
<i>Татьяна Яковлева</i> Одесские городские пространства в литературе: «потемкинские дни» у Кармена, Жаботинского и Чуковского	59
<i>Эстер Зыскина</i> От союзника к врагу: Османская империя в публицистике Эфраима Дейнарда	77

Еврейство Центральной и Восточной Европы

Мария Третьякова

Еврейские салоны Берлина в зеркале интеллектуальной жизни Пруссии на рубеже XVIII–XIX вв. 95

Элиша Саливон

Что расскажет военный сидур времен Первой мировой войны (по материалам публикации раввина Сали Леви) 110

Ольга Шука

Евреи как фигуранты уголовных дел в Западной Белоруссии в межвоенный период (по материалам Государственного архива Гродненской области) 124

Юлияна Леганович

Виленский вопрос и еврейская община Каунаса в межвоенный период 138

Алеся Некрасова

Еврейский корреспондент газеты «Безбожник» как антирелигиозник-активист 146

Янина Карпенкина

«Паспортизация» еврейского населения в Западной Белоруссии, 1940–1941 гг. 160

Валерия Малик

Ограничения на доступ к высшему образованию для евреев в СССР: возможности изучения на основе мемуаров и автобиографий 173

Государство Израиль

Артем Гофман

Значение Мадридской мирной конференции 1991 г. в урегулировании арабо-израильского конфликта 195

Валерия Тарасова, Ирина Суслина

Правовая охрана программных продуктов в Государстве Израиль 206

Современная еврейская идентичность

Мария Шишигина

Факторы конструирования религиозной идентичности
представителей прогрессивного иудаизма:
на примере общины «Ле-Дор Ва-Дор» (г. Москва) 221

Юлия Орешина

«Инструментализация памяти»: еврейские музеи
в Белграде и Сараево 237

TABLE OF CONTENTS

Preface 6

Jewish Languages and Classical Texts, Epigraphy

Valeriy Shishkin

Towards the Usage of Figura Etymologica in the Septuagint 15

Anna Luneva

Transformation of Early Christian Ideas about Judaism
(Based on the Analysis of Christian Polemic Literature
of the II–III Centuries and its Historical
and Cultural Context) 30

Ekaterina Belkina

Lost in Translation. Abbreviations at the Epitaphs
of the Jewish Cemetery of Beshenkovichi (Belarus) 45

Publicistic Writing and Fiction in XIX–XX Centuries

Tetyana Yakovleva

Odessa City Spaces in Literature: «Potemkin Days»
by Karmen, Jabotinsky and Chukovsky 59

Esther Zyskina

From Ally to Enemy: the Ottoman Empire in Publicistic
Works by Ephraim Deinard 77

Jewry of Central and Eastern Europe

Maria Tretyakova

Jewish Salons of Berlin in the Focus of Intellectual Life
in Prussia at the Turn of the XVIII–XIX Centuries 95

Elisha Salivon

What Does Jewish Praying Book from the World War Tell:
after the Publication by Rabbi Dr. Sali Levy 110

<i>Olga Shchuka</i>	
Jews as Criminal Figures in Western Belarus in The Interwar Period (based on the State Archives of the Grodno Region)	124
<i>Julijana Leganovic</i>	
Vilnius Question and Kaunas Jewish Community in the Interwar Years	138
<i>Alesia Nekrasova</i>	
The Jewish Correspondent of the Newspaper “Bezbozhnik” as an Anti-Religious Activist	146
<i>Yanina Karpenkina</i>	
“Passportization” of the Jewish Population in Western Belorussia (1940–1941)	160
<i>Valeriya Malik</i>	
Barriers in Access to Higher Education for Jews in the USSR: Study Based on Memoires	173

The State of Israel

<i>Artyom Gofman</i>	
The Significance of the Madrid Peace Conference 1991 in the Arab-Israeli Conflict Settlement	195
<i>Valeriya Tarasova, Irina Suslina</i>	
Law Protection of Computer Programs in the State of Israel	206

Contemporary Jewish Identity

<i>Maria Shishigina</i>	
Factors of Designing of Religious Identity Progressive Judaism’s Representatives by the Example of Moscow Community Le-Dor Va-Dor	221
<i>Yulia Oreshina</i>	
Useful Sites of Memory: Jewish Museums in Belgrade and Sarajevo	237

**Еврейские языки
и классические тексты,
эпиграфика**

Об использовании этимологической фигуры в Септуагинте

Валерий Сергеевич Шишкин

(Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия)

Магистрант, ORCID ID: 0000-0003-3409-0510,

Санкт-Петербургский государственный университет:
Университетская наб., 7/9, Санкт-Петербург, Россия,
199034, тел. 8 (812) 328–20–00, E-mail: valershishki@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.1.1

Аннотация: В представленной работе автор на материале статьи Эмануэля Това «Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint — Their Nature and Distribution» (опубл. в 1999) рассматривает способы перевода оборота древнееврейского языка «абсолютный инфинитив + личная форма глагола» в Септуагинте. Он сравнивает их с одним из видов этимологической фигуры, состоящим из глагольной формы и дополнения в дательном или винительном падежах, который довольно часто встречается в классической греческой прозе (например, у Геродота), а также в поэзии (у Эсхила). Э. Тов выделяет шесть групп, к которым можно свести эти способы: 1) личная форма глагола с причастием; 2) личная форма глагола с прилагательным; 3) только личная форма глагола; 4) различное; 5) личная форма глагола с существительным; 6) личная форма глагола с наречием.

При этом наиболее часто используемыми являются первая и пятая группы. Формально эти способы представляют собой как раз вышеназванную фигуру. Сравнивая функции и значения еврейского инфинитивного оборота с этимологической фигурой в греческом языке, автор приходит к мысли, что такая передача была не столько явным гебраизмом, сколько сознательным использованием подходящего по значению стилистического приема. Далее конкретные обороты с этимологической фигурой в текстах греческих авторов

сопоставляются с соответствующими конструкциями в Септуагинте. Формально такие конструкции оказываются почти идентичными тем, которыми переводится абсолютный инфинитив с личной формой глагола. При этом обнаруживается, что за греческим переводом в масоретском тексте в большинстве своем стоит не инфинитивная конструкция, а сочетание глагольной формы и дополнения, которые в основном образованы от разных корней. То, как переводчики Септуагинты неожиданно свободно передают эти места в греческом тексте, снова заставляет задуматься о сознательности их выбора и их знакомстве с классической греческой литературой. Результаты исследования могут послужить для дальнейшего выявления отношений между переводом на греческий язык еврейского Священного Писания и литературой на классическом древнегреческом языке.

Ключевые слова: *Септуагинта, древнееврейский язык, древнегреческий язык, этимологическая фигура, абсолютный инфинитив*

В силу большой разницы между древнегреческим и древнееврейским языками, которую можно проследить на всех уровнях, в том числе и в синтаксисе, переводчики, работавшие над Септуагинтой, наверняка сталкивались со сложностями в своем труде. Среди прочих особенностей древнееврейского синтаксиса выделяется конструкция, состоящая из личной формы глагола и так называемого абсолютного инфинитива (лат. *infinitivus absolutus*), при этом обе формы однокоренные и принадлежат одной породе. Поскольку в общем Септуагинта является довольно точным переводом Писания, а ее синтаксис весьма близок к оригиналу, подчас становясь дословной калькой с еврейского, мы решили рассмотреть/исследовать, как этот еврейский оборот переводился на греческий язык, потому что в древнегреческой грамматике нет эквивалента древнееврейскому абсолютному инфинитиву.

Способы передачи рассматриваемого оборота в Септуагинте описывали, например, Э. Тов [Тов 1999, 247–256] и Г. Теккерей [Thackeray 1908, 600], касались этого вопроса и Ф. Конибер со Ст. Стоком в своей грамматике Септуагинты

[Conybear, Stock 1995, 56–58, 60–61]. Эти работы показали, что в качестве греческого эквивалента переводчики в абсолютном большинстве избрали сочетание личной формы глагола с однокоренным или, реже, супплетивным именем (существительное, причастие, прилагательное). Проанализировав греческий и еврейский тексты Ветхого завета, Э. Тов выделил шесть групп [Тов 1999, 252]:

- 1) личная форма глагола с причастием;
- 2) личная форма глагола с прилагательным;
- 3) только личная форма глагола;
- 4) другое;
- 5) личная форма глагола с существительным;
- 6) личная форма глагола с наречием.

Из них наиболее употребительными являются первая (А) и пятая (Б), которые сами в свою очередь делятся на подгруппы:

А:

- 1) личная форма глагола с однокоренным причастием;
- 2) личная форма глагола с другим причастием (под прилагательным другой понимается супплетивное или синонимичное по значению причастие);
- 3) личная форма глагола с однокоренным причастием с приставкой¹.

Б:

- 1) личная форма глагола с однокоренным существительным в дательном падеже;
- 2) то же самое, но с *другим* существительным;
- 3) личная форма глагола с однокоренным существительным в винительном падеже;
- 4) то же самое, но с *другим* существительным.

Далее стоит отдельно сказать о значении и функции оборота *абсолютный инфинитив + личная форма глагола* в

¹ В оригинале *compositum*.

древнееврейском языке. Находясь в позиции перед личной формой глагола и являясь его внутренним объектом, абсолютный инфинитив усиливает его значение [Blau 2010, 215], делает его более интенсивным: Быт. 2:17 *לֹא תֹמֹת מוֹת* «Несомненно, ты умрешь», 37:8 *אֵלֶיךָ אֶתְּמַלֵּךְ אֶתְּמַלֵּךְ* «Ты правда будешь править нами?» В этом еврейский оборот сходится с этимологической фигурой греческого языка. Д. Фелинг [Fehling 1969, 52] видит следующие «возможности» (Möglichkeiten): во-первых, она имеет эстетическую значимость этой фигуры, в особенности усилительный эффект²; во-вторых, она служит вспомогательным средством, которым части фигуры синтаксически замыкаются друг на друге, и, наконец, иногда можно говорить о «манерном» употреблении, привлекательность которого состоит в том, чтобы испробовать предельные возможности языка. Таким образом, эта фигура — один из многочисленных стилистических приемов, бывших под рукой у греческих классиков. Как подобный описывают этот прием С. Штех [Štech 1967, 135], говоря о значении этимологической фигуры, и Дж.Д. Деннистон [Denniston 1952, 134], рассуждавший о вопросах стиля. Д. Фелинг отмечает, что использование этимологической фигуры с глаголом и дополнением часто имеет целью связать прилагательное с содержащимся в глаголе смыслом.

Как видно уже из этого обзора, вполне логично, что переводчики Септуагинты избрали эквивалентом оборота оригинала этимологическую фигуру с глаголом и дополнением, которая встречается уже у Гомера³. Кроме того, все тем же Д. Фелингом выделяются следующие виды рассматриваемого типа этимологической фигуры [Fehling 1969, 156–162]:

- 1) глагол с винительным падежом;
- 2) глагол с дательным или родительным падежом;
- 3) глагол и предложные связи;
- 4) глагол и определение;
- 5) другое.

² Где, по словам ученого, figura etymologica сближается с геминацией или удвоением [Fehling 1969, 179].

³ Этой теме посвящена книга [Clary 2009].

Первые два пункта (кроме родительного падежа во втором пункте) совпадают с выделенными Э. Товом способами перевода. Приведем примеры:

Глагол с винительным падежом. *Септуагинта*: κρίσιν κρίνειν (Быт 19:9); ἀνταπόδομα ἀνταποδώ (Быт 50:15); ἐπιζήμιον ζημιωθήσεται (Исх 21:22); ἐνεχύρασμα ἐνεχυράσῃ (Исх 22:25); δόμα δώσεις (Числ 27:7). Авторы: νίκην νικᾶν (Hom., Eur. Suppl. 1060, Plat. Rep. V. 465. d), ξείνους ξεινίζειν (Men. Sententiae 400), ποτὸν πίνειν (Arist. R³ 8.44.571.1), πόλεμον πολεμίζειν (Hom. II. 4.156), τιμὴν τετιμῆσθαι (Hom.).

Глагол с дательным падежом. *Септуагинта*: θανάτῳ ἀποθανεῖσθε (Быт 2:17); κλοπῇ ἐκλάπην (Быт 40:15); δίκῃ ἐκδικηθήτω (Исх 21:20); ἀπόκτεινόν με ἀναίρεσει (Числ 11:15); ἐξόδῳ ἐξέλθῃ (Числ 35:26). Авторы: ἀπόλετο λυγρῷ ὀλέθρῳ (Hom. Od.3.51), νόσῳ νοσεῖν (A. Prom. 384), ὠδίνων ὀδύνησιν (Hom. Od. 10.415), ψήφῳ ψηφίζεσθαι (Hdt. 9.55.22), θείᾳ δόσει διδομένης (Pl. Phdr. 244a).

Классическому древнегреческому языку также были известны конструкции типа «личная форма глагола + причастие» (например, Числ 12:14 — πτόων ἐνέπτυσεν). Образец таковой из Геродота приводит Г. Теккерей: [αὐτὸς μὲν] φεύγων ἐκφεύγει (Hdt. 12. 95) [Thackeray 1909, 50].

Из этого можно заключить, что, с точки зрения синтаксиса древнегреческого языка, конструкции, примененные в качестве эквивалентов рассматриваемого древнееврейского оборота, по большей части не являются чем-то необычным и противоречащим правилам этого языка. Можно также предположить, что переводчики сознательно применяли этот стилистический прием. Если же те способы, которыми абсолютный инфинитив с личной формой глагола передавались по-гречески, и были случайностью, то это весьма «точная» случайность.

Помимо вышесказанного, мы решили сравнить обороты с этимологической фигурой, которые встречаются у классических авторов, с более или менее соответствующими местами из Септуагинты. Примеры из классической греческой литературы были взяты из книги Д. Фелинга [Fehling 1969, 156–162]. Даны примеры из Гомера, Эсхила, Геродота, Ксе-

нофонта и др. Из примерно ста приведенных исследователем мест мы нашли соответствия в Септуагинте к двадцати семи. Результаты приведены ниже в виде таблицы.

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
βουλὰς βουλεύειν Hom. Il. 10.147, 327, 415; 23.78; Od. 6.61	Ис 3:9	כִּי־גָמְלוּ לְהֶם רָעָה	διότι βεβούλευνται βουλήν πονηράν καθ' ἑαυτῶν
	Ис 8:10	עֲצוּ עֲצוּ	βουλεύσησθε βουλήν
	Ис 31:6	הֲעִמְיָקוּ רָחֵק	οἱ τὴν βαθεῖαν βουλήν βουλεύόμενοι καὶ ἄνομον
δῶρον διδόναι Hom. Il., Od.; Hes. ⁴ ; Plut. De Is. et Os. 13	Быт 30:20	וַיִּבְרַח אֶלֶהִים אֲתִי וַיִּבְרַח	δεδώρηται μοι ὁ θεὸς δῶρον καλόν
	Быт 47:20	כִּי חָק לְכַנְיָם מֵאֵת פַּרְעֹה	ἐν δόσει γὰρ ἔδωκεν δόμα τοῖς ἱερεῦσιν Φαραω
	1 Цар 1:11	וַנְתַּחֲיוּ לַיהוָה בְּלִי־יָמֵינוּ	καὶ δώσω αὐτὸν ἐνώπιόν σου δοτὸν ἕως ἡμέρας θανάτου αὐτοῦ
	Притч 22:9	נֶחֱט	ὁ δῶρα δούς
	Ис 8:9	אֵין־לוֹ שְׂתָר	οὐκ ἔστιν δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ
	Иер 47(40):5	וַיִּתְרִלּוּ רַב־טַבָּחִים אֲרָהֶה	καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ ἀρχιμάγειρος δῶρα
ἐγγύας ἐγγυάσθαι And. 1.73; Pl. Lg. 953e; Pl. Phd. 115d	Притч 17:18	עָרַב עָרַבָה	ὁ ἐγγυώμενος ἐγγύη
ἔργον (ἐξ-) ἐργάζεσθαι Hom. Od. 22.422, 20.72; Hes. Op. 382; Arist. E. N. 1121b33; Xen. Ec. 7.20; A. Pers. 759; Hdt. 9.75	Исх 31:5	לַעֲשׂוֹת בְּכָל־מְלָאכָה	ἐργάζεσθαι κατὰ πάντα τὰ ἔργα
	Числ 3:7	לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן	ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τῆς σκηνῆς
	Числ. 8:11	לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה	ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα κυρίου
	Числ 8:26	וְעָבְדוּ אֵלֹהִים לֹא יַעֲבֹדוּ	ἔργα δὲ οὐκ ἐργᾶται
	Авв 1:5	כִּי־פָעַל פָּעַל בְּיָמַי כִּם	διότι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν

⁴ Места не указываются, поскольку выражение встречается много раз.

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
ζώνην ζώσασθαι Hom. II. 14.181	Исх 29:9	וַיִּקְרָא אֶתְּם אֲבָנִים	καὶ ζώσεις αὐτοὺς ταῖς ζώναις
	Лев 8:7	וַיִּקְרָא אֹתוֹ אֲבָנִים	ἔζωσεν αὐτὸν τὴν ζώνην
	Лев 8:13	וַיִּקְרָא אֶתְּם אֲבָנִים	καὶ ἔζωσεν αὐτοὺς ζώνας
	Лев 16:4	וַיִּצְבְּנוּ בְּדֵי יִקְרָא	καὶ ζώνη λινῆ ζώσεται
	4 Цар 1:8	וַיִּזְוֹר עוֹר אֲזוּר בְּמַתְנֵיוֹ	ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος τὴν ὄσφον αὐτοῦ
	4 Цар 3:21	מִכָּל חֵגֶר הַגֵּרָה וּמַעֲלָה	ἐκ παντὸς περιεζωσμένου ζώνην
	Иез 9:11	לְבָשׁ הַבְּדִים אֲשֶׁר הִקְטַת בְּמַתְנֵיוֹ	ἔζωσμένος τῇ ζώνῃ τὴν ὄσφον αὐτοῦ
μάχην μάχεσθαι Hom. II. 15. 414, 673; 18.533; Xen. Ages. 5.5	Суд 11:25	הָרִיב רָב	μη μάχη ἐμαχέσατο
δίκην δικάζειν Hes. Op. 39; Hdt. 5.51; Lys. 12.4; Dem. 55.31	Пс 34(35):1	רִיבָה יִתְּנָה אֶת־רִיבִי	δίκασον, κύριε, τοὺς ἀδικούντάς με
	Пс 42(43):1	רִיבָה רִיבִי	δίκασον τὴν δίκην μου
	Пс 73(74):22	רִיבָה רִיבִיךָ	δίκασον τὴν δίκην σου
	Плач 3:58	רַבָּת אֲדֹנָי רִיבִי	εδίκασας, κύριε, τὰς δίκας
τυρὸν τυρεῖν Alcm. 34.6	Иов 10:10	וַיִּבְנֶנָּה תְּקִפִּיאֲנִי	ἐτύρωσας δέ με ἴσα τυρῶ
λόγον λέγειν Hdt. 1. 21. 111, 116; 2.118.3; Timocr.; Phryn.; Plat. Alc. 2.149e, Euthyd. 286, b.d, Leg. 8.835d, Hipp. Maj. 281d, 2 Epist. 314d, Crito 48e, Conviv. 180c и др.	Притч 25:11	דָּבָר דָּבָר	εἶπεν λόγον
	Иер 23:38	אֲמַרְכֶם אֶת־הַדָּבָר	εἶπατε τὸν λόγον τοῦτον

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
ἔκοψα κομμόν Aesch. Eum. 484, Ch. 417,423	Нав 10:20	לְהַכּוֹתָם מִפֶּה גְדוּלָה־ אֲדָמָה	κόπτοντες αὐτοὺς κοπήν μεγάλην σφόδρα
λαβῶς λαβεῖν Aesch. Ch. 498	Ис 6:6	לָקַח	τῇ λαβίδι ἔλαβεν
μαντεῖα μαντεύεσθαι Aesch. E. 686	Втор 18:10	קָדַם קָדַם	μαντεύομενος μαντεῖαν
	4 Цар 17:17	וַיִּקְרְבוּ קָדַם	καὶ ἐμαντεύοντο μαντείας
	Иез 13:23	וְקָדַם לֹא־תִקְמָנָה	μαντείας οὐ μὴ μαντεύσησθε
	Иез 21:21(26)	לָקַח קָדַם	τοῦ μαντεύεσασθαι μαντεῖαν
ὕβριν ὑβρίζειν Aesch. Prom. 792, Eur. Her. 708, 741, Supp. 512, Iph. 961, Hel. 791, Bac. 247, 1296.	Иер 31(48):29	בָּאָה מֵאֵד גְּבָהוּ	ὑβρισεν λίαν ὑβριν αὐτοῦ
ὕμνον ὑμεῖν Aesch. Ag. 1474	Ис 42:10	וַיִּרְאוּ לַיהוָה שִׁיר קָדַשׁ	ὑμνήσατε τῷ κυρίῳ ὕμνον καινόν
ἀναθήμα ἀναθεῖναι Aeschin. 3.21; Hdt. 1.53; Paus. 6.3.14, 8.42.8; X. Eph. 5.10.6, 15.2	Втор 13:15(16)	הַקָּדָשׁ	ἀναθέματι ἀναθεματιεῖτε
	Втор 20:17	הַקָּדָשׁ תִּהְיֶינָה	ἀναθέματι ἀναθεματιεῖτε
ἐπιθήμα ἐπιθείς Hdt. 1.48.1; Isaeus 2.36	Лев 14:24	וַיִּתְּנֵם אֲתָם הַכֹּהֵן תְּנוּפֵף	ἐπιθήσει αὐτὰ ἐπιθεμα
ζῶην ἕζωον Hdt. 4.112	4 Цар 8:10; 14	קִיָּה תִקְהֶה	ζῶῃ ζήση
	Иез 3:21; 18:9, 17, 19, 21, 28	קִיָּה יִתְּנֶה	ζῶῃ ζήσεται
	Иез 18:13	קָחֵי לֹא יִתְּנֶה	οὗτος ζῶῃ οὐ ζήσεται
θυμῖματα θυμῶν Hdt. 8.99	Исх 30:7	וְהִקְטִיר עָלָיו אֶהָרִן קִטְרֶת	καὶ θυμιάσει ἐπ' αὐτοῦ Ἀαρων θυμίαμα
	1 Цар 2:28	לְהַקְטִיר קִטְרֶת	θυμῶν θυμίαμα

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
οἶκημα, οἰκίας и οἰκία οἰκοδομεῖν Hdt. 1.144, 2.121; Plat. Rep. 372a	Втор 8:12	וּבְתִים טוֹבִים תִּבְנֶה	καὶ οἰκίας καλὰς οἰκοδομήσας
	Втор 20:5	בְּנֶה בֵּית	οἰκοδομήσας οἰκίαν καινήν
	Втор 22:8	כִּי תִבְנֶה בֵּית הַקֹּדֶשׁ	εὰν δὲ οἰκοδομήσης οἰκίαν καινήν
	Втор 25:9	לֹא־יִבְנֶה אֶת־בֵּית	οὐκ οἰκοδομήσει τὸν οἶκον
	Втор 28:30	בֵּית תִּבְנֶה	οἰκίαν οἰκοδομήσεις
	1 Цар 2:35	וּבְנִיתִי לוֹ בֵּית נֶאֱמָרוּ	καὶ οἰκοδομήσω αὐτῷ οἶκον πιστόν
	2 Цар 5:11	וַיִּבְנוּ־בֵּית	καὶ ᾠκοδόμησαν οἶκον
	2 Цар 7:5	תִּבְנֶה־לִּי בֵּית	οἰκοδομήσεις μοι οἶκον
	2 Цар 7:7	לֹא־בְנִיתֶם לִי בֵּית	οὐκ ᾠκοδομήκατέ μοι οἶκον
	2 Цар 7:11	כִּי־בֵּית נֶעֱשֶׂה־לָךְ	ὅτι οἶκον οἰκοδομήσεις αὐτῷ
	2 Цар 7:13	יִבְנֶה־בֵּית	οἰκοδομήσει μοι οἶκον
	2 Цар 7:27	בֵּית אֶבְנֶה	οἶκον οἰκοδομήσω
	3 Цар 3:1	לְבָנוֹת אֶת־בֵּיתוֹ	οἰκοδομήσαι τὸν οἶκον αὐτοῦ ⁵
	3 Цар 3:2	לֹא־יִבְנֶה בֵּית	οὐκ ᾠκοδομήθη οἶκος
	3 Цар 5:17, 19	לְבָנוֹת בֵּית	οἰκοδομήσαι οἶκον
	3 Цар 5:19; 8:19	הוֹאִי־יִבְנֶה הַבַּיִת	οὗτος οἰκοδομήσει τὸν οἶκον
	3 Цар 6:1	וַיִּבֶן הַבַּיִת	ἔθεμελίωσεν τὸν οἶκον
	3 Цар 6:3(14)	וַיִּבֶן שְׁלֹמֹה אֶת־הַבַּיִת	ᾠκοδόμησεν τὸν οἶκον
	3 Цар 6:9	וַיִּבֶן אֶת־הַבַּיִת	καὶ ᾠκοδόμησεν τὸν οἶκον
	3 Цар 7:38(2)	וְאֶת־בֵּיתוֹ בְּנֶה שְׁלֹמֹה	καὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ ᾠκοδόμησεν Σαλωμων
3 Цар 7:2	וַיִּבֶן אֶת־בֵּית	καὶ ᾠκοδόμησεν τὸν οἶκον	

⁵ Вариант Editio Sixtina (1587).

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
	3 Цар 8:13	בְּנֵה בְּנֵי־בַיִת	οικοδομων οικοδομησα οικον κατοικητηριου ⁶
	3 Цар 8:16-18	לְבֵנוֹת בַּיִת	οικοδομησαι οικον
	3 Цар 8:20	וְאֶבְנֶה הַבַּיִת	ὀικοδομησα τον οἶκον
	3 Цар 9:1	לְבֵנוֹת אֶת־בַּיִת־יְהוָה	οικοδομεῖν τον οικον κυριου
	Агг 1:8	וּבְנוּ הַבַּיִת	και οικοδομησατε τον οικον
	Зах 5:11	לְבֵנוֹת־לֵהָ בַּיִת	οικοδομησαι αυτω οικιαν
ἑπωνομαζούσας ὀνόματα Hdt. 4.35, 7.117	Быт 4:25	וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ	ἐπωνομασεν το ὄνομα
	Быт 4:26	לְקָרָא בְּשֵׁם	ἐπωνομασεν δε το ὄνομα
	Быт 5:2	וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמֵם	και ἐπωνομασεν το ὄνομα
	Быт 5:3, 29, Исх 2:22; 17:15	וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ	και ἐπωνομασεν το ὄνομα αὐτου
	Быт 19:22	קָרָא שְׁמֵה־עֵיר	ἐκάλεσεν ⁷ το ὄνομα της πόλεως
	Быт 21:31	קָרָא לְמִקּוֹם	ἐπωνομασεν το ὄνομα του τόπου
	Быт 25:25	וַיִּקְרָא שְׁמוֹ	ἐπωνομασεν δε το ὄνομα αὐτου
	Быт 26:18	וַיִּקְרָא לְהוֹן שְׁמוֹת	και ἐπωνομασεν αυτοις ὀνόματα
	Быт 26:20	וַיִּקְרָא שְׁמֵה־בְּאֵר	ἐκάλεσεν το ὄνομα του φρέατος
	Быт 26:21, 22	וַיִּקְרָא שְׁמָהּ	και ἐπωνομασεν το ὄνομα αὐτου

⁶ Варианты чтения в рукописях, например, в Codex Alexandrinus и в Codex Coislinianus. Подробнее в [Brooke, McLean, Thackeray 1930, 235].

⁷ В Александрийском кодексе вариант ἐπωνομασεν.

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
	Быт 30:11	וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ	ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ
	Исх 2:10	וַתִּקְרָא שְׁמוֹ	ἐπωνόμασεν δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ
	Исх 15:23	קָרָא־שְׁמָהּ	ἐπωνομάσθη τὸ ὄνομα
	Исх 16:11	וַתִּקְרָא ... אֶת־שְׁמוֹ	καὶ ἐπωνόμασαν <...> τὸ ὄνομα αὐτοῦ
	Исх 17:7	וַתִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם	καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα τοῦ τόπου
	Исх 20:24	אֲזַכִּיר אֶת־שְׁמִי	ἐὰν ἐπωνομάσω τὸ ὄνομά μου
	Лев 24:11	וַיִּקָּב ... אֶת־הַשֵּׁם	καὶ ἐπονομάσας <...> τὸ ὄνομα
	Числ 32:38	וַתִּקְרָאוּ בְּשֵׁמֹתַי	καὶ ἐπωνόμασαν κατὰ τὰ ὀνόματα
	Втор 12:5	לְשֵׁים אֶת־שְׁמוֹ	ἐπωνομάσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ
	Суд 2:5	וַתִּקְרָאוּ שֵׁם־הַמָּקוֹם	ἐκλήθη ⁸ τὸ ὄνομα
	Нав 23:7	וְבָשָׂם אֶל־הַיְהוָה לֹא־תִזְכְּרוּ	τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν αὐτῶν οὐκ ὀνομασθήσεται
	Амос 6:11(10)	לְהִזְכִּיר בְּשֵׁם	μη ὀνομάσαι τὸ ὄνομα κυρίου
	Ис 26:13	נִזְכִּיר שְׁמֶךָ	τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν
	Иер 20:9	וְלֹא־אֲדַבֵּר עוֹד בְּשְׁמוֹ	οὐ μὴ ὀνομάσω τὸ ὄνομα κυρίου
ἐορτάς ἐορτάσαι Ps. Xen. Const. Ath. 3.2	Исх 12:24	וַתִּגְדַּלְתֶּם אֹתוֹ הַ	καὶ ἐορτάσατε αὐτήν ἐορτήν
	Числ 29:12	וַתִּגְדַּלְתֶּם הַ	καὶ ἐορτάσατε αὐτήν ἐορτήν
	Наум 2:1	הִגִּי יְהוּדָה חֲגִיךָ	ἐορτάζε, Ἰουδα, τὰς ἐορτάς σου
	Зах 14:16, 18, 19	וְלֹחַד אֶת־חֶגְגְּךָ	καὶ τοῦ ἐορτάζειν τὴν ἐορτήν

⁸ Вариант ἐπωνόμασαν, см. аппарат рукоп. в [Brooke, McLean, Thackeray 1917, 791].

Пример из авторов	Место в Ветхом завете	Масоретский текст	Септуагинта
θάνον θανάτω Hom. Od. 11.412; cf. Plu. Crass. 25; D. H. 4.76	Быт 2:17	מות תמות	θανάτω ἀποθανείσθε
	Быт 3:4	לֹא־מות תמתוּן	οὐ θανάτω ἀποθανείσθε
	4 Цар 8:10,13	מות תמות	θανάτω ἀποθανή
	Исх 21:12, 15; 31:14, 15	מות יומת	θανάτω θανατούσθω
κόσμῳ οὐδενὶ κοσμηθέντες Hdt. 9.59	Ис 61:10	תעֲדָה כְּלִיָּהּ	κατεκόσμησεν με κόσμῳ
	Иер 4:30	כִּי־תַעֲדִי עַד־יְהוָה	κοσμήσῃ κόσμῳ χρυσοῦ
ζώνῃ ζώσασθαι Hom. Il. 14.181; Theopomp. Hist. 39a	Иез 9:11	והקטת במתניו	καὶ ἐζώσμενος τῇ ζώνῃ
δήσαντες δεσμῶ Hom. Il. 10.443; Lys. 6.21	Суд 16:11	אִם־אָסֹר יִאֲרֹוּנִי	ἐὰν δεσμῶ δήσωσίν με
	Суд 15:13	כִּי־אָסֹר נֶאֱרָאָה	ἀλλὰ δεσμῶ δήσοιμέν σε
	Числ 19:15	אִין־צְמִיד פְּתִיל	οὐχὶ δεσμὸν καταδέδεται
	1 Цар 25:29	צָרוּרָה בְּצָרוּר הַחַיִּים	ἐνδεδεμένη ἐν δεσμῶ τῆς ζωῆς
	Ис 42:7	לְהוֹצִיא מִמִּסְגָּר אֲסִיר	ἐξαγαγεῖν ἐκ δεσμῶν δεδεμένους
τέτρηνα δὲ τερέτρω Hom. Od. 23.198	Ис 44:12	ובמקבות יצרהו	ἐν τερέτρω ἔτρησεν
ἀναπέτομαι... πτερύγεσι Aristoph. Ornith. 1372	3 Цар 6:27	וַיִּפְרְשׂוּ אֶת־כַּנְפֵּי הַקְּרָבִים	καὶ διεπέτασεν τὰς πτέρυγας αὐτῶν
	3 Цар 8:7	פְּרָשִׁים כַּנְפֵּימִם	διաπεπετασμένα ταῖς πτέρυξι
	Пс 17(18):10	וַיַּעַף וַיִּדָּא עַל־כַּנְפֵּי־רוּחַ	ἐπετάσθη ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων

Видно, что между Септуагинтой и местами из авторов есть как практически дословные соответствия, так и довольно се-

рзные отличия. Мы не учитывали разницу между формами глагола (например, инфинитив/причастие) и наличием или отсутствием у глагола или имени приставки, если это не влияет на смысл. Интересно, что практически во всех случаях за сочетанием глагольной формы с дополнением в греческом тексте стоит такое же сочетание глагольной формы с дополнением в еврейском. Причем чаще всего в еврейском тексте мы видим сочетания лексем, которые не являются ни однокоренными, ни, как в случае с *ἐπουνομαζούσας οὐνόματα*, синонимами. В большинстве своем еврейские выражения передаются сочетанием глагольной формы с прямым дополнением. Еврейские же обороты с абсолютным инфинитивом в основном переводятся как раз при помощи конструкции, состоящей из глагольной формы и косвенного дополнения в дательном падеже. Далее: в таких выражениях из Септуагинты, как Ис 69:10 *κατεκόσμησέν με κόσμος* или Иез 9:11 *καὶ ἐξωσμένος τῇ ζώνῃ*, падеж существительного такой же, как в схожих местах из авторов.

Хотелось бы отметить также еще один момент. Там, где в Масоретском тексте есть предлог, он всегда передается и в Септуагинте, например, Пс 17(18):10: МТ *לְפָנַי יִשְׁמַח אֱלֹהִים* LXX *ἐπετάσθη ἐπὶ πτερύγων ἀνέμων*. Лексемы же, образованные в оригинале от разных корней, переведены в Септуагинте однокоренными словами.

Таким образом, в целом картина передачи этимологических фигур либо сочетаний более или менее синонимичных лексем древнееврейского оригинала почти совпадает с той, какую мы видим в переводах оборотов абсолютного инфинитива с личной формой глагола. В первом случае переводчики проявляют определенную свободу, по-видимому, намеренно применяя стилистический прием, вполне обычный для классического греческого языка, хотя могли бы избежать повторов, подбирая они для каждой отдельной еврейской лексики свой греческий эквивалент. Вероятно, то же самое можно заключить и о переводах еврейского оборота с абсолютным инфинитивом. Считаем, что вполне оправданно говорить, что переводчики не переводили слово за слово, но вполне уместно применяли прием, которым пользовались греческие авторы, начиная с Гомера.

В этой статье мы лишь попытались наметить некоторые точки сближения Септуагинты с классической греческой литературой. Стоило бы провести анализ и особенности употребления вышеперечисленных выражений в греческом переводе Писания и у авторов; приведенный перечень также не полон, мы считаем, что его можно расширить как в плане количества этимологических фигур, встречаемых у авторов и в Септуагинте, так и в плане количества самих авторов, у которых такие фигуры встречаются. Но мы считаем, что это уже полноценная тема для отдельной статьи.

Литература / References:

Blau 2010 – *Blau. J.* Morphology and Phonology of Biblical Hebrew: An Introduction // *Linguistic Studies in Ancient West Semitic / M. O'Connor, Cynthia L. Miller.* Winona Lake, Indiana, 2010.

Brooke, McLean, Thackeray 1917, 1930 – *Brooke A.E., McLean N., Thackeray H.St. J.* The Old Testament in Greek, According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint. Cambridge. Vol. I. P. IV.: Joshua, Judges and Ruth, 1917. Vol. II. P. I.: I. and II Samuel, 1930.

Clary 2009 – *Clary T.C.* Rhetoric and Repetition: Figura Etymologica in Homeric Epic. Cornell University, 2009.

Conybear, Stock 1995 – *Conybear F.C., Stock St.G.* Grammar of Septuagint Greek. The USA, 1995.

Denniston 1952 – *Denniston J.D.* Greek Prose Style. Oxford, 1952.

Fehling 1969 – *Fehling D.* Die Wiederholungsfiguren und ihr Gebrauch bei den Griechen vor Gorgias. Berlin, 1969.

Štech 1967 – *Štech S.* Zur Gestalt der etymologischen Figur in verschiedenen Sprachen // *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen / E. Hofmann, F. Merger, P. Thieme.* Göttingen, 1967.

Thackeray 1908 – *Thackeray H.St.J.* Renderings of infinitivus absolutus in the LXX // *The Journal of Theological studies / J.F. Bethune-Baker, F.E. Brightman.* Oxford, 1908.

Thackeray 1909 – *Thackeray H.St.J.* A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Cambridge. Vol. I.: Introduction, Orthography and Accidence, 1909.

Tov 1999 – *Tov. E.* The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint. Leiden; Boston; Köln, 1999.

Towards the usage of *Figura Etymologica* in the Septuagint

Valeriy Shishkin

(Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

MA students, ORCID ID: 0000-0003-3409-0510, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia, 7/9 Universitetskaya Emb., 199034, 8 (812) 328-20-00, E-mail: valershishki@yandex.ru

Summary: In this article, the author deals with the question of how the Septuagint renders a Hebraic construction that contains the absolute infinitive and a finite verb. The author bases his considerations on E. Tov's article "Renderings of Combinations of the Infinitive Absolute and Finite Verbs in the Septuagint — Their Nature and Distribution" that was published in "The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint". It has been conducted a comparison between the groups indicated by E. Tov (there are six in the whole and two of them are used most of all, namely a finite verb with the participle and a finite verb with a noun) and a kind of *figura etymologica*, i. e. verb with object. Technically, LXX's renderings are almost the same as the *figura* mentioned above. Comparing functions and meanings of the Hebraic and Greek constructions (i. e. *figura etymologica*), the author has made a conclusion that the way Hebraic constructions were rendered is not literal Hebraism as much as an appropriate possibility to translate correctly the essence of these constructions in Greek. Furthermore, the author compares places from the Greek prose and poetry with their counterparts in the LXX. It turns out that these are almost identical with the two main rendering types by means of which constructions with the infinitive absolute and a finite verb are translated. Apart from this, it finds out that behind Greek renderings lie not constructions with the infinitive absolute of Masoretic text, but combinations of a verbal form with an object, in addition in most cases they are created from/have different roots. The fact that the translators of the LXX found Greek equivalents surprisingly freely suggests again a thought about the consciousness of their choice and their knowledge of the Greek classical literature.

Keywords: *the Septuagint, Biblical Hebrew, ancient Greek, Etymological Figure, Absolute Infinitive*

Трансформация раннехристианских представлений об иудаизме

(на основе анализа христианской полемической литературы II–III вв. и ее историко-культурного контекста)

Анна Александровна Лунева

(Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

Магистрант, ORCID ID: 0000-0001-7033-3140, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), институт философии, кафедра философии религии и религиоведения: Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; тел +7 (812) 328–20–00, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.1.2

Аннотация: Период II–III вв. н.э. дал миру то, что в наши дни называется иудаизмом и христианством. Две религии, которые сейчас воспринимаются как обособленные друг от друга, в то время имели множество точек пересечения. Христианство еще не избавилось от своего иудейского прошлого, а в иудейской среде было много тех, кто принимал мессианизм Иисуса и переходил в новую веру. Однако во II в. в христианскую общину приходит все больше людей из язычников, а иудейские общины все больше закрываются от внешнего мира. Этому, очевидно, способствовал и широкий пласт христианской литературы, направленной против иудеев. Именно в это период развивается жанр *Adversus Judaeos* ('против иудеев'), внутри которого вырабатывается особая аргументация и приемы. Рассматривая трактаты, созданные с середины II в. по III в. в разных провинциях Римской империи, можно увидеть, насколько более отточенными с точки зрения стиля и аргументированными становятся эти тексты в течение одного столетия. В то же время заметно, что по мере распространения и эволюции текстов *Adversus Judaeos* христианские авторы утрачивают собственные знания об иудаизме, но лишь рисуют нам образ иудея того времени, заимствуя аргументы из сочинений своих предшественников.

В этой статье на основе трех полемических произведений — «Диалог с Трифоном иудеем» Юстина (середина II в. н.э.), «О Пасхе»

Мелитона (160–170-е гг. н.э.) и «Против иудеев» Тертуллиана (вторая половина III в. н.э.) — мы проследим трансформацию образа иудеев и возникновение концепции иудаизма в христианской среде. Анализ историко-культурного контекста мест создания данных произведений показывает, что на восприятие иудаизма в христианских антииудейских трактатах влияло положение этих двух общин в античном обществе. Кроме этого, именно в христианской среде зарождается понятие «иудаизм», которое христианские полемисты противопоставляли христианству, создавая контркультуру, на фоне которой резко проступали отличительные черты своей религии и демонстрировались ее преимущества.

Ключевые слова: *раннее христианство, иудео-христианские отношения, раннехристианский антииудаизм, «иудейство» и «иудаизм», иудаизм Второго храма*

Период II–III вв. — это время, когда христианство еще только оформляется как отдельное вероучение. Этот процесс был двояким: с одной стороны, появлялись и видоизменялись богословские формулировки, с другой стороны, создавалась система христианской литературы. Именно эта литература стала стандартным полем для христианской теологической дискуссии, различные жанры формирующей христианской литературы отражают разные стороны полемики. Одним из таких жанров являются христианские апологетические сочинения, которые можно объединить под названием *Adversus Judaeos* («против иудеев»). Их появление связано с тем, как развивались отношения формирующегося христианства и иудаизма, и с тем, что в литературе называется «разделением путей», то есть окончательным обособлением христианства, которое теперь осознает себя как отдельная религия. В таких сочинениях раннехристианские мыслители пытались определить особенности своей веры и доказать ее истинность.

Амос Хьюлен [Hulen 1932, 58–70] предложил разделить антииудейские трактаты на поучительные (*expository*), дис-

куссионные (argumentative) и обличительные (denunciatory). Первые разъясняют различные доктринальные или экзегетические аспекты, показывая различия между религией иудеев и христиан. Вторые (дискуссионные) написаны в форме диалога, их цель — оспорить возражения иудеев, «переманить» их на сторону христианства. Третья группа текстов — диатрибы. Такие произведения, направленные на осуждение и обличение иудеев, доказывают, что иудеи — уже не богоизбранный народ.

Несомненно, все эти сочинения формировали в христианской среде негативный образ иудеев и их религии, представляли их как врагов христиан, отступников и богоубийц, распявших истинного Мессию. Однако при изучении этих произведений, зачастую построенных в виде диалогов, возникает следующий вопрос: стоят ли за фигурами иудейских участников полемики реальные прототипы, или перед нами лишь условные литературные образы, созданные воображением христианских авторов. Иными словами, для нас важен вопрос о том, действительно ли имели место споры между иудеями и христианами, описанные в трактатах *Adversus Iudaeos*, или это не более чем литературный топос.

Важно помнить, что изначально христианская традиция формировалась в иудейской среде. Первые христиане не осознавали себя основоположниками нового учения или — тем более — новой религии. Они могли посещать синагоги, соблюдать Шаббат и совершать обряды так, как это делали иудеи [Cohen 2006, 160–161; Goldstein, Evans 2012, 28–30].

Преимущество христианства перед иудаизмом заключалось в том, что оно вышло за этнические рамки и уже на раннем этапе в число его последователей входило все больше людей нееврейского происхождения. Привлечению новых людей способствовали весьма гибкие критерии вхождения в общину завета: в отличие от иудаизма, не требовалось совершать обрезание и строго следовать всем предписаниям Закона, спасение обреталось верой. Именно на эти преимущества не переставали указывать христианские апологеты в своих антииудейских трактатах. При этом во всех произведениях за основу брались три основных аргумента:

1) доказательство мессианизма Иисуса, опирающееся на тексты Ветхого Завета;

2) критика иудейского закона, в особенности ритуальной его части, а также доказательство того, что на смену ему пришел новый закон, который, следовательно, упраздняет старый;

3) обоснование тезиса о том, что именно христиане, а не иудеи, являются богоизбранным народом¹.

Поскольку антииудейские произведения были одним из средств привлечения на сторону христианства новых приверженцев из числа как иудеев, так и язычников (за эту аудиторию также боролись и иудеи), восприятие христианскими апологетами конкурирующей религии (иудаизма) зависело от конкретной исторической ситуации в том или ином городе, из которого происходил христианский полемист, и от того, к какой аудитории он обращался. Следовательно, можно предположить, что на радикализм каждого отдельного произведения *Adversus Judaeos* по отношению к иудаизму влияло то, насколько сильной была иудейская община в том или ином месте.

Сочинения, к которым мы обратились в текущем докладе, отражают представления христиан об иудеях в трех разных регионах Римской империи. Это произведение Юстина «Диалог с Трифоном иудеем» (середина II в. н.э.), «О Пасхе» Мелитона (160–170-е гг. н.э.) и «Против иудеев» Тертуллиана (вторая половина III в. н.э.).

Разумеется, спектр работ на означенную тематику значительно шире, однако именно эти произведения нам кажутся наиболее показательными по ряду причин. Прежде всего, Юстин — первый автор трактата в жанре *Adversus Judaeos*, который дошел до нас, в отличие от других трактатов этого периода, практически целиком, и мы можем оценивать его в контексте эпохи. Мелитон важен тем, что это «рубежный» автор: именно он собрал воедино всю антииудейскую аргу-

¹ Подробнее об иудео-христианских отношениях II–III вв. и раннехристианском антииудаизме см.: [Ruther 1994; Taylor 1995; Houghton 1998; Simon 1996; Boyarin 2004; Schwartz 2001; Gager 2015].

ментацию и с него начался классический христианский антииудаизм. Тертуллиан — фактически создатель латинской патристической литературы с ее конвенциями. Кроме того, благодаря географической и хронологической специфике, в данных трактатах ярко прослеживается та динамика раннехристианских представлений об иудаизме, которую мы стремимся раскрыть.

Несмотря на то, что в каждом из вышеуказанных произведений используются три стандартных аргумента против иудаизма, каждый из трех авторов дает свое представление об иудеях и их религии, и эти представления в значительной мере отличаются друг от друга. Кроме того, эти тексты являются примерами разных типов полемических произведений, согласно предложенной А. Хьюленом классификации. «Диалог с иудеем Трифоном» Юстина — это дискуссионное произведение. К поучительным можно отнести «Против иудеев» Тертуллиана, а обличительным трактатом можно считать «О Пасхе» Мелитона. Рассмотрим данные трактаты в хронологическом порядке начиная с Юстина.

Это, пожалуй, самое лояльное по отношению к иудеям произведение. Хотя сам автор диалога (а в дальнейшем и Евсевий (HE 4.18.6)) указывают на то, что диалог происходил в Малой Азии, в Эфесе, вероятно, местом его создания все же стоит считать Рим, где Юстин провел последние годы своей жизни. По всей видимости, отсылка именно к Эфесу была важна Юстину для создания необходимого литературного фона и формирования у читателя понимания особого контекста, в котором происходила беседа [Quasten 1983, 196–197; Hillar 2012, 140–141].

Произведение Юстина написано в духе античных греческих диалогов. Так, разговор Юстина с Трифоном происходит в процессе прогулки и начинается с обсуждения философии. Основная задача диалога — обнаружение истины, привлечение на свою сторону сомневающегося ответчика. Так ведет свой диалог Юстин. Его цель — показать и обосновать истинность христианства, доказать мессианизм Иисуса.

Герой автора — эллинизированный иудей, образованный человек, равно сведущий как в греческой философии, так и

в иудейских законах, сочетающий эти две традиции. С самого начала произведения герои держатся на равных. Юстин, приветствуя Трифона, обращается к нему с такими словами: «Кто же ты, превосходнейший из смертных?» (Dial. 1.3). Иудей Юстина — уравновешенный собеседник, умеющий слушать и оценивать взгляды диспутанта.

Несмотря на это, произведения Юстина — классический пример сочинения жанра *Adversus Judaeos*. Автор легко, шаг за шагом устанавливает истинность своих взглядов, склоняет иудея на свою сторону. Диалог строится в рамках стандартной антииудейской полемики. Юстин оспаривает правильность Закона Моисея (Dial. 34.1; 43.1), обвиняет иудеев в убийстве Христа (Dial. 17.2–3) и в гонениях на христиан (Dial. 16), утверждает, что распятие Христа дало миру новый закон, который не требует ни соблюдения субботы, ни плотского обрезания (Dial. 34.2; 43.1).

При этом, утверждая, что на смену закону Моисея пришел новый закон, Юстин говорит, что и последователи закона старого могут быть спасены (Dial. 45.1–3). Стоит отметить, что в произведении Юстина все еще сильна иудео-христианская традиция, ведь эти религии, несмотря на различия, все еще не обособились друг от друга. В диалоге Юстина иудео-христиане все еще находятся в кругу спасенных людей. Диалог имеет «счастливый конец»: вряд ли можно сказать, что Юстину удалось убедить Трифона в истинности христианского учения, однако оба героя расстаются друзьями «молясь друг за друга».

Диалог Юстина имеет антииудейскую направленность, однако автор дает нам положительный образ иудеев, создается впечатление, что они не несли особой опасности для христианского вероучения. Исходя из этого, можно сделать следующий вывод. Юстин жил в тот период, когда указанные религии воспринимались комплексно, одна являлась преемницей другой. Кроме этого, Юстина явно окружали эллинизированные иудеи, тяготевшие скорее к Септуагинте (именно этой версией Библии пользуется полемист), чем к ее еврейскому варианту, и подкованные в греческой философии [Barnard 1964, 395–406]. Такой трактат мог быть написан как

в Эфесе, так и в Риме. Оба города были, во-первых, центрами зарождающегося христианства, во-вторых — местами проживания иудеев².

Нам много известно об иудейской общине Рима, где сохранились и иудейские катакомбы, и синагоги [Cappelletti 2006, 143–176], однако об иудеях Эфеса доступны весьма скудные сведения. Прежде всего это строки из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия (AJ 16.167, 172), а также новозаветные книги (Деян и Еф). Иосиф говорит нам о иудеях, которые были достаточно хорошо встроены в римскую систему, однако имели право на соблюдение норм своей религии. Благодаря новозаветным текстам известно, что в Эфесе была синагога (см., например, Деян 18:19–21), в которой, однако, удалось проповедовать Павлу. Однако, несмотря на это, христиане и в Риме, и в Эфесе чувствовали себя весьма спокойно. Сам Юстин в первой Апологии пишет о том, что Адриан постановил судить христиан только за их дела против римских законов и карать, если они клеветуют на них (I Apol. 70). Иудейская община Рима также не представляла угрозы для существования или миссионерского успеха христиан, поскольку ко II в. Рим становится центром христианской мысли. Последователи Христа приходили в этот город со всех концов Римской империи. В нем проживали люди, имевшие различное мнение о христианстве, об иудаизме и об их взаимодействии.

Говоря об Эфесе, можно отметить, что этот город уже с I в. становится одним из крупных христианских центров. При этом основной своей аудиторией эфесские христиане избрали именно иудеев, которым, согласно Деян 18:19 и 19:1–2, проповедовали в синагогах. С синагогальной службой знаком также и Юстин, который в «Диалоге с Трифоном» неоднократно отмечает, что иудеи, молясь, проклинают христиан в синагогах (Dial. 16.4, 96.2, 137.2).

Совсем иначе представлены иудеи в прозаическом произведении Мелитона, епископа г. Сарды, где ко II в. сформировалась

² См., например: [Trebilco 1991, 167–183], а также: [Barcley 1998; Gruen 2002; Levine 2000].

сильная и влиятельная община иудеев. Мелитон повествует нам об Израиле (Ἰσραήλ) в негативном ключе. Хорошо знакомый с иудейскими текстами, Мелитон с самого начала показывает своей аудитории различие между двумя таинствами Пасхи — «ветхим» и «новым». Используя стандартные приемы, он отмечает, что первое, то есть таинство Израила — «ветхое по закону», второе же — «новое по Слову» (Peri Pas. 3.1).

Мелитон противопоставляет вечное и временное, земную смерть и небесное воскресение (Peri Pas. 2–7). Он сравнивает Пасху Израила с тленным скотом, в противовес которому ставит нетленного Господа (Peri Pas. 3.5–6). Противопоставляет он также Иерусалим земной и небесный, доступный только последователям Христа (Peri Pas. 45.1–2).

Центральным сюжетом в произведении Мелитона является описание событий, связанных с пасхальной традицией иудаизма, — исход евреев из Египта. Мелитон подробно рассказывает о последней, десятой казни, совершенной Богом Израила над народом Египта, той самой, которая привела к праздничным событиям (Peri Pas. 16–34). Неслучайно ряд исследователей говорит о связи трактата «О Пасхе» с Пасхальной Аггадой [Cross 1960, 104–109; Hall 1971, 29–46]. Однако, на наш взгляд, эта связь весьма сомнительна. Несмотря на то, что в рассматриваемых литературных памятниках мы находим много сходных по смыслу и значению комментариев, приведенный довод выглядит скорее спекулятивным. Более уместно здесь суждение о том, что Мелитон при написании трактата опирался на Исх 12. Кроме этого, вполне вероятно, что «О Пасхе» было написано Мелитоном как подтверждение того, что христианскую Пасху следует праздновать (как и Пасху ветхозаветную) 14 Нисана.

Впрочем, даже если отвлечься от этих предположений, то очевидно, что трактат Мелитона имеет стандартное для жанра содержание и строится по его канонам. Говоря о пасхальных событиях, Мелитон доказывает мессианизм Иисуса, показывает, что ветхозаветные жертвы — земные, жертвы новозаветные — духовные.

Мелитон говорит о том, что нет больше необходимости приносить в жертву животное, поскольку Иисус «как аг-

нец ведомый, и как овца закланная, искупил нас от служения миру» (Peri Pas. 67). В соответствии с канонами жанра *Adversus Judaeos*, Мелитон обвиняет «Израиль» в богоубийстве, говорит, что он удалился от Господа, а принявшие Христа, напротив, приблизились к нему.

Отношение Мелитона к «сынам Израиля» весьма неприязненное, и на это несомненно повлияла историко-культурная обстановка города Сарды. Здесь, согласно Иосифу Флавию, проживала значительная и влиятельная еврейская община, которая пользовалась симпатиями сограждан, к тому же римская администрация относилась к иудеям довольно лояльно, о чем свидетельствует, например, декрет о строительстве большой синагоги для еврейского населения (AJ 14.25). Таким образом, логично предположить, что произведение Мелитона — своего рода показательный текст, который отобразил нарастающий градус осложнения христианско-иудейских противоречий в данном регионе.

Третий, отличный от предыдущих, образ иудаизма мы находим в трактате представителя латинской ветви раннехристианской церкви Квинта Септимия Флорента Тертуллиана. В его произведении, созданном в Карфагене в середине III в., с первых строк обозначена главная проблема — спор христианина и иудейского прозелита. Тертуллиан показывает нам хорошее знание по крайней мере нескольких иудейских обрядов. В *Adversus Judaeos* он активно выступает против соблюдения субботы и обряда обрезания.

Критикуя обрезание, Тертуллиан пребывает в рамках христианской традиции, заложенной еще Павлом (например, в Гал). Тем не менее, из всего набора «дел Закона», которые обсуждает Павел, Тертуллиан делает основной акцент именно на обрезании. Это, вероятно, указывает на характер аудитории Тертуллиана: полемист, по-видимому, обращает свою аргументацию к группе, которая уже приняла иудаизм или еще только раздумывала об этом. В этой ситуации в качестве объекта критики было логично выбрать именно обрезание. Кроме этого, автор проводит постоянные сравнения между иудаизмом и христианством, называя первую религию земной и плотской, вторую — небесной и духовной (*Adv. Iud.* 5.1, 6; 6.1–3).

Произведение Тертуллиана отражает те процессы, которые происходили с иудаизмом и христианством на протяжении двух столетий. Тертуллиан — первый из рассматриваемых нами авторов, кто указывает на существование «двух народов» — иудеев и христиан. Он обращается к сюжету книги Быт 25:23 и показывает, что два народа (иудеи и христиане) произошли от двух детей Ревекки (Adv. Iud. 1.3–4), таким образом, возникновение христианства уже было предписано в те давние времена, по этой причине и христиане обладают теми же правами на Писание, что и иудеи.

Таким образом, в Карфагене к середине III в. иудаизм и христианство мыслились христианскими авторами как две различные, независимые религии, они обе боролись за аудиторию язычников и обе претендовали на уникальность. Христианство постепенно укрепляло свое положение на территории Северной Африки, но к началу третьего столетия Карфагенская церковь считалась церковью мучеников³, христиане подвергались нападкам со стороны римских властей [Decret 2009, 9–32], при этом виновниками своих бед они считали также и иудеев, поскольку иудейская община на этой территории была весьма древней. Ее культура складывалась на протяжении нескольких столетий, а после падения Второго Храма и выхода иудеев за пределы Палестины североафриканская диаспора укрепила свое положение в римских владениях.

Итак, после обзора работ трех ключевых раннехристианских авторов мы видим, что на то, в какой мере воспринимался образ иудаизма в христианских антииудейских трактатах, влияло положение этих двух общин в античном обществе. В связи с этим представляется, что адекватным средством для анализа христианского антииудейского дискурса может стать предложенная Эдвардом Саидом концепция ориентализма [Said 1976]⁴.

³ Подробнее о раннехристианских мучениках см.: [Пантелеев 2017]. В книге также даны переводы на русский язык произведений «Passiosanctorum Scillitanorum» и «Passio Perpetuae et Felicitatis».

⁴ Работа Э.В. Саида была переведена на русский язык [Саид 2006].

При всех оговорках, которые выдвигались против этой концепции, призванной, прежде всего, понять взаимодействие «Запада и Востока» в Новое время, она хорошо описывает как формирование раннехристианского антииудаизма, так и специфику иудео-христианских отношений в целом, поскольку все полемические трактаты первых христиан представляют нам особый «образ иудеев» — озлобленных, оставленных богом людей, постоянных гонителей христиан.

Так или иначе вышеупомянутую идею о специфике иудео-христианских отношений можно подтвердить доводом о том, что именно раннехристианские авторы ввели в оборот термин «иудаизм». До распространения христианства этого понятия, обозначающего религию как систему верований, не существовало. Была «религия иудеев», которая обозначала не только систему верований, но и образ жизни, присущий определенной этнической группе [Cohen 1989, 13–33; Boyarin 2001, 427–461].

Юстин не использует термин «иудаизм»⁵, иудеи и христиане в его произведении имеют больше точек соприкосновения, чем разногласий. Однако он — первый автор, который выводит диалог на этот уровень. Если в новозаветных текстах диалоги ведутся между Иисусом и различными группами иудеев (фарисеи, саддукеи, книжники и т.д.) и даже в павловских посланиях все споры и рассуждения — скорее решение проблем внутри иудаизма, то диалог Юстина — диалог между представителями разных религий. Юстин адресует свое послание не отдельной группе иудеев, а всем иудеям в целом. Вероятно, полемисту пришлось обозначить это различие, вести понимание общей религии иудеев, чтобы отделить христианство от ряда иудейских групп, избавить его от определения «еретическое учение внутри иудаизма».

Мелитон вообще не использует термин «иудаизм». В трактате «О Пасхе» он употребляет лишь название «сыны Израилевы» (Οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ). Оба термина, в первую очередь, обозначают не конфессиональную, а родоплеменную принадлежность.

⁵ В сочинении Юстина мы встречаем только термин *Ioudaίoi*, но не *Judaismus*.

Согласно концепции Стива Мейсона, именно Тертуллиан вводит в оборот термин «иудаизм», который вслед за ним начинают использовать и другие христианские авторы [Mason 2007, 472–475]. В его трактате *Adversus Judaeos* этот термин встречается один раз (*Nam qui ex Iudaismo credunt in Christum*, IX.3), в то время как в другом его произведении, «*Adversus Marcionem*» — 25 раз, где он противопоставлен термину **Christianismus** (используется пять раз во всем сочинении). При этом «иудаизм» Тертуллиана — более абстрактное понятие, чем «иудейство». Второй термин, в отличие от первого, привязан к определенному месту и культурной традиции. «Иудаизм» воспринимается в отрыве от этих понятий, представляет скорее синтез философских идей, религиозных норм и правил. Благодаря этому термину христиане делили всех «людей Книги» на «мы» (те, которые приняли Христа) и «они» (которые его распяли). Такое противопоставление и создание «иудаизма», а не «религии иудеев» помогало христианам выделять отличительные черты своей религии, показывать ее преимущество. И вполне по лекалам саидовского ориентализма христиане в антииудейских сочинениях создали само понятие «иудаизм», первоначально — как название для противопоставленной христианству религии, через посредство которой они могли определить нормы и правила своего учения.

Наконец, следует сказать, что анализ историко-культурного контекста, в рамках которого создавалось то или иное антииудейское произведение, имеет принципиально важное значение для изучения иудейско-христианских взаимоотношений в античности, поскольку эта античная идея со временем только укреплялась в христианском мире. И в конечном итоге все это повлекло появление политического антисемитизма в XIX в. и последующие трагические события прошлого столетия.

Источники

Eusebius *Historia Ecclesiastica* // Ed. by K. Lake, H.J. Lawlor, J.E.L. Oulton. London, 1926.

- Flavii Josephi opera. / Ed. by B. Niese. Berlin, 1892.
Justini Martyris Dialogus cum Tryphone // Patristische Texte und Studien, ed. M. Marcovich Berlin, 2005.
Melito Sardinianus. Peri Pascha // Melito of Sardis. Text and Translation, ed. S.G. Hall. Oxford, 1979.
Tertullian. Adversus Judaeos // Tränkle H.Q.S.F. Tertulliani Aduersus Judaeos. Wiesbaden, 1984.

Литература/ References:

- Пантелеев 2017 – *Пантелеев А.Д.* Ранние мученики. Переводы, комментарии, исследования. СПб, 2017.
Саид 2006 – *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока; пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб, 2006.
Barclay 1998 – *Barclay J.M.G.* Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE). Edinburgh, 1998.
Barnard 1964 – *Barnard L.W.* The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr // *Vetus Testamentum*. Vol. 14, Fasc. 4. 1964. P. 395–406.
Boyarin 2001 – *Boyarin D.* Justin Martyr Invents Judaism // *Church History*. Vol. 70(3). 2001. P. 427–461.
Boyarin 2004 – *Boyarin D.* Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Philadelphia, 2004.
Cappelletti 2006 – *Cappelletti S.* The Jewish Community of Rome: from The Second Century B.C. to The Third Century C.E. Leiden; Boston, 2006.
Cohen 1989 – *Cohen S.J.D.* Crossing the Boundary and Becoming a Jew // *Harvard Theological Review*. Vol. 82(1). 1989. P. 13–33.
Cohen 2006 – *Cohen S.J.D.* From the Maccabees to the Mishnah. Louisville; London; Kentucky, 2006.
Cross 1960 – *Cross F.L.* The Early Christian Fathers. London, 1960.
Decret 2009 – *Decret F.* Early Christianity in North Africa. Havertown, 2009.
Gager 2015 – *Gager J.G.* Who Made Early Christianity? The Jewish Lives of The Apostle Paul. New York, 2015.
Goldstein, Evans 2012 – *Goldstein P., Evans H.* A Convenient Hatred: The History of Antisemitism. Brookline, MA, 2012.
Gruen 2002 – *Gruen E.S.* Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans. Cambridge, Mass, 2002.
Hall 1971 – *Hall S.G.* Melito in The Light of The Passover Haggadah // *Journal of Theological Studies*. Vol. 22(1). 1971. P. 29–46.

Hillar 2012 – *Hillar M.* From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian. Cambridge, 2012.

Horbury 1998 – *Horbury W.* Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh, 1998.

Hulen 1932 – *Hulen A.B.* The dialogue with The Jews as a Sources for The Early Jewish Arguments against Christianity // The Journal of Biblical Literature. Vol. 51. 1932. P. 58–70.

Levine 2000 – *Levine L.I.* The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. New Haven, 2000.

Mason 2007 – *Mason S.* Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History // Journal for the Study of Judaism. Vol. 38. 2007. P. 457–512.

Quasten 1983 – *Quasten J.* Patrology, Vol. 1: The Beginnings of Patristic Literature. Westminster, Md., 1986.

Ruther 1994 – *Ruther R.R.* Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York, 1994.

Said 1978 – *Said E.W.* Orientalism. New York, 1978.

Schwartz 2001 – *Schwartz S.* Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 640 CE. Princeton, N.J., 2001.

Simon 1996 – *Simon M.* Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jewish in the Roman Empire AD 135–425. London, 1996.

Taylor 1995 – *Taylor M.S.* Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of The Scholarly Consensus. Leiden, 1995.

Trebilco 1991 – *Trebilco P.R.* Jewish Communities in Asia Minor. Cambridge, 1991.

Transformation of Early Christian Ideas about Judaism (Based on the Analysis of Christian Polemic Literature of the II-III c. and its Historical and Cultural Context)

Anna Luneva

(Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

Graduate student, ORCID ID: 0000-0001-7033-3140, the Department of Philosophy, Saint-Petersburg State University, 199034, 7/9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, tel. +7 (812) 328–20–00, E-mail: spbu@spbu.ru

II–III c. gave the world what is now called “Judaism” and “Christianity”. Two religions, which are now perceived as original and separate from each other, at that time had many intersection points. Christianity had

not yet rid itself of its Jewish past, and in the Jewish environment there were many people who accepted Jesus' messianism and converted to a new faith. However, more gentiles people in the II c. come to the Christian community, while the Jewish are closing themselves from the outside world.

Christian literature directed against the Jews (*Adversus Judaeos*) contributed to this. Although studying the treatises created in this period from in different provinces of the Roman Empire, we can see how much more refined and reasoned these works become. However, it is evident that, in the process of the development of the *Adversus Judaeos* texts Christian authors rarely invest their own knowledge of Judaism, but only draw us the image of the Jew of that time, borrowing arguments from the writings of their predecessors.

In this article we will trace the transformation of the image of the Jews and the emergence of the concept of "Judaism" in the Christian environment on the basis of three polemic works — Justin's "Dialogue with Trypho" (mid-2nd c.), "On the Passover" by Melito (160–170) and Tertullian's "Against the Jews" (2nd half of 3rd c.).

At the same time, the analysis of the historical and cultural context of the places where the treatises were created, shows that the extent to which the image of Judaism was perceived in the Christian anti-Judaic treatises was influenced by the position of these two communities in ancient society. Furthermore, the notion "Judaism" emerges in the Christian environment, which Christian authors counter posed to "Christianity", creating a counterculture, through which they indicated the distinctive features of their religion, showed its advantage.

Keywords: *early Christianity, Judeo-Christian relations, early Christian anti-Judaism, Judaism, Judaism of the Second Temple*

Трудности перевода. Аббревиатуры и сокращения в эпитафиях еврейского кладбища г. Бешенковичи (Республика Беларусь)

Екатерина Максимовна Белкина

(Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия)
Магистр, библиотекарь (старопечатный еврейский фонд),
ORCID ID: 0000-0002-2592-8679, Институт восточных рукописей
РАН, 191186 Санкт-Петербург, Россия, Дворцовая наб., 18,
тел. (812) 315-87-28, E-mail: belkinakat@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.1.3

Аннотация: В данной статье рассмотрены такие языковые реалии, как аббревиатуры и сокращения, которые были обнаружены на кладбище г. Бешенковичи в Белоруссии во время проведения Центром «Сэфер» там полевой школы-экспедиции в 2016 г. Особую роль сокращения играют при письменной фиксации текста. Их целью являются экономия места на носителе и быстрота начертания употребительных слов и выражений. В статье подробно описаны все встречающиеся в текстах эпитафий виды аббревиатур (буквенные, звуковые и орфографические), а также выявлены общие тенденции и особенности их использования в надгробных надписях. Так, с одной стороны, наиболее употребительными сокращениями являются аббревиатуры «Здесь покоится» («*Лей-Нун*») и «*Танцева*» («*תנצ"ח*») — завершающее благословение. Они традиционны для региона, однако относятся к двум различным видам сокращений: буквенному и звуковому соответственно. С другой стороны, характерной чертой эпитафий кладбища выступает использование сокращения «женщина скромная» («*אשה צנועה*»), которое не встречается на других захоронениях Восточной Белоруссии. Особенность ее состоит в том, что оба слова написаны слитно, а соединительной частью выступает буква «хей» («*ה*»), которая семантически в данном случае воспринимается и как окончание женского рода слова «женщина» (ивр. *אשה*), и как определенный артикль к согласован-

ному с ним прилагательному «скромная» (ивр. פִּזְוִיּוּת). В статье также рассмотрены некоторые другие типы сокращений. Например, лигатурное написание букв «алеф» («א») и «ламед» («ל») используется для уменьшения занимаемого ими пространства на надгробии, для визуальной гармонизации текста и т.д.

Таким образом, в статье были выявлены и описаны основные аббревиатурные и иные сокращения, встречаемые в эпитафиях кладбища Бешковичей, указаны потенциальные причины их наличия и использования в текстах. Однако по вопросу трактовки подобных явлений (одновременно и традиционных сокращений, и явных особенностей кладбища) сейчас сложно сделать некий вывод. Для этого потребуется дальнейшее исследование погребальной культуры региона.

Ключевые слова: *эпиграфика, Бешковичи, надгробия, евреи, аббревиатуры*

Человек ежедневно сталкивается с определенным набором символов. Часть из них необходимо трактовать в зависимости от ситуации и обстоятельств, другая же воспринимается нами «по умолчанию». К последним относятся знаковые системы, язык. В данной статье будут рассмотрены такие языковые реалии, как аббревиатуры и сокращения, которые фигурируют в среде носителей некоего языка и традиционно приняты конкретным обществом для краткого обозначения того или иного перманентно повторяющегося сочетания, устойчивого выражения. Отметим, что семантика знака, или символа, в данном случае не меняется от способа его воспроизведения (то есть от того, употреблен он в полной или краткой форме).

Особую роль подобные сокращения играют при письменной фиксации текста. Их целью являются экономия места и увеличение скорости начертания употребительных слов и выражений. При работе с надписями на твердых материалах (например, на камне) использование аббревиатур является неотъемлемой частью текста, так как гравировка каждой от-

дельной буквы занимает больше времени и сил, чем написание ее при письме «от руки»¹.

Использование подобных сокращений в иврите² имеет давнюю традицию. Они появились почти 2 000 лет назад на монетах периода восстания Бар-Кохбы (132–135 гг.), в свитках Мертвого моря, в некоторых талмудических отрывках, в Средние века широко использовались, например, в традиционной раввинистической литературе, а также для разных каббалистических толкований и т.д. [Lehmann 2007, 237–239]. Еврейские мудрецы начали пользоваться *нотариконами* (акронимами) при письме, заниматься проблемой их образования и функционирования в языке, а в Средние века развили и обогатили это «искусство», как называет его Р. Розенталь [Rozenal 2007]. До сих пор для обозначения любой аббревиатуры в тексте перед последней буквой ставится *гершаим* (ивр. 'два апострофа'; גרשיים), а для указания на сокращение одного только слова — один *гереш* в конце. Данная норма соблюдается вне зависимости от типа текстового носителя.

Похоронный обряд — вещь традиционная, а потому в той или иной степени стандартизированная. Это касается и текстов эпитафий на надгробиях. В них присутствует определенная повторяющаяся формальная структура и используются устойчивые выражения, которые позволяют легко ориентироваться в надписях и выявлять необходимые данные (имя усопшего, дату и т.д.). Следует отметить, что в статье будут разобраны письменные варианты отдельных слов и сокращений, транслитерация приведена в семитологической форме, принятой в гебраистике³.

Предметом настоящей статьи выступают сокращения в эпитафиях на памятниках кладбища в г. Бешенковичи, выявленные в ходе полевой школы-экспедиции Центра «Сэфер»

¹ Для краткости изложения здесь учитываются только алфавитные системы письма.

² Здесь и далее в статье речь пойдет о сокращениях в раввинистическом иврите, или же в древнееврейском языке.

³ Подробное исследование о диглоссии в Восточной Европе и о смешении форм древнееврейского языка и языка идиш [Носоновский 2007].

в 2016 г.⁴ Город Бешенковичи расположен в Витебской области Белоруссии. Ранее он был крупным еврейским центром региона: по результатам переписи 1897 г. еврейское население здесь составляло 71,9%. Целью экспедиции стала реконструкция истории большого штетла на основе устных свидетельств местных жителей и исторических документов, а также изучение объектов материального культурного наследия, в том числе кладбища⁵.

Одна из самых употребительных вступительных формул выглядит как «נ"פ», что означает «здесь покоится» (po niqbar/ po nitman/ po pignaz⁶; ивр. פה נקבר / נטמן / נגז) и представляет собой, наверное, самое распространенное сокращение, обнаруженное на кладбище Бешенковичей. На 91% всех эпитафий данная формула пишется в виде аббревиатуры, иногда — в качестве декоративного орнамента⁷, отдельно от остального текста, и ни разу не используется в полной, развернутой форме. В оставшиеся 9% входят те надгробия, у которых либо сколота верхняя часть и текст утрачен, либо текст эпитафии очень краток, включает в себя только имя похороненного человека и дату, либо вовсе написан на другом языке (по-русски).

⁴ Все данные о кладбище и надгробиях были собраны в г. Бешенковичи (Белоруссия) во время школы-экспедиции. Всего на тот момент было обнаружено более 1 000 надгробий, все они были каталогизированы и сфотографированы; все эпитафии были переведены на русский и английский языки. В настоящее время информация о кладбище и конкретных могильных камнях находится в полевом архиве Центра «Сэфер» и представлена в базе данных Центра «SFIRA» (URL: <http://sfira.ru/city/view?id=132> дата обращения: 15.06.2018), отдельный каталог кладбища не публиковался.

⁵ В рамках общего проекта сохранения и восстановления исторического наследия еврейского штетла Бешенковичи. Подробнее см.: Полевая школа по еврейской этнографии и эпиграфике в Бешенковичах (3–12 августа 2016 г.) // Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». https://sefer.ru/rus/education/educational_programmes/Summer/beshenkovichi.php. Дата обращения: 15.06.2018 г.

⁶ Приведенные в тексте три расшифровки аббревиатуры семантически тождественны в данном случае.

⁷ Например, надгробия №№ 045, 073, 120, 121, 123, 141 и т.д.

Другая употребительная формула — завершающая — «הַנֶּזֶבֶן». Она переводится как «Да будет душа его/ее завязана в узле жизни» (tihe našo/a c^erura bi-c^eror ha-ḥayim; ивр. הַהֵיבֶן (נִפְשׁוֹהַ צְרוּרָה בְּצִוּר הַחַיִּים)⁸). Она была обнаружена на 78% надгробных плит, оставшиеся 22% эпитафий заканчиваются лишь указанием года смерти. В отличие от первого случая эта формула иногда прописывается полностью⁹, но при каталогизации кладбища выяснилось, что подобное встречается не более десятка раз.

Оба упомянутых сокращения являются типичными для структуры эпитафии, но, с точки зрения лингвистики, представляют собой два разных вида аббревиатур. В иврите существует всего три разновидности подобных сокращений. Первая из указанных, «pⁿ», представляет собой *буквенную* аббревиатуру. Она строится по первым буквам слов словосочетания, а вслух произносится либо полностью все словосочетание, либо алфавитные названия этих самых букв, «пей» — «нун». Вторая же, «tncv^h», является акронимом, или *звуковой* аббревиатурой. Она может произноситься как единое слово, «танцева» («tan-c^e-va^(h)»), и соответственно воспринимается графически и на слух как новое целостное «фонетическое» сочетание¹⁰. Эта консонантная последовательность реализуется наподобие одной из моделей образования имен в иврите, гласные звуки подставляются в соответствии с этой моделью, однако соответствуют ей не полностью (ср. слово «מַצְבָּה», надгробие — «mac-ce-va^(h)») [Coffin, Bolozky 2005, 155–157]¹¹.

Ко второму виду аббревиатур относятся также распространенные в эпитафиях на кладбище Бешенковичей сокращения

⁸ Подробнее о самой формуле, ее появлении и распространении, а также о возможных коннотациях см. [Fogelman 1961].

⁹ Например, №№ 181, 260, 332 и т.д.

¹⁰ Такой вариант прочтения и огласовки аббревиатуры предложен в словаре А. Эвен-Шошана [Even-Shoshan 2013, 1027].

¹¹ Возможно диалектное расхождение письменной и устной формы слова в различных регионах компактного проживания евреев. Однако тивериадская огласовка масоретов консонантной последовательности слова «tncv^h» (надгробие) соответствует вышеуказанной модели словообразования.

«Сын/дочь рабби»¹² («ר"ב», ben/bat rabbi), которые иногда могут читаться как «*bar*». Однако это выдерживается не всегда, так как такое произношение будет омонимично арамейскому слову «сын», что было бы употребительно только по отношению к представителям мужского пола. Возможно, именно поэтому сокращение «дочь рабби» встречается редко: слово «дочь» здесь в основном выписывается целиком, а «рабби» сокращается до первой буквы «реш» (ивр. «ר רב»)¹³. Оба сокращения были обнаружены на 94% надгробных плит настоящего кладбища.

Включение в текст имени зачастую сопровождается определенными эпитетами. По отношению к усопшему используются традиционно те из них, которые призваны восхвалять покойного: «глубокоуважаемый», «праведный», «богобоязненный», «великий», «благочестивый», а также «рабби», «мой учитель», «мой господин» и т.д. [Якерсон 2003, 107–114]. Большинство из приведенных выше появляются на мужских захоронениях и/или предваряют имя отца умершей на женских. Главной же добродетелью женщины в еврейской традиции считается скромность, поэтому эпитет «скромная» наиболее употребителен, хотя встречаются и «почтенная», и «многоуважаемая». Понятно, что подобные наборы устойчивых выражений многочисленны и широко распространены, а потому в эпитафиях редко можно встретить длинную цепочку полностью прописанных восхвалений усопшему. На описываемом кладбище часто соседствует один развернутый эпитет и одна или несколько из распространенных аббревиатур эпитетов, речь о которых пойдет ниже.

Самое любопытное, на наш взгляд, сокращение появляется на женских надгробных плитах — «רַבִּי שְׁפָרָה»¹⁴. Его расшифровка не составляет труда, поскольку это вариант напи-

¹² Рабби/реб — в данном случае форма вежливого обращения к мужчине на идише.

¹³ Сокращение «ר"ב» присутствует на женских надгробиях №№ 058, 084, 364 и др.

¹⁴ В некоторых эпитафиях встречается написание слова «женщина» (iśa) с буквой «йод» (י).

сания устойчивого выражения «женщина скромная» (ha-’iša ha-c’nu^{a(h)}; ивр. הַשְׂפָּאָה הַצְנוּנָה). Здесь же стоит обратить внимание на то, как написано данное словосочетание. Во-первых, перед словом «’iša» стоит определенный артикль «ha-» («-ה»), что подразумевает по правилам согласования слов в иврите наличие такого же артикля и у связанного с существительным прилагательного, «c’nu^{a(h)}». Во-вторых, первое слово словосочетания имеет показатель женского рода «-a^(h)», который графически обозначается буквой «хей» («-ה»), прописанной в середине аббревиатуры. В-третьих, оба слова даны без пробела, а сокращение подразумевается только для второго из них, «c’nu^{a(h)}», на что указывает один «гереш» после буквы «вав». Таким образом, в представленной краткой форме словосочетания буквой «хей» в середине аббревиатуры обозначены одновременно и показатель женского рода для первого слова, и показатель определенности, то есть артикль, для второго слова — «ha-’iš-A-c’nu^a». Такое стяжение не характерно для речи и редко или почти не встречается в эпитафиях на других еврейских кладбищах региона. Настоящее сокращение появляется на половине женских надгробий (212 раз), что составляет более 20% всех могильных плит кладбища.

На мужских надгробиях чаще всего встречается аббревиатура «מהורר», которая может означать «мой великий учитель, рав, рабби» (mori ha-gadol w^e-rabbrabbi; ивр. מורי הגדול ורב רבי). Указание на возможность такого перевода обусловлено тем, что в эпитафиях обнаруживаются разные варианты данной цепочки эпитетов: присутствуют также аббревиатуры «מהרר», «מהורר», а даже сокращение первой аббревиатуры до «מהל», поскольку после буквы «вав» всегда в таком случае выгравирован «гереш». Мы не будем рассматривать подробно каждую из аббревиатур, так как их значения практически не отличаются друг от друга. Всего данный акроним появляется на 244 надгробиях (около 23%). Однако в эпитафиях мужчинам он не единственный. Реже (132 раза) в качестве хвалебных эпитетов усопшему еврей Бешенковичей использовали библейскую формулу «человек честный и прямодушный» (Иов 1:1). В 60% случаев данная цитата из Писания приведена

в виде аббревиатуры из трех букв — «אט"ו» (*iš tam w^e-yašar*; ивр. אִישׁ תָּם וַיִּשָּׂר), а на оставшихся плитах она выписана полностью в одну или даже две строки. Еще реже встречается сокращение «א"י», «богобоязненный» (*y^ere' 'elohim*; ивр. אֱלֹהִים אִי). Нами оно было найдено только на 80 надгробиях.

Сложно проследить некую закономерность между подобным расхождением предпочтений в выборе хвалебных эпитетов. Скорее всего, это обуславливалось длиной всей эпитафии в целом: гравер обычно брал плату за каждую отдельную букву, и лишь богатые люди могли себе позволить тратить дорогостоящее место на надгробии на дополнительные восхваляющие, не учитывая количество букв в имени усопшего и в остальных словах, которые необходимо написать на памятнике. К тому же в текстах на надгробиях с кладбища Бешенковичей прослеживается тенденция к лаконичности и, возможно, единому эстетическому восприятию эпитафий. Они в среднем (около 70% всех надписей на иврите) занимают семь строк, первая и последняя из которых пишутся по центру (вышеупомянутые вступительная и завершающая формулы), а оставшиеся центральные пять выравниваются по ширине могильной плиты. Поэтому, если имя умершего человека (или имя его отца, или оба) состояло из большого количества букв, то, по-видимому, предпочтительно было изначально выбирать определенный набор аббревиатурных сокращений, который бы зрительно уравнивал и/или дополнял весь оставшийся текст.

Распространенные имена также сокращались до одной или нескольких букв. Наиболее часто выписано первое имя, а второе, особенно если речь идет о постоянно встречающемся, «модном» имени, обозначалось лишь первой буквой. Это происходило обычно с именными эквивалентами несемитского происхождения: Цви-Гирш (часто указано как «צבי (ה)»), Арье-Лейб («אַרִיָּה ל'»), Зеев-Вольф («זאב ו'»), а также имена Шнеур-Залман («שנאור ז'») и Йехуда-Лейб («יהודה ל'). Отметим, что в подобном случае наше воспроизведение второго имени является исключительно возможным допущением, так как описываемые сочетания имен были «на слуху», являлись традиционными. Сложно найти другое оправдание

сокращению личных данных умершего человека. Более того, подобное усечение слов встречается только среди мужских имен, женские имена, происходящие этимологически из языка идиш, прописаны полностью.

Третий и последний вид аббревиатур — *орфографический* — фигурирует в основном в указании даты в тексте эпитафии. В отличие от двух предыдущих выше упомянутых видов, на наш взгляд, данный тип сокращений возможен только в письменной форме, произносится же всегда все словосочетание целиком (можно сравнить это с употреблением таких аббревиатур в современном иврите [Coffin, Bolozky 2005, 155–157]). В Бешенковичах две самые распространенные аббревиатуры — это «п"דר" и «מ"חז"מ». Первая указывает на «[первый/второй день] новомесячья» (d^e-roš hodeš; от араб./ивр. דררא שודד), а вторая — на «будний день между началом и окончанием праздника» (hol ha-mo'ed; ивр. חול המועד). Первая аббревиатура применима, естественно, ко всем календарным месяцам и встречается на двенадцати надгробиях, тогда как «длительными» праздниками являются только Песах и Суккот (данное сокращение зафиксировано на девяти могильных камнях). Упомянем также, что при кончине человека в самом начале месяца или в какой-либо праздник в тексте эпитафий описываемого кладбища всегда указано именно название данного праздника/события (например, «на Рош ха-Шана», «на третий день праздника Песах»), а не его числовое значение (ср. «1 тишрея», «17 нисана»).

Совершенно иным видом сокращений в тексте является лигатурное написание букв «алеф» («א») и «ламед» («ל»). От «א» здесь присутствует только верхний правый короткий элемент, который присоединяется сверху по диагонали к полностью прочерченной букве «ל». Такое сокращение встречается в написании названия месяцев (элул — «אָלוּל») и именах собственных (Шмуэль «שמואל», Вольф «וואָלף»)¹⁵. Как видно из примеров, позиционно лигатура «алеф» — «ламед» ничем не обусловлена. Между тем на кладбище Бешенковичей больше

¹⁵ Нижним подчеркиванием в тексте обозначены исконно лигатурные сочетания букв «алеф» — «ламед».

распространено другое слитное написание — «ламед», «пей» и «коф» (буквы ק, פ, ל) для указания «по малому исчислению [лет]» (li-frat qatan; ивр. לפרט קטן). Все три буквы будто наслаиваются друг на друга. От «ל» остается только верхний удлинённый элемент, от «פ» — центральный загнутый элемент, который в свою очередь вписан в правый полукруг буквы «ק». Визуально такая лигатура напоминает декоративный орнамент надгробия, но ее прочтение в тексте обязательно для точного и достоверного определения даты смерти/погребения человека. Тем не менее это сокращение встречается и в обычной краткой форме аббревиатуры (три буквы прописаны отдельно). Всего на кладбище Бешенковичей они появляются 448 раз (около 43% всех могильных плит).

Таким образом, в настоящей статье мы попытались проследить особенности и традиции использования сокращений в текстах эпитафий на материале кладбища в г. Бешенковичи. С одной стороны, во многих из наиболее употребительных аббревиатур не было обнаружено ничего необычного. В этом местечке также пользовались самыми распространенными во всей еврейской среде структурными вступительными и завершающими формулами, принятыми многими общинами сокращениями цепочек хвалебных эпитетов усопшему и т.д. С другой стороны, стоит отметить чрезмерную каноничность в их употреблении. Среди текстов эпитафий практически нет никакого разнообразия, меняются лишь имена и даты¹⁶. При этом наблюдаются и такие индивидуальные «черты» кладбища, как сокращение «h'(y)šhcnw» («האשחני») на женских надгробиях. Поэтому сейчас сложно сделать общий вывод по вопросу *трактовки* подобных явлений. Скорее всего, дальнейшее изучение жизни и истории самих жителей Бешенковичей способно подсказать нам ответ на их отношение к исследуемой «кладбищенской» письменной традиции.

¹⁶ О скудности эпиграфического и декоративного материала в регионе писал ранее И. Муратов в статье «Еврейская надгробная эпиграфика Беларуси. Еврейское кладбище в Друе» [Муратов 2009, 78–103].

Литература

Муратов 2009 – *Муратов И.* Еврейская надгробная эпиграфика Беларуси. Еврейское кладбище в Друе // Тирош. Труды по иудаике. 2009. № 9. С. 78–103.

Носоновский 2007 – *Носоновский М.* «Книжная» лексика в еврейском языке и орфография // Тирош. Труды по иудаике. 2007. № 8. С. 115–129.

Якерсон 2003 – *Якерсон С.М.* Еврейская средневековая книга: кодикологические, палеографические и книговедческие аспекты. М., 2003.

Even-Shoshan 2013 – *Even-Shoshan A. Millon* Even-Shoshan hamerukaz (Общий словарь Эвен-Шошана [иврит]). Tel-Aviv, 2013.

Coffin, Bolozky 2005 – *Coffin E., Bolozky S.* A Reference Grammar of Modern Hebrew. Cambridge, 2005.

Fogelman 1961 – *Fogelman M.* Tehe' nishmato tsrura bi-tsrur hahaim (Да будет душа его завязана в узле жизни) // Sinay. 1961. 49. P. 176–179.

Lehmann 2007 – *Lehmann R.* Abbreviations // Encyclopedia Judaica. Vol. 1. Detroit; Jerusalem, 2007.

Rozental 2007 – *Rozental R.* Ha-zira ha-leshonit (Языковая арена [иврит]) / Ma'ariv, 2007 // Qitsurim we-rashey tevot be-ivrit (Сокращения и аббревиатуры в иврите [иврит]). <http://www.kizur.co.il/zira1.php>. Дата обращения: 30.05.2018 г.

Lost in Translation. Abbreviations at the epitaphs of the Jewish cemetery of Beshenkovichi (Belarus)

Ekaterina Belkina

(The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia)

M.A., Librarian (Early-Printed Jewish collection), ORCID ID: 0000-0002-2592-8679, The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, 191186 Saint-Petersburg, Russia, Dvortsovaya emb., 18, tel. (812) 315-87-28, E-mail: belkinakat@gmail.com

Summary: In the article, we consider such language realities as abbreviations that were found at the Beshenkovichi cemetery in Belarus during the field expedition which was conducted by the “Sefer” Center in 2016.

The goal of all the abbreviations is to reduce space on the material and to speed writing. The article describes in detail all kinds of abbreviations (alphabetic, sound and spelling) found in the epitaphs as well as general tendencies and peculiarities of their use on tombstones are revealed. For example, the most common abbreviations are the abbreviations “Here rests” (“Pei-Nun”) and “Tantzevah” (“תנצב״ה”) — the final blessing. They are traditional for the region, but relate to two different types of abbreviations, alphabetic and sound respectively. Per contra, the use of the abbreviation “modest woman” (“האשה צנוה”), which does not occur in other burials of Eastern Belarus, is a characteristic feature of the cemetery epitaphs. Its peculiarity is in the fact that both words are written together, and the connecting part represented with the letter “hey” (“-ה-”), which semantically is perceived the ending of the feminine gender of the word “woman” (Hebrew האשה) as well as a definite article to the adjective “modest” agreed with it (Hebrew הצנויה).

Thus, the abbreviations found in the epitaphs of the Beshekovichi cemetery were identified and described in the article together with the potential reasons for their use in the texts indicated. However, it is difficult to draw a conclusion on the *interpretation* of such phenomena (at the same time, both traditional abbreviations and explicit features of the cemetery). This may require further study of the funerary culture of the region.

Keywords: *epigraphy, Beshenkovich, gravestones, Jews, abbreviations*

References:

Coffin E., Bolozky S. A Reference Grammar of Modern Hebrew. Cambridge, 2005.

Even-Shoshan A. Millon Even-Shoshan ha-merukaz [Hebrew]. Tel-Aviv, 2013.

Fogelman M. Tehe' nishmato tsura bi-tsrur ha-haim // Sinay. 1961. 49. P. 176–179.

Lehmann R. Abbreviations // Encyclopedia Judaica. Vol. 1. Detroit; Jerusalem, 2007.

Muratov I. Evreiskaia nadgrobniaia epigrafika Belarusi. Evreiskoe kladbishche v Drue // Tirosh. Trudy po iudaike. Moscow, 2009. No. 9. P. 78–103.

Nosonovskiy M. “Knizhnaia” leksika v evreiskom iazyke i orfografiia // Tirosh. Trudy po iudaike. Moscow, 2007. No. 8. P. 115–129.

Rozental R. Ha-zira ha-leshonit / Ma'ariv, 2007 // Qitsurim we-rashey tevot be-ivrit. URL: <http://www.kizur.co.il/zira1.php>.

Yakerson S.M. Evreiskaia srednevekovaia kniga: kodikologicheskie, paleograficheskie i knigovedcheskie aspekty. Moscow, 2003.

**Публицистика
и художественная литература
XIX–XX веков**

Одесские городские пространства в литературе: «потемкинские дни» у Кармена, Жаботинского и Чуковского

Татьяна Александровна Яковлева

(Регенсбургский университет, Регенсбург, Германия)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0001-6346-1793, научный сотрудник,
Регенсбургский университет, ул. Университетская 31, 93053
Регенсбург, Германия, тел.+49-941-943-1665, E-mail: tetyana.
yakovleva@ur.de

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.2.1

Аннотация: В революционный 1905 год Одесса в условиях социальных, религиозных и культурных изменений стала своего рода пространством насилия. В это время здесь особенно часто проходили забастовки, наблюдалась эскалация революционного настроения, после прибытия броненосца «Князь Потемкин-Таврический» («Потемкин») в ночь с 14 на 15 июня случился пожар в порту. Прибытие восставшего броненосца стало знаменательным событием не только для Одессы и русской революции, но и для истории евреев начала XX в. Это был первый вооруженный мятеж в ходе революции, он взволновал город и вызвал изменения социальных, географических и символических городских пространств. «Потемкинские дни» вошли в историю города Одессы главным образом через периодические издания того времени, а также через русско-еврейскую литературу: рассказ Лазаря Кармена «Потемкинские дни» (1907), очерк Корнея Чуковского «1905, июнь» (1958) и роман Владимира Жаботинского «Пятеро» (1936). Эти произведения изображают не только массовое насилие этих дней, но и его семиотические и социальные пространства в городе. До сих пор эта тема не рассматривалась ни в каких исторических, культурологических и литературоведческих исследованиях. Основное внимание в этой статье уделяется анализу географических, социальных и символических городских пространств в Одессе с помощью теорий о пространстве

Ю.М. Лотмана и Мишеля де Серто. Оба исследователя работают с понятиями города, места и пространства, которые важны для избранных литературных произведений об Одессе 1905 г. Анализ покажет не только амбивалентность, мобильность и изменчивость городских пространств, но и судьбы евреев в Одессе и перспективы исторических процессов для них — ассимиляцию или эмиграцию.

Ключевые слова: *евреи, Одесса 1905, потемкинские дни*

Введение

В начале XX в. Одесса пользовалась репутацией Южной Пальмиры Российской империи и одного из еврейских культурных центров Восточной Европы. Многонациональное население Одессы [Яковлев 1889, 9–18; Jabotinsky 1966, 398] наделило город космополитическим характером, но самое сильное влияние на город оказали евреи, составлявшие одну десятую населения к концу XVIII в. и одну треть к началу XX в. [Яковлев 1889, 39; Zipperstein 1985, 35–36; Samojlov 1998, 91]. Хотя русский элемент не играл первенствующей роли в Одессе, русский язык был признан доминирующим среди ее населения [Яковлев 1889, 9] и следовательно среди еврейских интеллектуалов. Работы авторов еврейского происхождения, писавших на русском языке в Одессе, относят к так называемой русско-еврейской литературе, которая зарождается в XIX в. вместе с появлением русско-еврейского еженедельного журнала «Рассвет», издававшегося Осипом Рабиновичем в 1860–1861 гг. Концепция этой литературы одним из первых была изложена русским литературоведом В.Л. Львовым-Рогачевским в 1922 г. [Львов-Рогачевский 1922, 33–34], а в 2008 г. проанализирована венгерским литературоведом Жужой Хетёный в монографии «В водовороте: история русско-еврейской прозы, 1860–1940» [Hetényi 2008, 1–20]. Свое место в русско-еврейской литературе заняло и описание «потемкинских дней».

Прибытие в одесский порт броненосца «Князь Потемкин-Таврический» в ночь с 14 на 15 июня 1905 г. стало знамена-

тельным событием как для истории Одессы и российской революции, так и для еврейского населения. Мятеж на броненосце стал первым в ходе российской революции вооруженным восстанием, которое взволновало Одессу и вызвало изменение ее социальных, географических и символических городских пространств. Развитие этих событий повлияло и на еврейский погром в октябре 1905 г., так как евреев обвиняли в разжигании забастовок рабочих и в инициировании вандализма в порту во время «потемкинских дней» [Одесские новости 1905, 6].

О «потемкинских днях» известно главным образом по периодическим изданиям того времени — ежедневным газетам «Одесские новости» и «Одесский листок». Это событие было также освещено в русско-еврейской литературе, например: в рассказе Лазаря Кармена «Потемкинские дни» (1907), в романе Владимира Жаботинского «Пятеро» (1936) и в очерке Корнея Чуковского «1905, июнь» (1958). Эти произведения изображают не только вышеупомянутые события, но и городские настроения и городские пространства в этот период в Одессе. Сравнительный анализ городских пространств — географических, социальных, символических — в трех произведениях русско-еврейской прозы XX в. является целью этой статьи.

Литературные городские пространства

Междисциплинарный подход к литературному анализу пространства нашел отражение в геокритике, которая начала оформляться как направление в начале XXI в. Геокритика объединяет литературоведение, географию, архитектуру, социологию, антропологию и сосредоточена на репрезентациях города [Westphal 2011, XIV]. Город как своего рода гетерогенный текст со своим языком рассматривал еще в 1984 г. филолог В.Н. Топоров на примере Петербурга [Топоров 2003, 22]. Теоретической базой для данного анализа служит концепция культуролога Ю.М. Лотмана, который рассматривает город как пространство в системе символов. Его теория о семиосфере поможет проанализировать город как текст и выявить

символические городские пространства с границами своего и чужого, верха и низа, центра и периферии. Пространство внутри каждой границы считается «нашим», «своим», «безопасным», которое противопоставляется «их-пространству», «чужому» и «враждебному» [Лотман 2010, 257].

Вспомогательным теоретическим источником для сравнительного анализа городских пространств Одессы во время «потемкинских дней» послужит работа французского социолога Мишеля де Серто «Изобретение повседневности», в которой выделены два разных аспекта анализа города и его пространства. Первый аспект — это перспектива наблюдателя, взгляд на подконтрольное пространство с высоты птичьего полета. Второй аспект реализуется через прохожих, вышагивающих свои маршруты в этом пространстве. Кроме того, для де Серто является важным разделение понятий места и пространства. Место представляет собой порядок неподвижных элементов, каждый из которых рассматривается рядом с другим в своей отдельной сфере. Пространство представляет собой сеть подвижных элементов, не имеющих какой-то определенной собственной сферы [De Certeau 2006, 345]. Например, городская улица как географическое место превращается для наблюдателя со стороны в пространство благодаря прохожим, которые ее пересекают. Точно так же литературный текст как зафиксированная знаковая система может при чтении становиться пространством. Каждое повествование может трансформировать места в пространства и пространства в места.

Выявление и анализ городских пространств Одессы в июне 1905 г. является важным не только для установления амбивалентности событий этого периода, но и для понимания дальнейшего исторического развития города и его еврейского населения.

Одесские городские пространства

В 1901 г. Лазарь Кармен, Владимир Жаботинский и Корней Чуковский образуют своеобразный литературный триумvirат, это период их журналистской работы в газете «Одесские

новости» [Жаботинский 1989, 35–36; Иванова 2007, 219–220]. Несмотря на то, что все трое начинают литературную карьеру в Одессе, впоследствии судьбы и самих авторов, и их произведений сложатся по-разному. Каждый по-своему увековечивает так называемые «потемкинские дни» 1905 г. в своих работах. Кармен описывает настроение в порту в коротком рассказе «Потемкинские дни», который был опубликован в 1907 г. в Санкт-Петербурге сразу же после событий (то есть еще в Российской империи). Жаботинский описывает «потемкинские дни» спустя тридцать лет, уже в эмиграции, в романе «Пятеро», который впервые издавался по главам в 1932–1934 гг. в парижском еженедельнике «Рассвет». Чуковский выбрал жанр очерка, чтобы изобразить личные впечатления и подчеркнуть фактографическое значение этих исторических событий. Его очерк «1905, июнь» вышел в свет в Советском Союзе лишь в 1958 г. (то есть после смерти Сталина) в сборнике «Из воспоминаний».

«Потемкинские дни» (1907) Лазаря Кармена

Лазарь Кармен (Лазарь Коренман) родился в 1876 г. в Одессе и умер там же в 1920 г. С шестнадцати-семнадцати лет он публиковал свои стихи и статьи в собственных журналах «Эхо Одессы» и «Ракета», и в начале XX в. Кармен был уже известным в Одессе журналистом и писателем. До 1903 г. он вел собственную рубрику «На дне Одессы» в газете «Одесские новости» [Иванова 236]. В этих материалах он рассказывал в стиле социального реализма о босяках, портовых рабочих, одесских уличных детях и бедняках, за что его называли «одесским Горьким».

Рассказ Кармена «Потемкинские дни: Разгром "Старого порта"» (1907) повествует о пожаре в старом порту Одессы в июне 1905 г. после прибытия в порт броненосца «Князь Потемкин-Таврический». Рассказ ведется от третьего лица. Это лицо не является персонажем рассказа и не принимает участие в самом действии. Этот рассказчик раскрывает не только внутренний мир главного героя Крысы, но и показывает предысторию портовой жизни в нескольких нехронологиче-

ски выстроенных воспоминаниях. Крыса является типичным представителем старого порта — «дикарем», то есть портовым однодневным грузчиком, который привык ночевать в «ховире» (портовой ночлежке) вместе с еще тридцатью такими же босяками на одном матраце, питаться дохлятиной в «обжорке» (портовой столовой) и по десять-пятнадцать лет не мыться в бане, а сушить одежду от «бекасов» и «штифтов» (паразитов) над паром газового завода [Кармен 1907, 12–13].

Порт, который населяют представители маргинальных классов общества, расположен за центром (на периферии) и отделен от одной из центральных улиц города — Николаевского бульвара — высоким обрывом. Обрыв как пограничная линия между центром и периферией указывает на социальное разделение города на «верх» и «низ». Порт является для старого портового рабочего Крысы безопасным и знакомым местом. Он провел в порту последние тридцать лет и никогда за это время не был в городе: «Порт был его логовищем в течение 30 лет, и в этом логовище он чувствовал себя великолепно, как истый "дикарь", представитель славной "золотой роты". Он не променял бы его на лучший замок в Швейцарии или Шотландии» [Кармен 1907, 11]. Свое пространство порта противопоставляется центру города, который парадоксально считается чужим и опасным из-за чистоты и порядка. Здесь Крыса чувствует себя как рыба, выброшенная на берег [Кармен 1907, 13].

История начинается с разрушения старого одесского порта 15 июня 1905 г. Накануне на броненосце «Князь Потемкин-Таврический» экипаж поднимает мятеж, в одесский порт он прибывает для пополнения запасов угля, воды и продовольствия. Утром этого дня мертвый моряк с броненосца доставлен на Новый мол, и люди со всего города собираются в порту, чтобы посмотреть на него и на то, какие действия предпримет дальше команда мятежного броненосца. С этого момента порт, бывший до того географической и социальной периферией города, превращается в центр важных исторических событий.

Правительство и высшие классы общества опасаются бомбежки с броненосца и остаются в центральной части города

над обрывом, на Николаевском бульваре. Крыса наблюдает, как представители низших классов, чувствуя дух свободы и вседозволенности, начинают громить и поджигать склады и суда в порту: «То, что произошло на его глазах, — вся эта вакханалия, весь этот разгром, грабеж и поджоги представлялись ему диким, преступным, непоправимым» [Кармен 1907, 11]. Люди в порту разрушают все, опьянев от дорогих алкогольных напитков с разгромленных складов. Чтобы остановить произвол и разрушение, солдаты и казаки окружают порт, не позволяя никому входить и выходить, и начинают стрелять в людей под обрывом: «Толпа протрезвилась; запертая в порту солдатами, она металась из стороны в сторону, как испуганное стадо. Она искала защиту от пулеметов, которые осыпали ее непрерывным свинцовым дождем» [Кармен 1907, 7].

В отличие от многих портовых рабочих, Крыса не участвует в разгроме, он жалеет старый порт. Его безопасный старый порт становится опасным местом: «Он хотел спрятаться, уйти подальше от этих стальных игл и пуль, которые теперь, как мухи, носились в воздухе — наверху пустили в ход пулеметы — и равнодушно падали в густую толпу, в море народу, поражая и правого и виноватого, кого попало — женщин, стариков, детей» [Кармен 1907, 4–5]. Читатель вместе с Крысой становится свидетелем ужасного насилия и отчаяния. Крыса чувствует себя «как мышь в горящей мышеловке» [Кармен 1907, 7].

В этот момент верхняя часть города над обрывом превращается в пространство контроля. Люди над обрывом являются наблюдателями, которым открывается вид с высоты птичьего полета. Они символически отстраняются и отделяются от событий внизу, смотря на происходящее не просто сверху, но и со стороны, не участвуя в нем. Люди над обрывом в центре города противопоставлены людям в порту, находящимся в подчиненном пространстве.

Пространства выше и ниже обрыва в «Потемкинских днях» зиждутся на социальном неравенстве. Кармен использует Крысу для того, чтобы показать события в перспективе представителей маргинальных слоев, периферии города, и

для того, чтобы обозначить их привязанность к старому политическому порядку. Но рассказчик Кармена верит в лучшие изменения в будущем и в реконструкцию старого порта уже на основе нового социального порядка.

«Пятеро» (1936) Владимира Жаботинского

Владимир Жаботинский родился в 1880 г. в Одессе и умер в 1940 г. в Нью-Йорке. С семнадцати лет он начал работать в качестве внештатного журналиста «Одесских новостей» в Риме и Берне. После еврейского погрома в Кишиневе 1903 г. Жаботинский стал сионистом и после Первой мировой войны эмигрировал из России.

В романе «Пятеро» (1936) Жаботинский изображает историю еврейской русскоязычной семьи Мильгром в Одессе в начале XX в. Рассказ ведется от первого лица, которое является к пяти детям семьи (Маруся, Марко, Лика, Сережа, Торик). Все они предстают молодыми людьми в начале романа, а в конце умирают физически или символически. Роман затрагивает не только исторические события в Одессе в начале XX в., но и отражает настроение города и его культурные преобразования. Основные темы и черты главных персонажей романа уже были использованы Жаботинским в его ранних работах. Так, например, тема «потемкинских дней» и участия евреев в революции описывается в статье «Еврейская крамола» (1906) [Жаботинский 2013, 8–14], черты Маруси просматриваются в образе Лидочки из фельетона к «Одесским новостям» 1901 г. [Жаботинский 2008, 686–689] и в образе Нинки из пьесы «Чужбина» (1907–1908) [Жаботинский 1922, 20, 184–185], портрет Сережи распознается в образе студента Сергея из пьесы «Ладно» (1901) [Левитина 1991, 252] и в образе Яшки из пьесы «Чужбина» [Жаботинский 1922, 96]. Пьеса «Чужбина», которая так и не была поставлена, но была опубликована в 1922 в Берлине, послужила основой для романа «Пятеро». Однако в пьесе город не показывается, он лишь предполагается, тогда как в романе Одесса играет одну важную роль.

В одном из воспоминаний рассказчик воздает хвалу «Соборной площади, где кончалась Дерибасовская и начинался другой, собственно, мир, с иным направлением улиц, уже со смутным привкусом недалеких оттуда предместий бедноты — Молдаванки, Слободки-Романовки, Пересыпи, — слово здесь два города встретились и, не сливаясь, только внешне сомкнулись» [Жаботинский 2010, 57]. Он, как и рассказчик Кармена, делит город на два социальных пространства: богатых и бедных. В этом произведении читатель видит Одессу с точки зрения журналиста, который живет в центре города и наблюдает за событиями после прибытия броненосца из центральной, а не периферийной части города.

«Потемкинские дни» очень важны для структуры романа, потому что с этих событий начинается «черное поветрие» [Жаботинский 2010, 105] вокруг семьи Мильгром. Таким образом, события тех дней разделяют роман на две метафорические сферы: сферу снов, молодости и жизни и сферу упадка, конца и смерти. Ночь разрушения старого порта рассказчик наблюдает со скалы со своими друзьями: «Толпы таких же зрителей сидели всюду вдоль обрыва или на скате среди кустов и сдержанно переговаривались. Ночь была горячая и темная; глубоко под нами, в порту, как обычно, все фонари на молах и на судах, дрожа отражениями, а далеко в заливе, на версту и больше, одиночкой светилась неподвижная группа огней, и люди на нее молча указывали заново приходящим: броненосец» [Жаботинский 2010, 106]. Для рассказчика порт является чужой сферой, а центр города — своей. Он — наблюдатель и отстранен от событий внизу. Высшее общество видит начинающийся пожар и слышит «первые стаккато пальбы» [Жаботинский 2010, 108] после поджога портовых складов.

Революция, обещавшая наступление «мессианских времен», отменяющих всякие национальные различия, быстро превращается сперва в погром порта, а в октябре 1905 г. — в еврейский погром. Эти трагические события заставляют главную героиню романа еврейскую девушку Марусю Мильгром порвать со своим русским возлюбленным Алешей Рунциком, который для семьи Мильгром был «инородцем» [Жаботинский 2010, 49]. Во время «потемкинских дней» его

чужая натура стала ясна и рассказчику: «Странно: порта жаль было и нам, и жаль огромного дня, который не по-великому как-то складывался: но мы все вдруг почувствовали в эту жаркую ночь, как потянуло к нам от Руницкого холодом» [Жаботинский 2010, 107].

Поскольку граница одновременно и разделяет, и соединяет, то есть она амбивалентна [Лотман 2010, 262], можно сказать, что нижнее периферийное городское пространство вседозволенности и хаотичности распространяется через границу обрыва на верхнее центральное пространство города, которое ему подконтрольно: «... теперь уже не только то "можно", что было накануне, но и многое такое, чего прежде никогда нельзя было» [Жаботинский 2010, 107]. В дополнение к изменению атмосферы между чужим Руницким и своими, евреями, рассказчик чувствует распространение духа вседозволенности, когда Сережа Мильгром нарушает этические границы и одновременно обнимает своих возлюбленных Ньюту и Ньюру — мать и дочь.

Однако главное размежевание городского пространства в романе происходит по линии «свой — чужие». До «потемкинских дней» это деление касается социальных слоев населения, а впоследствии — и этнических групп. Перспектива повествования сосредоточена на прошлом Одессы, в которой еврейское население из-за русификации и погромов не имело будущего.

«1905, июнь» (1958) Корнея Чуковского

Корней Чуковский (Николай Корнейчуков) родился в 1882 г. в Санкт-Петербурге, вырос в Одессе и умер в 1969 г. в Москве. Свою литературную карьеру он начал с работы в газете «Одесские новости» благодаря дружбе с Владимиром Жаботинским. Свои статьи, стихи и переводы Корнейчуков подписывал псевдонимом «Корней Чуковский», ставшим его именем и фамилией после революции 1917 г. и принесшим ему популярность прежде всего как детскому писателю.

В центре очерка «1905, июнь» (1958) находится тот же день, что и в предыдущих произведениях. В этот день одесское

население узнает о прибытии революционного броненосца «Князь Потемкин-Таврический» в порт Одессы. Очерк как литературный жанр предполагает использование фактов и поэтому представляет интерес для нашего анализа как текст, находящийся на границе между фактическим повествованием (таким, как газетные новости) и вымышленным (таким, как роман или рассказ). Рассказчиком является альтер эго Чуковского — журналист петербургского журнала. Он не только наблюдает за событиями, но и участвует в них. События предстают в хронологическом порядке. Изображая прибытие в порт броненосца, рассказчик раскрывает и социальное разделение города на «верхнюю» и «нижнюю» Одессу.

Рассказчик появляется в центральной части города и идет через Пушкинскую к памятнику дюку де Ришелье — первому градоначальнику Одессы (1803). Рассказчик, таким образом, приходит из центра и связан с «верхним» слоем общества и города. Памятник расположен на площадке с видом на море и порт, где стоит броненосец, ночью прибывший из Севастополя. Уже здесь рассказчик замечает две группы зрителей: «Между тем толпа понемногу меняется. Конечно, в ней и сейчас есть немало людей, восторженно встретивших весть о "Потемкине" и глядящих на него с восхищением. Но все чаще прибывают отовсюду запоздалые обитатели центральных кварталов <...>. Они многозначительно молчат, лишь изредка перекидываясь негромкими фразами, очевидно о пушках, которые непременно "бабахнут" по их магазинам, конторам и складам» [Чуковский 1965, 678].

Это разделение людей на тех, кто рад броненосцу, и тех, кто его опасается, становится яснее, когда рассказчик спускается по лестнице (официально переименованной в Потемкинскую в 1955 г.) в порт [Gauß 2009, 191]. Там он видит процессию из Пересыпи — периферии Одессы, где живут грузчики, машинисты, кочегары, фабричные и портовые рабочие со своими семьями. Рассказчик удивлен превращению этих людей, у которых обычно черные руки и оборванные одежды. Сегодня они торжественны: «Вообще это другая Одесса, нисколько не похожая на ту, которую я видел вверху, возле "дюка". Эта "нижняя" Одесса ликует. Для нее восстав-

ший броненосец — союзник и друг» [Чуковский 1965, 679]. Радостно приветствует революцию и «Потемкина» и сам рассказчик.

В порту на Новом молу герой встречает друга, Лазаря Кармена. Здесь находится палатка с убитым на броненосце матросом Григорием Вакулинчуком — одним из активнейших большевиков Черноморского флота. Там же они встречают еще одного знакомого — Бориса Житкова. Именно он указывает рассказчику на бульвар, «верх» города, где выстроились уже солдаты с винтовками. Но герой Чуковского не верит мрачным прогнозам и хочет вернуться в центральную часть города по лестнице. Лестница выступает своеобразной границей между «нижней» и «верхней» Одессой, и теперь по ней наверх никого не пускают. Рассказчик использует подвал со стороны обрыва, чтобы попасть в кафе-ресторан на бульваре: «Из ресторана видны и "Потемкин", и порт, и поэтому ресторан переполнен людьми» [Чуковский 1965, 684]. В ресторане собралась типичная для центральных районов города компания: офицеры, государственные служащие, бизнесмены, наблюдающие за броненосцем с неподвижными и зловещими лицами. В отличие от людей в порту, в их лицах нет радости, они — наблюдатели, не участвующие в революции. Здесь герой с группой людей решает отправиться снова в порт через подвал ресторана и добраться до броненосца.

По возвращении с броненосца Чуковский замечает изменения в праздничной атмосфере порта: «Вместо забастовавших рабочих, видевших в "Потемкине" своего избавителя и жаждавших единения с ним, Новым молом завладели портовые "дикари" и бандиты, которые, очевидно, сбежали сюда с единственной целью — разграбить пакгаузы» [Чуковский 1965, 691]. Беспомощно он наблюдает, как «мещане, пригородная голь, босяки» [Там же, 692] напиваются до потери сознания алкоголем, найденным на складах, и громят порт. При этом эта толпа сходит с ума от радости овладения захваченными товарами, до того спрятанными от нее под замком: один подбрасывает на себя и на других рыжие хлопья турецкого табака, второй обматывается в черный китайский шелк, двое других бросают друг в друга сбитые комья

коринки [Там же, 693]. Такая безумная радость напоминает средневековую карнавальную вакханалию, которая отменяет социальные иерархические законы, запреты и ограничения. В период карнавала можно позволить себе многое, что запрещено в течение года [Bachtin 1990, 48]. Карнавальное время «вседозволенности» охватывает толпу в порту и создает пространство грабежа с карнавальными инверсиями от бедного к богатому, от запрещенного к дозволенному и от контролируемого к бесконтрольному.

Порт становится опасным местом при появлении черносотенцев, профессиональных грабителей и «матерых громил, очевидно только что выпущенных из полицейских участков» [Чуковский 1965, 692]. После превращения событий из революционных в погромные рассказчик чувствует смертельную тоску и покидает порт от вынужденной бездеятельности, обвиняя полицейские власти в содействии погрому и в массовом убийстве безоружных людей. Он возвращается в центр, откуда и наблюдает за пожаром в порту. Таким образом, рассказчик у Чуковского является сторонником революции, который пересекает семантические границы города, сменяя социальные пространства переходом из «верхней» Одессы в «нижнюю» и обратно.

Выводы

Географические, социальные и символические пространства города в рассказе Кармена «Потемкинские дни: разгром “Старого порта”» (1907), в романе Жаботинского «Пятеро» (1936) и в очерке Чуковского «1905, июнь» (1958) во время прибытия броненосца «Князь Потемкин-Таврический» можно однозначно разделить на центр и периферию, «верхнюю» и «нижнюю» Одессу, свою и чужую сферу и на пространства управления и подчинения. Эти пространства пересекаются несколькими семиотическими пограничными линиями, которые являются амбивалентными и подвижными.

Прибытие броненосца изменяет символические пространства порта. Во всех рассмотренных произведениях порт из географического реального места превращается в «опасное»

литературное пространство: с началом пулеметного обстрела с бульвара у Кармена, с атмосферой вседозволенности у Жаботинского и с пьяным безумством у Чуковского. При этом реальная опасность не всегда идентична символической, представленной в произведениях. У Жаботинского «потемкинский день» и погром в порту стал предвестником возрастающего антисемитизма в Одессе, нашедшего свое отражение в октябрьском антиеврейском погроме. У Чуковского опасность связана с безнаказанностью властей. И только у Кармена опасность героя отождествляется с реальной опасностью.

Географическое положение броненосца переносится на символическое и социальное пространство. Таким образом, «Потемкин», как синекдоха, ассоциируется с революцией и «низкой» Одессой у Чуковского, с революцией и новым социальным порядком у Кармена и с несбывшейся надеждой на счастливое будущее для еврейского населения у Жаботинского. «Потемкин» перемещает порт с географической периферии с «низшими» социальными слоями общества в символический центр исторических событий во всех трех произведениях. Атмосфера вседозволенности позволяет порту трансформироваться из подконтрольного центру и «верхней» Одессе пространства в бесконтрольное пространство «нижней» Одессы.

Рассказчик Кармена не покидает периферийной части города, то есть порта, чтобы показать нижний социальный класс города (в порту), бунтующий против высшего класса города (на бульваре). Автор указывает на грядущую перспективу, которая чужда главному герою: восстановление порта, основанное на новом равном социальном порядке как для русских, так и для евреев. Повествование у Жаботинского описывает центральную часть города над обрывом и сосредоточено на прошлом города, в котором еврейское население, способствовавшее развитию Одессы, не имело будущего. Рассказчик Чуковского пересекает разные социальные границы города. Он готов к будущим изменениям, но не упоминает этнических разграничений городских пространств. Все три произведения обнаруживают не только амбивалент-

ность социальных, географических и символических городских пространств в Одессе, но и отличное понимание судьбы евреев в Одессе, а также разные исторические перспективы для них — ассимиляцию для приветствовавших революцию или эмиграцию.

Источники

- Жаботинский 1922 – *Жаботинский В.* Чужбина. Берлин, 1922.
Жаботинский 1989 – *Жаботинский В.* Повесть моих дней. Иерусалим, 1989.
Жаботинский 2008 – *Жаботинский В.* Полное собрание сочинений в девяти томах. Т. 2. Книга 1. Минск, 2008.
Жаботинский 2010 – *Жаботинский В.* Пятеро. Самсон Назорей. Романы. Одесса, 2010. С. 9–167.
Жаботинский 2013 – *Жаботинский В.* Еврейский легион. М., 2013.
Кармен 1907 – *Кармен А.* Потемкинские дни: Разгром «Старого порта». СПб., 1907.
Чуковский 1965 – *Чуковский К.* 1905, июнь // Собрание сочинений в 6-ти томах. Том 2. СПб., 1965. С. 677–697.
Jabotinsky 1966 – *Jabotinsky V.* Memoirs by My Typewriter // The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe. New York; Chicago; San Francisco, 1966. P. 394–401.

Литература

- Иванова 2007 – *Иванова Е.* Письма журналиста Лазаря Кармена Корнею Чуковскому. Вступительная статья, подготовка текста и комментарии Е.В. Ивановой // Архив еврейской истории. Т. 4. М., 2007. С. 219–247.
Левитина 1991 – *Левитина В.* «И евреи — моя кровь»: русская сцена — еврейская драма. М., 1991.
Лотман 2010 – *Лотман Ю.* Семиосфера. СПб., 2010.
Львов-Рогачевский 1922 – *Львов-Рогачевский В.* Русско-еврейская литература. М., 1922.
Одесские новости 1905 – Одесские новости. № 6791. 20 ноября 1905.
Топоров 2003 – *Топоров В.* Петербургский текст русской литературы: Избранные труды. СПб., 2003.

Яковлев 1889 – *Яковлев В.* К истории заселения Хаджибея (1789–1795). К столетию завоевания Хаджибея. Одесса, 1889.

Bachtin 1990 – *Bachtin M.* Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Frankfurt am Main, 1990.

De Certeau 2006 – *De Certeau M.* Praktiken im Raum // Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main, 2006. S. 343–353.

Gauß 2009 – *Gauß K.-M.* Die unaufhörliche Wanderung // Odessa Transfer. Frankfurt am Main, 2009. S. 186–197.

Hetenyi 2008 – *Hetenyi Zs.* In a Maelstrom: The History of Russian-Jewish Prose, 1860–1940. (English translation by Janos Boris). Budapest, 2008.

Samojlov 1998 – *Samojlov F.* Die Bevölkerung Odessas am Ende des 19. Jahrhunderts: nationaler, sozialer und kultureller Aspekt // Odessa: Kapitel aus der Kulturgeschichte / W. Koschmal. Regensburg, 1998. S. 86–95.

Westphal 2011 – *Westphal B.* Foreword // Geocritical Explorations: Space, Place, and Mapping in Literary and Cultural Studies. New York, 2011. P. IX–XV.

Zipperstein 1985 – *Zipperstein S.* The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1881. Stanford, 1985.

Odessa City Spaces in Literature: «Potemkin Days» by Karmen, Jabotinsky and Chukovsky

Tetyana Yakovleva

(Regensburg University, Regensburg, Germany)

PhD Student, Research assistant, ORCID ID: 0000-0001-6346-1793, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, 93053 Regensburg, Germany, tel.+49-941-943-1665, E-mail: tetyana.yakovleva@ur.de

Summary: In the revolutionary year 1905, Odessa became an area of violence in the tension of social, religious and cultural upheaval. In this year there were strikes, escalations of revolutionary mood, a fire in the port after the arrival of the battleship «Knjaz’ Potemkin-Tavričeskij» («Potemkin») in the night of June 14-15. Arrival of the rebellious battleship was a significant event not only for the city of Odessa and the Russian revolution, but also for the history of the fate of Jews of the early 20th century. This was the first armed insurrection in the course of the

revolution, which moved Odessa and its social, geographical and semi-otic city spaces. The «Potemkin days» entered the history of the city of Odessa mainly through the periodicals of that time but also through the Russian-Jewish literature such as Lazar Karmen's story «Potemkin Days» (1907), Korney Chukovsky's essay «1905, June» (1958) and Vladimir Jabotinsky's novel «The Five» (1936). These works depict not only the resulting collective violence but also its semiotic and social spaces in the city. Up until now, this field has not been investigated in any historical, cultural or literary research. The focus of this paper is to analyse geographical, social and symbolic city spaces in Odessa with the help of the space theories by Jury Lotman and Michel de Certeau. Both scholars work with the definitions of the city, the place and the space, which are significant for the selected literate works about Odessa in 1905. The analysis will show not only the ambivalence, mobility and variability of city spaces, but also the narrators expectations and thus the fate of Jews in Odessa and the perspectives in the historical processes for them — assimilation or emigration.

Keywords: *Jews, Odessa 1905, Potemkin days*

References:

- Bachtin M. Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur. Frankfurt am Main, 1990.
- De Certeau M. Praktiken im Raum // Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main, 2006. S. 343–353.
- Gauß K.-M. Die unaufhörliche Wanderung // Odessa Transfer. Frankfurt am Main, 2009. S. 186–197.
- Hetenyi Zs. In a Maelstrom: The History of Russian-Jewish Prose, 1860–1940. (English translation by Janos Boris). Budapest, 2008.
- Ivanova E. Pisma zhurnalista Lazaria Karmena Korneiu Chukovskomu. Vstupitelnaia statia, podgotovka teksta i kommentarii E.V. Ivanovoi // Arkhiv evreiskoi istorii. T. 4. Moscow, 2007. P. 219–247.
- Levitina V. «I evrei — moia krov»: russkaia stsena — evreiskaia drama. Moscow, 1991.
- Lotman Yu. Semiosfera. St. Petersburg, 2010.
- L'vov-Rogachevskiy V. Russko-evreiskaia literatura. Moscow, 1922.
- Samojlov F. Die Bevölkerung Odessas am Ende des 19. Jahrhunderts: nationaler, sozialer und kultureller Aspekt // Odessa: Kapitel aus der Kulturgeschichte / W. Koschmal. Regensburg, 1998. S. 86–95.

Toporov V. *Peterburgskii tekst russkoi literatury: Izbrannye trudy*. St. Petersburg, 2003.

Westphal B. Foreword // *Geocritical Explorations: Space, Place, and Mapping in Literary and Cultural Studies*. New York, 2011. P. IX–XV.

Yakovlev V. *K istorii zaseleniia Khadzhibeia (1789–1795). K stoletiju zavoevaniia Khadzhibeia*. Odessa, 1889.

Zipperstein S. *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1881*. Stanford, 1985.

От союзника к врагу: Османская империя в публицистике Эфраима Дейнарда

Эстер Игоревна Зыскина

(Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль)

Бакалавр востоковедения, ORCID ID: 0000-0002-1907-5366,
2-й курс магистратуры, Еврейский университет в Иерусалиме,
факультет гуманитарных наук, кафедра истории еврейского
народа и современного иудаизма, 9190501 Иерусалим,
Израиль, Маунт Скопус, E-mail: eticatka@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.2.2

Аннотация: В статье рассматривается трансформация образа Османской империи в работах выдающегося еврейского публициста рубежа XIX–XX вв. Эфраима Дейнарда (проанализированы два произведения, написанные с разницей в 26 лет: «Atidot Israel» («Будущее Израиля») 1892 г. и «Tzion be'ad mi?» («Для кого Сион?») 1918 г. В этих работах Дейнард находит место для обозначения своей позиции относительно Османской империи. Более того, мы можем наблюдать радикальную переориентацию Дейнарда по этому вопросу: его позиции в «Atidot Israel» и в «Tzion be'ad mi?» прямо противоположны.

Можно выделить три основных аспекта, по которым Дейнард оценивает ситуацию в Османской империи, и где изменение его позиции отразилось наиболее ярко: 1) политика Османской империи в отношении евреев; 2) экономическая и внешнеполитическая ситуация в империи; 3) уровень культурной жизни в стране.

Пристальное внимание, которое Дейнард обращал на Османскую империю на протяжении столь длительного периода, и такая радикальная смена отношения к ней неслучайны. Вначале с этой страной были связаны сионистские ожидания Дейнарда, поскольку на момент написания «Atidot Israel» Земля Израиля была территорией Османской империи. Соответственно, после Первой мировой войны и в особенности после декларации Бальфура 1917 г. основ-

ные надежды сионистов были возложены на Британию, а Турция, проигравшая в войне и потерявшая важную для евреев территорию, больше не могла быть объектом восхваления со стороны Дейнарда. Кроме этого, на момент написания «Tzion be'ad mi?» Дейнард уже тридцать лет жил в Соединенных Штатах Америки, и логично предположить, что его публицистика была направлена на противника США в Первой мировой войне.

Это изменение позиции выглядит особенно любопытно в контексте истории еврейского просвещения в Российской империи. На протяжении большей части XIX в. маскилим считали необходимой интеграцию евреев в российское общество и, соответственно, видели союзника в лице российского правительства. Государственные власти Российской империи, со своей стороны, предпринимали попытки ассимиляции евреев, превращения их в интегральную часть однородного российского общества. Однако после погромов 1880-х гг. резко сменился вектор и в государственной политике относительно евреев, и, вследствие этого, в позиции евреев в отношении государственной власти. На фоне ужесточения политики и появления в ней откровенно антисемитских черт маскилим перестали рассматривать государство как своего союзника и, напротив, сделали его объектом своей ожесточенной критики.

Вышеупомянутые работы Дейнарда были написаны уже после начала осуществления антисемитской политики российских властей. Более того, эта политика стала косвенной причиной его положительного отношения к Османской империи: в «Atidot Israel» Дейнард противопоставляет Турцию России, основываясь именно на положении евреев в обоих государствах. Османская империя заняла в публицистике Дейнарда то же самое место, что занимала Российская империя у его предшественников, российских маскилим, и его надежды на сотрудничество с государством точно так же сменились разочарованием и критикой. Таким образом, можно предположить, что изменение взглядов Дейнарда может коррелировать с аналогичным процессом в мировоззрении российских маскилим.

Ключевые слова: *евреи, Хаскала, Османская империя*

В публицистике Эфраима Дейнарда (1846–1930), выдающегося еврейского писателя, библиофила, крупного деятеля американской еврейской общины¹, мы встречаем любопытный пример сочетания еврейского национализма с идеями еврейского Просвещения. Речь идет об отношении Дейнарда к государству, которое особенно ярко проявляется в его взглядах на Османскую империю (и впоследствии на Турцию)². Любопытнее всего в позиции Дейнарда в отношении Турции два следующих момента, которые и легли в основу данного исследования: во-первых, радикальная трансформация его взглядов с течением времени (между 1892 и 1918 гг.) и с изменением политической ситуации; во-вторых, корреляция этой трансформации с аналогичным процессом, произошедшим среди российских маскилим в 1880-е гг., то есть с их кардинальной переменой отношения к российскому правительству и к Российской империи как к государству.

В настоящем исследовании продолжается рассмотрение и анализ личности Дейнарда и его литературных работ в контексте идеологии российской Хаскалы на ее позднем этапе. Несмотря на то, что хронологически рассматриваемый отрезок времени выходит за принятые в историографии рамки периода Хаскалы, мы находим в работах Дейнарда многочисленные признаки влияния идеологии еврейского Просвещения. В данном случае это влияние сказалось на политических взглядах Дейнарда.

Известно, что с сионистами, современником и во многом единомышленником которых являлся Дейнард, произошла такая же радикальная перемена отношения к Турции, что и у Дейнарда: от надежды на выгодное сотрудничество к резкому осуждению. Однако этот вопрос не затрагивается в данном исследовании, вообще он достаточно хорошо изучен и подробно описан, см., например: [Friedman 1977; Авинери 2004]. В статье эта «смена вектора» будет рассмотрена именно в

¹ Подробнее см. [Зыскина 2018, 63].

² В рассмотренных мной работах Дейнарда употребляет только ивритский топоним *Тогарма*, который я с целью унификации переводила как «Турция» вне зависимости от исторического периода.

контексте российской Хаскалы. Соотнесение публицистики Дейнарда с идеологией сионизма, таким образом, может стать плодотворным материалом для будущих исследований.

К теме взаимоотношений евреев и Османской империи Дейнард обращался неоднократно на протяжении всей своей литературной и публицистической карьеры. Мы рассмотрим два произведения, где Дейнард особенно подробно рассуждает на эту тему — «Atidot Israel» («Будущее Израиля», 1892) и «Tzion be'ad mi?» («Для кого Сион?», 1918). Эти два произведения не только представляют собой два примера публицистики Дейнарда разных периодов, но и демонстрируют кардинальные изменения в его позиции.

Можно выделить три основных аспекта турецкой политики, которые волновали Дейнарда больше всего: 1) политика Османской империи в отношении евреев и перспективы взаимодействия между евреями и османским правительством; 2) экономическое и внешнеполитическое положение Турции; 3) культура и культурная политика в Османской империи.

Далее мы рассмотрим эти аспекты подробнее. Как в «Atidot Israel», так и в «Tzion be'ad mi?» Дейнард уделяет внимание каждому из них. Однако если при анализе «Atidot Israel» становится очевидна проосманская позиция Дейнарда, то в «Tzion be'ad mi?» мы встречаем ее полную противоположность.

Взаимоотношения евреев и османских властей

Вопрос политики турецкого правительства в отношении евреев и возможности их взаимодействия волновал Дейнарда и в конце XIX в., и после Первой мировой войны. Как следует из «Atidot Israel», на момент написания этой работы Дейнард был настроен в высшей степени оптимистично, не сомневался в позитивном отношении к евреям со стороны османских властей и предполагал, что сотрудничество между ними, во-первых, весьма вероятно, во-вторых — должно стать благотворным и взаимовыгодным. В частности обращаясь к истории Турции, Дейнард отмечал положительное отношение турецкого правительства к евреям в прошлом:

«Султан говорил [семь лет назад — прим. авт.], что только еврей сможет <...> быть верным сыном Турции, потому что никогда нельзя быть уверенным, что русский, француз или британец <...> будут хотеть блага для своей страны, а не блага для Турции» [Deinard 1892, 33]. Исходя из этого, Дейнард считал сотрудничество евреев с Османской империей не только возможным, но и обязательным в столь благоприятных условиях: «Прежде всего мы должны идти рука об руку с правительством Турции» [Там же, 29].

Взаимная выгода, которую Дейнард видел в этом сценарии, состояла в следующем: Османская империя могла, по его мнению, улучшить свое экономическое положение, а евреи — главным образом, еврейские националисты, — достичь своих сионистских целей и договориться с османским правительством о разрешении на заселение Земли Израила.

Прежде чем рассмотреть этот вопрос подробнее, мы обратимся к трансформации, которую претерпела точка зрения Дейнарда. В «Tzion be'ad mi?», вышедшей в свет через 26 лет после «Atidot Israel», мы наблюдаем следующее: оптимизм Дейнарда сменился разочарованием, и он не просто отрицает возможность сотрудничества между турецким правительством и сионистами, а подчеркивает, что «уже... на протяжении 35 лет турецкое правительство ставит препятствия на пути возвращавшихся в Сион» [Deinard 1918, 92].

Важно отметить, что Дейнард упоминает срок в 35 лет, то есть больший, чем временной промежуток между «Atidot Israel» и «Tzion be'ad mi?». Такая смена точки зрения задним числом может рассматриваться как еще один признак его разочарования. Если в 1892 г. Дейнард говорит о благосклонном отношении султана к евреям и уверен в том, что условия жизни для евреев в Османской империи благоприятны, то в работе 1918 г. его точка зрения меняется на противоположную. Дейнард отмечает негативное отношение османских властей к евреям, более того — он ссылается на бедственное положение евреев, которые проживают на территории Турции: «Евреи в Турции <...> очень бедны, живут несчастной жизнью, как и весь простой народ, <...> но не ропщут на свою судьбу, видя, что судьба всего народа не лучше их судьбы.

Жизни лучшей, чем эта, они не видели и не знали. Европейское просвещение им чуждо, как и всему простому народу» [Deinard 1918, 91].

Здесь мы также убеждаемся в том, что распространение достижений европейского Просвещения являлось для Дейнарда одним из важнейших критериев качества жизни. Низкое качество жизни турецких евреев было в его глазах неразрывно связано с негативным отношением турецких властей. Еще одним важным фактором еврейского взаимодействия с властями Османской империи Дейнард считал участие в экономической и политической жизни. Далее мы рассмотрим, как отразилось изменение его отношения к Турции в понимании этой сферы.

Политическое и экономическое положение Турции

Как было отмечено, позиция Дейнарда в отношении экономической и политической ситуации в Османской империи непосредственно вытекала из его сионистских ожиданий и надежд на взаимовыгодное сотрудничество с османским правительством. Как и в описанном выше случае, его первоначальный оптимизм и здесь сменился разочарованием и острой критикой.

В «Atidot Israel» Дейнард не только описывает шаги, которые необходимо предпринять евреям для налаживания контактов с турецким правительством, но и предлагает программу действий для самого правительства, а также перечисляет те преимущества, которые обретет Османская империя от этого сотрудничества:

После того, как это правительство узнает, что большая часть торговли в его стране сосредоточена в руках греков и армян, враждебных ей <...>, оно должно извлечь торговлю из их рук и передать ее в руки турок и евреев. <...> Этим оно обогатит свою страну великим богатством, отдалит от него других <...> христиан [Deinard 1892, 29–30].

Между прочим, здесь Дейнард прибегает к антихристианской риторике, чтобы по контрасту с христианами — ар-

мянами и греками — продемонстрировать положительные качества евреев. В «Atidot Israel» и других работах Дейнард неоднократно противопоставляет иудеев и мусульман христианам — не в пользу последних, см., например: [Deinard 1892, 37–38]. Более того, на данном этапе Дейнард несколько наивно предполагает, что османское правительство не идет на экономическое сотрудничество с евреями просто потому, что не имеет представления об истинных намерениях своих подданных.

Кроме того, Дейнард отмечает угрозу, исходящую от крупных европейских держав в отношении Османской империи. По его мнению, чтобы защититься от возможных территориальных претензий со стороны Англии или Франции и укрепить свои прибрежные территории, османскому правительству надлежало позволить евреям селиться на этих территориях:

[Турции] будет нетрудно бесплатно дать сыновьям Израиля землю на необитаемых островах архипелагов <...>. [Е]вреи создадут там города, чтобы жить на этих благословенных островах. Этим они [благотворно повлияют] на государственную торговлю и политический статус государства, потому что эти острова — ключ к Дарданеллам и к столице. <...> Также правительство Турции должно вернуть [евреев] на берег Красного моря, <...> потому что иначе <...> достанется Святая Земля в удел Франции или Британии. <...> Кипр сейчас в руках Британии — что ей стоит захватить все города на побережьях Средиземного моря? [Deinard 1892, 30–31].

Как следует из этого отрывка, Дейнард не только рассматривал шаги, которые должны были предпринять евреи для налаживания отношений с турецким правительством, но и предлагал программу действий для самого турецкого правительства. Мы снова сталкиваемся с уверенностью Дейнарда в том, что государство согласится принять меры, которые он предлагает, и что османское правительство осознаёт все положительные стороны этого потенциального сотрудничества: «Если эта земля достанется Израилю, знает правительство Турции, что эти ее [Турции] соседи — ее вечные [союзники]» [Deinard 1892, 36].

При анализе «Tzion be'ad mi?» мы сталкиваемся с совершенно противоположной картиной. В главе, посвященной взаимоотношениям с Турцией, Дейнард не предлагает никаких программ действий и не упоминает возможностей успешного сотрудничества с турецким правительством. Напротив, Турция становится объектом его критики. Он уверенно пишет о внешнеполитической слабости Турции, а также о ненадежности Германии — союзника Турции в Первой мировой войне, еще не закончившейся на момент написания «Tzion be'ad mi?»:

И вот подумали младотурки, что пришло время «обрубить вожжи» с помощью Германии, и не поняли, чем Германия лучше Франции и Британии. <...> Британия, Франция и Италия — морские державы, всегда смогут закрыть от нее все побережья Средиземного и Красного моря. <...> Не в силах Германии будет помочь ей [Deinard 1918, 87, кавычки мои — прим. авт.].

С точки зрения Дейнарда, политическая несостоятельность Турции повлекла за собой ухудшение экономической ситуации. Здесь стоит отметить весьма неплохую осведомленность Дейнарда, в частности о долгах Турции и Германии: «Ее долги выросли в 1913 г. до суммы 3 500 000 000 франков. Большую часть денег она взяла в долг у Франции и Британии <...>. Если бы не Франция, Британия и Сардиния, которые воевали за нее в Севастополе в 1854–1856, Россия уже захватила бы Дарданеллы» [Deinard 1918, 86]. Или: «Долги Германии сейчас достигли 125 миллиардов марок, и это больше, чем долги России, Франции и Италии вместе взятых. Есть большие сомнения, сможет ли она дать Турции еще денег в долг» [Там же, 87].

Еще одна причина, приведшая к экономическому краху Турции, как пишет Дейнард, — коррупция, а также неудовлетворительное состояние промышленности и сельского хозяйства: «Правительство не дало основать фабрики, <...> оно не хотело открывать технические, химические, электротехнические, инженерные училища и т. п. Земледелие <...> в Турции заброшено» [Там же, 85].

В данном случае мы вновь видим смену вектора: если в «Atidot Israel» Дейнард рассчитывал на политическое и экономическое сотрудничество со стороны Турции, то в «Tzion be'ad mi?» его надежды сменились разочарованием и презрением.

Культурная политика Турции

Отдельно стоит рассмотреть изменение позиции Дейнарда в отношении культурной политики в Турции. В «Atidot Israel» мы видим тенденцию, аналогичную описанной выше: Дейнард крайне оптимистичен по поводу перспектив евреев не только в экономическом, но и в культурно-образовательном плане. Османская империя предстает в этой его книге как основной союзник евреев по сравнению с основными европейскими державами, прежде всего — с Россией. Дейнард ссылается в частности на ужесточение политики российских властей в отношении евреев: «Сейчас правительство России закрыло двери университетов перед сынами Израиля» [Deinard 1892, 33]. Вследствие этого, с точки зрения Дейнарда, стремящаяся к знаниям еврейская молодежь из России должна была бы отправиться «учиться в Константинополь, в особенности — изучать юриспруденцию, политэкономия», при этом, пишет Дейнард, «нет сомнения, что [они] достигнут высоких позиций в государстве» [Там же, 29]. Между прочим, Дейнард замечает, что поддержка таких молодых евреев должна была осуществляться не напрямую государством, а специальным еврейским комитетом³, который должны были бы создать евреи с целью осуществления еврейского самоуправления: «Моей целью было, <...> чтобы объединились все любящие Сион основать всеобщий совет в Константинополе» [Там же].

Посыл Дейнарда очевиден: в Османской империи, более просвещенной и толерантной, на его взгляд, чем Россия у еврейской молодежи будет возможность, во-первых, бес-

³ Подробнее об идеях Дейнарда по поводу этого комитета см. [Deinard 1892, 29–33, 92].

препятственно получить высшее образование, во-вторых, добиться карьерных успехов. В свете этого преобразование его точки зрения в «Tzion be'ad mi?» кажется особенно удивительным: его мнение о культурном развитии Турции прямо противоречит вышеописанной точке зрения:

Теперь посмотрим, что делали [турецкие власти] на всем протяжении своего правления. <...> Кто были турецкие мудрецы? Где ее литература и писатели? Поищите со свечами, найдете ли хотя бы одного мудреца, который отличился бы в какой-либо науке? Нет в мире турецкой литературы. Нет писателей и школ. И если мы найдем [ученого человека], то это тот, кому пришлось ехать учиться в Европу [Deinard 1918, 84].

Свою критику Дейнард обращает и на национально-культурную политику Турции в целом. Ярче всего это проявляется в следующем отрывке, который можно назвать квинтэссенцией его изменившейся позиции:

Турция <...> захватила разные и многочисленные народы. Но она никогда не стремилась узнать особенные черты этих народов и правила ими с жестокостью. Она не создала своей особенной культуры, не могла повлиять на своих подданных, все разные народы она считала чужими себе <...> и не давала никакой культуре влиять на себя. Ее окна были закрыты так, что в них не проникал никакой свет, а все основы ее правления стояли на мече и крови. <...> Турция не стремилась приспособить свое дикое правительство под дух времени, не чувствовала, что надо улучшить положение своих <...> подданных, чтобы они не восстали против деспотичности ее правительства. <...> Она противостояла всему новому и хорошему, что рождалось у просвещенных народов [Deinard 1918, 86].

Таким образом, в каждом из рассмотренных примеров мы видим одну и ту же тенденцию: переход от оптимистичного восприятия, надежд на сотрудничество и позитивного сравнения с Россией к критике, осуждению и даже презрению. Можно обозначить несколько причин внешнего характера, по которым Дейнард так резко переменял свою позицию в отношении Турции. Во-первых, Турция была соперником Антанты

в Первой мировой войне. На момент написания «Tzion be'ad mi?» Дейнард уже на протяжении тридцати лет проживал в США, и логично предположить, что его публицистика должна была быть направлена на противника США в этой войне.

Во-вторых, к моменту написания «Tzion be'ad mi?» территория Земли Израиля уже не находилась под властью Турции, и основные надежды на помощь в основании еврейского государства сионисты стали возлагать на Великобританию — в особенности после Декларации Бальфура в 1917 г. Соответственно перемена вектора в сионистском движении отразилась и на публицистике Дейнарда.

Так или иначе, в произведениях Дейнарда Турция перестала фигурировать как идеальное государство, которое потенциально могло бы стать основным союзником сионистски настроенных евреев, и эта точка зрения сменилась категорическим осуждением Турции. Однако для более глубокого понимания этой трансформации необходимо обратиться к историческому контексту, в котором формировалась идеология Дейнарда.

Роль государства в идеологии русской Хаскалы

В идеологии еврейского Просвещения, в том числе и восточноевропейского, государство неизменно занимало важное место. Так, на протяжении первых трех четвертей XIX в. российским маскилим была свойственна безоговорочная поддержка царского режима. Например, Эммануил Левин, секретарь семьи Гинцбурггов (одной из наиболее влиятельных еврейских купеческих семей, проживавших в Санкт-Петербурге), положительно высказывался в отношении самодержавия. По мнению Левина, именно такой режим и отсутствие гражданского общества должны были обеспечить успешную интеграцию евреев в русское общество, которому якобы не была свойственна вражда к евреям [Натанс 2007, 71]. Для Левина также была важна интеграция именно с «великорусским» народом, а не с теми народами, среди которых евреи жили в черте оседлости [Там же, 70].

Среди крупнейших купеческих семей, которые наиболее тесно взаимодействовали с правительством в начале царствования Александра II, необходимо отметить уже упомянутое семейство Гинцбургов, чьего представителя — Горация (Нафтали-Герца) Гинцбурга — еврейская пресса того времени характеризовала как «представителя всех любителей Просвещения» [Там же, 76]. Именно от семейства Гинцбургов исходило наибольшее количество ходатайств в адрес правительства.

Тем не менее следует обратить внимание и на тот факт, что подобные купеческие семьи составляли незначительное меньшинство среди еврейского населения. Идеологически они стремились дистанцироваться от основной массы евреев, архаичной и непросвещенной. В их глазах эмансипация была максимально приближена к полной ассимиляции с российским обществом [Cassedy 1993–1994, 131].

Российские власти не рассматривали еврейских просветителей в качестве своих союзников. Они не выделяли маскималь из общей массы еврейского населения. Однако еврейский вопрос входил в повестку дня российских властей на протяжении всего XIX в. [Натанс 2007, 51]. Тем не менее, как пишет Бенджамен Натанс, попытки интегрировать евреев — обособленную и отчужденную от российского общества, но достаточно крупную группу населения — не увенчались успехом [Там же, 50].

Реальные трансформации в еврейском обществе начались лишь в результате реформ Александра II, когда в 1856 г. был отменен институт кантонистов, а ряду групп еврейского населения (купцам I гильдии, выпускникам высших учебных заведений, ремесленникам, отставным солдатам) было разрешено селиться вне черты оседлости [Барталь 2007, 159]. Эти реформы были восприняты еврейской просвещенной интеллигенцией с большим энтузиазмом и с уверенностью в том, что государство действительно поддерживает стремление евреев к просвещению. Однако, как показало изменение государственной политики во время царствования Александра III, российское правительство не ставило перед собой подобных целей.

В 80 гг. XIX в. российская еврейская интеллигенция столкнулась с тяжелым идеологическим кризисом, который стал следствием, во-первых, волны погромов, прокатившейся по черте оседлости, во-вторых, ужесточением государственной политики в отношении евреев. Теперь власти ставили своей целью не ассимилировать евреев, а выжить их из страны. Таким образом, произошел откат назад от либеральных достижений реформ Александра II. В результате чего просветители осознали необходимость смены курса.

Вследствие погромов 1881–1882 гг. и ужесточения государственной политики маскилим перестали видеть в государстве своего союзника, однако оно продолжило занимать важное место в еврейской просветительской идеологии. Теперь в глазах маскилим роль государства в жизни евреев переменялась с положительной на резко отрицательную [Натанс 2007, 223].

Итак, сравнивая две ситуации, мы наблюдаем сходные процессы. Поначалу маскилим видели государство (Российскую империю) как своего очевидного и естественного союзника, но после погромов 1881–1882 гг. они разочаровались в перспективе сотрудничества с государством. Дейнард в свою очередь перенес на Турцию свойственное маскилим ожидание сотрудничества с государством. Как и российские маскилим XIX в., которые считали государство своим важнейшим союзником в просвещении основной массы еврейского населения, Дейнард верил, что государственные власти Османской империи будут способствовать тому, чтобы молодые евреи получали высшее образование, и тому чтобы они приняли активное участие в решении вопроса с еврейскими поселениями в Земле Израиля.

Таким образом, можно предположить, что в мировоззрении Дейнарда могла произойти такая же трансформация, как и в идеологии российских маскилим, однако место России в его публицистике заняла Турция. Сначала она выглядела в его глазах идеальным кандидатом на роль союзника евреев, однако изменение политической ситуации в Турции оказало на Дейнарда такое же влияние, как погромы и ужесточение политики на российских еврейских просветителей, и в его

глазах Турция из потенциального союзника евреев стала их врагом. Несмотря на то, что данное предположение является лишь гипотезой, оно логично встраивается в контекст других проявлений влияния Хаскалы на публицистику Дейнарда.

Источники

Deinard 1892 – *Deinard E. Atidot Israel* (=Будущее Израиля). Нью-арк, 1892. [иврит].

Deinard 1918 – *Deinard E. Tzion be'ad mi?* (=Для кого Сион?) Арлингтон, 1918. [иврит].

Литература

Авинери 2004 – *Авинери Ш.* Происхождение сионизма. М., 2004.

Барталь 2007 – *Барталь И.* От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. М.; Иерусалим, 2007.

Зыскина 2018 – *Зыскина Э.* Между Просвещением и традицией: библейские цитаты и аллюзии в публицистике Эфраима Дейнарда // Тирош — труды по иудаике. Вып. 17. М., 2018. С. 63–73.

Натанс 2007 – *Натанс Б.* За чертой: Евреи встречаются с поздней-имперской Россией. М., 2007.

Cassedy 1993–1994 – *Cassedy S.* Russian-Jewish Intellectuals Confront the Pogroms of 1881: The Example of «Razsvet» // *The Jewish Quarterly Review.* 1993–1994. Vol. 84(2/3) P. 129–152.

Friedman 1977 – *Friedman I.* Germany, Turkey, and Zionism 1897–1918. Oxford University Press, 1977.

From Ally to Enemy: the Ottoman Empire in Publicistic Works by Ephraim Deinard

Esther Zyskina

(The Hebrew University of Jerusalem, Israel)

B.A. in Oriental Studies, ORCID ID: 0000-0002-1907-5366, The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities, The Department of Jewish History and Contemporary Jewry, M.A. Studies (2nd year): The Hebrew University, Mt. Scopus, Israel, Jerusalem 9190501, tel: +972 2 6585111, E-mail: eticatka@gmail.com

Summary: The paper considers is the transformation of the image of the Ottoman Empire in the publicistic texts by Ephraim Deinard, outstanding Jewish writer and journalist of the turn of the 19th and 20th centuries. The research was based on two Deinard's works, "Atidot Israel" ("The Future of Israel", 1892) and "Tzion be'ad mi?" ("Zion for Whom?", 1918), which deal with a variety of topics, including Deinard's opinion on the Ottoman Empire. In particular, the radical change of his position from the statements in "Atidot Israel" to those in "Tzion be'ad mi?" is observed.

Deinard discusses the following three aspects, each case being a vivid example of this controversy:

1. The Ottoman government's attitude towards Jews and the prospects of the collaboration of the Jewish community with the government;
2. The economic situation in the Ottoman Empire and its foreign policy;
3. The culture and cultural policy in the Ottoman Empire.

Deinard's interest in Turkey was initially caused by his Zionist views, as the Land of Israel was part of the Ottoman Empire. Later, after World War I and especially after the Balfour Declaration in 1917, the Zionists placed their expectations on Britain, while Turkey, after losing the war and the territory so important for Jews, could no more be praised by Deinard. In addition, Deinard had lived in the USA for more than 30 years by 1918, and it is merely logical that his publicistic works were aimed against the USA's enemy in World War I.

This shift looks especially interesting when looked at through the context of the history of the Russian Jewish Enlightenment. A very similar process occurred in the ideology of the Russian maskilim in the 19th century. Throughout the 19th century, they believed that the Jews should be integrated in the Russian society and viewed the Russian government as their ally. The Russian authorities, correspondingly, tried to assimilate the Jews and to make them an integral part of the society. However, after the pogroms of 1880s, the authorities' attitude towards Jews changed dramatically, and so did that of the maskilim towards the government. Laws regarding Jews were tightened and became openly anti-Semitic, and the maskilim started to criticize the state instead of hoping for collaboration with it.

Deinard's works used for this research date to a later period. Moreover, the aforementioned events influenced his positive attitude towards the Ottoman Empire: concerning the status of Jews in the both countries, Deinard opposed Turkey to Russia. Eventually, however, Turkey took the same place for Deinard as Russia did for his predecessors, the maskilim. His hopes for collaboration with the state were just as replaced by disappointment and criticism.

To conclude, the above similarity may suggest that the shift in Deinard's views might have correlated with the change in the ideology of the Russian maskilim.

Keywords: *Jews, Haskalah, Ottoman Empire*

References:

Avineri Sh. Proiskhozhdenie sionizma. Moscow, 2004.

Bartal' I. Ot obshchiny k natsii: evrei Vostochnoi Evropy v 1772–1881 gg. Moscow; Jerusalem, 2007.

Cassedy S. Russian-Jewish Intellectuals Confront the Pogroms of 1881: The Example of «Razsvet» / The Jewish Quarterly Review. 1993–1994. Vol. 84(2/3) P. 129–152.

Friedman I. Germany, Turkey, and Zionism 1897–1918. Oxford, 1977.

Natans B. Za chertoï: Evrei vstrechaitusia s pozdneimperskoï Rossiei. Moscow, 2007.

Zyskina E. Mezhdú Prosveshcheniem i traditsiei: bibleiskie tsitaty i alliuzii v publitsistike Ėfraima Deinarda // Tirosh — trudy po iudaïke. Iss. 17. Moscow, 2018. P. 63–73.

Еврейство Центральной и Восточной Европы

Еврейские салоны Берлина в зеркале интеллектуальной жизни Пруссии на рубеже XVIII–XIX вв.

Мария Сергеевна Третьякова

(Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия)

Аспирантка 2-го года обучения, ORCID ID: 0000-0003-0780-6309,
Российский государственный гуманитарный университет,
факультет архивного дела Историко-архивного института,
кафедра всеобщей истории: Москва, Россия, ул. Никольская,
15, каб. 10; ул. Миусская площадь, д. 6, корпус 5, тел. +7 (495)
698-37-92, E-mail: marsmithee@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.1

Аннотация: В статье предпринимается попытка показать влияние еврейских салонов Берлина на интеллектуальную жизнь Пруссии на рубеже XVIII–XIX вв. Салон как форму коммуникации отличало активное участие женщин в традиционно мужских спорах о политике, философии и литературе. Женщина, как правило — аристократка, подбирала публику по своему усмотрению и задавала тон дискуссиям.

Расцвет салонной культуры в Пруссии приходится на последнюю четверть XVIII в. Вопрос о месте еврейских салонов в интеллектуальной жизни королевства является одним из самых дискуссионных. Дебора Гертц, Петра Вильгельми-Доллингер и Рената Фукс отстаивают взгляд на еврейские салоны как явление, оказавшее большое воздействие на уклад жизни прусских евреев и значительно повлиявшее на культуру Германии. Ханна Лунд и Барбара Хан рассматривают еврейские салоны как одну из попыток интеграции евреев на рубеже XVIII–XIX вв., однако полагают, что роль салонов не следует переоценивать.

Источниковая база настоящей работы представлена обширной перепиской и мемуарами акторов салонной жизни Берлина, а также сатирическими произведениями. В настоящей статье представлены наиболее знаменитые хозяйки еврейских салонов Берлина последней четверти XVIII в. — Генриетта Герц и Рахель Левин. Вы-

сокий социальный статус их семей, их собственная эрудиция и неординарность вызывали живой интерес у немецкой публики. В круг посетителей этих салонов входили выдающиеся деятели культуры Германии. Интенсивное общение с женщинами из еврейской среды оказало влияние на творчество многих немецких интеллектуалов. В статье прослеживается, каким образом дружба Генриетты Герц с Фридрихом Шлейермахером повлияла на становление его как создателя оригинальной религиозной концепции. Кроме того, здесь рассматривается роль Доротеи Мендельсон в судьбе и творчестве Фридриха Шлегеля.

Особое внимание уделяется литературному творчеству женщин из еврейской среды как важнейшей составляющей культурной интеграции. На примере Доротеи Мендельсон в настоящей статье предпринимается попытка продемонстрировать, что принадлежность к салонным кругам давала еврейским женщинам возможность начать литературную деятельность.

Автор прослеживает реакцию консервативно настроенной прусской интеллигенции на рост популярности еврейских салонов. На примере сочинений Фридриха Николаи и Августа Бернгарди показано, каким образом страхи «феминизации» и интеграции евреев в немецкое общество отразились в сатире конца XVIII в.

Ключевые слова: *еврейский салон, Хаскала, Пруссия, интеграция, женское творчество*

Вторая половина XVIII в. отмечена расцветом культурной жизни немецких государств. На всю Европу гремят имена Иммануила Канта, подарившего миру новую философию, Гете и Шиллера, провозвестников романтизма. На этом фоне выделялось королевство Пруссия, которое, наряду с Саксонией и Австрией, во второй половине XVIII в. стало одним из динамично развивающихся немецкоязычных регионов. Во второй половине XVIII в. Берлин становится центром Хаскалы — еврейского Просвещения. С немецкими просветителями активно сотрудничают Моисей Мендельсон и Нафтали Герц Вессели — лидеры Хаскалы, выступившие за культурную интеграцию евреев в европейское общество.

Идеи интеграции были продиктованы стремлением улучшить положение прусских евреев. Со времен Фридриха Вильгельма I в отношении еврейского населения Пруссии проводилась ограничительная политика, сводившаяся к регламентации численности евреев и рода их деятельности. Своего апогея она достигла во времена Фридриха II. Согласно регламенту от 1750 г., еврейское население Пруссии делилось на «покровительствуемых» и «терпимых» в зависимости от уровня дохода и заслуг перед двором. Малоимущие члены еврейской общины были лишены права на занятие торговлей или ремеслом, а также на выбор места жительства. Как явствовало из записки представителей еврейских общин от 1787 г., в число поборов входили серебряный налог, налог на выборы общинных органов управления, пожарный налог и др. [Дубнов 1919, 9]. Одним из самых унижительных поборов была пропускная пошлина — плата за право въезда в ту или иную провинцию внутри Прусского королевства.

Важнейшей задачей по преодолению социальной изоляции евреев Мендельсон считал приобщение к немецкой культуре, прежде всего — литературе [Wilhelmy-Dollinger 2000, 56]. При сотрудничестве с Э. Лессингом и издателем Ф. Николаи он участвовал в создании печатных органов, отражавших идеалы Просвещения, — «Писем о новейшей немецкой литературе» и во «Всеобщей немецкой библиотеке». Здесь Мендельсон выступил в роли критика, определявшего литературные предпочтения читающей публики, и даже вступал в полемику с самим Фридрихом II, не ставившим произведения немецких авторов в один ряд с французскими.

Целям культурного обмена и интеграции евреев в немецкое общество должна была служить и основанная в 1781 г. в Берлине Свободная еврейская школа. Инициаторами ее открытия, наряду с Мендельсоном, были его близкие друзья — еврейские просветители Давид Фридлендер и Исаак Даниэль Итциг — отпрыски состоятельных еврейских семей. Открытие бесплатной школы на общих основаниях стало возможностью для мальчиков из малоимущих семей получить начальное образование по немецкому образцу [Hertz 2009, 48]. Основой образовательной программы были немец-

кий и французский языки, арифметика, геометрия и другие светские науки, изучению Мишны и Талмуда здесь совсем не уделяли внимания.

Просветительская деятельность Моисея Мендельсона вызвала негодование блюстителей ортодоксального иудаизма [Hertz 2009, 48]. Открытие Свободной еврейской школы, а также перевод Торы на немецкий язык осудили влиятельные раввины Праги и Альтоны [Feiner, Naimark-Goldberg 2011, 32]. Однако ввиду роста деловых контактов с христианами после Семилетней войны берлинские евреи охотно перенимали европейский образ жизни. По свидетельству врача Карла Гримма и теолога Генриха Ульриха, посетивших столицу Пруссии в 1779 г., берлинские евреи одевались по-европейски, ходили в театр и читали немецкие газеты [Grimm, Ulrich 2013, 520].

Несмотря на протесты раввинов, состоятельные евреи приглашали на дом педагогов из числа христиан для своих сыновей. Некоторые еврейские семьи ангажировали учителей иностранных языков и для девочек [Lund 2004a, 117]. Усвоив немецкий язык, еврейские девушки открывали для себя романы Гете и Шиллера [Herz 1858, 124]. Радость от приобщения к миру немецкой литературы еврейские девушки стремились разделить в своих салонах или «чайных обществах», куда приходили представители и представительницы разных сословий и профессий.

Слава берлинских салонов второй половины XVIII в. неразрывно связана с именами женщин из еврейской среды — Генриетты Герц, Рахели Левин, Доротеи Мендельсон. В конце 1770-х гг. открыл двери первый еврейский салон Берлина, ставший одной из главных достопримечательностей города [Lund 2004a, 128]. Его хозяйка — Генриетта Герц, дочь врача сефардского происхождения, — считалась хорошо образованной женщиной [Ковалева 2016]. Так, она умела терпеливо выслушать своего собеседника, выразительно читала, сочиняла стихи, бегло разговаривала на английском и французском языках [Böttiger 2013, 483]. Путевкой в свет для Генриетты Герц стал брак с еврейским просветителем Маркусом Герцем. Маркус Герц, ученик Канта и автор ряда работ по философии и медицине, получил признание и среди

своих немецких коллег [Feiner, Naimark-Goldberg 2011, 66]. На его домашние лекции по физике и медицине собиралась «избранная публика» [Herz 1858, 97]. Послушать уважаемого в городе врача приходил сам кронпринц, будущий король Фридрих Вильгельм III.

Завсегдатаями салона Генриетты Герц были молодые интеллектуалы, сыгравшие огромную роль в судьбе Пруссии в годы войны с Наполеоном, — братья Вильгельм и Александр Гумбольдты; будущий министр внутренних дел Пруссии кабинета реформаторов Штейна и Гарденберга Александр Дона Шлобиттен. Ни одной встречи в доме Герц не пропускали религиозный философ Фридрих Шлейермахер и писатель-романтик Фридрих Шлегель.

Фридрих Шлейермахер пользовался особой благосклонностью Генриетты Герц и оказывал на нее большое влияние [Schleiermacher 2013a, 249]. Накануне появления его самого известного труда «Речи о религии» в 1799 г., Шлейермахер регулярно сообщал Герц о ходе работы над ним [Schleiermacher 2013b, 268]. В письмах, адресованных Герц, Шлейермахер признавался, что может работать только в «ее присутствии и при ее покровительстве» [Schleiermacher 2013c, 257]. В дальнейшем, когда Шлейермахер обрел славу выдающегося философа и проповедника, Генриетта Герц ставила себе в заслугу то, что именно она вдохновила его на занятия писательством [Herz 1858, 96].

В салоне Генриетты Герц завязалась тесная дружба Фридриха Шлейермахера и Фридриха Шлегеля. Концепция религиозного чувства Шлейермахера, изложенная им в «Речах о религии», оказала огромное влияние на эстетику Шлегеля. Со страниц своего журнала «Атеней» Шлегель активно популяризировал учение Шлейермахера [Шлегель 1983a, 364]. Развивая теорию друга, Шлегель выступил в качестве провозвестника новой, «истинной» концепции религии, центральное место в которой будет принадлежать искусству (и в первую очередь — поэзии) [Габитова 1989, 77].

В салоне Генриетты Герц состоялось знакомство Фридриха Шлегеля с дочерью Моисея Мендельсона Доротеей. Отношения замужней Доротеи, матери двоих сыновей, со

Шлегелем шокировали как еврейскую общину, так и светские круги Берлина. Подвергнув уничижительной критике роман Шлегеля «Люцинда», в котором прообразом главной героини выступила Доротея Мендельсон, просветитель Гарлиб Меркель осудил автора за безыдейность его произведения, а также за связь с «разведенной иудейкой» [Merkel 2013, 536]. Фридрих Шиллер, припоминая Шлегелю его нелестные высказывания в свой адрес, в письме Гете отозвался о «Люцинде» как о бесформенном, фрагментарном и гротескном произведении, с трудом поддающимся прочтению [Schiller 2013, 537].

Несмотря на то, что общественность холодно приняла «Люцинду», Шлегель продолжал видеть в Доротее Мендельсон источник вдохновения. В письме от 1799 г., адресованном ей и опубликованном на страницах «Атеня», Шлегель изложил свои взгляды по поводу предназначения женщины в обществе. Обнаружив в Доротее немалую любознательность, автор письма назвал растиражированное моралистами мнение о неспособности женщин к занятию философией и разным наукам предрассудком [Шлегель 1983б, 336].

После развода с мужем, банкиром Симоном Фейтом, Доротея перешла в протестантизм и узаконила отношения с Фридрихом Шлегелем. Финансовые трудности вынудили ее заняться писательской и переводческой деятельностью. По мнению историка немецкой литературы Ф. Дайбеля, Доротее Шлегель отличала способность чувствовать актуальные тенденции в литературе и умело им подражать [Deibel 1905, 7]. Так, в 1801 г. увидел свет ее роман «Флорентин», созданный по образу и подобию «Вильгельма Мейстера» Гете.

Литераторы из числа друзей и знакомых семьи Шлегель высоко оценили работу Доротее. В числе достоинств романа Фридрих Шлейермахер в письме к Доротее отметил своеобразный стиль «Флорентина» и добросовестную проработку психологического портрета главного героя [Schleiermacher 1861d, 244–245]. Сама Доротея Шлегель считала свой писательский труд ремеслом, которым ей пришлось заняться, чтобы прокормить семью [Schlegel 1861a, 155]. К истинным творцам литературных шедевров она причисляла своего

мужа, который, по ее признанию, не должен был размениваться на незначительные работы [Schlegel 1861b, 128].

Одной из самых знаменитых женщин своего времени была Рахель Левин, дочь банкира и торговца ювелирными изделиями Маркуса Левина. Семейство Левин проживало на улице миллионеров — Егерштрассе, их дом регулярно навещали чиновники, обедневшие аристократы, надевавшиеся на займ, а также художники и актеры [Hertz 2009, 44]. Будучи заядлым театралом, Маркус Левин привил эту любовь Рахели [Tewarson 1988, 23].

Маленькая, не выделявшаяся яркой внешностью, Рахель привлекала современников своим остроумием [Sander 2013, 475]. В 1790-х гг. мансарда роскошного дома семьи Левин стала одной из самых популярных площадок Берлина. Здесь Рахель принимала гостей — молодых интеллектуалов, актеров и актрис, аристократов [Hahn 2005, 150]. В разное время в ее доме бывали братья Вильгельм и Александр Гумбольдты, Фридрих и Август Шлегели, Тик, Новалис и др.

В окружении видных деятелей политики и культуры Рахель Левин умело демонстрировала свою эрудицию и оригинальность взглядов [Varnhagen von Ense 1871, 89]. Для поддержания атмосферы непринужденности и единства в своем салоне Левин не делала различий по происхождению между гостями [Hahn 2005, 154]. Как отмечает Яков Кац, в салонах сталкивались лицом к лицу маргиналы и аристократы, вынужденные улыбаться тем, кому в повседневной жизни не подали бы руки [Кац 2007, 67]. По свидетельству писателя-романтика Клеменса Брентано, Левин, принимая у себя принца Луи Фердинанда и князя Радзивилла, не выказывала им особого почтения [Lund 2004a, 135]. Недоумение берлинского издателя Иоганна Зандера вызывала дружба Рахели Левин с людьми, не следовавшими канонам добропорядочности [Sander 2013, 475]. Так, доверительные отношения связывали Левин с графиней Пахтой, состоявшей в гражданском браке с выходцем из бюргерской среды, и графиней Шлабрендорф, носившей мужскую одежду [Lund 2004a, 132].

Предметом дискуссий является вопрос о масштабе фигуры Левин на интеллектуальном небосклоне Пруссии. По

мнению Ханны Лунд, Левин оставалась в памяти современников женой литературного критика Карла Фарнхагена фон Энзе, стараниями которого во многом и сохранился миф о «блестящих» еврейских салонах и их неординарных хозяйках [Lund 2006b, 166]. И в самом деле практически все наши сведения о Рахели Левин ограничены письмами и дневниками, тщательно отобранными для публикации ее супругом [Hahn 2005, 149].

Однако тенденциозность большого количества источников не лишает Рахель Левин статуса выдающейся интеллектуалки своего времени. Левин, в отличие от Жермены де Сталь или мадам де Жанлис не писавшая дамских романов, зарекомендовала себя как анонимный критик «Вильгельма Мейстера» Гете, чем обратила на себя внимание самого автора [Fuchs 2014, 316]. В 1815 г. Гете почтил чету Фарнхагена кратким визитом, будучи проездом во Франкфурте-на-Майне [Ионкис 2006, 185].

Свидетельством популярности еврейских салонов является реакция консервативно настроенных авторов. После обретения в 1791 г. французскими евреями равноправия в Пруссии и других немецких государствах зазвучали голоса противников эмансипации. Иоганн Готлиб Фихте, вхожий в еврейские салоны, предостерегал прусскую общественность от опасности «очутиться под пятой» евреев, не разделяющих христианские ценности [Fichte 1793, 190]. Чиновник министерства юстиции Пруссии Карл Вильгельм Фридрих Граттенауэр, также отвергавший идею эмансипации прусских евреев, выражал крайнее недовольство влиянием, которое еврейские женщины из салонных кругов оказывали на немецких интеллектуалов. Еврейки, демонстрировавшие немецкой публике свою эрудицию и таланты, оставались для Граттенауэра «чуждым элементом» [Hertz 2009, 60].

Писатель и филолог Август Фердинанд Бернгарди, в годы войны с Наполеоном принявший участие в разработке реформы образования, в 1797 г. издал сатирическое произведение «Мадам Мозес», главная героиня которого была знаменита тем, что идеи своих талантливых собеседников «раздавала первым встречным за гроши» [Gooze 2003, 82].

Неотразимости ей придавало то, что с помощью «кокеток, льстецов и низкопробных сочинителей» ее слава распространялась необыкновенно быстро [Bernhardi 2013, 569]. В мадам Мозес друзья и знакомые распознали Генриетту Герц. С жесткой критикой пасквиля выступил Фридрих Шлегель, поставивший автору в вину то, что тот практически не знал Генриетту Герц, так как не принадлежал к салонному обществу [Goože 2003, 82].

В 1799 г. берлинский книгоиздатель Фридрих Николаи опубликовал «Доверительные письма», в которых изобразил завсегдатаев салона Генриетты Герц — Фридриха Шлегеля и Фридриха Шлейермахера — самовлюбленными посредственностями и дамскими угодниками [Nicolai 2013, 570–571]. Не касаясь происхождения хозяек салонов, Николаи сокрушался по поводу роста влияния женщин на культурную жизнь берлинского общества [Nicolai 2013, 570]. Автора «Доверительных писем» беспокоил тот факт, что мужчины все больше уподобляются женщинам в своем эстетстве и изнеженности.

Однако в начале XIX в. общественно-политический и интеллектуальный климат Пруссии претерпел изменения. В условиях французской оккупации, в результате которой по Тильзитскому миру территория Пруссии уменьшилась в два раза, главной задачей королевской власти стала мобилизация населения для противодействия захватчикам. Не могла оставаться в стороне и интеллектуальная элита. Фихте сакрализировал любовь к Отечеству и стремился в своих лекциях доказать, что немцам присуще некое «фундаментальное свойство», отличавшее их от других европейцев [Фихте 2009, 125]. Шлейермахер на лекциях горячо убеждал своих слушателей в присутствии божественного замысла в поражении Пруссии [Стерхов 2011, 275].

Основанное в 1811 г. гейдельбергскими романтиками, главным образом Ахимом фон Арнимом и Клеменсом фон Брентано, «христианско-немецкое застольное общество» было также призвано сплотить прусское общество перед лицом врага [Garloff 2007, 431]. Согласно уставу, доступ в общество был закрыт для «французов, филистеров, евреев

и женщин» [Lund 2004a, 154]. Любопытно, что члены нового кружка, такие как Фихте, Генрих фон Клейст, актер Август Вильгельм Иффланд, композитор Иоганн Фридрих Рейхардт и даже Фридрих Шлейермахер некогда были завсегдатаями еврейских салонов.

Однако потребность в человеческих ресурсах внесла коррективы в положение прусских евреев. 11 марта 1812 г. кабинетом реформаторов Штейна и Гарденберга был обнародован «Эдикт об эмансипации», даровавший еврейскому населению гражданские права. Еврейские новобранцы получили право умереть за свою вновь обретенную родину. В их числе оказался двадцатилетний сын Доротеи Шлегель Филипп Фейт, которого впереди ожидала блестящая карьера художника-назарейца. В одном из писем от 1813 г. он поделился со своим отцом желанием послужить на благо Отечеству, наряду с «лучшими немецкими юношами» [Veit 1881, 146–147].

Многие евреи активно занялись волонтерством и благотворительностью. В 1813 г., в ходе сражений союзнической армии с Наполеоном под Кульмом и Дрезденом, Рахель Левин своими усилиями организовала перевязочный пункт для раненых прусских, австрийских и русских солдат [Levin 1833, 258]. Финансовую поддержку Рахели Левин оказывали внуки Даниэля Итцига, влиятельного банкира при дворе Фридриха II, — прусский дипломат Якоб Соломон Бартольди и его сестра Лея Мендельсон, мать будущего композитора Феликса Мендельсона [Levin 1833, 258].

Таким образом, еврейские салоны как каналы межкультурной коммуникации оказали воздействие на творчество ряда немецких авторов. Доступ к интеллектуальной среде Пруссии также способствовал тому, что еврейские женщины из салонных кругов вошли в мир немецкой литературы. Присутствие евреек в интеллектуальной жизни прусского общества вызвало недовольство ряда представителей литературного истеблишмента Пруссии. Консерваторы предостерегали от «феминизации» и «евреизации» немецкого общества. С ростом патриотических настроений в годы борьбы с Наполеоном консервация интеллектуальной сферы Пруссии набирала обороты. Однако нужды военного времени обусло-

вили вовлечение прусских евреев в орбиту противодействия французской армии, в ходе которого евреи обрели гражданские права.

Источники:

- Фихте 2009 – *Фихте И.Г.* Речи к немецкой нации. СПб., 2009.
- Шлегель 1983а – *Шлегель Ф.* Идеи // Фридрих Шлегель. Философия. Эстетика. Критика. М., 1983. Т. 1. С. 358–365.
- Шлегель 1983б – *Шлегель Ф.* О философии. К Доротее // Фридрих Шлегель. Философия. Эстетика. Критика. М., 1983. Т. 1. С. 336–357.
- Bernhardi 2013 – *Bernhardi A.* Madam Moses // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 568–569.
- Böttiger 2013 – *Böttiger C.* Tagebuch einer Reise nach Berlin // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 482–484.
- Fichte 1793 – *Fichte J.G.* Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. Zürich, 1793.
- Grimm, Ulrich 2013 – *Grimm F., Ulrich J.* Bemerkungen eines Reisenden durch die Königlich Preussischen Städten // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 520–521.
- Herz 1858 – *Herz H.* Ihr Leben und ihre Erinnerungen. Berlin, 1858.
- Levin 1833 – *Levin R.* An Varnhagen, den 12. October 1813 // Ein Buch des Nachdenkens für ihre Freunden. Berlin, 1833. S. 258–260.
- Merkel 2013 – *Merkel G.* An Carl August Böttiger, 9. Juni 1799 // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 536.
- Nicolai 2013 – *Nicolai F.* Vertraute Briefe von Adelheid B. an ihre Freundin Julie S. // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 569–574.
- Sander 2013 – *Sander J.* An den Publizisten Carl August Böttiger, 14. Januar 1797 // Henriette Herz in Erinnerungen. Berlin, 2013. S. 475–477.
- Schleiermacher 2013а – *Schleiermacher F.* An seine Schwester Charlotte, d. 30st. Mai 1798 // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 249–250.
- Schleiermacher 2013b – *Schleiermacher F.* An Henriette Herz, d. 3t. März, abends 1799 // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 268.
- Schleiermacher 2013c – *Schleiermacher F.* An Henriette Herz, d. 3t. September 1798 // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 257.

Schleiermacher 1861d – *Schleiermacher F.* An Dorothea, den 6. December 1800 // Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Berlin, 1861. S. 244–246.

Schlegel 1861a – *Schlegel D.* An Schleiermacher, den 14. Februar 1800 // Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Berlin, 1861. S. 155–156.

Schlegel 1861b – *Schlegel D.* An Schleiermacher, den 28. October 1799 // Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Berlin, 1861. S. 128–130.

Schiller 2013 – *Schiller F.* An Göthe, 9. Juli 1799 // Henriette Herz in Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen. Berlin, 2013. S. 537.

Varnhagen von Ense 1871 – *Varnhagen von Ense K.* Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens. Leipzig, 1871. Bd. 2.

Veit 1881 – *Veit P.* An seiner Vater in Berlin // Dorothea v. Schlegel, geb. Mendelsohn und deren Söhne Johannes und Philipp Veit. Mainz, 1881. Bd. 2. S. 146–147.

Литература:

Дубнов 1919 – *Дубнов С.* Новейшая история еврейского народа в 2-х т. Т. 1. Петроград, 1919.

Габитова 1989 – *Габитова Р.* Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер. М., 1989. С. 69–143.

Ионкис 2006 – *Ионкис Г.* Евреи и немцы в контексте истории и культуры. СПб., 2006.

Кац 2007 – *Кац Я.* Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев, 1770–1870. М.; Иерусалим, 2007.

Ковалева 2016 – *Ковалева М.* Берлинский салон Генриетты Герц в фокусе культурной интеграции евреев на рубеже XVIII–XIX вв. // Преподаватель XXI век. М., 2016. № 4. С. 408–416.

Стерхов 2011 – *Стерхов Д.В.* Поражение как религиозное испытание. Отражение военно-политического кризиса Пруссии 1806–1807 гг. в патриотической проповеди // Вестник ТГУ. Томск, 2011. Вып. 10. С. 272–277.

Deibel 1905 – *Deibel F.* Dorothea Schlegel als Schriftstellerin im Zusammenhang mit der romantischen Schule. Berlin, 1905.

Feiner, Naimark-Goldberg 2011 – *Feiner S., Naimark-Goldberg N.* Cultural Revolution in Berlin. Jews in the Age of Enlightenment. Oxford, 2011.

Fuchs 2014 – *Fuchs R.* «Soll ein Weib wohl Bücher schreiben; oder soll sie's lassen bleiben?»: the Immediate Reception of Rahel Levin Varnhagen as a Public Figure // Neophilologus. 2014. Vol. 98(2). P. 303–324.

Garloff 2007 – *Garloff K.* Figures of Love in Romantic Antisemitism: Achim von Arnim // The German Quarterly. 2007. Vol. 80. № 4. P. 427–448.

Goože 2003 – *Goože M.* Posing for Posterity: The Representations and Portrayals of Henriette Herz as «Beautiful Jewess» // *Body Dialects in the Age of Goethe.* Amsterdam; New York, 2003. P. 67–95.

Hahn 2005 – *Hahn B.* A Dream of Living Together: Jewish Women in Berlin around 1800 // *Jewish Women and Their Salons. The Power of Conversation.* New York; New Haven; London, 2005. P. 149–157.

Hertz 2009 – *Hertz D.* How Jews became Germans. The History of Conversion and Assimilation in Berlin. New Haven, 2009.

Lund 2004a – *Lund H.* Die ganze Welt auf ihrem Sofa. Frauen in europäischen Salons. Berlin, 2004.

Lund 2006b – *Lund H.* Der jüdische Salon als Ort der Emanzipation? Die Berliner Salons um 1800 und die bürgerliche Verbesserung // *Moses Mendelsohn. Die Aufklärung und die Anfänge des deutsch-jüdischen Bürgertums.* Hamburg, 2006. S. 149–170.

Tewarson 1988 – *Tewarson H.* Rahel Varnhagen. Hamburg, 1988.

Wilhelmy-Dollinger 2009 – *Wilhelmy-Dollinger P.* Die Berliner Salons. Berlin; New York, 2000.

Jewish Salons of Berlin in the Focus of Intellectual Life in Prussia at the Turn of the XVIII–XIX Centuries

Maria Tretyakova

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Doctoral student, ORCID ID: 0000-0003-0780-6309, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, Nikolskaya st. 15, room 10; Miuskaya Sq. 6, build. 5, tel: +7 (495) 698-37-92, E-mail: marsmithee@mail.ru

Summary: The purpose of the article is to demonstrate an influence of Jewish salons of Berlin on the intellectual life of Prussia at the turn of the XVIII–XIX centuries. As a form of communication, salon is characterized with an active participation of women in «traditionally» men's discussions on politics, philosophy and literature. Woman, as a rule, an aristocrat, selected a public at her discretion and moderated a conversation.

A blossom of salon culture in Prussia took place at the second quarter of the XVIII century. Influence of Jewish salons on intellectual life of the kingdom is considered to be a one of the topics-in-question for researchers in this field. Deborah Hertz, Petra Wilhelmy-Dollinger and Renata Fuchs are inclined to represent Jewish salons as a phenomenon of a great significance for both Prussian Jews' life and cultural climat of German-

speaking space. Hannah Lund and Barbara Hahn assess Jewish salons as one of integrative channels at the turn of the XVIII–XIX centuries.

The source base of this article is presented with a wide correspondence and memoirs by actors of salon communication in Berlin, as well as with satirical writings. In this article, the most famous Jewish salons' hostesses — Henriette Herz and Rahel Levin — are presented. High social position of Jewish women's families, as well as their accomplishment and originality incited a great interest to them. Eminent German cultural activists were among the guests of Jewish salons. Intensive communication with Jewish women affected creativity of German authors. So, it is traced in the present article, how a friendship of Henriette Herz with Friedrich Schleiermacher influenced on his formation as a founder of the original religious concept. Also, a role of Dorothea Mendelsohn in Friedrich Schlegel's life and creativity is highlighted.

A special attention is paid to the Jewish women's literary activity as an important component of cultural integration. On a Dorothea Mendelsohn's example, author makes an attempt to demonstrate that affiliation to salon circles gave Jewish women a possibility to start their literary activity.

Author of the present article traces a reaction of Prussian conservative literary circles to a popularity of Jewish salons. On examples of Friedrich Nicolai and August Bernhardt is demonstrated, how a fear of feminization and Jewish integration are reflected in Prussian satire at the end of the XVIII century.

Keywords: *Jewish salons, Haskalah, Prussia, integration, female authorship*

References:

Dubnov S. Noveishaia istoriia evreiskogo naroda. Vol. 1. Petrograd, 1919.

Feiner S., Naimark-Goldberg N. Cultural Revolution in Berlin. Jews in the age of Enlightenment. Oxford, 2011.

Fuchs 2014 – Fuchs R. «Soll ein Weib wohl Bücher schreiben; oder soll sie's lassen bleiben?»: the Immediate Reception of Rahel Levin Varnhagen as a Public Figure // *Neophilologus*. 2014. Vol. 98(2). P. 303–324.

Gabitova R. *Filosofia nemetskogo romantizma: Gelderlin, Shleiermacher*. Moscow, 1989. P. 69–143.

Garloff K. Figures of Love in Romantic Antisemitism: Achim von Arnim // *The German Quarterly*. 2007. Vol. 80. № 4. P. 427–448.

Goože M. Posing for Posterity: The Representations and Portrayals of Henriette Herz as «Beautiful Jewess» // *Body Dialects in the Age of Goethe*. Amsterdam; New York, 2003. P. 67–95.

Hahn B. *A Dream of Living Together: Jewish Women in Berlin around 1800 // Jewish Women and Their Salons. The Power of Conversation*. New York; New Haven; London, 2005. P. 149–157.

Hertz D. *How Jews became Germans. The History of Conversion and Assimilation in Berlin*; New Haven, 2009.

Ionkis G. *Evrei i nemtsy v kontekste istorii i kultury*. St. Petersburg, 2006.

Kats Ya. *Iskhod iz getto. Sotsialnyĭ kontekst ėmansiatsii evreev, 1770–1870*. Moscow; Jerusalem, 2007.

Kovaleva M. *Berlinskii salon Genrietty Gerts v fokuse kulturnoi integratsii evreev na rubezhe XVIII–XIX vv. // Prepodavatel XXI vek*. 2016. No. 4. P. 408–416.

Lund H. *Die ganze Welt auf ihrem Sopha. Frauen in europäischen Salons*. Berlin, 2004.

Lund H. *Der jüdische Salon als Ort der Emanzipation? Die Berliner Salons um 1800 und die bürgerliche Verbesserung // Moses Mendelsohn. Die Aufklärung und die Anfänge des deutsch-jüdischen Bürgertums*. Hamburg, 2006. S. 149–170.

Sterkhov D. *Porazhenie kak religioznoe ispytanie. Otrazhenie voeno-politicheskogo krizisa Prussii 1806–1807 gg. v patrioticheskoi provedi // Vestnik TGU*. 2011. Iss. 10. P. 272–277.

Tewarson H. *Rahel Varnhagen*. Hamburg, 1988.

Wilhelmy-Dollinger P. *Die Berliner Salons*. Berlin; New York, 2000.

Что расскажет военный сидур времен Первой мировой войны (по материалам публикации раввина Сали Леви)

Элиша Саливон

(Университет Штутгарта, Штутгарт, Германия)

Магистр (Европеистика), ORCID ID:0000-0002-1995-1856,
аспирант, Университет Штутгарта: почтовый ящик 106037,
70049 Штутгарт, Германия, Тел: +49 711 685-0, E-mail:
oleksiyosalivon@yahoo.de

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.2

Аннотация: В работе представлена статья раввина Сали Леви, опубликованная в 1921 г. в «Ежемесячном журнале по истории и изучению еврейства». Статья повествует о военных раввинах во французской армии и еврейских военных молитвенниках во время Первой мировой войны. Доктор Леви сам имел опыт службы военным раввином в германской армии. Он обладал непосредственными знаниями о реалиях боевых действий и поэтому мог всесторонне оценить особенности французского подхода к вопросу взаимоотношения еврейской религии и военной службы.

Разбираемая здесь статья, написанная немецким раввином, служит примером развития довоенной самоидентификации немецких евреев в послевоенные годы. Автор также представил интересное описание структуры и содержания еврейско-французского молитвенника. В отличие от немецких евреев, их французские собратья печатали молитвенники под эгидой главного раввина Франции и распространяли их с помощью своих общинных структур централизованно.

Леви отметил, что данные молитвенники отражают оригинальную религиозную идентичность евреев Франции, которая отличалась от немецкой. Главный раввин Франции дал свою санкцию также на публикацию различных молитв о победе Франции. Леви видел в главном раввине центральную религиозную фигуру для евреев его

страны. Еврейский французский молитвенник был предназначен не только для французских евреев европейского происхождения, которые в основном были выходцами из Эльзаса и Лотарингии, но также и для евреев-сефардов из французских колоний в Северной Африке. Поэтому этот молитвенник значительно отличался по своему содержанию от еврейских немецких молитвенников. Он содержал две версии еврейских текстов — в соответствии с ашкеназскими и сефардскими традициями.

Обе версии, ашкеназская (или немецкая, как называл ее Леви) и сефардская, были напечатаны вместе. Леви полагал, что ему необходимо описать для своих читателей различия между этими двумя еврейскими традициями. Он обнаружил, что для его ашкеназских немецких читателей наибольший интерес представляют различия в проведении похоронного обряда и траура. В целом, согласно материалам, опубликованным в данном журнале, опыт работы еврейских религиозных институтов во Франции и Англии во время Первой мировой войны был положительно оценен еврейскими единоверцами в Германии.

Ключевые слова: *евреи, солдаты, Первая мировая война*

Первую мировую войну часто называют причиной катастроф XX в., в то же время зачастую многие аспекты этого поворотного пункта еврейской и мировой истории в том, что касается интерпретации войны и ее осмысления непосредственными ее участниками, остаются сравнительно малоизученными [Sieg 2001, 13]. Современники пытались (нередко безуспешно) понять, как случилось, что столько стран ввязались в войну, которая сразу же обернулась чудовищными разрушениями, и объяснить самим себе, ради чего они принимали участие в этой войне. Пространство общественной памяти о войне было заполнено «окопной романтикой», в то время как индивидуальный опыт оказался вытеснен на задворки [Там же].

После войны в еврейских печатных изданиях выходили публикации, авторы которых, с одной стороны, пытались донести до аудитории свои собственные воспоминания, с

другой стороны — писали в рамках формирующейся на тот момент культуры памяти о недавней войне у евреев в Веймарской республике. Одной из влиятельных интеллектуальных групп еврейского общества были бывшие военные раввины, которые сочетали сильное еврейское самосознание и немецкий патриотизм [Sieg 2001, 25].

С началом войны еврейские организации Германской империи добровольно обратились к властям с просьбой разрешить раввинам присоединиться к служителям различных христианских конфессий и исполнить таким образом долг по отношению к своей немецкой родине, поддерживая боевой дух еврейских солдат пасторской заботой и наставлениями¹. Военные раввины столкнулись с необходимостью осмыслить тот факт, что еврейские солдаты и офицеры оказались в окопах по обе стороны фронта. Тем самым им приходилось соединять два противоположных императива: связь с еврейским народом вне национальных границ и преданность своей родной стране.

В современной немецкой историографии существует точка зрения, что немецкое общество в целом накануне Первой мировой войны было менее подвержено влиянию идей милитаризма, чем французское [Frevert 2001, 297–298]. В то же время в Германской империи, благодаря особенностям ее создания, действительно существовала особая связь между тронem и армией, что способствовало формированию сложной системы взаимосвязи между гражданским обществом и военными структурами [Там же, 297]. Хорошо интегрированные еврейские слои Германии в целом положительно относились к существующему государственному строю и разделяли доминирующее на тот момент отношение к военной службе, полагая, что по сравнению с другими европейскими

¹ В 1914 г. инициатива еврейских организаций вызвала интерес у военных министерств отдельных немецких государств, составляющих Германскую империю. Соответственно данные военные министерства решили, что еврейскими религиозными вопросами в каждой отдельной армии будет заниматься назначенный для этих целей раввин.

странами, Германская империя не подвергает евреев особой дискриминации в этом отношении [Sieg 2001, 25].

Дошедшие до нас письменные источники (письма, дневники, воспоминания) помогают понять, каким образом формировались представления о войне у ее рядовых участников и каким образом им рисовался образ «другого» еврея — еврея из стана противника. Новым источником тут могут послужить еврейские военные молитвенники (сидуры), предназначенные для проведения групповых или индивидуальных обрядов во время военной службы². Немецкие раввины, которые их составляли, были вовлечены в военные компании уже в XIX в., когда они издавали проповеди, наставляли, утешали и ободряли [Hank, Hank, Simon 2013, 7]³. Время Первой мировой войны стало зенитом еврейской интеграции, в том числе и религиозной, в германские вооруженные силы [Segall 1921, 13].

К началу Первой мировой войны евреи Германии были готовы исполнить свой долг перед немецким отечеством и с оружием в руках доказать, что они являются достойными гражданами своей родины [Penslar 2013, 48]. Институтом, играющим важную роль в еврейском самосознании солдат, стал институт военных раввинов, которые должны были стать духовными наставниками евреям на фронте [Hank, Hank, Simon 2013, 7].

Доктор Сали Леви был одним из таких военных раввинов в кайзеровской армии⁴. С самого начала войны он подал про-

² Примером немецкого еврейского военного молитвенника служит «Полевой молитвенник для еврейских солдат армии» («Feldgebetbuch für die jüdischen Mannschaften des Heeres»), изданный в 1914 г. в Берлине.

³ Во время франко-прусской войны 1870–1871 гг. в прусской армии действовало четыре раввина, все были выпускниками Еврейского теологического семинара в Бреслау. Они осуществляли свою деятельность на добровольных началах и без оплаты. Поскольку их работа по духовной поддержке еврейских солдат и проведению религиозных обрядов была частной еврейской инициативой, то она еще не была регламентирована прусским военным законодательством.

⁴ Сали Леви (Sali Levi, род. 02.11.1883 г., Вальдорф — ум. 25.04.1914 г., Берлин). В детстве учился в Вальдорфской фольксшу-

шение о зачислении его в раввины при действующей армии. Он дважды принимал участие в конференциях военных раввинов восточного фронта (в 1915 и 1918 гг.). Был награжден в 1915 г. Железным крестом 2-го класса и Орденом Льва с короной и мечами. После войны был раввином в Майнце. Занимался изучением еврейской истории Германии. Являлся основателем и первым председателем Общества по уходу за иудейскими древностями Майнца. Умер незадолго до запланированной эмиграции в США в 1941 г.

Интерес в немецком еврейском обществе вызывали не только еврейские солдаты собственной страны, но и то, каким образом аналогичные вещи и службы были организованы в странах-противниках Германии, например, в Англии [Nathan 1921, 97–106]. Когда раввин Леви проанализировал в 1921 г. еврейский французский военный молитвенник, у него была возможность ретроспективного взгляда на этот тип религиозной литературы [Levi 1921, 193]. Статья, опубликованная в «Ежемесячном журнале по истории и изучению еврейства», содержала обзор самого сидура, а также знакомила еврейское общество Германии с феноменом армейских раввинов⁵. Много материала в этой публикации дано в примечаниях к основному тексту.

ле, в 1902 г. окончил гимназию Великого герцогства Баденского в Гейдельберге (Heidelberg). До 1904 г. изучал философию, семитские языки и экономику в Университете Бреслау. После зимнего семестра 1904–1905 гг. в Университете Геттингена (Göttingen), с мая 1905 г. изучал философию в Университете Эрлангена (Erlangen). Докторскую степень получил 03.03.1906 г. Одновременно с 1902 по 1912 гг. учился в Еврейской теологической школе Бреслау. Экзамены на звание раввина сдал в 1911–1912 гг. В январе 1912 получил диплом раввина.

⁵ «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums» (=Ежемесячный журнал по истории и изучению еврейства). Издатели: З. Франкель (1851–1868), Г. Гретц (1869–1887), П.Ф. Франкел (1882–1886), Д. Кауфманн (1892–1899), М. Бранн (1892–1919), И. Хайнеманн (1920–1939). Журнал впервые вышел в октябре 1851 г. До начала XX в. выходил ежемесячно, впоследствии — раз в два месяца. Публикации продолжались на протяжении 83 лет. Журнал

Название французского сидура «Порядок короткой молитвы за сынов Израиля, которые идут на войну». Начало книги сопровождается еврейским и французским гражданским календарем. Работа над этой книгой проходила под эгидой Главного раввина Центральной консистории Франции⁶. Финансовую поддержку оказал неназванный спонсор.

Книга имела формат карманного размера и обложку синего цвета. С обратной стороны обложки находилась надпись «Молитва солдата», выполненная золотой печатью. Раввин Леви указал, что бумага книги и ее печать были хорошего качества. Он был хорошо знаком с немецкими аналогичными сидурами (с 10 марта 1915 г. по 7 мая 1918 г. он состоял военным раввином на Восточном фронте), и поэтому читатели статьи могли положиться на его экспертное мнение [Hank, Hank, Simon 2013, 107]. По его данным, еврейские военные молитвенники практически во всех государствах, участвовавших в войне в 1914–1918 гг., были созданы непосредственно во время войны. Исключение составляли две страны — Австро-Венгрия и Россия.

Леви отметил, что молитвенные книги отражают оригинальное мышление и чувство религиозности, которые были важны для реконструкции и рефлексии о войне в современную ему послевоенную эпоху начала 1920-х гг. Раввин кратко упомянул молитвенные книги других армий. Так, он считал, что сидур австро-венгерских евреев был разработан для преимущественно традиционного еврейства. Эта книга была самой маленькой по объему по сравнению с аналогичными молитвенниками солдат-евреев других армий. Ее составителем был армейский раввин доктор Арнольд Франкфуртер.

Раввин Леви насчитал тридцать пять раввинов и раввинских кандидатов, которые были активны во французских

был основан известным раввином З. Франкелем, ориентирующимся на реформистское течение иудаизма. Это был один из наиболее солидных научных журналов Германии.

⁶ Консистория являлась официальной организацией еврейских общин Франции и была основана в 1808 г. [Encyclopaedia Judaica 1971a, 907].

вооруженных силах. В качестве отправной точки своей работы он привел четвертую редакцию французского походного молитвенника, опубликованного в 1917 г. в Париже, который собственно и имел название «Молитва солдата». Отметим, что Леви не привел списка имен всех армейских еврейских священнослужителей, которые были активны на войне. В то же время он полагал, что было бы правильно назвать поименно всех тех, кто пал непосредственно в сражениях, и тех, кто умер во время войны. Из этой группы из тридцати пяти священнослужителей четверо, как он указывает, были убиты в бою (Блох, Витсен, Руфф и Бориес), а трое умерли, о причине их смертей неизвестно (Хостманн, Шварц и Вехслес).

Отдельный комментарий был посвящен раввину Блоху, который был убит в августе 1914 г. при бомбежке. Обстоятельства смерти раввина из вражеской армии (и одновременно благородного еврейского единове́рца) были представлены как геройские. Французский еврей Блох был для немецкого еврея Леви воплощением самоотверженного человека и мужественного воина. Раввин Блох погиб, исполняя свой религиозный и военный долг. Как указано в статье, перед гибелью Блох успел протянуть умирающему французу-католику распятие. Доктор Леви упомянул, что эта история была представлена на многочисленных изображениях, циркулирующих во Франции. Для Леви и его читателей явно не было никакого противоречия в том, чтобы назвать героической смерть безымянного француза-католика и еврейского французского раввина Блоха.

Рассказ об обстоятельствах смерти раввина и его поведение по отношению к умирающему католику представляет идеальный мир благородной войны, потерянный мир немецкого и еврейского братства, который искали эмансипированные немецкие евреи и который был якобы достигнут в начале войны. Пример смерти в бою еврея и католика служил доказательством возможности братства и интеграции.

Французская молитвенная книга была предназначена не только для французских евреев ашкеназского происхождения, в основном из Эльзаса и Лотарингии, но и для евреев-сефардов из французских колоний в Северной Африке

(Марокко и Алжир). Поэтому сидур отличался по своему содержанию от еврейских немецких молитвенных книг. Он имел две версии еврейских текстов (по ашкеназскому — или германскому, как называл ее Леви, — и сефардскому обрядам) [Encyclopaedia Judaica 1971b, 719].

Леви полагал, что необходимо проследить различия между этими двумя еврейскими обрядами. Отличия были довольно существенными, и ашкеназским немецким читателям, по мнению раввина, было бы важно пояснить ритуальные нюансы, отличающие сефардов. Автор статьи отметил основные церемонии, имевшие наиболее существенные отличия (церемонии молитв, связанных со смертью, погребением и трауром). Раввин Леви указал точное место в литургическом богослужении, которые занимали эти церемонии. Он отметил также, что молитва за умирающего в сефардской версии находилась после молитвы «Шма Израэль» с дополнением, которое Леви цитировал на иврите⁷. По мнению Леви, молитвы при погребении были настолько различны в обоих обрядах, что не имело смысла обе версии одну за другой полностью печатать в этом сидуре.

Леви полагал, что интересной чертой сидура было то, как в нем представлены тексты для индивидуальной молитвы, а не для общественных церемоний. Он указал, что в сидуре отсутствуют религиозные формулы и фразы общественной молитвы⁸. Здесь не было призывов к групповому благословию ни утром, ни вечером, отсутствовала групповая часть в ходе благословения после еды. В книге было опущено упоминание о благословениях на чтение свитков Торы, а также не было благословения на одевание ритуальных предметов одежды, таких как талит и тфилин.

⁷ Молитва «Шма Израэль» — единственная из всех молитв, данная как заповедь Торы (чтение остальных установлено мудрецами). Обычно ее читают утром и вечером, во время утренней молитвы «Шахарит» и вечерней «Маарив».

⁸ По-французски на сидуре и было написано «destine au culte privé» (то есть для индивидуальных обрядов при отправлении культа).

Как подчеркнул раввин Леви, присутствие различных ритуальных формул требовало готовности к выполнению еврейских ритуалов со стороны солдат. Интересно, что в части книги на французском языке, в отличие от ее ивритской части, находился особый гимн в честь Торы. Можно сделать вывод, что для франкоязычных еврейских солдат основным был именно французский текст. Составляющий книгу материал происходил из двух основных источников: сидуров раввинов А. Арона и Л. Уога. Подборка библейских псалмов, второго важного литературного компонента, поразила доктора Леви своей идентичностью немецким сидурам.

Еврейская часть сидура составляла шестьдесят страниц, а французская уместилась в сорок шесть. Благословение после трапезы состояло из трех коротких предложений и заканчивалось просьбой к Богу отстроить священный город Иерусалим в его божественном милосердии. В субботней версии этой молитвы, а также в праздничных версиях содержалась дополнительная праздничная вставка. В молитвах на иврите были даны короткие пояснения на французском языке.

Раздел молитв начинается с утренних, затем следуют шabatные и молитвы праздничных дней. Следующая часть сидура состояла из коротких отрывков для Пурима и Хануки, десяти заповедей, принципов веры, псалмов и молитв для военного времени. Леви особо отметил «Молитву солдата перед боем», которая, на его взгляд, имела прекрасную поэтическую форму, дышала религиозной страстью и воодушевляла читателя. Эти черты молитвы находились в резком контрасте с мрачной реальностью боя. Предполагалось, что в военной солдатской жизни уместны соответствующие псалмы (по случаю победы, болезни, ранения, выздоровления или избавления из опасной ситуации). Сидур содержал следующие тексты: псалмы 3, 19, 20, 27, 33, 46, 70, 91, 92, 93, 102, 103, 107, 121, 124 и 145.

Часть молитвенника посвящалась литургии, связанной со смертью. Леви признался, что французский молитвенник уделял гораздо больше внимания этой стороне солдатской жизни, чем любая другая молитвенная книга такого типа, ему известная. Он заявил, что именно такая религиозная по-

мощь является самой востребованной. Потребность в том, чтобы больной солдат был утешен, служение умирающему и обхождение с мертвым телом стояло в центре внимания французского еврейского священнослужителя. В нижней части титульной страницы на французском языке находилось обращение, подписанное владельцем книги, где он, в соответствии с распоряжениями военных властей от 10 ноября 1915 г., просил предоставить ему помощь со стороны еврейских религиозных учреждений, а в случае болезни — помощь еврейского раввина. В случае смерти владельца его захоронение должно проводиться в присутствии других евреев и в соответствии с еврейским обрядом. Важным условием был отказ от использования символов нееврейской веры на его могиле.

На следующей странице молитвенника был представлен список еврейских священнослужителей во французских вооруженных силах и указание их размещения по воинским подразделениям на ноябрь 1916 г. Страница содержала также информацию о религиозной поддержке и помощи, доступной еврейским пациентам. Особенностью французского сидура, в отличие от немецкого варианта, было участие в его создании и распространении французских еврейских религиозных авторитетов (например, главного раввина Франции).

Леви сообщает также об общей организации производства и распространения еврейской религиозной литературы среди еврейских солдат в Германии во время войны. В отличие от Франции, молитвенники в Германии были продуктами иного рода (начиная с концепции и заканчивая производством). Германские еврейские общинные учреждения и отдельные еврейские общественные деятели несли исключительную ответственность за свои действия в отношении производства и часто не участвовали в дальнейшем распространении указанных материалов.

На первой странице французского молитвенника прямо говорилось, что французский еврейский солдат, который хотел получить книгу, должен обратиться в бюро главного раввина Франции в Париже. Первое издание книги в 1915 г. сопровождалось призывом главного раввина Альфреда Леви

к еврейским солдатам из Франции и Алжира приложить все усилия, чтобы служить отечеству, всему еврейству и человечеству. Позже, в четвертом издании молитвенника в 1916 г. тот же главный раввин, обращаясь к своей общине, говорит, что два года тому назад не мог бы представить, что война продлится столь долго и будет столь ужасна. Главный раввин назвал это ужасным сражением цивилизации против варварства. Его послание в этом издании заканчивалось благословением еврейским единоверцам. Раввин дал точное определение воюющим сторонам. Добро, его французские еврейские собратья, цивилизованный мир и Франция — на одной стороне; царство варварства, которое ведет войну против цивилизации и человечества, то есть Германия и ее союзники — на другой. Немецкие евреи в соответствии с этой логикой сражаются на стороне зла.

Немецкий автор статьи, раввин доктор Леви решил включить именно эту цитату из французского религиозного деятеля в свой текст. Но Леви не винит своих французских единоверцев за отсутствие понимания природы войны с точки зрения немецкого еврея. Для Леви более важным был тот факт, что французское еврейство имело свою еврейскую структуру, которая смогла опубликовать военные молитвенные книги, адресованные широкой еврейской аудитории независимо от ее происхождения (ашкеназского или сефардского, французского или алжирского). Второй важный момент, помимо институционализации французского еврейства в целом, заключался в его непрерывной активности во время войны. Последовательное издание новых молитвенных книг было доброжелательно встречено немецкой еврейской общественностью. Главный раввин Франции дал свою санкцию на публикацию «Молитвы военного времени» и «Молитвы о Франции» (обе были представлены общественности в 1914–1915 гг.). В целом Леви видел в фигуре главного раввина центральную религиозную власть евреев Франции.

Идеи, озвученные раввином Леви в статье, отражали современную ему обстановку еврейского мира проигравшей войну Германии. Леви писал свою статью, когда евреи Германии столкнулись с возрастающим антисемитизмом, прини-

мавшим самые разные формы. Одним из наиболее известных был случай переписи евреев-служащих в рядах вооруженных сил кайзеровской армии в 1916 г. [Oppenheimer 1922, 5]. В то же время евреи гордились своим вкладом в борьбу Германии против стран Антанты, участвовали в организованном движении ветеранов войны и стремились увековечить память о павших в ней товарищах⁹.

Обращение Леви к религиозной литературе страны противника и сам стиль ее анализа является составной частью процесса создания коллективной памяти о войне. Война, несмотря на все ее ужасы и потери, была временем испытания на прочность любви к своему немецкому отечеству. Французский еврей здесь выступал достойным противником, который, несмотря на общую веру и происхождение, оставался политически и культурно чужим для немецкого.

В то же время общая еврейская основа притягивала внимание читателей подобного рода статей, вызвала живой интерес со стороны немецких единоверцев, для которых было важно пережить ужасы войны и найти примеры именно еврейского героизма и самоотверженности. Таким образом, статья Леви подтверждает, что существовавшее до войны стремление евреев к культурной ассимиляции в немецкое общество продолжало существовать в новой послевоенной обстановке, а двойная самоидентификация в качестве представителя немецкой культурной нации и еврея по вероисповеданию была вполне характерна для евреев начала 1920-х гг.

Источники

Nathan 1921 – *Nathan M.N.* Das Feldgebetbuch für die jüdischen Soldaten und Matrosen in der englischen Armee und Marine // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1921. Vol. 65/4. P. 97–106.

Levi 1921 – *Levi S.* Das französische Feldgebetbuch // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1921. Vol. 65/5. P. 193–199.

⁹ См., например, «Der Schild» — газеты, которая издавалась с 1922 г. Имперским союзом еврейских фронтовиков.

Литература/ References:

- Encyclopaedia Judaica 1971a – *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 5. Jerusalem, 1971.
- Encyclopaedia Judaica 1971b – *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 3. Jerusalem, 1971.
- Frevert 2001 – *Frevert U.* Die kasernierte Nation: Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland. München, 2001.
- Hank, Hank, Simon 2013 – *Hank S., Hank U., Simon H. (eds.)* Feldrabbiner in den Streitkräften des Ersten Weltkrieges. Berlin, 2013.
- Oppenheimer 1922 – *Oppenheimer F.* Die Judenstatistik des preußischen Kriegsministeriums. Berlin, 1922.
- Penslar 2013 – *Penslar D.* Jews and the Military. Princeton, 2013.
- Segall 1921 – *Segall J.* Die deutschen Juden als Soldaten im Kriege 1914–1918. Berlin, 1921.
- Sieg 2001 – *Sieg U.* Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Berlin, 2001.

What Does Jewish Praying Book from the World War Tell: after the Publication by Rabbi Dr. Sali Levy

Elisha Salivon

(University of Stuttgart, Stuttgart, Germany)

M.A. in European Studies, ORCID ID:0000-0002-1995-1856, PhD Student, the University of Stuttgart: Postfach 10 60 37, 70049 Stuttgart, Phone: +49 711 685-0, E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

Summary: This paper presents an article by Rabbi Dr. S. Levi published in 1921 in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* about French Jewish army rabbis and Jewish praying books from World War One distributed among Jewish soldiers in French Army. Levi served himself as an Army Rabbi in German army. He used his own experience to highlight the most interesting and significant features of French approach toward Jewish military service in time of war. This article of Rabbi Levi serves as an example of continuation of the pre-war German-Jewish self-identification as both culturally German and religiously Jewish. However, it also presented an interesting depiction of the technical details about French Army praying book.

In contrast to German Jewry, their French counterparts published praying book under the auspices of the Chief Rabbi of France and dis-

tributed in with the help of his office. Levi pointed out that these praying books reflect in their content the original war time religiosity, which was still important to reconstruct and to reflect about in the after war epoch. The Great Rabbi of France gave his sanctions for the publishing the Prayer for the War Time and Prayer for France, both prayers bore his name and originated in the years 1914-1915. Dr. Levi justly saw in the figure of the Great Rabbi a central authority for the Jews in the French uniform.

The French praying book was designated not only for the French Jews of European origin who mostly had had Alsace and Lorraine roots, but also for the Sephardic Jews from the French colonies in North Africa (Morocco and Algiers). Because of this fact, this praying book was different in its content from both German Jewish praying books. It provided two versions of the Hebrew texts in accordance to Ashkenazi and Sephardic rites. Both versions, the Ashkenazi (and the German one as Dr. Levi called it) and the Sephardic were printed together.

Dr. Levi thought that it was necessary to highlight the differences between these two Jewish rites. He found that there elements in general were of great importance whereas his Ashkenazi German readers would find it confusing to differentiate between ritual nuances with their Sephardic co-religionists, namely in the conducting the death-, burial- and mourning praying ceremonies. In accordance to the articles published in the *Monatsschrift* Jewish experiences during the First World War were positively evaluated by their German co-religionists.

Keywords: *Jews, soldiers, World War One*

Евреи как фигуранты уголовных дел в Западной Белоруссии в межвоенный период (по материалам Государственного архива Гродненской области)

Ольга Леонидовна Щука

(Гродненский государственный университет им. Я. Купалы, Гродно, Республика Беларусь)

Кандидат исторических наук, ORCID ID: 0000-0002-5839-2866, Гродненский государственный университет им. Я. Купалы, Гродно, Республика Беларусь, учитель истории, государственное учреждение образования «Конюховский учебно-педагогический комплекс ясли-сад — средняя школа», 231782, Республика Беларусь, Гродненская область, Берестовицкий район, аг. Конюхи, ул. Центральная, 87; т. +3750151171126, E-mail: bibizianka007@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.3

Аннотация: Межвоенный период характеризуется изменениями в социально-экономической структуре еврейского населения Польши. Политика государственного регулирования вызвала здесь резкое снижение жизненного уровня и социального статуса широких масс еврейского населения. Это не могло не вызвать нарушения процессов социализации (когда человек либо не усвоил общепризнанные социальные нормы, либо усвоил негативные, неприемлемые в обществе, нормы). Иными словами, речь идет о росте преступности, в том числе и в еврейской среде.

В целом количество уголовно наказуемых деяний, совершенных евреями, на территории Западной Белоруссии в межвоенный период было ниже, чем количество преступлений, совершенных другими гражданами II Речи Посполитой: число преступников в еврейской среде было вполтину меньше, чем среди представителей других национальностей. Это объясняется рядом факторов. В рассматриваемый период евреи и поляки так и не установили тесных контактов: сказывалось наличие польского антисемитизма, культурных и языковых различий. Удерживал евреев от активной преступной деятельности и религиозный фактор. Однако и в еврейской среде

не обходилось без преступлений. Поляков чаще, чем евреев, судили за воровство, грабеж, за убийства, а также за преступления, совершаемые по политическим мотивам. Евреи в свою очередь чаще упоминаются в делах, связанных с экономическими преступлениями: скупка и сбыт краденого, подделка денег и ценных бумаг, торговля иностранной валютой, фальсификация документов.

Статья написана на основе анализа материалов Государственного архива Гродненской области (фонд 52 «Гродненский окружной суд», фонд 540 «Новогрудский окружной суд»). Здесь в качестве наиболее распространенных в еврейской среде зафиксированы следующие преступления: кража, воровство, контрабанда, спекуляция, незаконное пересечение границы, а также убийства на бытовой почве, на почве национальной неприязни и убийства по неосторожности.

Ключевые слова: *Западная Беларусь, межвоенный период, евреи, уголовные дела*

Проблема присутствия евреев в уголовной повседневности Западной Белоруссии в межвоенный период на сегодняшний день не изучена. Можно говорить лишь о фрагментарном упоминании польскими историками западнобелорусского региона в рамках исследований, посвященных изучению истории центральных воеводств II Речи Посполитой. Так, польские исследователи Л. Радзинович и Л. Херш в своих работах уделяли внимание экономическим факторам, влиявшим на преступность в межвоенной Польше. На основе анализа уголовной статистики ими изучался вопрос активизации преступной деятельности среди польских граждан, в том числе евреев.

Основную источниковую базу по данной проблеме составляют неопубликованные материалы, хранящиеся в архивах Польши и Белоруссии. Статья написана на основе документов Государственного архива Гродненской области (фонд 52 «Гродненский окружной суд», фонд 540 «Новогрудский окружной суд»), охватывающих период с 1921 по 1939 гг. и касающихся территории Новогрудского и Белостокского во-

еводств. Это материалы уголовных дел, в которых фигурируют евреи либо как пострадавшие (истцы), либо как подсудимые (ответчики).

Преступность как исторически обусловленное социальное, социально-психологическое и уголовно-правовое явление во многом зависит от особенностей социально-экономической и социокультурной организации общества, общей и правовой социализации личности в нем, а также развитости в данном обществе социально-нормативной и социально-контрольной систем. Преступность продуцируется сложным многослойным комплексом причин, в котором на первое место выдвигаются экономические факторы. Она всегда являлась одним из основных показателей, характеризующих состояние общества, индикатором его социально-экономического благополучия.

Экономика западнобелорусского региона в межвоенный период оказалась в сложной ситуации. С одной стороны, сказалась политика самодержавия, низведшая Западную Белоруссию до положения региона сбыта промышленных товаров, поставщика сырья и дешевой рабочей силы для промышленных центров. С другой стороны — последствия политики, проводимой правящими кругами II Речи Посполитой [Fuks 1982, 38]. Не стоит также забывать о наличии других факторов: военные действия, оккупация, слабое, по сравнению со странами Западной Европы, развитие коммуникаций и т.д.

Из центральных воеводств Польши в Западную Белоруссию по завышенным ценам ввозились промышленные товары, а по заниженным скупались сырье и сельскохозяйственная продукция. После сдачи в аренду спичечной монополии шведским капиталистам, а табачной — итальянским, было закрыто большинство табачных и спичечных предприятий. Кроме того, сократилось число льноперерабатывающих и кожевенных фабрик и заводов: были закрыты предприятия в Белостоке, Гродно, Бресте, Слониме. Строительство новых промышленных предприятий на территории Западной Белоруссии было запрещено [Коўкель 2000, 16–17].

Налоговая политика, проводимая польским государством, была направлена на поддержку польских коммерсантов и ко-

оперативов, разоряла еврейских ремесленников и торговцев. Евреи-рабочие и евреи-служащие подвергались экономическому бойкоту как со стороны государственных учреждений, так и со стороны частных предпринимателей [Adelson 1989, 269]. В деревне под покровительством властей находились христианские закупочные кооперативы, что делало невозможным конкуренцию со стороны еврейских посредников. На территории межвоенной Польши, в том числе в западно-белорусском регионе, наблюдался рост пауперизации еврейского населения [Polonsky 2014, 309].

Еврейская молодежь из-за негласно существовавшей процентной нормы не могла получить высшее и (часто) среднее образование. Тех немногих, кому удалось окончить учебное заведение, не брали на работу в государственные учреждения. Они также пополняли ряды безработных.

Ситуацию усугубил мировой экономический кризис. Уровень промышленного производства страны в 1929 г. снизился на 15,2%. Хозяйственная отсталость Польши, зависимость экономики от иностранного капитала стали основными причинами, придававшими кризисным явлениям острый и затяжной характер. Промышленность Западной Белоруссии оказалась в особенно тяжелом положении. В 1929 г. в Вильно было закрыто более половины еврейских предприятий [Мошук 2009, 240]. За период с 1928 г. по 1931 г. в обрабатывающих отраслях Новогрудского и Полесского воеводств, в которых было занято большинство рабочих, количество их уменьшилось в 2,5 раза [Полуян 1991, 24–25]. Естественно, все перечисленное препятствовало нормальной жизнедеятельности евреев, их честному и легальному бизнесу. Неустроенные, люмпенизированные, они искали способы выжить, в том числе и незаконные, подлежавшие рассмотрению в рамках уголовных и гражданских дел.

Общее число преступников среди еврейского населения на территории восточных и центральных воеводств II Речи Посполитой в 1923–1928 гг. было ниже на 49,2%, чем среди представителей других национальностей. За воровство и грабеж были осуждены соответственно на 69% и 60% меньше евреев, нежели поляков [Zagórski 2016]. Тем не менее в

материалах Государственного архива Гродненской области встречаются уголовные дела, где основными фигурантами являлись именно евреи. В качестве наиболее распространенных предметов хищения упоминаются деньги и ценные бумаги, бижутерия и золотые часы, а также лошади и рыба [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 610. Л. 613; ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 137]. Воришки не гнушались также постельным и нижним бельем. Например, в 1921 г. рассматривалось дело по обвинению Хаи Клачковской, Янкеля Клачковского, Ниселя Матловского, Моисея Меламедова в краже вещей из дома Хаима Нейгерта, проживавшего в Гродно. Преступники, проникнув в дом потерпевшего, украли четыре пары мужских брюк, три мужских пиджака, две куртки, пару галош, две рубашки, две простыни, полотенце, четыре пары кальсон, пару женских полусапог, пальто и серебряные часы [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 618. Л. 44].

Зачастую основной задачей еврея-члена преступной организации были скупка и сбыт краденого, а также фальсификация документов, подделка денег и ценных бумаг, торговля иностранной валютой [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 733, 737–739, 741]. Такого рода преступления евреи совершали на 56% чаще, чем представители других национальностей, проживавших в западнобелорусском регионе в межвоенный период [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 37. Л. 16]. По сравнению с поляками евреи чаще занимались спекуляцией (на 260% в центральных и восточных воеводствах) [Zagórski 2016].

В поисках лучшей доли евреи предпринимали попытки незаконного пересечения польско-советской границы. Так, в декабре 1935 г. в окрестностях местечка Рубежовичи Столбцовского повета при попытке пересечения границы полицейскими были задержаны Леон Майхжак, Янкель Розенберг, Исраиль-Ёска Ятер и Нисон Гриншпан. Из материалов Новогрудского окружного суда следует, что основной целью вышеупомянутых лиц был поиск работы на территории СССР. Суд приговорил каждого к десяти месяцам лишения свободы и штрафу в размере 40 злотых [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 118. Л. 49].

В 1936 г. по статьям 23 и 27 Уголовного кодекса (нелегальный переход и оказание помощи в нелегальном переходе границы) были привлечены к уголовной ответственности Давид

Лендер, Шломо Новицкий, Йозель Левин, Абрам-Вольф Моцный, Локум Михельзон [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 130. Л. 1], Шабес-Ейна Тритт [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 131. Л. 15].

Нередки в еврейской среде были случаи контрабанды. Так, в декабре 1921 г. житель деревни Остажино Лунинецкого повета Пейсах Розин обвинялся в попытке незаконной переправки на территорию Советской России 87 фунтов соды и нескольких килограммов сахара. Сам Пейсах Розин был задержан полицией в районе деревни Ядчицы Клецкой гмины Несвижского повета. На основании статей 25 и 28 Уголовного кодекса, Новогрудский окружной суд приговорил его к выплате штрафа в размере 1 000 злотых [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 4. Л. 53].

В Окружные суды попадали уголовные дела по обвинению в оскорблении государственных служащих, находящихся при исполнении служебных обязанностей. Особенно частыми были конфликты, вызванные попытками государственных инспекторов взыскать налоги с малоимущих семей. Например, в 1933 г. Новогрудский окружной суд оштрафовал Ицко и Хану Рабец на десять злотых за оскорбление и нанесение телесных повреждений судебному приставу Ричарду Роснеру, который прибыл истребовать у них налоговую задолженность [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 104. Л. 22].

16 июня 1937 г. финансовый агент Станислав Ковальчук прибыл в Волковыск в дом Элияш и Гени Айон с целью взыскать с них налог. Денег в доме не оказалось, тогда Ковальчук решил конфисковать шкаф. На это Геня Айон, выкрикнув: «Кровь прольется, но шкаф не отдам!» — замахнулась на агента топором, который из ее рук успел выхватить полицейский. Элияша Айон обозвал Ковальчука бандитом и злодеем. На следствии Г. Айон утверждала, что не хотела убивать финансового агента, а собиралась разрубить шкаф. Имея в виду бедственное положение семьи и наличие пятерых детей, суд приговорил их к трем месяцам лишения свободы [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 557. Л. 26].

Согласно исследованиям Л. Радзиновича, евреи меньше, чем представители других национальностей, совершали преступления по политическим мотивам: не более 20% евреев

были осуждены за попытку изменения государственного устройства, за вооруженные нападения на польских чиновников, за уничтожение средств коммуникации и др. Редкими были случаи убийств. Так, в центральных и восточных воеводствах межвоенной Польши за попытку убийства, детоубийство, непреднамеренное убийство было осуждено соответственно в 12, 7 и 4 раза больше неевреев [Zagórski 2016].

Стоит отметить, что убийства совершались евреями в основном непреднамеренно, в результате попытки нелегально заработать. Подобного рода дела хранятся в Государственном архиве Гродненской области. Например, 21 января 1935 г. был убит Александр Попенюк, работавший обходчиком частных лесов в Деревенчицах (Жировичская гмина, Слонимский повет). Во время одного из своих обходов он заметил, что еврей Иосиф Файн, который приехал в лес за купленным им деревом, незаконно срубил несколько деревьев сверх нормы. Между ними завязалась ссора. Попенюк крикнул Файну: «Жид пархатый, я убью тебя!» — и несколько раз ударил его, а потом вытащил пистолет. В целях самообороны Файн вынул нож и ударил Попенюка, последний от полученной раны скончался. Файн был приговорен к двум годам лишения свободы [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 443. Л. 143].

Весной 1937 г. Слоним всколыхнуло уголовное дело против Раши Горфинкель-Цейтлин, обвиненной в незаконной организации аборта, приведшего к смерти двадцатитрехлетней Станиславы Колодейской. Судебно-медицинская экспертиза в лице доктора Станислава Коморницкого констатировала смерть Колодейской в результате большой потери крови, вызванной абортom. Было установлено, что сам аборт был проведен с использованием специальных медицинских инструментов, которые впоследствии обнаружили в квартире Горфинкель-Цейтлин. Подозреваемая в убийстве имела медицинское образование (окончила Медицинский институт в Киеве) и, согласно показаниям свидетелей, неоднократно принимала у себя в квартире молодых женщин. В своих показаниях свидетельница А. Гринчук отмечала, что аборты у Горфинкель-Цейтлин «делали “несознательные” христианки» и что «еврейки у Раши аборты не делали, так

как в еврейской среде доктор Р. Цейтлин не считается профессиональным врачом; евреи считают, что она в болезнях совсем не разбирается». Следствием было установлено, что за аборт Горфинкель-Цейтлин брала 20–30 злотых. Обвиняемая была осуждена на три года лишения свободы за непреднамеренное убийство [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 382. Л. 200].

В архивных документах нет упоминаний об уголовных делах, где евреи и неевреи являлись бы соучастниками в преступлениях. Поляки и евреи часто находились по разные стороны «баррикад»: если одни являлись истцами, то другие — ответчиками, и наоборот. В первую очередь речь идет об убийствах на бытовой почве, «подогретых» национальной неприязнью, или об убийствах по неосторожности. Например, в Гродно вечером 24 августа 1934 г. на улице Мещанской произошла драка между поляками Вацлавом Дымпером, его другом Яном Цветковым и евреями Давидом Глацем и Моисеем Липским, в результате которой последний был убит ударом ножа. Свидетели показали, что Дымпер всегда с ненавистью высказывался об евреях, а за неделю до инцидента сам был избит неизвестными ему евреями. Суд приговорил Дымпера к шести годам лишения свободы [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 384. Л. 184].

4 июня 1935 г. на танцевальном вечере в заведении Зейлика Рейзера в Гродно в результате драки ударом ножа в спину был убит Владислав Куща. Причина драки — ссора из-за девушки. Обвиняемый Шмуэль Штейнер был осужден на 12 лет, а его соучастник Мейлах Канторовский получил два года тюрьмы за участие в драке, повлекшей за собой смерть человека. Помимо этого они оба должны были пожизненно выплачивать ренту матери убитого Анне Куще в размере 15 злотых ежемесячно [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 479. Л. 129].

14 марта 1937 г. погиб двенадцатилетний Николай Пухнарович из деревни Близна (Ружанская гмина), который приехал вместе с Павлом Шило на мельницу в Мижевечскую гмину Слонимского повета. Ожидая своей очереди на помол зерна, Николай играл в непосредственной близости от трансмиссионного железного вала, на который намоталась его одежда; мальчик погиб на месте. Хозяйка мельницы Хая

Илевицкая была осуждена на два года лишения свободы за непредумышленное убийство в результате невыполнения правил техники безопасности. Отец погибшего Алексей Пухнарович написал расписку, что он получил от Илевицкой материальную компенсацию в связи с трагической гибелью сына и поэтому претензий к ней не имеет [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 389. Л. 41].

Часть уголовных дел против евреев закрывалась на этапе следствия и до суда не доходила. В основном это дела, основанные на ложных обвинениях и доносах поляков на евреев, когда на протяжении определенного времени между истцом-поляком и ответчиком-евреем существовали конфликтные отношения (чаще всего речь шла о невыплаченном еврейю денежном вознаграждении за проделанную им работу или о финансовом долге перед евреем). Так, в марте 1924 г. жители деревни Быховщизна (Несвижский повет), братья Ежи и Антоний Жингели, обвинили 55-летнего владельца пекарни Шломо Шустера в присвоении денежных средств. Последний обратился в суд за защитой чести и достоинства. Как показало следствие, Шустер отказал в продаже братьям водки, и они решили ему отомстить, ложно его обвинив. Против Шустера дело так и не было возбуждено [ГАГО, Ф. 540. Оп. 1. Д. 19. Л. 49].

В сентябре 1937 г. против 73-летнего Абея Куража, швеца из Гродно, было выдвинуто обвинение в попытке изнасилования четырнадцатилетней Кристины Сапоровской. Свидетели утверждали, что между Куражом и матерью девушки Мартой Сапоровской долгое время длился конфликт по поводу невыплаченного Мартой долга. Во время следствия с подозреваемого были сняты все обвинения [ГАГО, Ф. 52. Оп. 1. Д. 596. Л. 62].

Сравнивая преступность еврейского населения городов и местечек, следует отметить заметно более низкий ее уровень в последних, что обуславливалось рядом причин. Безусловно, напряженная экономическая ситуация, наблюдавшаяся в межвоенной Польше, затронула и местечки. Однако, во-первых, их экономическая функция предопределила скорее взаимовыгодные отношения между еврейскими и нееврей-

скими ремесленниками и торговцами, нежели конкурирующие [Кассов 2017, 103]. Во-вторых, наличие определенных форм взаимопомощи и благотворительности в еврейской среде местечек, а также довольно тесных контактов с зарубежными землячествами, оказывавшими значительную материальную помощь в период мирового экономического кризиса, делало менее острой социально-экономическую напряженность в местечке.

В целом участие еврейского населения в преступной деятельности на территории Западной Белоруссии в межвоенный период было значительно ниже, чем участие других граждан II Речи Посполитой. Общее число преступников в еврейской среде было наполовину меньше, чем таковых среди представителей других национальностей. Это можно объяснить рядом сдерживающих факторов. В межвоенный период евреи и поляки так и не установили тесных контактов между собой. Сказалось наличие польского антисемитизма, культурных и языковых различий между ними. Евреи и поляки сталкивались в основном в торговых отношениях: в системе «покупатель — продавец». Удерживал евреев от активной преступной деятельности и религиозный фактор: раввины тщательно следили за тем, чтобы члены общины жили в соответствии с религиозными предписаниями. Более 85% осужденных евреев не были связаны с общиной [Zagórski 2016].

Однако и в еврейской среде не обходилось без преступлений. Политика государственного регулирования привела к снижению жизненного уровня и социального статуса еврейского населения Польши. Это повлекло за собой рост экономических преступлений: спекуляция, скупка краденого, подделка денег и ценных бумаг, незаконная торговля иностранной валютой. Именно эти виды противоправных деяний были наиболее распространены среди евреев западнобелорусского региона.

Источники

ГАГО – Государственный архив Гродненской области
Ф. 52. Оп. 1. Д. 382. Л. 200. «Уголовное дело по обвинению Цейт-
линовой Раши в абортировании Колодейской Станиславы». 1937–
1938 гг. 224 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 384. Л. 184. «Уголовное дело по обвинению Вац-
лава Дымпера в убийстве Липского Моисея». 1935–1937 гг. 247 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 389. Л. 41. «Уголовное дело по обвинению Хаи
Илевицкой в убийстве Пухнаровича Николая». 1937 г. 46 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 443. Л. 143. «Уголовное дело по обвинению Файна
Иозеля в убийстве Попенюка Александра». 1935–1939 гг. 193 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 479. Л. 129. «Уголовное дело по обвинению Штей-
нера Шмуэля и Канторовского Мейлаха в убийстве Куци Владисла-
ва». 1935–1938 гг. 187 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 19. Л. 49. «Дело по обвинению Ежего и Антона
Жингелей в ложном обвинении Шломо Шустера». 1925–1926 гг. 52 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 557. Л. 26. «Уголовное дело по обвинению Айонов
Гени и Элияша в оскорблении финансового агента Ковальчука
Станислава». 1937–1938 гг. 46 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 596. Л. 62. «Уголовное дело по обвинению Куража
Абеля в изнасиловании Сапоровской Кристины». 1938 г. 64 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 610. Л. 613. «Дело по обвинению Ниселя Рубино-
вича в краже сельдей у Исаака Манеля». 1921 г. 45 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 613. Л. 6. «Уголовное дело по обвинению Аншера
Моисея, Гендлярского Гдалии, Кац Рохли в краже коня у Бедыса
Михаила». 1921 г. 68 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 618. Л. 44. «Уголовное дело по обвинению Кляч-
ковской Хаи, Клячковского Янкеля, Матловского Ниселя, Мелама-
дова Моисея в краже вещей из дома Нейгерта Хаима». 1921 г. 81 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 733. Л. 33. «Уголовное дело по обвинению Магуна
Гирши в торговле иностранной валютой». 1936–1937 гг. 35 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 737. Л. 71. «Уголовное дело по обвинению Дави-
довского Исаака, Панасюка Александра, Палачкова Льва, Шагунова
Гирши в торговле иностранной валютой и подделке денег». 1936–
1937 гг. 134 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 738. Л. 14. «Уголовное дело по обвинению Злото-
гуры Иоселя, Ножинской Хаи-Соры в торговле иностранной валю-
той». 1937 г. 39 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 739. Л. 36. «Уголовное дело по обвинению Золот-
ковского Ицка, Харитончик Софии в торговле иностранной валю-
той». 1937–1938 гг. 78 л.

Ф. 52. Оп. 1. Д. 741. Л. 22. «Уголовное дело по обвинению Олишевского Айзика, Якутович Татьяны в торговле иностранной валютой». 1936–1937 гг. 41 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 4. Л. 53. «Дело по обвинению Пейсаха Розина в контрабанде». 1922–1924 гг. 54 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 37. Л. 16. «Дело по обвинению Соры Ароновской в продаже спичек без разрешения». 1927–1928 гг. 15 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 104. Л. 22. «Дело по обвинению Ханы, Ицко Рабец в оскорблении судебного пристава». 1934 г. 24 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 118. Л. 49. «Дело по обвинению Майхжака Лео-на, Розенберга Янкеля, Ятера Израеля-Еска и Гриншпана Нисона в переходе польско-советской границы». 1935–1936 гг. 82 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 130. Л. 1. «Дело по обвинению Давида Лендера, Шлёма Новицкого и др. в переходе и в содействии переходу польско-советской границы». 1936 г. 10 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 131. Л. 15. «Дело по обвинению Шабса-Ейны Тритта в переходе границы». 1936 г. 24 л.

Ф. 540. Оп. 1. Д. 137. Л. 20. «Дело по обвинению Беренштейна Зелика в воровстве золотых часов». 1936 г. 72 л.

Литература

Adelson 1989 – *Adelson J.* Struktura społeczno-zawodowa ludności żydowskiej w wojewódstwie białostockim w świetle spisów powszechnych z 1921 i 1931 roku // *Studia Podlaskie*: w 2 t. Białystok, 1989. T. 2. S. 267–270.

Fuks 1982 – *Fuks M.* Żydzi Polscy. Dzieje i kultura. Warszawa, 1982.

Polonsky 2014 – *Polonsky A.* Dzieje Żydów w Polsce i Rosji. Warszawa, 2014.

Zagórski 2016 – *Zagórski S.* Uczciwy jak Żyd? Przestępczość w międzywojennej Polsce // Портал «Interia.pl». <https://menway.interia.pl/historia/news-uczciwy-jak-zyd-przestepczosc-w-miedzywojennej-polsce,nId,2303148>. Дата обращения: 25.06.2018 г.

Касов 2017 – *Касов С.* Община и идентичность в межвоенном штетле // *Глубокое: память о еврейском местечке*. М., 2017. С. 101–119.

Коўкель 2000 – *Коўкель І.* Эканамічнае становішча Заходняй Беларусі ў складзе Польшчы (1921–1939 гг.) // *Праблемы ўз'яднання Заходняй Беларусі з БССР: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы міжнар. навук.-тэарэт. канф., Мінск, 17–18 верасня 1999*. Мінск, 2000. С. 16–24.

Мошук 2009 – *Мошук А.* Роль Бунда в становлении еврейского профсоюзного движения на территории Западной Белоруссии в 1920–1930-х гг. // Грамадскія рухі і палітычныя партыі ў Беларусі (апошняя чвэрць XIX — пачатак XX ст.): матэрыялы рэсп. навук. канф., Гродна, 23–24 кастр. 2008 г. Гродна, 2009. С. 236–244.

Полуян 1991 – *Полуян И.* Западная Белоруссия в период экономического кризиса (1929–1933 гг.). Минск, 1991.

Jews as Criminal Figures in Western Belarus in The Interwar Period (Based on the State Archives of the Grodno Region)

Olga Shchuka

(Yanka Kupala State University of Grodno, Republic of Belarus)

PhD (History), ORCID ID: 0000-0002-5839-2866, Yanka Kupala State University of Grodno, Republic of Belarus, teacher, Konyukhovskiy kindergarten — high school, 231782, Republic of Belarus, Grodno region, Berestovitsky district, ag. Konyuhi, 87 Central St.; +3750151171126; E-mail: bibizianka007@mail.ru

Summary: The interwar period is characterized by changes in social and economic structure of the Jewish population of Poland. The policy of state regulation caused sharp decline in living standards and the social status of broad masses of the Jewish population here. It could not but cause violations of processes of socialization.

In general the number of the penal acts made by Jews in the territory of the Western Belarus during the interwar period was lower, than the number of the crimes committed by other citizens of Poland: the number of criminals in the Jewish environment was half less, than among representatives of other nationalities. It is explained by a number of factors. But in the Jewish environment did not do without crimes. Poles more often than Jews, judged for theft, a robbery, for murders and also for the crimes committed for political motives. Jews in turn are more often mentioned in the affairs connected with economic crimes: buying up and sale stolen, fake of money, trade in foreign currency, falsification of documents.

Article is written on the basis of the analysis of materials of the State archive of the Grodno region. Here as the most widespread in the Jewish environment the following crimes are recorded: theft, speculation, illegal crossing of border and also murder.

Keywords: *Western Belarus, interwar period, Jews, criminal cases*

References:

Adelson J. Struktura społeczno-zawodowa ludności żydowskiej w wojewódstwie białostockim w świetle spisów powszechnych z 1921 i 1931 roku // *Studia Podlaskie*: w 2 t. Białystok, 1989. T. 2. S. 267–270.

Fuks M. *Żydzi Polscy. Dzieje i kultura*. Warszawa, 1982.

Kassov S. Obshchina i identichnost v mezhoennom shtetle // *Glubokoe: pamiat o evreiskom mestechke*. Moscow, 2017. P. 101–119.

Kovkel I. Ėkanamichnae stanovichcha Zakhodniaĭ Belarusi ŭ skladze Połshchy (1921–1939 hh.) // *Prablemy ŭz'iadniannia Zakhodniaĭ Belarusi z BSSR: historyia i suchasnast': materyaly mizhnar. navuk.-tėarėt. kanf.*, Minsk, 17–18 verasnia 1999. Minsk, 2000. P. 16–24.

Moshchuk A. Rol Bunda v stanovlenii evreiskogo profsoiuznogo dvizheniia na territorii Zapadnoĭ Belorussii v 1920–1930-kh gg. // *Hramadskiia rukhi i palitychniia partyi ŭ Belarusi (aposhniaia chvėrtś XIX — pachatak XX st.): materyaly rėsp. navuk. kanf.*, Hrodna, 23–24 kastr. 2008 h. Grodno, 2009. P. 236–244.

Polonsky A. *Dzieje Żydów w Polsce i Rosji*. Warszawa, 2014.

Poluyan I. *Zapadnaia Belorussiia v period ěkonomicheskogo krizisa (1929–1933 gg.)*. Minsk, 1991.

Zagórski S. *Uczciwy jak Żyd? Przestępczość w międzywojennej*; url: <https://menway.interia.pl/historia/news-uczciwy-jak-zyd-przestepczosc-w-miedzywojennej-polsce,nld,2303148>

Виленский вопрос и еврейская община Каунаса в межвоенный период

Юлияна Леганович

(Институт истории Литвы, Вильнюс, Литва)

Кандидат исторических наук, исследователь, ORCID ID:
0000-0003-3190-5390, Национальная библиотека Литвы
им. Мартинаса Мажвидаса, Центр иудаики, Gedimino pr. 51,
Vilnius 01504, (8-5) 239 8699, E-mail: julijana.leganovic@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.4

Аннотация: Одной из самых ярких и в то же время самых сложных сюжетных линий истории Литвы между двумя мировыми войнами является конфликт между Польшей и Литвой из-за г. Вильно (ныне Вильнюс) и Виленской области.

Важно отметить, что драматические события, произошедшие в Вильнюсе и вокруг него и по сути определившие конец демократических отношений между Литвой и Польшей в межвоенный период, оказали влияние не только на поляков и литовцев, но и на другие национальные меньшинства, проживающие рядом в течение многих столетий, в первую очередь — самую многочисленную и влиятельную еврейскую общину.

Геополитические изменения, потеря исторической столицы Литвы и провозглашение временной столицы в Каунасе влияют на поиск идентичности еврейских общин Вильнюса и Каунаса в новой среде, на различное культурное и политическое развитие. Цель статьи состоит в том, чтобы показать, как виленский вопрос повлиял на еврейскую общину Каунаса в межвоенные годы, которой пришлось столкнуться и пережить кризис идентичности во временной столице, трансформироваться и начать создавать новую систему — альтернативный «Иерусалим Литвы».

Ключевые слова: *евреи, Вильнюс, Каунас, межвоенный период*

Время после Первой мировой войны можно охарактеризовать как период политической, экономической, социальной нестабильности и геополитических изменений на территории Литвы. События развивались динамично. В 1918 г. была восстановлена независимость Литвы, столицей государства стал Вильнюс. Но из-за нестабильной политической обстановки уже 2 января 1919 г. литовское правительство переехало из Вильнюса в Каунас, который был провозглашен «временной столицей» Литвы. Одним из наиболее ярких и в то же время наиболее сложных сюжетов в истории межвоенной Литвы является проблема Вильнюса. В 1920 г., накануне 9 октября с негласного разрешения Юзефа Пилсудского Вильнюс был занят частями генерала Люциана Желиговского. Виленский край вошел в состав Польши. Естественно, потеря Вильнюса была особенно болезненной для литовского народа, так и не примирившегося с этим фактом на протяжении всего межвоенного периода. До 1938 г. все дипломатические отношения с Польшей были прекращены.

Этот конфликт повлиял не только на отношения между поляками и литовцами. Виленский вопрос затронул и другие национальные общины Литвы, прежде всего наиболее многочисленную — еврейскую. Неожиданно сложилась ситуация, при которой общины Вильнюса и Каунаса оказались в разных государствах, в разной политической и социальной среде, разделенные демаркационной линией, и это продолжалось с 1920 г. по 1939 г. Цель статьи — представить, каким образом «вильнюсский вопрос» повлиял на позиции и решения самой многочисленной еврейской общины Литвы в межвоенный период — евреев Каунаса.

От периферии до центра

Геополитические изменения коснулись не только границ государства, но отразились и на самосознании местного населения. Важно подчеркнуть, что во время присоединения Вильнюсского края к Польше у еврейских общин Вильнюса и Каунаса были разные стартовые позиции. Вильнюсская община имела глубокие традиции, восходящие к Виленско-

му Гаону, и была широко известна в Европе, в то время как история каунасской общины была сравнительно недавней. Стоит отметить, что и в коллективном сознании литовцев Каунас к тому моменту не был национальным символом. В 1919 г. не было даже официального акта, провозглашающего Каунас временной столицей Литвы, кроме краткого сообщения главы правительства Литвы Миколаса Шляжявичюса в газете «Правительственные новости»: «Переместить все министерства в Каунас» [Ministerių tarybos įsakymai 1919, 2]¹. Литовцы рассматривали Каунас как временный вариант на период войны с Польшей, фактической же столицей для национального самосознания оставался Вильнюс.

Каунасская еврейская община также долгое время зависела от Вильнюса, который был центром для литовского еврейства. Потеря Вильнюса вызвала у евреев независимой Литвы чувство неполноценности, застоя. «Мы творим в одиночестве, оторванные от коллектива художников, творим, едва двигаясь, слабые, как конечность, отделенная от тела», — писал известный литератор Гирш Блоштейн [Bloshteyn 1924, 4]. После потери Вильнюса евреи Каунаса столкнулись также с экономическими и инфраструктурными проблемами: недоставало продуктов, не хватало жилья. По некоторым свидетельствам, «Каунас надо было, без преувеличения, начать строить заново — дома, улицы, водоснабжение, канализацию, освещение, общественные здания» [Paura 1939, 12]. В произведениях на идише, созданных в межвоенный период в Каунасе, мы находим сильные мотивы одиночества и отчуждения [Grigoravičiūtė 2012, 51–55].

Однако с середины 1920-х гг. Каунас начал стремительно меняться. Он приобретал новые функции, из периферии становился столицей: «Потеряв Вильнюс, мы создали нашу временную столицу, Каунас» [Ksas 1936, 5]. В 1938 г. профессор университета им. Витаутаса Великого в Каунасе Хаим Нахман Шапиро сформулировал идею о том, что, потеряв один духовный центр, еврейский народ создает другой [Šarira 1938, 67]. Каунасские евреи начинают разрабатывать аль-

¹ Все цитаты в статье даются в переводе автора.

тернативу «Северному Иерусалиму», община Каунаса становится все более заметной. Каунас стал новым еврейским политическим центром, центром различных организаций и ассоциаций. За сравнительно короткий и очень сложный период евреи Каунаса достигли быстрого и впечатляющего прогресса. Путем участия в выборах они создали практически постоянно действующую фракцию в Сейме, а также заняли довольно сильную позицию в структурах самоуправления города. Кроме того, в отличие от державшихся изолированно от польской среды евреев Вильнюса, у каунасских евреев сложились связи с местной литовской средой, которая до этого их не привлекала. По словам Х.Н. Шапиро, «давно и мирно живущие в Литве евреи полюбили литовскую землю» [Šapira 1935, 3]. Литовцы и евреи Каунаса наконец стали узнавать друг о друге больше.

Евреи Каунаса и кампания за освобождение Вильнюса

Необходимо подчеркнуть, что в связи с «вильнюсским вопросом» происходила радикализация литовского национализма. Весь межвоенный период прошел под лозунгом: «Нет, мир, мы не смиримся с потерей Вильнюса!» Вера в жизненную необходимость возвращения Вильнюса породила движение за его освобождение и мощный коммуникативно-идеологический дискурс. Одним из направлений деятельности кампании за освобождение Вильнюса была демонстрация важности Вильнюса для всего литовского народа. Эта «мобилизация» литовцев затронула и евреев, которые понимали свое положение, потребности страны и не сопротивлялись ей, а наоборот, проявляли солидарность с литовцами. Но к этой кампании евреи присоединились сравнительно поздно — только в 1930-е гг., в то время, когда с отменой еврейской национальной автономии ослабло их участие в политической жизни и бизнесе, а также представительство в муниципалитетах. Можно предположить, что на этот сдвиг повлияло несколько причин. Прежде всего в еврейской общественной жизни Литвы доминировали сионисты. Создание государства (Литвы),

борьба за государственность стали примером для еврейской молодежи, мечтавшей восстановить еврейское государство в Палестине. Сами евреи замечали сходство между литовцами, борющимися за Вильнюс, и евреями, сражающимися за свои исторические земли. Владимир Жаботинский во время визита в Каунас в 1931 г. выразил эту мысль так: «Еврейская борьба за Палестину имеет много общего с литовской борьбой за Вильнюс. <...> оба народа потеряли свои национальные центры, где сейчас они составляют только меньшинство. Теперь у двух народов есть задача восстановить свои территории» [Rutenbergs 1931, 7–8].

Другим фактором влияния, возможно, послужило торжественное празднование 500-летия Витаутаса Великого в 1930 году, так как одной из целей торжества была консолидация общества. Представители еврейской общины стали активными участниками праздника. Невозможно исключить и такой важный аспект, как благоприятная общественная атмосфера в Каунасе, ослабление антисемитизма. Все это создало условия, необходимые для более эффективной интеграции евреев. В 1933 г. был создан «Союз еврейских бойцов за независимость Литвы», который активно поддержал идеи кампании за освобождение Вильнюса². Чрезвычайно важную роль сыграла издаваемая союзом на литовском языке газета «Обзор» (1935–1940 гг.). Она провозглашала очень четкую позицию: «Евреи — самые горячие сторонники независимой Литвы, что доказали не словами, а делом»; «...литовские евреи заинтересованы в освобождении Вильнюса и как лояльные граждане Литвы, и как евреи, поскольку потеря Вильнюса негативно сказывается на прогрессе всего государства и еврейской внутренней жизни» [Ž. K. S. pirminko adv. J. Goldbergo kalba 1937, 2].

Наряду с литовцами, евреи начинают ежегодно отмечать 9 октября — день оккупации Вильнюса: «В этот печальный день каждый гражданин Литовской Республики должен произнести слова псалма „Если забуду тебя, Литовский Иеруса-

² Евреи были единственным этническим меньшинством в Литве, создавшим организацию ветеранов войны в межвоенный период.

лим, пусть забудет меня десница моя, пусть язык мой прилипнет к гортани!» [Spalių devintoji 1936, 1].

Евреи впервые начинают издание идеологически значимых текстов на литовском языке. В 1935 г. «Союз за освобождение Вильнюса», в рамках которого в 1933 г. была создана еврейская секция, опубликовал книгу упоминавшегося выше Хаима Нахмана Шапира «Вильнюс в новой еврейской поэзии», в которой впервые на литовском языке был представлен образ Вильнюса в еврейской литературе. Х.Н. Шапира рассматривает Вильнюс как важнейшее для еврейской поэзии место, тем самым усиливая значение «Северного Иерусалима» в независимой Литве: «Литовский Иерусалим — не только почетный титул. Литовский Иерусалим является свидетелем еврейской самостоятельной жизни в Литве, в столице Литвы» [Šapira 1935, 7].

В этот период был издан целый ряд еврейских пропагандистских изданий на литовском языке, в которых содержатся заверения в еврейской лояльности: «Совместными силами мы освободим оккупированные части литовской стороны со столицей Вильнюсом» [Livšicas 1934, 9]. Таким образом, кампания за освобождение Вильнюса для евреев Каунаса стала средством проявления лояльности к Литве и дала повод познакомить литовцев со своей собственной культурой.

19 марта 1938 г. Литва была вынуждена принять ультиматум Польши и установить с ней дипломатические отношения, в результате чего кампанию за освобождение Вильнюса пришлось прекратить. Однако евреи Каунаса вновь подтвердили свои позиции: «[Еврейская община] торжественно заявляет о своей лояльности к государству Литвы и полной уверенности в главе государства и правительстве» [Žydų karių s-gos pareiškimas 1938, 1].

Потеря Вильнюса привела к трансформации еврейской общины Каунаса. Община столкнулась с совершенно новыми для себя проблемами, но в итоге создала в городе центр еврейской Литвы. А кампания за освобождение Вильнюса позволила евреям очень четко позиционировать себя как лояльных граждан Литовской Республики, а также представить свою культуру литовской аудитории.

Источники

- Ministerių tarybos įsakymai 1919 – Ministerių tarybos įsakymai // Vyriausybės žinios. 1919. № 2-3. P. 2.
- Bloshteyn 1924 – *Bloshteyn H.* Dos literarishe Kovne // Literarishe bleter. 1924. № 32. P. 4.
- Paura 1939 – *Paura K.* Žydų priešai — žmonijos priešai. Kaunas, 1939. P. 12.
- Iksas 1936 – *Iksas.* Didžiosios šventės proga // Apžvalga. 1936. № 7(33). P. 5.
- Šapira 1938 – *Šapira N.* Naujosios žydų literatūros metmenys. Kaunas, 1938.
- Šapira 1935 – *Šapira N.* Jaunųjų žydų poetų kūriniai apie Lietuvą // Apžvalga. 1935. № 2. P. 3.
- Rutenbergas 1931 – *Rutenbergas G.* Kaip žydai kovoja už savo senosios tėvynės atvadavimą // Mūsų Vilnius. 1931. № 2(40). P. 7–8.
- Ž. K. S. pirminko adv. J. Goldbergo kalba – Ž. K. S. pirmininko adv. J. Goldbergo kalba // Apžvalga. 1937. № 38(110). P. 2.
- Spalių devintoji – Spalių devintoji // Apžvalga. 1936. № 37(63). P. 1.
- Livšicas 1934 – *Livšicas I.* Lietuva, jos žydai ir jų prisirišimas prie krašto bei gerb. Jubilato Respublikos prezidento A. Smetonos // Antanas Smetona. Kaunas. 1934. P. 9–10.
- Žydų karių s-gos pareiškimas 1938 – Žydų karių s-gos pareiškimas // Apžvalga. 1938. № 13(132). P. 1.

Литература/ References

- Grigoravičiūtė 2012 – *Grigoravičiūtė A.* Jidiš literatūra tarpukario Lietuvoje (1918–1940): savasties paieškos // Colloquia. 2012. № 29. P. 38–62.

Vilnius Question and Kaunas Jewish Community in the Interwar Years

Julijana Leganovic

(Lithuanian Institute of History, Vilnius, Lithuania)

Ph.D (History), researcher, ORCID ID: 0000-0003-3190-5390, Martynas Mažvydas National Library of Lithuania, Judaica Research Center, Gedimino pr. 51, Vilnius 01504, (8-5) 239 8699, E-mail: julijana.leganovic@gmail.com

Summary: One of the most prominent and at the same time the most complicated storylines of Lithuanian history between two world wars — the conflict between Lithuania and Poland for Vilnius. It is important to note that dramatic events occurred in Vilnius and around it, which essentially determined the democratic relations between Lithuania and Poland in the interwar period, influenced not only Lithuanians and Poles, but also national minorities living there for many centuries, first of all — the most numerous and influential Jewish communities. Geopolitical changes, the loss of historical capital and proclamation of Provisional capital affect the new search of coexistence of Vilnius and Kaunas Jewish communities with the dominant nation and directly affects cultural, political development. This paper attempts to present how the Vilnius question influenced the positions and choices of the Kaunas Jewish community in interwar years.

Kaunas Jews have survived the crisis of identity in a provisional capital. In this period, Kaunas Jews began to create a new system — the alternative “Jerusalem of Lithuania”. Furthermore, Kaunas Jews joined the Vilnius liberation campaign in 1930s together with Lithuanians.

Keywords: *Jews, Vilnius, Kaunas, interwar*

Еврейский корреспондент газеты «Безбожник» как антирелигиозник-активист

Алеся Николаевна Некрасова

(Европейский университет, Санкт-Петербург, Россия)

Младший сотрудник-исследователь, ORCID ID 0000-0002-7574-8801: Европейский университет, факультет истории, ул. Гагаринская, д. 6/1 литера А, 191187, Санкт-Петербург, Россия, тел.: +7(812) 386 76 34, E-mail: nelesy2@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.5

Аннотация: В статье сделана попытка сравнительного анализа рукописных текстов местной корреспонденции, поступившей в редакцию газеты «Безбожник» в 1920–1930-е гг., и писем граждан, опубликованных на страницах газеты. Я рассматриваю «письмо в редакцию газеты “Безбожник”» как определенную ситуацию социального взаимодействия «здесь и сейчас» и рассуждаю о ролях участников этой ситуации — редакторов и корреспондентов. В качестве метода исследования я использую анализ языка опубликованных и неопубликованных текстов, их формы и содержания. Я подробно останавливаюсь на двух сюжетах: имплицитной борьбе редакторов с антисемитизмом на страницах газеты и пяти неопубликованных письмах из Одессы с требованием закрыть синагоги. Выбранный подход позволяет мне сделать некоторые наблюдения о социальных и культурных установках евреев в СССР в 1920–1930-е гг.: их отношении к культурной и семейной памяти, социальной ответственности, власти, времени. Эти установки, выраженные в языке писем, по моему мнению, имели следствия в дальнейших общественных и в частности антирелигиозных процессах в СССР.

Ключевые слова: *евреи, СССР в 1920–1930-е гг., газета «Безбожник», письма в редакцию, язык антирелигиозной пропаганды*

Работая с архивом редакции газеты «Безбожник»¹, я обнаружила в том числе документы, касающиеся истории отдельных еврейских общин в СССР². В основном эти документы относятся к 1926–1931 гг. и представляют собой корреспонденцию «с мест» с описанием (анти)религиозных событий, происходящих в той или иной области СССР. Для анализа этих источников можно использовать различные подходы. Я предлагаю рассматривать «письмо в редакцию газеты “Безбожник”» как определенную ситуацию социального взаимодействия «здесь и сейчас», в которой есть несколько действующих субъектов (акторов) — корреспондент, редактор и потенциальный читатель, — язык как инструмент взаимодействия, а также газета как материальный объект, задающий некоторые условия развития ситуации. В данном случае язык может быть понят не только как совокупность лексико-грамматических конструкций, а как набор действий с помощью слов, в которых отражались социальные интенции употребляющих их субъектов. Продуктивным методом для исследования языка в данном случае мне представляется сравнительный контент-анализ опубликованных и неопубликованных текстов (как писали), а также анализ их содержания (о чем писали). Этот подход, вероятно, не позволит сказать ничего нового о мотивах, которыми руководствовались корреспонденты газеты или персонажи их писем, но

¹ Газета «Безбожник» выпускалась одноименным издательством (с 1932 г. Государственное антирелигиозное издательство, ГАИЗ), принадлежавшим Союзу (воинствующих – с 1929 г.) безбожников (СБ/СВБ). Издательство выпускало также журналы «Безбожник», «Безбожник у станка», научно-методический журнал «Антирелигиозник», «Дер Апикойрес» на идише и другие. Редакции различных изданий, вероятно, тесно сотрудничали между собой, и материал, присланный в редакцию газеты «Безбожник», мог быть опубликован в других изданиях.

² В настоящее время редакционный архив разделен на несколько частей и хранится в разных местах: в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ, Москва), научно-историческом архиве Государственного музея истории религии (НИА ГМИР, Санкт-Петербург) и Фототеке этого же музея (фотографии).

даст возможность приблизиться к пониманию того, какие жизненные — социальные, культурные — установки корреспонденты демонстрировали через язык своих писем. Таким образом, далее в статье будут рассматриваться не исторические предпосылки участия евреев в антирелигиозном движении и не государственная политика против иудаизма, а состояние — в «мировоззренческом» смысле — еврейских общин, в той мере, в какой оно было зафиксировано в текстах писем в редакцию.

Когда я начала заниматься антирелигиозной периодикой 1920–1930-х гг., мне казалось, что газета создавала у читателей ощущение масштабного движения, охватившего всю страну, именно с помощью публикации многочисленных писем местных активистов и, таким образом повышая эффективность пропаганды, распространяла антирелигиозное мировоззрение. Позже, читая письма корреспондентов с жалобами на то, что связки неразрезанных газет валяются в отделениях местных ячеек СБ/СВБ, я пришла к выводу, что подобные редакторские намерения если и имели место, то не осуществлялись в реальности, поскольку на деле газету не читал почти никто, кроме антирелигиозников-активистов. Вероятно, газета ориентировалась в своих публикациях прежде всего на них, на тех, кто был «в теме», тех, кто писал письма в редакцию. А далее уже эти активисты должны были привлекать новых читателей — газета постоянно давала задания увеличивать объем подписки, вербовать новых членов в Союз и создавать местные ячейки. В такой ситуации фигура корреспондента становилась ключевой наравне с фигурой редактора, поскольку редакторы не только воздействовали на корреспондентов, но и испытывали воздействие последних на себе через их письма. В этом взаимодействии формировался общий язык, мировоззренческие установки и модели антирелигиозных практик, которые постепенно начинали восприниматься как само собой разумеющиеся, принимались по умолчанию и распространялись вовне. Далее я остановлюсь на некоторых аспектах этого взаимного воздействия.

Редакторы газеты нечасто вступали в коммуникацию непосредственно, через прямую речь. Михаил Шейнман, заме-

ститель главного редактора, который как раз читал и отбирал всю местную корреспонденцию, выступал на страницах газеты под псевдонимом М. Шейн в качестве обозревателя новостей с Запада³. В этой роли Шейнман был довольно агрессивен, предлагая однозначно негативные схемы интерпретации событий и определенные модели словоупотреблений, но его фамилия нигде в выходных данных газеты не указывалась, поэтому большинство читателей вряд ли догадывались, кто стоит за псевдонимом. Для воздействия на читателей, среди которых были потенциальные корреспонденты, газета использовала в первую очередь неявные средства. Так, у редакторов был приоритет в выборе тем для публичного обсуждения на страницах газеты. Одной из тем, несколько маргинальной с точки зрения общей антирелигиозной пропаганды, но считавшейся редакторами важной, был антисемитизм.

К концу 1920-х гг. антисемитские настроения в стране достигли пика, и редакторы «Безбожника» считали необходимым бороться с этим. В 1928 г. М. Шейнман издал брошюру «О раввинах и синагогах», которая в значительной степени была направлена против антисемитизма [Шейнман 1928]. При этом на страницах газеты в этот период публикации об антисемитизме почти не появлялись, за 1930 г., например, я не нашла ни одной заметки на эту тему (одна большая статья под названием «Религия и антисемитизм» появилась в журнале «Безбожник», в № 19 за октябрь 1930 г.). Здесь редакторы использовали другой подход. Через отбор материала и манипуляции с языком они пытались создать на страницах газеты впечатление, что евреи ничем не отличаются от прочих советских граждан, идут общим строем к атеистическому будущему, а синагоги закрывают не реже и не чаще, чем церкви. Такой подход в действии хорошо демонстрирует архивная фотография под названием «Евреи-трудящиеся на антирели-

³ Михаил Маркович Шейнман (1902–1977) — с 1927 г. член Центрального совета Союза Безбожников. Позже заместитель редактора газеты «Безбожник». Как историк религии специализировался на католицизме.

гиозном вечере в с. Черкизове»⁴. Фотография была сделана фотоагентством «Русс-Фото», которое предложило следующий сопроводительный текст: «Атакуют темные вековые традиции. Еврейские рабочие и трудящиеся Москвы ведут усиленную кампанию против осенних религиозных еврейских праздников. 4/Х—29 г. в селе Черкизово (близ Москвы) был проведен многолюдный вечер-митинг. На сн.: евреи-трудящиеся на антирелигиозном вечере в с. Черкизове (1929 г.)». Позже фотография была опубликована в газете, также с подписью. При сравнении двух вариантов текста, опубликованного и «чернового», можно увидеть, что текст подписи меняли дважды: сначала цензурировал редактор — он подчеркнул заглавие («евреи-трудящиеся на антирелигиозном вечере в с. Черкизове»), подразумевая, вероятно, что нужно оставить только его, обозначил цифрами слова, которые нужно поменять местами («трудящиеся евреи» вместо «евреи-трудящиеся»); затем корректор сократил текст («трудящиеся» вместо «рабочие и трудящиеся»), исправил грамматические ошибки, но, видимо, не до конца осознав намерение редактора, оставил оба варианта — «еврейские трудящиеся» и «трудящиеся-евреи». Помимо прочего здесь можно увидеть, что идеологизированная правка была еще одним средством воздействия редакторов на ситуацию коммуникации.

Поскольку критика антисемитизма на страницах газеты в явном виде отсутствовала, немногочисленные корреспонденты, касавшиеся вопроса, выступали в активной роли, по своей воле предлагая эту тему для публичного обсуждения. В частности, С. Парфиянович из Могилевского района (Белоруссия) пишет об антисемитизме как об актуальной для школьной среды проблеме⁵. В редакционном архиве есть письмо с заглавием «Избили еврейку-педагога», автор которой возложил ответственность за избиение учительницы

⁴ Фототека ГМИР. Шифр А–69. Опубликовано в: Безбожник (журнал). 1930. № 1 (январь). С. 11.

⁵ НИА ГМИР. Ф. 42 (находится в разработке). Письма, отнесенные к редакционной папке № 4 — БССР. Парфиянович С. Продвижем «Безбожника» в школы. 24.09.1931. 2 лл.

московской школы на сектантов⁶. Автор письма из Минска также обвиняет в антисемитизме сектантов, которые, по его словам, выступают против плакатов с рекламой лотереи ОЗЕта, вывешенных на заводе «Пролетарий»⁷. В своей интерпретации антисемитизма корреспонденты не были оригинальны, повторяя знакомые пропагандистские схемы и используя образ «плохих сектантов» в противовес «правильной» государственной политике, в данном случае воплощенной в лотереях ОЗЕта [Иванов 2008]. На страницах газеты за 1930 и 1931 гг. эти письма не были опубликованы.

Для анализа коммуникативных интенций корреспондентов я предлагаю остановиться на пяти письмах из Одессы⁸, к которым примыкает фотография с надписью на обороте: «Бывшая синагога, переделанная под клуб инвалидов, где проводится культурно-просветительная работа»⁹. Эти письма среди прочего привлекают внимание своей темой: инвалиды (инвалиды войны) — довольно редкий сюжет в антирелигиозной периодике. Синагоги часто передавали на нужды просвещения и культуры, под клубы для рабочих и кустарей, сюжет же с инвалидами в публикациях мне встречался только пару раз. Четыре письма из пяти написаны на русском языке и датированы 1930 г., одно — на украинском языке — без даты. Автор трех писем, Вильгельм Зельманович Табацкий, использовал псевдоним «Седой безбожник». По всей видимости, в июле 1930 г. Табацкий прислал в редакцию газеты два письма

⁶ НИА ГМИР. Ф. 42 (находится в разработке). Письма, отнесенные к редакционной папке № 16 — Московская область. Неизвестный автор. Избили еврейку-педагога. Без даты.

⁷ НИА ГМИР. Ф. 42 (находится в разработке). Письма, отнесенные к редакционной папке № 4 — БССР. Белина-Подгаецкий Н. (Минск). Сектанты-антисемиты. Без даты.

⁸ НИА ГМИР. Ф. 42 (находится в разработке). Письма, отнесенные к редакционной папке № 27 — УССР. Заметки: «Визначаючи всю шкідливість релігії» (б/д, укр. яз.); Табацкий В. Новый очаг физкультуры (июль 1930); Табацкий В. Автошкола вместо синагоги (июль 1930); «На днях срочно был закрыт клуб Инвалидов» (сентябрь 1930); Табацкий В. Закрыли клуб (октябрь 1930).

⁹ Фототека ГМИР. Шифр А-415.

с названиями «Автошкола вместо синагоги»¹⁰ и «Новый очаг физкультуры»¹¹, но не нашел их среди опубликованного материала. Возможно, он не знал, что как раз в это время в СВБ шли дискуссии о недопустимости «правых»¹² и «левых перегибов» в антирелигиозной работе¹³. Под «левыми перегибами» как раз понимали злоупотребление административным ресурсом в борьбе с религией. Поэтому фотографии синагог, «переданных на культурные нужды», на некоторое время исчезли со страниц газеты¹⁴. Но в сентябре в Одессе закрывают клуб инвалидов, чтобы устроить в здании общежитие, — недопустимое, с точки зрения Табацкого, событие. Поэтому он пишет еще одно письмо в редакцию газеты¹⁵ и объединяет в нем свои предыдущие тексты, а также включает два сообще-

¹⁰ Сюжет: сообщает об организации автошколы в помещении синагоги «рубщиков мяса».

¹¹ Сюжет: сообщает о закрытии синагоги хасидов «бесгамедрош» (Ленина — ныне Ришельевская, 32) и передаче ее под физкультурный зал.

¹² Правый уклон, или «культурничество», предполагал повышение культурного уровня людей как средство борьбы с религией, более терпимое отношение к религии, подчеркивание культурного значения религиозных памятников, идею о недопущении антирелигиозной пропаганды в школы — все это более или менее воплотилось в политике, которую вел Наркомпрос под руководством А.В. Луначарского (см. ГАРФ. Ф. Р 5407. Оп. 1. Д. 60. Л. 78–81, 83–84).

¹³ На II пленуме ЦС СВБ 20.03.1930 г. Е. Ярославский сделал доклад «Против левых перегибов и против оппортунистических настроений».

¹⁴ Вновь начинают появляться в сентябре 1930 г.

¹⁵ Сюжет: просит передать Большую синагогу (Ленина, 30, на углу улиц Ленина (ныне — Ришельевская) и Бебеля (ныне — Еврейская)) «в ведение Наробраза» и «бесгамедрош» (Ленина, 32) под физкультурный зал (Большая синагога в какой-то момент была передана факультету физкультуры Одесского пединститута, в 1996 г. передана общине). Вывод о том, что два следующих письма использовались Табацким, можно сделать на основании того, что в его письмо включены специфические конструкции и отдельные отрывки из текстов двух других авторов.

ния от других лиц. Авторы одного из них¹⁶ — рабочие завода им. Фрунзе — протестуют против закрытия клуба инвалидов и просят закрыть Большую синагогу, «бесгамедрош», Пересыпскую синагогу¹⁷ и передать одно из зданий под клуб инвалидов. Письмо направлено одновременно в Одесский горсовет и в редакцию газеты «Безбожник». В другом письме, написанном по-украински, от имени рабочих и служащих выдвигается требование передать Большую синагогу на нужды народного просвещения¹⁸. С точки зрения стилистики письмо у Табацкого получается очень неровное: он использует много сухой канцелярской лексики («за отсутствием помещения», «означенные учреждения», «назрел вопрос», «передать в ведение», «следует не оставить без внимания», «удовлетворить ходатайство»), включает при этом просторечные и разговорные слова и выражения, допускает речевые ошибки (синагоги «словно ирония» находятся в центре города, «рядышком», «случай не должен пройти молча», «вырастает острая нужда», «работать в двух и трех сменах») и, не удержавшись, вставляет патетический пассаж про Французскую революцию. То есть Табацкий, вероятно, не очень хорошо владел стилистикой письменной речи, что говорит о том, что он, возможно, был из среды кустарей или заводских рабочих. Особенно заметна неоднородность его письма в сравнении с письмом на украинском языке, которое написано на более или менее ровном литературном языке — его автор, вероятно, часто прибегал к письменной речи и был, возможно, служащим. В этом (украинском) письме, на мой взгляд, важно отметить одну деталь — то, как автор выражает свою интенцию, обращаясь к власти (Одесскому горсовету): он использует глагол «требовать» («мы требуем»), при этом апеллирует к своим гражданским правам («мы как избиратели Горсовета требуем», то есть

¹⁶ Заметка «На днях срочно был закрыт клуб Инвалидов» (сентябрь 1930 г.).

¹⁷ Пересыпская синагога — синагога на ул. Лесная (ныне — Одария), была открыта весь советский период, в 1992 г. центральная часть обрушилась и синагога опустела.

¹⁸ Заметка «Визначи всю шкідливість релігії» (без даты).

право требовать дает выполненная обязанность выбирать членов Горсовета) и в статусе гражданина демонстрирует на самом деле определенную свободу в общении с властью (так называемый низкий индекс дистанции власти — термин, использующийся в социологических исследованиях с 1970-х и характеризующий жесткость социальной иерархии и степень ее принятия членами общества — в данном случае низкую, подразумевающую среди прочего склонность не принимать власть как что-то само собой разумеющееся, сомневаться в ее решениях).

Иная ситуация во втором письме, которое Табацкий использует в качестве источника: его авторы (рабочие завода им. Фрунзе) в отношении к власти (Горсовету) используют глаголы «просить» и даже «верить» («мы верим, что Горсовет удовлетворит наше ходатайство»). При этом они говорят об обязанности нести ответственность, которую они переносят на СВБ и газету «Безбожник» и уже от них считают возможным чего-то требовать («Союз СВБ и газета «Безбожник» будут нести ответственность перед рабочими в случае замедления нашего ходатайства»). Ту же мягкость в обращении к власти демонстрирует сам Табацкий («рабочие указывают», «следует не оставить без внимания»). При этом право более решительного обращения к власти Табацкий делегирует прессе («Пресса должна требовать <...>, чтобы ЦИК СССР в ближайшие дни рассмотрел <...>»). То есть авторы двух последних писем — рабочие завода им. Фрунзе и Табацкий — выбирают газету в качестве посредника между собой и властью, отказываясь от прямого взаимодействия.

Интересно сравнить письмо Табацкого с другим письмом из Одессы, опубликованным в журнале «Безбожник у станка»¹⁹ в 1925 г. под названием «Как еврейские рабочие

¹⁹ Орган Московского комитета РКП(б), издавался с 04.01.1923 г. (№ 1–2 вышли под названием «Безбожник», последующие номера выходили под названием «Безбожник у станка») по 1932 г. Отв. редактор — М. Костеловская, художественный редактор — Д. Моор (1923–1928). В журнале публиковались пропагандистские, антирелигиозные зарисовки с картинками, сатирические стихи, карикатуры, рисунки Д. Моора, А. Дейнеки, М. Горшмана, Н. Когоута и др.

Одессы отвоевали синагогу — под клуб (письмо из Одессы)» [Ронов 1925]. В этом письме речь идет о том, что Одесский губисполком постановил передать Бродскую синагогу под рабочий клуб, а религиозная община решила оспорить это постановление в Украинском ЦИКе. Помимо прочего, автор (А. Ронов) — в отличие от Табацкого — демонстрирует больший спектр эмоций, включающий радость, волнение, в конце письма позволяет себе сентиментальную вставку. Используя эмоциональную лексику, Ронов выказывает внутреннюю готовность проявлять эмоции, а публикация его текста говорила о том, что проявление эмоций не запрещается редакторами газеты. От автора в 1930 г. редакторы уже требовали более жесткого и решительного языка: безбожникам не полагалось быть «взволнованными», они должны были «возмущаться». В целом Ронов в 1925 г. демонстрирует большую свободу в языке: 1) не запрещает себе (и редактор — ему) эмоций; 2) говоря об обращении граждан к власти, употребляет «мягкие» глаголы, но в этом не чувствуется нерешительность позиции или проявление выжидательной осторожности — подобные глаголы он употребляет, когда говорит о действиях власти в отношении граждан («ВУЦИК уважил мотивы»), поэтому такое словоупотребление, кажется, просто характеризует ощущение Роновым качества социальной коммуникации в отношении «власть — народ», как будто более или менее равной на этом этапе; 3) напрямую выражает свое мнение, демонстрируя свободу в отношении власти. Так, например, среди причин, по которым, с точки зрения членов религиозной общины, синагога не должна быть закрыта, Ронов указывает следующую: «Бродская синагога, якобы <...> ценный исторический памятник, и тому подобные мотивы», и дает, таким образом, понять, что это, с его точки зрения, полная чушь²⁰. При этом занимавшийся охраной памятников Наркомпрос во главе с Луначарским (до осени 1929 г.) придерживался противоположного мнения — выдающиеся памят-

²⁰ Ср.: Безбожник (газ.). 1930. № 23 (25.04). С. 5. Что сделано Наркомпросом РСФСР («Главнаука пересмотрела все 7 000 памятников, охраняемых ею, и оставила в списках только 1 000»).

ники архитектуры, в том числе религиозной, необходимо сохранять. Ронов, вероятно, принадлежал к левому крылу антирелигиозников, связанному с журналом «Безбожник у станка» и его редактором Марией Костеловской, которая считала, что с религией нужно бороться «в лоб». Эти люди как настоящие модернисты — в том смысле, в котором употребил слово «модерн» (фр. *modernité* — 'современность') Ш. Бодлер, а вслед за ним М. Фуко, подразумевая определенный тип отношения к настоящему как к обладающему самостоятельной ценностью, а не только как к переходному периоду между прошлым и будущим — выказывали желание избавиться от традиции, а вместе с ней и от исторической памяти [Бодлер 1986; Фуко 1999; Ассман 2017]. В 1930 г. и на страницах газеты «Безбожник» появляются заметки, обращающиеся к теме памяти, в которых память трактуется как что-то нежелательное для общества. Так, в одном из номеров была опубликована заметка, где речь шла о том, что у секретаря комсомольской ячейки еврейской колонии в Крыму нашли в доме Тору. На обвинение в «солидарности» с религией тот ответил: «Тора является наследством нашего дедушки, пусть стоит, она нам не мешает». Общий обвинительный пафос заметки подразумевал, что использование предметов культа даже в качестве семейных реликвий недопустимо [Гольдберг 1930].

Обобщая рассуждения о ролях участников ситуации, определенной мной в начале как «письмо в редакцию газеты “Безбожник”», можно сделать следующие выводы. Редакторы имели власть допускать или не допускать письма к печати, определять круг актуальных, допустимых или по каким-то другим критериям подходящих для публичного обсуждения тем, а также цензурировать письма, в том числе определяя (в 1930-е, в противовес 1920-м гг.) уровень эмоциональной насыщенности допускаемых к печати текстов. Корреспонденты со своей стороны также могли предложить тему для обсуждения, но их высказывание в данном случае обладало гораздо меньшей социальной эффективностью, поскольку первоначально могло быть воспринято только одним потенциальным читателем — редактором газеты, и далее все зави-

село от последнего. Потенциально более эффективны были высказывания корреспондентов, имплицитно выражавшие их жизненные установки: отношение к памяти (культурной, семейной), ответственности, власти, времени и т.д. Через такие высказывания корреспонденты могли со своей стороны задавать рамки коммуникации. Газета в этом случае выполняла функцию материального носителя и посредника: она выходила раз в неделю, была относительно доступна и могла обеспечить довольно быстрое (для своего времени) и широкое распространение. Таким образом формировался и распространялся язык антирелигиозной реальности, исследование которого становится особенно значимым, если учесть, что евреи, переходившие в это время с идиша на русский язык, начинали воспринимать себя и составляли представление о своих этнических особенностях во многом из советской массовой культуры на русском языке [Shternshis 2006]. Ведь 1920–1930-е гг. — это период интенсивной модернизации евреев в СССР и в том числе период активного перехода с идиша на русский язык. Письма многих корреспондентов как раз демонстрируют процесс этого перехода, в частности, фиксируют ситуацию, когда языковых навыков еще недостаточно, чтобы справиться с грамматикой, но при этом авторы используют разнообразные лексические штампы, которые показывают, что язык воспринимался в значительной мере через антирелигиозные пропагандистские тексты. При этом нельзя утверждать, что язык, на который осуществлялся переход, был заранее задан. Как было показано выше, этот язык формировался как раз в процессе перехода, в том числе через коммуникацию корреспондентов и редакторов газеты «Безбожник» — через письма, их редактуру и выборочную публикацию.

Источники

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р 5407. Оп. 1. Д. 60. «Протокол (копия) заседания антирелигиозной комиссии при МК ВКП(б) от 10 января 1930 г.; проект тезисов о правом уклоне в антирелигиозной пропаганде; докладная записка

бригады Ленинградских безбожников о причинах роста секты «федоровцев» и мерах борьбы с ней и др.». 1930. 93 лл. Л. 78–81, 83–84.

НИА ГМИР – Научно–исторический архив Государственного музея истории религии.

Ф. 42. «Редакция газеты “Безбожник”», находится в разработке. Письма, отнесенные к редакционной папке № 4 — БССР.

Ф. 42. «Редакция газеты “Безбожник”», находится в разработке. Письма, отнесенные к редакционной папке № 16 — Московская область.

Ф. 42. «Редакция газеты “Безбожник”», находится в разработке. Письма, отнесенные к редакционной папке № 27 — УССР.

Фототека ГМИР — Фототека Государственного музея истории религии. Шифры А-69, А-415.

Гольдберг 1930 – *Гольдберг И.* Вам тора не мешает, но вы мешаете комсомолу // *Безбожник* (газ.). 1930. № 49. С. 5.

Ронов 1925 – *Ронов А.* Как еврейские рабочие Одессы отвоевали синагогу — под клуб (письмо из Одессы) // *Безбожник у станка.* 1925. № 6. С. 17.

Литература

Ассман 2017 – *Ассман А.* Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М., 2017.

Бодлер 1986 – *Бодлер Ш.* Поэт современной жизни // Шарль Бодлер. Об искусстве. М., 1986. С. 283–315.

Иванов 2008 – *Иванов А.* Бремя пропаганды: репрезентация еврейской земледельческой колонизации в советской документально-публицистической фотографии 1920–1930-х гг. // Проблемы еврейской истории. Ч. 1. М., 2008. С. 381–412.

Фуко 1999 – *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. № 2. М., 1999. С. 132–149.

Шейнман 1928 – *Шейнман М.* О раввинах и синагогах. М., [1928]. С. 4.

Shternshis 2006 – *Shternshis A.* Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington, 2006.

The Jewish Correspondent of the Newspaper “Bezbozhnik” as an Anti-Religious Activist

Alesia Nekrasova

(European University at St. Petersburg, Russia)

Junior researcher, ORCID ID 0000-0002-7574-8801: European University at St. Petersburg, Department of History, 6/1A Gagarinskaia Street, 191187, St. Petersburg, Russia, +7(812) 386 76 34, E-mail: nelesy2@gmail.com

Summary: The article makes an attempt to compare handwritten texts of local correspondence received by the newspaper “Bezbozhnik” in the 1920s–1930s, and citizens’ letters published in the newspaper. I consider «a letter to the editorial office of the newspaper “Bezbozhnik”» as the situation of social interaction “here and now” and discuss the roles of the participants, editors and correspondents, in this situation. As a research method, I use the language analysis of texts, its form and content. I review two cases: the implicit editors’ struggle against anti-Semitism in the newspaper and five unpublished letters from Odessa demanding the closure of synagogues. The chosen approach allows me to make some observations about the social and cultural attitudes of Jews in the USSR in the 1920s–1930s: their relation to a cultural and family memory, social responsibility, power and time. These attitudes, expressed in the letters language, I guess, had consequences in the further social and, in particular, anti-religious processes in the USSR.

Keywords: *Jews, USSR in the 1920s–1930s, newspaper «Bezbozhnik», letters to an editorial office, language of antireligious propaganda*

References:

Assman A. Raspalas sviaz vremen? Vzlet i padenie temporalnogo rezhima Moderna. Moscow, 2017.

Ivanov A. Bremia propagandy: reprezentatsiia evreiskoi zemledelcheskoi kolonizatsii v sovetskoi dokumentalno-publitsisticheskoi fotografii 1920–1930-kh gg. // Problemy evreiskoi istorii. Part 1. Moscow, 2008. P. 381–412.

Foucault M. Chto takoe Prosveshchenie? // Vestnik MGU. Serii 9. Filologiiia. No. 2. 1999. P. 132–149.

Sheynman M. O ravvinakh i sinagogakh. Moscow, 1928.

Shternshis A. Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. Bloomington, 2006.

«Паспортизация» еврейского населения в Западной Белоруссии (1940–1941 гг.)

Янина Валерьевна Карпенкина

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия)

Стажер-исследователь, ORCID ID: 0000-0002-9906-4340, Международного центра истории и социологии Второй мировой войны и ее последствий, преподаватель Школы культурологии Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ: Москва, 105066, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 3, каб. Л-415, тел. +7 (495) 772-95-90, E-mail: ykarpenkina@hse.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.6

Аннотация: В настоящей статье анализируется «паспортизация» местного, прежде всего еврейского, населения присоединенных к СССР польских территорий (на примере Западной Белоруссии) в 1940–1941 гг. Автор рассматривает это преобразование не только как меру по унификации Западной Белоруссии с остальными советскими областями, но и как важный метод контроля миграции, а также «чистки» социального облика «новых» приграничных городов. В центре внимания — еврейское население, которое особенно пострадало в ходе реализации «паспортизации», поскольку евреи подходили сразу к нескольким пунктам секретной инструкции о выдаче паспортов «с ограничением» и о запрете проживания в приграничных городах.

Ключевые слова: *«паспортизация», Западная Белоруссия, Восточная Польша, еврейское население, беженцы*

* Архивные материалы, использованные в этой статье, собраны благодаря программе Центра "Сэфер" по поддержке исследований в области иудаики (грант Genesis Philanthropy Group).

* Статья подготовлена в ходе работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации "5-100".

17 сентября 1939 г. советские войска в соответствии с соглашениями секретного пакта советско-германского договора «О ненападении» вступили на территорию Восточной Польши. В считанные дни Польская Республика оказалась разделена между Германией и СССР, что было зафиксировано 28 сентября 1939 г. германо-советским договором «О дружбе и границе». Таким образом Восточная Польша стала частью СССР. Буквально сразу же эта территория была разделена на Западную Белоруссию и Западную Украину, которые в ноябре 1939 г. были официально присоединены к БССР и УССР.

Население Восточной Польши являлось мультикультурным: на этих землях издавна проживали украинцы, белорусы, поляки, евреи, русские, литовцы, татары, цыгане. Польское еврейство отнюдь не было малочисленным — по разным подсчетам евреи составляли от 8 до 10% местного населения [Levin 1995, 18; Bauer 2009, 33]. Таким образом, после раздела Польши Советский Союз вместе с «освобожденными от панского ига» белорусами и украинцами приобрел значительное количество евреев. Вдобавок к этому, в 1939–1941 гг. местное население пополнилось беженцами из оккупированных Германией польских территорий, причем среди беженцев абсолютное большинство составляли евреи¹.

Для всех жителей присоединенного к СССР региона период с 17 сентября 1939 г. до 22 июня 1941 г. ознаменовал собой не только начало Второй мировой войны, но и первую встречу с советским политическим режимом. Советская власть стремилась в ускоренном темпе провести на польских территориях экономические, социальные и культурные реформы, направленные на скорейшую унификацию новых областей со старыми. Среди этих мер центральное место занимала «паспортизация».

В СССР выдача удостоверений личности (паспортов), а также прописка граждан по месту жительства, введенные

¹ До сентября 1939 г. Советский Союз по численности еврейского населения занимал второе место в мире после Польши [Ветроград 2013, 10], а после сентября 1939 г. — очевидно, первое.

во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг., являлись инструментом контроля миграции и носили разрешительный характер. В 1940 г. эта практика была распространена на присоединенные территории: в западных областях БССР и УССР вступило в действие постановление СНК СССР «О выдаче гражданам Союза ССР паспортов на территории СССР» от 28 апреля 1933 г. [ГА РФ, Ф. Р-5446. Оп. 1. Д. 75. Л. 224–227]. Согласно данному распоряжению, жители городов и рабочих поселков были обязаны получить в паспортном столе отдела органов внутренних дел удостоверение личности с регистрацией (пропиской) по месту жительства.

Вместе с тем указанное постановление предполагало и возможность отказа в прописке в режимных городах². Порядок выдачи паспортов с запретом проживания в режимной местности (или, как их называли, паспорта «с ограничением») регламентировал параграф № 11 (далее п. 11) специальной секретной инструкции «О выдаче паспортов». В соответствии с ним, люди, получившие отказ в прописке, были обязаны в 10-дневный срок покинуть режимный город. Там же перечислялись группы граждан, к которым мог быть применен п. 11:

- 1) лица и члены семей, не занятые общественно-полезным трудом;
- 2) кулаки и раскулаченные;
- 3) прибывшие из других городов и сельской местности без приглашения на работу;
- 4) «лишенцы»³;
- 5) бывшие заключенные;
- 6) перебежчики из-за границы [ГА РФ, Ф. Р-5446. Оп. 1. Д. 71. Л. 145–148].

² Режимный город — населенный пункт в СССР, для которого был установлен особый режим проживания, а иногда также въезда и выезда, передвижения жителей по городу, проведения кино- и фотосъемок. Западные области БССР являлись приграничной территорией, где почти все крупные города получили статус режимных.

³ Данная категория граждан официально перестала существовать после принятия новой (так называемой Сталинской) Конституции СССР в 1936 г.

«Паспортизация» в Западной Белоруссии началась весной 1940 г. (например, в Барановичской области первые паспорта были выданы 3 марта 1940 г.). Выдачу удостоверений личности предвещал подготовительный период: учет населения, составление плана выдачи паспортов, отбор из местного населения группы паспортных работников и обучение их на краткосрочных подготовительных курсах в Белостоке, выделение и обустройство помещений для паспортных столов. Даже местные фотографы проходили инструктаж для того, чтобы уметь правильно фотографировать людей «на паспорт», кроме того, им были даны указания, за какую цену продавать фотографии для паспортов. В это время профессия фотографа стала особенно востребованной — уроженка западнобелорусского местечка Ленин Фаня Шульман впоследствии вспоминала, что, работая единственным фотографом в местечке во время проведения «паспортизации», она «неожиданно заработала много денег». Это помогло ей обеспечить родителей, которые утратили свой бизнес после установления советской власти и национализации в 1939 г. [Schulman 1992, 52–53].

подавляющее большинство польского еврейства традиционно проживало в городах и местечках: согласно переписи населения 1931 г., среди 9 000 000 городского населения Польши, 5 500 000 — поляки и 2 400 000 — евреи [Вабищевич 2011, 8]. Более того, до установления советской власти евреи Польши составляли более 70% всех ремесленников и торговцев региона [Levin 1995, 18–21]; среди них было также немало зажиточных владельцев промышленных предприятий, банков, крупных торговых складов и т.п. Таким образом, значительная доля местного еврейского населения была отнесена к так называемой категории «чуждый элемент», что по социальному положению приравнивалось к официально существовавшему ранее статусу «лишенцев». Кроме того, как отмечалось выше, на присоединенной к СССР польской территории осело значительное количество евреев-беженцев. Так, согласно подсчетам НКВД БССР, 5 февраля 1940 г. в пределах всего БССР проживало 72 996 беженцев из Центральной и Западной Польши (65 796 из них — евреи) [Ioffe,

Selemenev 1997, 48]. Ясно, однако, что беженцев было еще больше, поскольку не все они регистрировались, а значит, не были учтены. Все эти десятки тысяч беженцев совершенно официально попадали под категорию «перебежчиков из-за границы», также подлежащую выселению из режимной местности.

Таким образом, во время проведения «паспортизации» в Западной Белоруссии к целому ряду как местных евреев, так и евреев-беженцев был применен п. 11 о запрете проживания в режимном городе. Так, по Барановичской области из режимных городов были удалены 137 семей — в основном беженцы. Кроме того, среди обладателей паспортов с п. 11 оказались местные зажиточные евреи — в прошлом крупные предприниматели: бывший владелец крупного аптечного магазина Яков Давыдович Абрамович, зажиточный торговец и владелец национализированного домовладения Яков Мордухович Флоранс, бывший владелец крупных оптовых складов Тева Яковлевич Циринский и многие другие [ЗГАБар, Ф. 139. Оп. 3. Д. 7. Л. 3–8].

Для большинства людей выселение из города было личной трагедией. Поэтому в Управление милиции Барановичской области поступало множество письменных обращений граждан с просьбой пересмотра дела и выдачи паспорта «без ограничений». Среди них — три заявления учащегося 10 класса средней школы гор. Барановичи Меера Креймана, который вместе с братом в августе 1940 г. бежал из Вильнюса в западные области БССР. Несмотря на слезную мольбу Меера к «начальнику» («Товарищ начальник, войдите в мое положение...») или «Начальник, все зависит от Вас...»), на все три заявления он получил отказ в выдаче паспорта с разрешением проживать в режимном городе, коим являлся гор. Барановичи [ЗГАБар, Ф. 139. Оп. 2. Д. 8. Л. 1–8].

В определенной степени показательной можно назвать историю О.М. Фраумана, который прибыл в Западную Белоруссию как беженец в декабре 1939 г. Проживая у родственников, он устроился работать в Барановичах в слесарно-механические мастерские. Но весной 1940 г. получил паспорт с п. 11, что вынудило его выехать из города. Однако в местеч-

ках и селах Барановичского района О.М. Фрауман работы не нашел. Поэтому вернулся обратно в областной центр и просил разрешить ему там проживать, но получил отказ [ЗГА-Бар, Ф. 144. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–6].

Тем не менее, были случаи, когда беженцам, подлежащим выселению, разрешали остаться в режимном городе. Обычно это было связано со специализацией и степенью квалификации человека. В частности ввиду недостатка медицинских работников, многим врачам и фармацевтам было разрешено проживать в режимных городах. Семье Фани Соломян-Лок, хотя они были беженцами, выдали паспорта «без ограничений» потому, что Фаня работала медсестрой в госпитале г. Пинска: «Наши знакомые беженцы завидовали нам, поскольку мы могли жить в районном центре»⁴ — вспоминала она [Solomian-Loc 1981, 41]. Это же касалось учителей, недостаток в которых ощущался с 1939 по 1941 гг. Выпускник Варшавской консерватории, а позже — беженец из Варшавы Израиль Тыневицкий в 1940 г. получил разрешение на проживание в режимном городе Новогрудке по той причине, что он оказался единственным преподавателем скрипки в городской музыкальной школе [ЗГАБар, Ф. 139. Оп. 2. Д. 6. Л. 1–5]. Кроме того, беженцы-писатели, художники и другие представители творческих профессий также получали паспорта «без ограничений», поскольку их таланты могли пригодиться в пропагандистской работе [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22. Д. 235. Л. 108].

Обжаловать выдачу паспорта «с ограничением» было крайне сложно. В районных прокуратурах на жалобы о неправильной выдаче паспортов с п. 11 обычно стандартно отвечали: «Паспорт Вам выдан правильно». Часы приема жалоб не всегда соблюдались, а рассмотрение принятых заявлений задерживалось на несколько месяцев [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22.

⁴ В условиях дефицита и безработицы в Западной Белоруссии в 1939–1941 гг. обустройство в крупном городе было вопросом особой важности, связанным с поиском не только работы и жилья, но и в буквальном смысле пропитания и иных жизненно необходимых товаров.

Д. 237. Л. 104]. В то же время нарушение паспортного режима (проживание без прописки) грозило штрафом, принудительным выселением из города и даже депортацией [ЗГАБар, Ф. 139. Оп. 1. Д. 3. Л. 4].

В проведении «паспортизации» не обошлось без злоупотреблений, связанных, как правило, с наличием в присоединенном регионе острого дефицита жилья и нелегальной борьбы за «квадратные метры». «Квартирный вопрос» в Западной Белоруссии в 1939–1941 гг. был обусловлен наплывом беженцев из западных районов, а также советских военных и гражданских служащих с востока⁵. Так, согласно польской статистике, если до сентября 1939 г. в Белостоке проживало 107 650 человек [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22. Д. 232. Л. 54], то уже в апреле 1940 г. — около 160 000 человек [РГАСПИ, Ф. 17. Оп. 22. Д. 228. Л. 41]. С момента вступления в силу в западных областях вышеупомянутого постановления СНК СССР «О выдаче гражданам Союза ССР паспортов...» отдельные сотрудники советской администрации начали использовать это постановление как возможность присвоить понравившееся жилье. Иными словами, имели место случаи, когда домовладельцам незаконно выдавали паспорт «с ограничением», что вынуждало их покинуть место жительства, а вместе с тем оставить и недвижимое имущество. В освобожденные таким образом дома и квартиры вселялись сотрудники советской администрации и правоохранительных органов. Так, типичным был случай жителя Белостока Вульфа Гольштейна: начальник 3-го отделения милиции Белостока вписал в паспорт Вульфу и его семье п. 11 и предложил немедленно покинуть город на том основании, что Гольштейн якобы являлся директором купеческого банка и жил на «нетрудовые доходы»; в ходе следствия выяснилось, что Вульф Гольштейн действительно работал в этом банке, но бухгалтером, а причиной его выселения стало то, что, как записано в протоколе, «квартира Гольштейна понравилась начальникам 3-го отдела милиции Куриленко и Иванову, которые заняли ее» [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 15347. Л. 65]. Схожим был слу-

⁵ Подробнее см. [Карпенкина 2018].

чай жителя Белостока Давидовского: ордер на его квартиру был вручен одному из работников милиции еще до того, как вопрос о внесении в паспорт Давидовского п. 11 был решен [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 15347. Л. 68]. Незаконные захваты жилья с помощью необоснованной выдачи домовладельцам паспортов «с ограничением» (что означало неминуемую утрату домовладения) в рассматриваемый период были повсеместно распространены на всей территории Западной Белоруссии. Разумеется, местные евреи, будучи горожанами, непосредственным образом столкнулись с этой проблемой.

Далеко не все бывшие польские граждане желали получать советский паспорт. Житель гор. Барановичи Гарбер, получив бланки заявления на выдачу паспорта, возразил: «У нас есть польские паспорта и будем жить по ним. Зачем я буду сдавать польские документы, когда я собираюсь ехать в Варшаву?» [ЗГАБар, Ф. 139. Оп. 3. Д. 7. Л. 3–8]. Подобное отношение к «паспортизации» было особенно характерно для беженцев, которые, оставив в оккупированной нацистами Польше своих родных, друзей, имущество, зачастую не желали менять польский паспорт на советский, чтобы таким образом не утратить возможность в обозримом будущем вернуться домой. Нередко споры по поводу получения советского паспорта приводили к серьезным раздорам в семьях. Так, беженец Юзаф Б. вспоминал, что в те годы отец не желал получать паспорт Советского Союза, надеясь вернуться на родину в Польшу, между тем старшие дети, напротив, настаивали на получении советских паспортов [Gružeńska-Gross, Gross 1981, 222].

В это же время с марта 1940 г. началась инициированная советской властью регистрация беженцев, желавших вернуться домой в Западную и Центральную Польшу. Недовольные своим материальным положением, а также принуждением к получению советских паспортов «с ограничениями», многие беженцы регистрировались на выезд. Судя по всему, регистрация проходила достаточно стихийно, силами как советских органов госбезопасности, так и наиболее инициативных беженцев [НАРБ, Ф. 4П. Оп. 1. Д. 14728. Л. 110]. Так или иначе, списки желающих выехать из СССР оказались в рас-

поряжении НКВД, и, согласно совершенно секретному постановлению СНК СССР от 10 апреля 1940 г. [ГА РФ, Ф. 9479. Оп. 1. Д. 73. Л. 55], в 20 числах июня 1940 г. по всему присоединенному региону прокатились массовые аресты записавшихся на выезд беженцев с последующей их депортацией в Сибирь. Всего в июне 1940 г. из Западной Белоруссии было депортировано 23 057 беженцев [Толочко 2006, 194]. Этим, однако, история принудительной «паспортизации» польских беженцев не закончилась — она продолжилась на местах их спецпоселений в 1943 г.⁶, однако рассмотрение этого вопроса выходит за хронологические и географические рамки настоящей статьи.

* * *

Таким образом, одной из основных мер, определившей жизненный уклад «западников» как советских граждан, была «паспортизация». Формально ставшим гражданами СССР уже в ноябре 1939 г., местным жителям предстояло весной 1940 г. получить официальный документ, подтверждающий этот статус. Однако «паспортизация» являлась даже не столько мерой по регламентации статуса населения присоединенных территорий, сколько важным методом контроля миграции, «чистки» социального облика приграничных городов и одновременно важным военно-стратегическим мероприятием. Ее существенным социальным последствием стало то, что в результате «паспортизации» тысячи местных жителей получили паспорта с п. 11 (с ограничением проживания в режимном городе) и были вынуждены покинуть места своего жительство. На личном уровне получение паспорта «с ограничением» неминуемо влекло коренные и, очевидно, далеко не всегда положительные изменения в образе жизни.

⁶ Угрозы и аресты, имевшие место в 1943 г. в отношении не желавших получать советские паспорта депортированных польских беженцев, ярко описала в своих воспоминаниях Оля Ватова [Ватова 2014].

От этой меры в немалой степени пострадало проживающее в Западной Белоруссии еврейское население. И если местные евреи получали паспорта с п. 11 как «лица не занятые общественно-полезным трудом» или «лишенцы», то беженцы-евреи считались неблагонадежными «перебежчиками из-за границы». Как полагало советское правительство, от тех и от других необходимо было очистить крупные промышленные города приграничной зоны. При этом в пропорциональном соотношении от выселений по п. 11 в большей степени пострадали именно евреи-беженцы, а не местные западнобелорусские евреи.

В целом реализация «паспортизации» с присущим ей принудительным характером и многочисленными злоупотреблениями — это одна из ярких иллюстраций применения силовых методов в проведении советизации в Восточной Польше после ее присоединения к СССР.

Источники

ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации

Ф. Р-5446. Оп. 1. Д. 75. «Постановление СНК ССР № 861 “О выдаче гражданам Союза ССР паспортов на территории СССР”», 1933. Л. 224–227.

Р-5446. Оп. 1. Д. 71. «Инструкция “О выдаче паспортов гражданам Союза ССР г. Москве, Ленинграде и Харкове, в 100-километровой полосе вокруг Москвы и Ленинграда и в 50-километровой полосе вокруг Харькова”», 1933. Л. 145–148.

Ф. 9479. Оп. 1. Д. 73. «Информация и представления в правительственные и партийные органы и переписка с ними», 1941 г. Л. 55.

ЗГБАР — Зональный государственный архив г. Барановичи

Ф. 139. Оп. 3. Д. 7. «Доклады о перестройке оперативной работы и списки следственно-заключенных», 1940. Л. 3–8.

Ф. 139. Оп. 2. Д. 8. «Дело о замене паспорта Крейчману Мееру Борисовичу», 1940 г. Л. 1–8.

Ф. 144. Оп. 1. Д. 3. «Дело о выселении гр. Фраумана О.М. из гор. Барановичи», 1940 г. Л. 1–6.

Ф. 139. Оп. 2. Д. 6. «Дело Тыневицкого Израила Исааковича о выдаче разрешения на проживание в гор. Новогрудке», 1940 г. Л. 1–5.

РГАСПИ — *Российский государственный архив социально-политической истории*

Ф. 17. Оп. 22. Д. 235. «Протоколы №№ 6–14 заседаний бюро Белостокского обкома КП(б)Б с материалами», 1940 г. Л. 108.

Ф. 17. Оп. 22. Д. 237. «Протоколы №№ 25–34 заседаний бюро Белостокского обкома КП(б)Б с материалами», 1940 г. Л. 104.

Ф. 139. Оп. 1. Д. 3. «Постановление о наложении штрафов за нарушение паспортного режима, хулиганство, воровство, спекуляцию и халатное отношение к государственной казне», 1940–1941 г. Л. 4.

Ф. 17. Оп. 22. Д. 232. «Протоколы №№ 1–7 заседаний бюро Белостокского обкома КП(б)Б», 1939–1940 гг. Л. 54.

Ф. 17. Оп. 22. Д. 228. «Доклад Белостокского Областного комитета КП(б) Белоруссии Первой областной конференции КП(б)Б», 1940 г. Л. 41.

НАРБ — *Национальный архив Республики Беларусь*

Ф. 4П. Оп. 1. Д. 15347. «Докадные записки, справки, сведения и другие материалы о состоянии промышленности, ж.д. транспорта, сельского хозяйства Белостокской обл.», 1940. Л. 65, 68.

Ф. 4П. Оп. 1. Д. 14728. «Проекты постановлений ЦК КП(б)Б и СНК БССР, в основном, по Западной Белоруссии и материалы к ним», 1939–1940 гг. Л. 110.

Литература

Вабищевич 2011 – *Вабищевич А.* Западноукраинские и западно-белорусские земли накануне Второй мировой войны // *Западная Белоруссия и Западная Украина в 1939–1941 гг.: люди, события, документы.* СПб., 2011. С. 7–24.

Ватова 2014 – *Ватова О.* Все самое важное. М., 2014.

Карпенкина 2018 – *Карпенкина Я.* «Квартирный вопрос» в Западной Белоруссии и еврейское население, 1939–1940 гг. // *The Soviet and Post-Soviet Review.* 2018. Vol. 45. № 1. P. 73–98.

Толочко 2006 – *Толочко Д.* Еврейские беженцы из Польши в БССР (сентябрь 1939 — июнь 1941 г.) // *Диаспоры. Независимый научный журнал.* 2006. № 1. С. 172–199.

Bauer 2009 – *Bauer Y.* *Death of the Shtetl.* New Heaven, 2009.

Bemporad 2013 – *Bemporad E.* *Becoming Soviet Jew: The Bolshevik Experiment in Minsk.* Bloomington, 2013.

Gruźeńska-Gross, Gross 1981 – *War through Children`s Eyes. The Soviet Occupation of Poland and the Deportations, 1939–1941.* Ed. and

comp. by I. Grużeńska-Gross, J.T. Gross. Stanford University, Stanford, California, 1981.

Ioffe, Selemenev 1997 – *Ioffe E., Selemenev V.* Jewish Refugees from Poland in Belorussia, 1939–1940 // Jews in Eastern Europe. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1997. № 1(32). P. 45–60.

Levin 1995 – *Levin D.* The Lesser of Two Evils: Eastern European Jewry Under Soviet Rule, 1939–1941. Philadelphia, 1995.

Schulman 1992 – *Schulman F.* A Partisan's Memoir. Woman of the Holocaust. Toronto, 1992.

Solomian-Loc 1981 – *Solomian-Loc F.* Woman Facing The Gallows. N.Y., 1981.

“Passportization” of the Jewish Population in Western Belorussia (1940–1941)

Yanina Karpenkina

National Research University Higher School of Economics, ORCID ID: 0000-0002-9906-4340, Moscow, Russia

A Research-Assistant at The International Centre for the History and Sociology of World War II and Its Consequences, HSE; Lecturer at School of Cultural Studies, Faculty of Humanities, HSE: Moscow, 105066, 21/4 Staraya Basmannaya str., building 1, Room Л-415, tel. +7 (495) 772-95-90, E-mail: ykarpenkina@hse.ru

Summary: The article analyzes the “passportization” of the local, primarily Jewish, population of the Polish territories annexed to the USSR, particularly in Western Belorussia in 1940–1941. The Author considers this transformation not only as a measure of unification, but also as an important method of migration control, as well as “purification” of the social image of cities in the “new” border zone. In the focus of the article is the Jewish population. Since the majority of the Jews fitted at the same time to several paragraphs of the secret instructions on the issuance of passports “with restriction” (which in fact meant a ban on residence in the border town), they were particularly affected during the implementation of the “passportization”.

Keywords: “passportization”, Western Belorussia, Jewish population, Eastern Poland, refugees

References:

Bauer Y. *Death of the Shtetl*. New Heaven, 2009.

Bemporad E. *Becoming Soviet Jew: The Bolshevik Experiment in Minsk*. Bloomington, 2013.

Gruzeńska-Gross I., Gross J.T., eds. *War through Children`s Eyes. The Soviet Occupation of Poland and the Deportations, 1939–1941*. Stanford (CA), 1981.

Ioffe E., Selemenev V. *Jewish Refugees from Poland in Belorussia, 1939–1940 // Jews in Eastern Europe*. Jerusalem, 1997. No. 1(32). P. 45–60.

Karpenkina Ya. "Kvartirnyi vopros" v Zapadnoi Belorussii i evreiskoe naselenie, 1939–1940 gg. // *The Soviet and Post-Soviet Review*. 2018. Vol. 45. No. 1. P. 73–98.

Levin D. *The Lesser of Two Evils: Eastern European Jewry Under Soviet Rule, 1939-1941*. Philadelphia, 1995.

Schulman F. *A Partisan's Memoir. Woman of the Holocaust*. Toronto, 1992.

Solomian-Loe F. *Woman Facing The Gallows*. New York, 1981.

Tolochko D. *Evreiskie bezhentsy iz Polshi v BSSR (sentiabr 1939 — iun 1941 g.) // Diaspory. Nezavisimyĭ nauchnyi zhurnal*. 2006. No. 1. P. 172–199.

Vabishchevich A. *Zapadnoukrainskie i zapadnobeloruskie zemli nakanune Vtoroi mirovoi voiny // Zapadnaia Belorussia i Zapadnaia Ukraina v 1939–1941 gg.: liudi, sobytiia, dokumenty*. St. Petersburg, 2011. P. 7–24.

Vatova O. *Vse samoe vazhnoe*. Moscow, 2014.

Ограничения на доступ к высшему образованию для евреев в СССР: возможности изучения на основе мемуаров и автобиографий

Валерия Михайловна Малик

(Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0001-9546-7815, ведущий эксперт, Институт образования Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия, 20 Мясницкая ул., 101000, тел. +7 (495) 772 95 90, E-mail: vmalik@hse.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.3.7

Аннотация: Еврейское население в СССР во второй половине XX в., с одной стороны, характеризовалось самым высоким и растущим уровнем образования, высокой долей работников умственного труда, а с другой, как свидетельствуют мемуары, — сталкивалось с дискриминационными барьерами при поступлении в вузы, построении карьеры, доступе к определенным областям деятельности. Молодые люди и их семьи, столкнувшись с дискриминацией при поступлении в вузы, вынуждены были принимать новые образовательные решения, искать возможности для построения образовательной траектории. Данные статистики не в полной мере отражают картину, так как уровень образования еврейского населения продолжал расти. Поэтому мы обращаемся к опубликованным мемуарам и в представленной статье рассматриваем, как можно использовать материалы мемуаров и автобиографий для изучения того, каким был опыт столкновения с дискриминационными барьерами, какие ресурсы использовались семьями для преодоления этой дискриминации.

Исследование на данном этапе носит пилотный характер, оно направлено на выявление возможностей и ограничений подхода. Материалом для него являются мемуары, опубликованные на интернет-портале «Заметки по еврейской истории» (Заметки по еврейской истории: [сайт] <http://berkovich-zametki.com>). В результате

анализа этих мемуаров мы формулируем следующие выводы и гипотезы. Во-первых, мемуары содержат описания успешного преодоления ситуаций дискриминации, тогда как неуспешный для авторов опыт столкновения с дискриминацией с большой вероятностью не будет включен в мемуары. Во-вторых, можно выделить условные «жанры», в которых построены изученные нами описания жизни: это «пробуждение еврейского самосознания» и «борьба с дискриминацией»; опыт столкновения с дискриминацией описывается авторами мемуаров в соответствии с этими «жанрами».

Рассматривая ресурсы для преодоления дискриминации в традиции теории капитала П. Бурдьё, мы делаем вывод о том, что важно было не только наличие социального и культурного капитала семьи, но и готовность его использовать, активно действовать для преодоления дискриминационных барьеров. Вопрос о том, чем определялась готовность использовать социальный капитал, требует дальнейшего изучения.

Мы показываем также, что при использовании мемуаров для изучения барьеров доступа к высшему образованию сложно отделить эпизоды поступления в вуз от остальной траектории, так как дискриминация имела место и после окончания вуза, например, в процессе распределения. Изученные материалы скорее содержат богатую информацию для понимания восприятия ситуации, но не являются надежным источником для изучения ресурсов семьи, которые были задействованы для преодоления дискриминации.

Ключевые слова: евреи, СССР, образование

В Российской империи, где в 1897 г. проживало 5,2 млн евреев, существовали официальные ограничения на прием в высшие учебные заведения для евреев (процентная норма), а в некоторые университеты доступ был закрыт полностью. Ограничения по национальному признаку и по признаку вероисповедания отменены Временным правительством в 1917 г. [Сафонов, Наумов 2013, 41]. В последующий период происходил существенный рост уровня образования еврейского населения, то есть отмечается высокая вертикальная социальная мобильность, связанная со снятием запретов,

стремительной урбанизацией, процессами смены элит. Ситуация изменилась во второй половине XX в., когда в результате борьбы с космополитизмом, создания Государства Израиль и ухудшений отношений СССР с ним к евреям применялись ограничения на доступ в вузы, на продолжение обучения в аспирантуре, на доступ к определенным должностям и сферам деятельности. Барьеры эти не были законодательно закреплены, и масштабы явления (география, вузы, специальности) еще предстоит изучить.

Данные официальной статистики говорят о том, что в 1950–1980-е гг. евреи были этнической группой с самым высоким уровнем образования. Так, согласно данным переписи 1959 г., доля людей с высшим образованием среди работоспособного еврейского населения превышала приблизительно в шесть раз аналогичную долю среди населения в целом (29,5% и 4,7%) (см. Таблицу 1). Темпы роста среди населения в целом были выше, но среди еврейского населения этот показатель по-прежнему превышал средние. Следует иметь в виду, что эти цифры не учитывают разный уровень урбанизации еврейского и нееврейского населения. Тем не менее данные на макроуровне не свидетельствуют о дискриминации в доступе к высшему образованию в целом.

Таблица 1. Уровень образования еврейского населения и всего населения в целом в возрасте от 20 до 59 лет, %

	Высшее образование		Среднее специальное образование	
	Еврейское население	Все население	Еврейское население	Все население
1959	29,5	4,7	14,5	6,7
1970	38,3	8,3	18,6	10,3
1979	47,5	11,9	20,7	15,4
1989	52,4	15,9	24,5	22,8
Источник: данные переписи приводятся по работе [Константинов 2000, 71]				

В Таблице 1 также приводятся данные о распространении среднего специального образования. Оно было существенно больше среди работоспособного еврейского населения в 1959 г.: 14,5% в сравнении с 6,7% среди населения в целом. Однако к 1989 г. уровень охвата еврейского населения средним специальным образованием уже не столь сильно отличался от соответствующего показателя по населению в целом. Сравнение долей имеющих среднее специальное образование и высшее образование среди еврейского населения показывает, что высшее образование было распространено значительно шире и по сути являлось социальной нормой среди еврейского населения.

Данные о доле евреев среди студентов, работников определенных сфер занятости или занимающих определенные должности не всегда позволяют ясно выделить последствия дискриминации. Например, Майкл Пол Сакс приходит к выводу, что данные о профессиональном статусе не показывают наличие дискриминации при назначении на позиции высокого уровня, в связи с категориями (слишком крупными), по которым собиралась информация в переписи [Sacks 1998, 264].

В то же время есть масса свидетельств об ограничениях для евреев в образовании и при построении дальнейшей профессиональной траектории. Особенно широкую известность получила ситуация, сложившаяся на механико-математическом факультете МГУ. Опубликованы статьи, интервью, мемуары, описывающие практики, распространенные на вступительных испытаниях в МГУ для того, чтобы отсеять «нежелательных» абитуриентов. Например, составлялись специальные задачи («гробы»), которые были очень трудны для решения, хотя само решение имело весьма простой вид (на случай проверки или апелляции), экзамены проводились в разных комнатах в зависимости от национальности, абитуриентов-евреев спрашивали более строго. Описано также негативное влияние, которое практики оказали на уровень преподавания, студентов и в целом обстановку на факультете (см., например: [Shen 1994]). Однако мы меньше знаем о других (в том числе менее престижных) вузах, других специальностях и городах, хотя свидетельства о столкновении

с барьерами при поступлении в вузы и на работу при этом присутствуют в источниках личного характера, воспоминаниях, мемуарах, биографических интервью, собранных в рамках исследовательских проектов (см., например: [Shternshis 2017]).

Описания личного опыта случаев дискриминации по национальному признаку в советское время продолжают появляться. Например, в заметке профессора математики Калифорнийского университета Эдуарда Френкеля описывается его опыт сдачи вступительных экзаменов на мехмат, особый подход экзаменаторов (из-за его национальности) и совет поступать в Институт нефти и газа имени И.М. Губкина, куда берут «таких, как он» [Френкель 2012].

Несмотря на появление все новых свидетельств, наши знания о том, насколько распространены были дискриминационные барьеры¹ при поступлении в вузы, как абитуриенты и их семьи справлялись с такими ситуациями и как эти барьеры определяли последующую образовательно-профессиональную траекторию, ограничены. Мы обратились к доступным в интернете мемуарам, чтобы провести пилотное исследование и прояснить, какие возможности дает изучение биографий и мемуаров для анализа того, как складывались образовательные и профессиональные траектории при столкновении с дискриминационными барьерами, какие ресурсы использовались семьями².

¹ Понятие барьеров доступа к образованию мы используем для описания практики реализации дискриминационных ограничений на поступление в вузы или на определенные факультеты.

² При описании стратегий семей мы будем использовать понятие капитала: экономического, культурного, социального. *Экономический капитал* — это все экономические ресурсы (доходы, собственность). *Культурный капитал* — все культурные ресурсы, которые могут быть использованы агентом, он может быть в инкорпорированном виде (заключен в самом человеке), когда он приобретает в процессе социализации и обучения, а также в объективированном виде (например, в виде книг, картин) и в институционализированном виде (в виде академических квалификаций). *Социальный капитал* — это ресурсы, которые доступны агентам в связи с их

Для анализа мемуаров мы обратились к сетевому portalу «Заметки по еврейской истории», редактором которого является Евгений Беркович (Германия) [Заметки по еврейской истории]³.

Для первого этапа анализа мы выбрали автобиографические заметки трех авторов, во всех этих автобиографиях упоминается опыт дискриминации в вузе и на работе в связи с еврейским происхождением. Авторы — из одной возрастной когорты, из разных университетов и регионов СССР⁴. Ниже мы приводим некоторые цитаты из автобиографий, иллюстрирующие эпизоды дискриминации при построении образовательных и профессиональных траекторий, описание того, как удавалось или не удавалось справиться с дискриминационными барьерами.

Кейс 1. Александр Воронель (Харьковский университет). Известный ученый физик, диссидент, опубликовал несколько глав воспоминаний о разных эпизодах своей жизни. Вот как он описывает свое поступление в университет в 1950 г.:

принадлежностью к определенной группе: чем больше сеть связей и больше объем капитала тех, кто в ней находится, тем потенциально больше ресурсы доступны (Бурдые 2004). Понятия социального, культурного капитала нужны для описания использования ресурсов семьи в ситуации столкновения с барьерами. Например, понятие социального капитала понадобится при рассмотрении того, как семьи использовали «связи» (или, напротив, не использовали) при столкновении с проблемами доступа к образованию детей.

³ Портал публикует различные заметки по еврейской истории, культуре, об антисемитизме и пр. В разделе «Мемуары» этого сайта — тексты 35 авторов, 26 из них мужчины и 9 — женщины. Большая часть авторов — люди 1920–1930-х гг. рождения, но есть и рожденные в 1940–1950-е гг. В основном мемуары написаны на русском языке, хотя есть небольшое количество переводов на русский. Авторы преимущественно живут в Израиле или США.

⁴ Мы не запрашивали у авторов согласия на работу с текстами их воспоминаний, поскольку мемуары опубликованы в открытом доступе. В работе мы приводим имена и фамилии, а также все названия в том виде, в каком они встречаются в текстах.

В университет меня приняли по благу. Вплоть до самого окончания я каждый день ожидал, что отдел кадров еще опомнится и меня выгонят. После того, как меня последовательно не приняли в университеты Московский, Ленинградский, Киевский, мама позвонила своему харьковскому другу детства проф. Берестецкому, а он позвонил своему другу проф. Ахиезеру, а тот обратился к декану физического факультета проф. Мильнеру. Абрам Соломонович Мильнер без малейшего колебания сказал: «Для сына Фанечки Штраймиш я, конечно, сделаю все возможное!»⁵

Этот отрывок позволяет рассматривать решение проблемы с поступлением с помощью использования связей, то есть социального капитала семьи. Интересно, что в другом отрывке такой же эпизод мы можем трактовать как результат собственной агентности (активной деятельности) и использование структурной возможности:

Я обошел много университетов, прежде чем нашел университет со знакомством. Это знакомство, а также сильный недобор дали мне возможность поступить в Харьковский университет. Шел 1950 год. Стране нужны были физики. В физике уже работало так много евреев, что небольшое увеличение этого количества отчасти допускалось.

Читая заметки дальше, мы узнаем, что автор в 14 лет был участником подпольного политического кружка и пробыл 4,5 месяца в колонии для несовершеннолетних. В следующем отрывке рассказывается о том, что этот биографический факт представлял собой более серьезный барьер для получения образования и был скрыт автором. Интересно, что «пятый пункт» в этом контексте рассматривается как ресурс:

Почти непреодолимым препятствием для меня, помимо общих сложностей, была моя бурная биография. Тут я (не в первый раз!) возблагодарил судьбу за еврейское происхождение. Кадровики приходили в такое раздражение от пятой графы в анкете,

⁵ Здесь и далее цитируются мемуары с сайта «Заметки по еврейской истории», интернет-ссылки на конкретные тексты приведены в конце статьи в списке источников.

что мелкие неувязки, получившиеся в моей биографии от исключения основных ее событий, совершенно не останавливали их внимания. Правильно говорила бабушка Дора, что мне повезло рано попасть в тюрьму: «В этой стране, чем раньше он получит эту прививку, тем лучше». Кадровикам и в голову не приходило, что «преступная биография» может начинаться так рано.

В мемуарах есть также рассказы о последующих притеснениях на рабочем месте (в научно-исследовательском институте), автор называет их «травлей». Дружба с диссидентами Даниэлем и Синявским описывается как одна из причин притеснений на работе, а национальная принадлежность — и как причина притеснения, и как социальный капитал:

Преследования, по советским масштабам первоначально не страшные, начались (насколько я могу судить) не по указке вышестоящих организаций, а по местной инициативе...

Дирекция и партбюро в ответ начали меня демонстративно притеснять, чтобы никто не подумал, что они лишены политической бдительности. Меня понизили в должности. Мне урезали бюджет. Но выгнать меня они так и не решились...

В разгар одной из таких неприятностей ко мне неожиданно позвонил заместитель директора по адм.-хозяйственной части и хриплым от пьянства голосом произнес: «Воронель! У института не хватает закрыть годовой бюджет. Ты там пошуруй среди своих евреев, продай им что-нибудь. Тебе ведь ничего не стоит. Четверть миллиона всего».

Следующие части мемуаров описывают путь в диссиденты и эмиграцию автора. Поворотный момент, когда было принято решение об эмиграции, описывается автором через эпизод, связанный с похоронами, и авторское решение мы видим через метафору символической смерти и рождения нового человека:

Молоденькая сотрудница все допытывалась у меня, каковы еврейские погребальные обряды, а я со злостью, которая относилась не к ней, сказал, что не знаю; что нас учили, будто все люди — братья. А единственный, кто знал, — умер. И не рассказал нам, потому что мы не спрашивали. После этого я заболел.

Ничего особенного со мной не произошло, но около месяца я не хотел вставать с постели и ничего странного в этом не видел. Когда я встал, я был уже другим человеком. Я знал, что не буду больше жить в этой стране, и так как тогда, в 1970 году, это могло значить что угодно, я решил попрощаться с миром и подвести итог...

Последняя цитата не иллюстрирует ситуации ограничений, притеснений, связанных с еврейским происхождением. Мы приводим ее с целью показать, в рамках какого контекста автором осмыслен опыт дискриминации. В целом эти мемуары пронизаны темами еврейства, отторжения советской действительности, прихода к новой идентичности. Следующий кейс еще в большей степени строится вокруг этнической идентичности.

Кейс 2. Борис Замиховский (Одесский строительный институт). Автор опубликовал свои заметки под названием «Как меня "кдюнул жареный петух", или история пробуждения национального сознания у одного из живших в рассеянии». Как следует из названия, весь рассказ построен вокруг этнической идентичности. Начинается он с детства, когда после Одессы автор попадает в Свердловск и осознает, что отличается от местных:

О том, что я не такой как все, что я еврей, я узнал достаточно рано. Это мне объяснили перед эвакуацией. Мне было 3,5 года. Мы эвакуировались из Одессы на Урал, в город Свердловск, ныне Екатеринбург, где вокруг нас жили только русские. Мне родители объяснили, что о моем еврействе просто не надо говорить — пусть это будет моя тайна...

Этот отрывок не имеет непосредственного отношения к ограничениям на доступ к образованию, он приведен для иллюстрации того, что построены мемуары вокруг осознания своего еврейства, своей инаковости. Как бытовой антисемитизм, так и барьеры в сфере образования служат одной из основ осознания себя как еврея:

К окончанию школы я уже знал, что евреев снова «режут» на вступительных экзаменах, что несколькими еврейским парням в моей школе не дали медали. Но я знал, что многие еврейские мальчишки поступили в институты. Достаточно долго мое сознание качалось на качелях: «есть антисемитизм», «нет полного антисемитизма»...

Да, я столкнулся с давлением на вступительных экзаменах: мне поставили «тройки», где я полагал, что ответил, как минимум, на «четверку», но меня не «завалили». Я не нашел свою фамилию в списке принятых, но мне повезло — меня приняли на вновь открытое вечернее отделение Одесского строительного института. Да, я подвергался антисемитским унижениям, работая в качестве строительного разнорабочего и плотника, но начальник службы был еврей и относился ко мне хорошо. Он не был виноват, что меня перевели в другую службу...

В описании дальнейшего профессионального пути автор постоянно упоминает о трудностях, связанных с «пятой графой».

Да, мне трудно было найти работу после окончания института, но мне помогли устроиться в самый большой и престижный проектный институт строительного профиля в городе и успешно в нём работать. Моя фотография два года висела на доске почёта института... Меня вслед за старшим братом потянуло в науку. Казалось, что реализуя свои способности, я смогу вести научную работу, сделаю диссертацию, стану кандидатом технических наук и одновременно решу проблему своего материального обеспечения. (Наивные, глупые размышления).

Следующий кейс, который мы рассмотрим, описывает успешную образовательно-профессиональную траекторию.

Кейс 3. Михаил Цаленко (МГУ). Кандидат физико-математических наук, доктор технических наук, профессор, также опубликовал заметки о своей биографии. Интересно, что автор впервые сталкивается с барьерами, связанными с этничностью, только после защиты кандидатской диссертации в 1964 г. в МГУ:

Однако сразу же после защиты произошла первая непредсказуемая перестройка моей жизни, и я перестал быть баловнем судьбы. Через несколько дней мой научный руководитель профессор Олег Николаевич Головин, большой любитель поэзии и музыки, сказал мне: «Миша, Вам надо искать место работы. Партбюро факультета четыре часа рассматривало заявку кафедры на Ваше оставление в университете и в конце концов ее подержало, но места Вам не дадут». Я не стал задавать лишних вопросов, поскольку мы оба знали, что еврею почти невозможно остаться на педагогической работе в МГУ. Нужна была чрезвычайно высокая протекция, а ее у меня не было.

Эпизоды противостояния дискриминации, которые перечисляет автор, включают поиск работы, позволяющей заниматься наукой после защиты кандидатской диссертации, многолетняя борьба за защиту докторской диссертации, борьба за то, чтобы дочери поступили на мехмат МГУ, включающая подачу апелляций. Следующие далее цитаты иллюстрируют восприятие этой борьбы как борьбы с государственным антисемитизмом, а не с МГУ или бытовым антисемитизмом:

Наше сопротивление было бы невозможным без **человеческой солидарности** в противостоянии государственной системе насилия и лжи, которая называлась советская власть.

Наше первое столкновение с антисемитизмом советской системы кончилось благополучно **не в силу нашей предприимчивости или изобретательности**, оно окончилось благополучно потому, что нам сочли необходимым помочь выдающиеся люди, умудренные огромным опытом, бывшие подлинными носителями человеческой доброты и порядочности.

Еще трое еврейских юношей были приняты на мехмат, и в каждом случае родители проявили **изобретательность и смелость**. В отдельных случаях эта борьба кончилась трагически, поскольку схватка была не с МГУ, а с государственной системой, опиравшейся на КГБ.

В 1986 году много нежелательных абитуриентов получили двойки за сочинение. В эту группу попал еще один выпускник школы № 57... Мама, работавшая на филологическом факультете МГУ, **постеснялась заступиться за собственного сына**.

Эти цитаты интересны тем, что позволяют оценить, какие именно ресурсы использовались для преодоления дискриминации. Это не только связи семьи, но и готовность, смелость идти против системы, активная позиция — мы можем отнести это к культурному капиталу. При этом готовность бороться против системы, проявляя предприимчивость, рассматривается как благодать, если она направлена на помощь другим (коллегам, ученикам) или своим детям.

На втором этапе анализа мы отобрали несколько дополнительных кейсов (из опубликованных на этом же интернет-портале) для более детального изучения опыта столкновения с дискриминацией. Период поступления в вузы соответствует первым трем кейсам — это 40-е и 50-е гг. Рассмотрим некоторые общие мотивы этих описаний.

Во-первых, в мемуарах мы встречаем описания того, как авторам «давали» или нет (справедливо или нет) золотую или серебряную медаль по окончании школы. Например, Мирон Амусья в мемуарах вспоминает, как незаслуженно лишился медали и объясняет это антисемитизмом:

Проблема с моей медалью была не только в национальности, которая стала усугубляющим фактором. Дело в том, что первым учеником был Е. Гарбер, юноша очень талантливый, к сожалению, умерший в 39 лет... Учителя в школе Гарбера ставили явно выше меня, а дать ему и мне медаль, т.е. двум евреям из небольшого класса, полагали невозможным. Они сделали выбор, пусть подловатый, в духе времени, но понятный.

Во-вторых, при описании своего опыта или опыта одноклассников, друзей авторы мемуаров указывают, что и с медалью абитуриенты-евреи сталкивались с трудностями, например, при прохождении собеседования (из мемуаров Владимира Бабицкого, описание собеседования для медалистов в МВТУ имени Баумана):

— Ну вот, как еврей, так заваливают, — произнес кто-то громко в холле. Я не поверил своим ушам. — Этого не может быть! Со мной же беседовали не дразнившие меня в детстве дворовые хулиганы, а преподаватели института и даже генералы. Ведь толь-

ко недавно закончилось полным разоблачением позорное анти-семитское дело врачей.

Я начал внимательно наблюдать за дальнейшим ходом событий. Сомнений не было. Каждый входивший медалист еврейской внешности, возвращался после затянувшегося собеседования, держа в руках документы. Остальные ребята принимались по закону, без всякого собеседования.

В-третьих, изучение источников показывает нам, что у абитуриентов и их семей был разный уровень осведомленности о возможной дискриминации: некоторые уже знали, куда «не берут», и выстраивали стратегии соответственно, другие сталкивались с явно дискриминирующим подходом на собеседовании или на экзаменах (как в последней цитате) или при подаче документов.

Пример первого варианта мы видим, например, в мемуарах Виталия Аронсона:

Школу я закончил в 1953 году... Медаль давала право поступить в любое высшее учебное заведение без экзаменов. Решения, куда поступить, у меня не было. Любил литературу, но понимал, что филологический факультет университета мне не доступен. Поэтому больше всего хотел в медицинский институт. Сказывалось влияние и авторитет мамы и мое частое пребывание в больницах. Медицинский вуз был тогда непрестижным: у врачей низкая зарплата (папа говорил: захочешь иметь семью, а как будешь жить на 600 рублей?) и после окончания института молодого врача ждала периферия, «тьма тараканья». Таковы были доводы родителей, поэтому обсуждалось также поступление в университет на исторический или химический факультеты. Однако и тут меня убедили в нереализуемости замысла: еврея в университет не возьмут, документы примут, а после собеседования найдут предлог отказать. В технического института я идти не хотел. Благоволившие ко мне и уважаемые мною учителя поддержали родителей и рекомендовали идти учиться в технический вуз.

Как мы видим из этой цитаты, ограничения в приеме на определенные факультеты и вузы были известны семье (и, возможно, в школе) и учитывались как одно из основа-

ний для выбора вуза, наряду с престижностью профессии и склонностью самого молодого человека.

Иногда мемуары, однако, не дают возможности прояснить, знал ли абитуриент о возможной дискриминации заранее, столкнулся ли он с ней или нет: «По окончании школы в 1954 г., я поступал на геофак в МГУ, но, конечно, принят не был — мало того, что еврей, еще и отец с судимостью по 58-й статье (реабилитация бывших политических тогда еще только планировалась)» (из мемуаров Виктора Гиндилиса).

Наконец, на основе мемуаров мы можем определить некоторые стратегии, которые использовали абитуриенты и их семьи при поступлении в вузы: 1) поиск вуза, куда «берут» (например, Московский станкоинструментальный институт «Станкин», Московский энергетический институт); 2) переезд в другой город, возможно, поступление в менее престижный вуз; 3) обжалование результатов, передача экзаменов; 4) попытка добиться поступления в вуз с помощью административных методов, использование связей, взятка.

Про последнюю стратегию мы видим упоминания в мемуарах Мирона Амусьи, но они обычно не встречаются в описании своих собственных историй:

В то же время, препятствия для поступления евреев изредка удавалось преодолеть нелинейным способом. Мой знакомый с золотой медалью поступал в Военмех. Комиссия его отвергла, и его отец, обжалуя ее решение, пошел к директору на прием. Там он, человек из артельного мира, а потому совсем не бедный, положил без лишних разговоров директору на стол 10 000 рублей, сумму, заметно большую сегодняшнего российского миллиона. Директор деньги убрал в стол, а отец приятеля ушел с письменным указанием о зачислении его сына в ВУЗ. Двое моих знакомых поехали в ЦК ВЛКСМ, в Москву, и добились того, что ЛЭТИ вынуждено было их принять без каких-либо условий.

Подводя итог нашему анализу⁶, мы можем обозначить следующие выводы.

⁶ Важно отметить ограничения нашего исследования. В анализе использованы материалы, опубликованные на одном портале, авто-

Мы предполагали, что автобиографии и мемуары пишут те, кто достаточно успешно преодолел последствия дискриминации, чья образовательно-профессиональная траектория сложилась удачно. Действительно, можно выделить «триумфалистские» мемуары, в которых эпизоды дискриминации встраиваются в общую историю успеха, воспринимаются как трудности, которые были преодолены на пути к нему. Среди изученных мемуаров два кейса также скорее следует отнести к историям о построении успешной карьеры, несмотря на трудности, связанные с антисемитизмом. Можно сделать вывод, что истории тех, кто не смог относительно успешно преодолеть дискриминационные барьеры, сравнительно реже представлены.

Кроме того, можно выделить следующие «жанры», в которых построены описания жизни: «пробуждение еврейского самосознания» (кейс 2 и в значительной степени — кейс 1), «борьба с дискриминацией» (кейс 3). Кроме того, в историях, которые нельзя отнести к «триумфалистским», эпизоды столкновений с дискриминационными барьерами как при поступлении в вузы, так и в дальнейшей траектории, встраиваются в общий нарратив борьбы с системой/советской властью или в нарратив возрождения национального самосознания. Мы можем предположить, что возможен также вариант, когда дискриминация по национальному признаку имела место, но этот факт не используется для построения и презентации своей биографии, и, возможно, она не будет упомянута в мемуарах вовсе.

Наши выводы имеют интересное пересечение с выводами, сделанными по итогам крупномасштабного исследования, в котором было собрано порядка 500 интервью на разных континентах с представителями «первого советского еврейского» поколения [Shternshis 2017]. Согласно выводам Анны Штерншис, тип жизненного нарратива зависит от страны

рами приблизительного одного поколения. Для более полного исследования проблемы необходимо как расширение в направлении разнообразия источников, так и поиск мемуаров, относящихся к 1960–1970 гг.

проживания информанта, так как разные социально-культурные контексты влияют на рассказывание истории своей жизни. А. Штерншиш пишет, что только те информанты, выбор профессии у которых пришелся на 1948–1953 гг. (период усиления антисемитизма), отчетливо помнят этот процесс, и выбор профессии почти всегда связан в историях с антисемитизмом [Shternshis 2017, 107–108]. Ограничения, о которых люди знали по слухам, часто влияли на выбор вуза и профессии.

Что касается использования автобиографий для изучения барьеров доступа к высшему образованию, то невозможно рассматривать эти эпизоды отдельно от остальной траектории, так как столкновение с барьерами могло произойти и после окончания вуза (например, при поступлении в аспирантуру или в процессе распределения). Автобиографии и мемуары могут дать информацию о механизме дискриминации, восприятию ситуации, но, возможно, не всегда являются надежным источником для изучения ресурсов преодоления дискриминации (см. кейс 1).

Выводы о ресурсах преодоления дискриминации касаются не только типа капитала, который, скорее всего, мог бы быть наиболее полезен (социальный капитал, то есть использование связей, блат), но и капитала, упоминания о котором пока почти не встречались нам в мемуарах в этом контексте, — капитала экономического (взятка при поступлении). Этот вопрос требует более детального изучения. Во-первых, этого действительно могло не быть, или оно появилось как механизм в более позднее время или в других регионах СССР. Во-вторых, возможна ситуация, что такая информация просто не будет включена в нарратив.

Источники

Заметки по еврейской истории – Заметки по еврейской истории. <http://berkovich-zametki.com>. Дата обращения: 12.10.2018 г.

Амусья – Амусья М. «Былое и думы» // Заметки по еврейской истории. <http://z.berkovich-zametki.com/2018-znomer2-3-amusja/>. Дата обращения 12.10.2018 г.

Аронзон – *Аронзон В.* Пробудим воспоминания (из книги «Без гнева и пристрастий») // Заметки по еврейской истории. <http://z.berkovich-zametki.com/2018-znomer7-varonzon/>. Дата обращения 12.10.2018 г.

Бабицкий – *Бабицкий В.* Дым отечества // Заметки по еврейской истории. www.berkovich-zametki.com/2013/Zametki/Nomer2/Babicky1.php. Дата обращения: 12.10.2018 г.

Воронель – *Воронель А.* Alma Mater // Заметки по еврейской истории. http://berkovich-zametki.com/2013/Zametki/Nomer11_12/Voronel1.php. Дата обращения 12.10.2018 г.

Воронель – *Воронель А.* Университет // Заметки по еврейской истории. <http://berkovich-zametki.com/2014/Zametki/Nomer1/Voronel1.php>. Дата обращения: 12.10.2018 г.

Гиндилис – *Гиндилис В.* В квартире на Горького и вне ее // Заметки по еврейской истории. <http://z.berkovich-zametki.com/2017-nomer11-12-vgindilis/>. Дата обращения 12.10.2018 г.

Замиховский – *Замиховский Б.* Как меня «клюнул жареный пух» // Заметки по еврейской истории <http://z.berkovich-zametki.com/2017-nomer5-6-zamihovsky>. Дата обращения: 12.10.2018 г.

Цаленко – *Цаленко М.* Эпизоды жизни // Заметки по еврейской истории. <http://berkovich-zametki.com/2011/Zametki/Nomer9/Calenko1.php>. Дата обращения 12.10.2018 г.

Литература

Бурдые 2004 – *Бурдые П.* Формы капитала // Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики. М., 2004.

Сафонов, Наумов 2013 – *Сафонов А., Наумов И.* Ограничение прав еврейского населения Российской империи в доступе к высшему образованию в конце XIX — начале XX в. // Гражданское общество в России и за рубежом. 2013. № 3. С. 36–41.

Френкель 2012 – *Френкель Э.* Математика и антисемитизм в Советском Союзе // Иносми.ру. 11 ноября 2012 г. <https://inosmi.ru/russia/20121111/202009718.html>. Дата обращения: 12.10.2018 г.

Konstantinov 2000 – *Konstantinov V.* The Socio-economic Structure of the Jewish Population of the USSR from the 1960s to the 1980s // Jews in Eastern Europe. 2000. № 3(43). P. 47–77.

Sacks 1998 – *Sacks M. P.* Privilege and Prejudice: The Occupations of Jews in Russia in 1989 // Slavic Review. 1998. № 57 (2). P. 247–266.

Shen 1994 – *Shen A.* Entrance Examinations to the Mekh-mat // Mathematical Intelligencer. 1994. Vol. 16. № 4. [Русская версия: <http://alexander-shen.narod.ru/vershik.pdf>].

Shternshis 2017 – *Shternshis A. When Sonia Met Boris: an Oral History of Jewish Life under Stalin*. New York, 2017.

Barriers in Access to Higher Education for Jews in the USSR: Study Based on Memoires

Valeriya Malik

(National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia)

Doctoral student, ORCID ID: 0000-0001-9546-7815, Leading expert, Institute of Education, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia, 20 Myasnitskaya str., 101000 Moscow, Russian Federation, tel. +7 (495) 772 95 90, E-mail: vmalik@hse.ru

Summary: Jewish population of the USSR can be characterized by very high and growing level of tertiary education and high share of intellectual laborers. At the same time as it is evident from memoires Jews faced discrimination while applying to higher education as well as later in their professional trajectories. Many families had to adapt to this discrimination and to find ways to get access to higher education. Statistics is not enough to research this problem as level of education for Jews remained high despite discrimination. That is why we decide to explore memoires as a source for study of these discrimination barriers and recourses that helped people to cope with them. We chose cases from web site with Jewish memoires (<http://berkovich-zametki.com>) and in this paper we provide first results of analysis and hypothesis for further investigation. We found out that memoires are more likely to be written by those who managed to cope with difficulties and achieved success. Also we see that memoires are written in certain genres such as «rise of national consciousness» or «struggle for justice». Resources that helped to cope with discrimination mentioned in memoires are social and cultural capital (in terms in Bourdieu) and being ready to use them. We conclude that drawbacks of memoires for our study is that we cannot isolate barriers in access to education from further barriers in carrier pathways, and memoires are not sufficient to understand the resources which helped to cope with discrimination.

Keywords: *Jews, USSR, education*

References:

Bourdieu P. *Formy kapitala // Zapadnaia ekonomicheskaia sotsiologiia: khrestomatiia sovremennoi klassiki*. Moscow, 2004.

Frenkel E. *Matematika i antisemitizm v Sovetskom Soiuze // Inosmi.ru*. 2012.11.11; url: <https://inosmi.ru/russia/20121111/202009718.html>

Konstantinov V. *The Socio-economic Structure of the Jewish Population of the USSR from the 1960s to the 1980s // Jews in Eastern Europe*. 2000. No. 3(43). P. 47–77.

Sacks M. P. *Privilege and Prejudice: The Occupations of Jews in Russia in 1989 // Slavic Review*. 1998. No. 57(2). P. 247–266.

Safonov A., Naumov I. *Ogranichenie prav evreiskogo naseleniia Rossiiskoi imperii v dostupe k vysshemu obrazovaniu v kontse XIX — nachale XX v. // Grazhdanskoe obshchestvo v Rossii i za rubezhom*. 2013. No. 3. P. 36–41.

Shen A. *Entrance Examinations to the Mekh-mat // Mathematical Intelligencer*. 1994. Vol. 16. № 4.

Shternshis A. *When Sonia Met Boris: an Oral History of Jewish Life under Stalin*. New York, 2017.

Государство Израиль

Значение Мадридской мирной конференции 1991 г. в урегулировании арабо-израильского конфликта

Артем Владимирович Гофман

(Институт Востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия)

Аспирант, ORCID ID 0000-0002-8918-1746, Институт востоковедения Российской академии наук, 107031, г. Москва, Россия, ул. Рождественка, д. 12, E-mail: info@ivran.ru, тел./факс (495) 621-18-84, E-mail: gofmanar@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.4.1

Аннотация: В данном исследовании анализируется Мадридская мирная конференция 1991 г. с точки зрения ее исторического значения в урегулировании арабо-израильского конфликта. Известно, что на начальных позициях, благодаря содействию США, Израиль обладал преимуществом по сравнению с арабскими странами, что давало арабской стороне повод говорить о серьезных уступках и компромиссном подходе с их стороны для того, чтобы переговоры состоялись. Израильская сторона же считала, что на уступки пошли не арабские государства, а сам Израиль, так как до встречи в Испании израильтянами вообще исключался какой-либо международный формат участия, кроме прямых переговоров Израиля с арабскими странами.

И все же, встреча в Мадриде сама по себе не решила острые противоречия, которые по-прежнему мешали достижению компромисса. Уникальность конференции скорее заключалась в том формате переговоров, который она запускала.

Мадридская конференция занимает важное значение в истории арабо-израильского противостояния. И хотя переговоры, основанные на «мадридской формуле», потерпели неудачу, именно они стали тем пробным камнем, который подготовил израильских и палестинских представителей к прямым двусторонним переговорам, сначала тайным в Осло, а затем и открытым. Преодоление

психологического барьера, способность израильтян и палестинцев вести диалог друг с другом и достигать соглашений – все это и стало основным достижением Мадридской мирной конференции 1991 г.

Ключевые слова: *Израиль, Палестина, арабо-израильский конфликт, палестино-израильский конфликт, международные отношения*

Создание Государства Израиль и его последовательное неприятие многими арабскими странами и движениями привело к тому, что арабо-израильский конфликт по-прежнему остается неурегулированным. С 1948 г. предпринимались неоднократные попытки разрешения данного конфликта с участием международного сообщества, однако наибольший прогресс был достигнут именно в 1990-е гг. Мирный процесс, или, как его еще называют, «процесс Осло», по сути представлял собой первый в истории арабо-израильского противостояния комплексный план по урегулированию конфликта. Однако переговоры начались не с пустого места. Подписанию Декларации принципов 1993 г. и дальнейшим встречам на регулярной основе предшествовало проведение мирной конференции в Мадриде осенью 1991 г. Это мероприятие в свою очередь стало результатом целого ряда факторов — от Интифады до окончания холодной войны.

Стоит сказать, что ближневосточный конфликт после Суэцкого кризиса был неотъемлемой частью холодной войны, а сам Ближний Восток, по выражению востоковеда-арабиста Г. Мирского, являлся площадкой «политической битвы между двумя лагерями на международной арене» [Мирский 2012, 77]. Негативное влияние такого положения заключалось в том, что любой прогресс в урегулировании при посредничестве США рассматривался Советским Союзом как победа американской стороны, и наоборот. Фактически сложилась ситуация, когда две сверхдержавы блокировали инициативы друг друга, мешая тем самым мирному процессу.

Ситуация начала меняться во второй половине 1980-х гг. В 1985 г. в СССР на должность генерального секретаря ЦК КПСС был избран М. Горбачев — человек, кардинально изменивший положение как у себя в стране, так и за ее пределами. Советский Союз начал проводить совершенно иную политику в рамках курса «нового мышления». Была предложена концепция «взаимозависимого мира», проблемы которого могут решаться только путем достижения баланса интересов всех стран в мире [Носенко, Семенченко 2015, 185]. США и СССР постепенно сближали свои позиции, снижая, таким образом, уровень противостояния между НАТО и ОВД — крупнейшими военно-политическими блоками послевоенного периода — и противостояния в мире в целом. Одним из ярких примеров такой политики является осуждение иракской агрессии против Кувейта и координация действий во время войны в Персидском заливе в 1991 г. и, как следствие, «перенацеливание» неформальной антииракской коалиции на урегулирование ближневосточной проблемы.

В результате мы можем сказать, что трансформация мировой политической системы на рубеже 80–90-х гг. XX в. в сочетании с рядом факторов во внутриизраильской политике напрямую воздействовали на рассмотрение вопросов арабо-израильского конфликта, в частности это позволило организовать международную конференцию, в которой СССР и США выступили в качестве коспонсоров. Ослабление статуса Советского Союза как страны-покровительницы ряда арабских режимов и организаций, в том числе и Организации освобождения Палестины (ООП), способствовало смягчению их позиций и фактически привело к выведению данного конфликта из состояния противостояния времен холодной войны. Поэтому, с нашей точки зрения, утверждение бывшего министра иностранных дел Израиля А. Эбана о том, что крушение коммунизма «представляло собой одно из наиболее значимых событий, изменивших Ближний Восток» [цит. по: Levin 1996, XV], вполне справедливо.

Несмотря на это, вопрос о том, что по сути представляет собой Мадридская конференция и какое место она занимает в истории арабо-израильского противостояния, по-прежнему

остаётся дискуссионным. В настоящей статье представлена авторская попытка анализа Мадридской мирной конференции, проходившей с 30 октября по 1 ноября 1991 г., с точки зрения ее исторического значения в урегулировании арабо-израильского конфликта.

Стоит отметить, что встречу в Мадриде сразу же называли выдающейся. По воспоминаниям главы МИДа СССР Б. Панкина, историческое значение имел, «во-первых, сам тот факт, что конференция все-таки собралась, и, во-вторых, то обстоятельство, что за время ее пленарных заседаний, как показал ход событий, никто не рискнул встать и покинуть стол переговоров» [Панкин 1993, 225]. В условиях ожесточенного противостояния и информационной пропаганды, смягчение позиций противоборствующих сторон и их готовность собраться в одном месте не могли не вызывать у современников предчувствия свершения чего-то великого. Ход заседаний и протокол конференции уже были подробно описаны [The Madrid Peace Conference 1992, 117–149], для нас главное — показать эффект, который оказала Мадридская мирная конференция на арабо-израильский конфликт в целом.

Как известно, на начальных переговорных позициях благодаря содействию США Израиль обладал определенным преимуществом по сравнению с арабскими странами. ООП официально была исключена из списка переговорщиков, а вместо независимой делегации палестинских арабов в переговорах участвовала объединенная иордано-палестинская делегация. Кроме того, тема переговоров касалась временного самоуправления, а не окончательного урегулирования, проблема статуса Иерусалима по требованию Израиля на официальном уровне не поднималась, как и статус занятых после 1967 г. территорий, ООН участвовала в качестве наблюдателя и т.д. Все это, по мнению арабов, позволяет говорить о компромиссах и серьезных уступках с их стороны для того, чтобы встреча состоялась [Шакра 2006, 323]. В пример приводится также голосование в Генеральной Ассамблее ООН 16 декабря 1991 г. и принятие резолюции 46/86 [A/RES/46/86], которая отменяет резолюцию 3379, в которой сказано в частности, что «сионизм является формой расизма

и расовой дискриминации» [A/RES/3379 (XXX)]. Интересно отметить, что за резолюцию 46/86 проголосовали и США, и СССР. В первоначальном варианте доклада Б. Панкина не упоминалось об осуждении уравнивания сионизма и расизма. Этот пассаж появился уже в ходе работы в Нью-Йорке [Панкин 1993, 185].

Израильская сторона же считала, что на уступки пошли не арабские государства, а сам Израиль. Премьер-министр Израиля И. Шамир, возглавивший делегацию, считал, что конференция будет хорошей площадкой для изложения израильской позиции мировому сообществу [Шамир 2000, 314]. До этого он вообще исключал какой-либо международный формат участия, кроме прямых переговоров Израиля с арабскими странами.

Стоит также обратить внимание на тот факт, что израильская и арабская стороны по-разному понимали резолюции 242 и 338 СБ ООН, на которых и основывалась конференция [Джабер Тахер 2015, 70–71]. Выступая перед Кнессетом 7 октября 1991 г. И. Шамир охарактеризовал данные резолюции как основу для достижения мира, а Кэмп-Дэвидские соглашения — как формат их реализации. Освещая позицию арабской стороны, интерпретировавшую пункты резолюции в свою пользу, он заявил следующее: «Резолюции 242 и 338 представляют собой площадку для ведения переговорного процесса, целью которого является установление справедливого и прочного мира. Оставшиеся пункты [резолюций — прим. авт.] носят чисто рекомендательный характер. Разные стороны имеют собственные интерпретации данных пунктов, и это является прочной опорой для нашей позиции, заключающейся в неприемлемости принципа "территории в обмен на мир"» [Statement in the Knesset by Prime Minister Shamir — 7 October 1991]¹.

И все же встреча в Мадриде сама по себе не разрешила те острые противоречия, которые по-прежнему мешали компромиссу. Уникальность конференции скорее заключалась в формате диалога, который она запускала. Здесь было органи-

¹ Цитата дана в переводе автора.

зовано два вида переговоров: двусторонние и многосторонние. Первый стал каналом обмена мнениями израильтян с сирийцами, ливанцами и иордано-палестинской делегацией (по отдельности). Второй был многосторонним, здесь обсуждались общие вопросы водопользования, окружающей среды, экономического развития и т.д. [Клява 2003, 66].

Однако такой подход не оправдал себя. Как отмечает руководитель Отдела изучения Израиля и еврейских общин Института Востоковедения РАН Т. Карасова, «мадридская формула» дала «возможность сторонам отойти от своих первоначальных заявочных позиций (собственного видения окончательного урегулирования) как условия начала переговоров» [Карасова 2009, 375] и начать диалог друг с другом. Впрочем, есть мнение, что сам формат переговоров по «мадридской формуле» изначально не имел шансов на успех. Например, начальник Управления международных связей аппарата Совета Федерации Федерального Собрания РФ А. Бакланов приходит к выводу, что принцип «дробления» переговорного процесса на этапы изжил себя. Пленарные заседания исчерпали свой потенциал, а диалог, проводившийся по двусторонним трекам, развивался с разной скоростью и прогрессом, что привело в итоге к разбалансировке всего процесса мирного урегулирования [Бакланов 2010, 13]. Похожего мнения придерживается ведущий эксперт Института Ближнего Востока А. Эпштейн, добавляя при этом, что «стороны ставили перед собой принципиально разные задачи» [Эпштейн 2016, 368].

С нашей точки зрения, этот вывод как нельзя лучше соответствует последующим событиям. В 1992 г. отдельные раунды переговоров проходили в Вашингтоне и Москве. Начало встреч в целом было встречено со сдержанным энтузиазмом. Так, А. Левин, чрезвычайный и полномочный посол Израиля в СССР/РФ, позитивно оценивал многостороннюю встречу в Москве 28 января 1992 г. «Возможно впервые в анналах ближневосточной дипломатии, — отмечал он, — позитивные заявления, касающиеся будущего Ближнего Востока, сделаны представителями арабов и Израиля в присутствии друг друга» [Levin 1996, 342].

Несмотря на подобного рода оценки, одновременно нарастала общая усталость от пустых и безрезультатных обменов мнениями. «На первых пяти раундах, которые проходили при правительстве «Ликуда», — вспоминал бывший секретарь исполкома ООП М. Аббас (Абу Мазен), — главное внимание обе стороны уделили заранее намеченным вопросам и проблемам, по которым было более четкое представление. Однако мы заметили, что каждая из сторон, дойдя до определенного пункта, не двигалась дальше. Так, израильская делегация перекрыла все пути, не давая сделать какой-либо позитивный шаг для продвижения вперед» [Мазен 1996, 122]. Во многом этому препятствовала позиция «Ликуда»: «Так через несколько месяцев после провальных для него выборов Шамир, не скрывая, признавал, что он намеревался протянуть переговоры о палестинском самоуправлении еще по меньшей мере десять лет, а тем временем «мы бы довели численность еврейского населения в Иудее и Самарии до полумиллиона человек»» [Сакер 2011, 223]. Еще одной особенностью переговоров стало откладывание решения принципиальных вопросов (таких, как статус Иерусалима). На наш взгляд, такая практика станет одним из основных препятствий в установлении мирного процесса урегулирования конфликта и во многом сведет этот процесс на нет.

Имея в виду все вышеизложенное, можно сделать следующие выводы. Мадридская конференция безусловно занимает важное значение в истории арабо-израильского противостояния. Весьма интересным представляется тот факт, что за небольшой по историческим меркам промежуток (конец 1980-х — начало 1990-х гг.) произошло серьезное изменение позиций сторон конфликта, принципиально изменилось их отношение к его разрешению. Во-первых, на международной арене решающее влияние на противостояние израильтян и арабов оказало окончание холодной войны и Кувейтский кризис 1990–1991 гг. Первое привело к смене системы международных отношений, выведя мировую политику из состояния противостояния двух сторон во главе с США и СССР соответственно. Второе — к организации широкого антииракского фронта, а затем — трансформации, своеобразному

«перенацеливанию» Соединенными Штатами антииракской коалиции стран на урегулирование кризиса в арабо-израильских отношениях. Во-вторых, изменилась также позиция палестинцев. Определенным «подарком» для израильтян оказалось решение ООП поддержать Ирак, что стало причиной их изоляции в арабском мире. Кроме того, к этому времени во многом был исчерпан протестный потенциал I интифады. В-третьих, позиция самого Израиля по отношению к урегулированию арабо-израильского конфликта за несколько лет тоже изменилась от полного неприятия независимого Палестинского государства до фактического согласия на его создание.

Безусловно, дальнейшие соглашения значительно отличались от начальных установок Мадридской встречи. Формулировка «мир в обмен на мир» была заменена на «территории в обмен на мир». И хотя переговоры, основанные на «мадридской формуле», потерпели неудачу, именно они стали той пробой, которая подготовила израильских и палестинских представителей к прямым двусторонним переговорам (сначала прошедшим тайно в Осло, а затем и открытым). Преодоление психологического барьера, признание самой возможности для израильтян и палестинцев вести диалог друг с другом и достигать соглашений стало основным достижением Мадридской мирной конференции 1991 г. По нашему мнению, в этом и заключается ее историческая значимость в контексте мирного процесса 1990-х гг. и арабо-израильского конфликта в целом.

Литература

Бакланов 2010 – *Бакланов А.Г.* Ближневосточное урегулирование — причины стагнации и возможности возобновления мирного процесса // Проблемы и перспективы урегулирования на Ближнем Востоке. Отв. ред. И.Д. Звягельская. М., 2010. С. 7–15.

Джабер Тахер 2015 – *Джабер Тахер М.А.* Мадридская конференция // Обозреватель — Observer. 2015. № 3(302). С. 67–77.

Карасова 2009 – *Карасова Т.А.* Политическая история Израиля. Блок Ликуд: прошлое и настоящее. М., 2009.

Клява 2003 – *Клява А.Я.* Палестинское национальное движение: от вооруженной борьбы к «дипломатии с оружием в руках» (1974–1991 гг.) // Ближний Восток и современность. Сборник статей. Вып. 20. М., 2003. С. 35–69.

Мазен 1996 – *Мазен А.* Путь в Осло. М., 1996.

Мирский 2012 – *Мирский Г.И.* Международные отношения на Ближнем Востоке // Азия и Африка в современной мировой политике. Сборник статей. М., 2012. С. 77–95.

Носенко, Семенченко 2015 – *Носенко Т.В., Семенченко Н.А.* Напрасная вражда. Очерки советско-израильских отношений 1948–1991 гг. М., 2015.

Панкин 1993 – *Панкин Б.Д.* Сто оборванных дней. М., 1993.

Сакер 2011 – *Сакер Г.М.* История Израиля: от зарождения сионизма до наших дней. В 3 тт. Т. 3: 1978–2005. М., 2011.

Шахра 2006 – *Шахра А.Х.* Переговорный процесс палестинского государства в контексте распада СССР. Вестник РУДН. Серия «История России». 2006. № 3(7). С. 322–326.

Шамир 2000 – *Шамир И.* Подводя итоги. Иерусалим, 2000.

Эпштейн 2016 – *Эпштейн А.Д.* Горизонты и миражи палестинской государственности. М., 2016.

A/RES/3379 (XXX) – A/RES/3379 (XXX). Ликвидация всех форм расовой дискриминации // Резолюции 30-й сессии (1975 год). Генеральная Ассамблея ООН. www.un.org/ru/ga/30/docs/30res.shtml. Дата обращения: 14.10.2017 г.

A/RES/46/86 – A/RES/46/86. Ликвидация расизма и расовой дискриминации // Резолюции 46-й сессии (1991–1992 годы). Генеральная Ассамблея ООН. <http://www.un.org/ru/ga/46/docs/46res.shtml>. Дата обращения: 14.10.2017 г.

Levin 1996 – *Levin A.* Envoy to Moscow. London, 1996.

Statement in the Knesset by Prime Minister Shamir — 7 October 1991 — Statement in the Knesset by Prime Minister Shamir — 7 October 1991 // Israel Ministry of Foreign Affairs. Israel's Foreign Policy — Historical Documents. Israel's Foreign Relations. Vols. 11–12. 1988–1992. <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/MFADocuments/Yearbook8/Pages/237%20Statement%20in%20the%20Knesset%20by%20Prime%20Minister%20Sha.aspx>. Дата обращения: 11.10.2017 г.

The Madrid Peace Conference 1992 – The Madrid Peace Conference // The Journal of Palestine Studies. Vol. 21. № 2 (Winter, 1992). P. 117–149.

The Significance of the Madrid Peace Conference 1991 in the Arab-Israeli Conflict Settlement

Artyom Gofman

(Institute of Oriental Studies Russian Academy of Science, Moscow, Russia)

Postgraduate student, ORCID ID 0000-0002-8918-1746, Institute of Oriental Studies Russian Academy of Science, Moscow, Rozhdestvenka st., 12. E-mail: info@ivran.ru, tel. (495) 621-18-84, E-mail: gofmanar@yandex.ru

Summary: This article is dedicated to the studying of the Madrid Peace Conference significance in the context of the Arab-Israeli conflict settlement. The end of the Cold War at the beginning of the 1990s had a huge impact on the system of international relations and the Arab-Israeli conflict as well. The US and the USSR both worked together to gather Israelis and Arabs in one place for the purpose of negotiating. Thus they took part in the Madrid Peace Conference 1991.

From the beginning Israeli position was more strong than Arabs one mainly because of the American bias in favor of Israel. Meanwhile, the USSR was on the edge of collapse and couldn't organize a comprehensive support for Arabs as Soviets did it before. Furthermore, each sides tried to lead the process of negotiations in their favor because both the Arabs and the Israelis expected different results of this conference.

In the end, all participants were fed up with pointless discussions. Multilateral track of negotiations brought nothing. The same went with bilateral tracks. To sum it up, the «Madrid formula» of negotiations didn't fulfill the expectations. But at the same time, it prepared the base of further secret negotiations between the Israelis and the Palestinians in Oslo. Thus broking psychological barriers between these two sides was the main goal of the Madrid Peace Conference 1991.

Keywords: *Israel, Palestine, Arab-Israeli conflict, Israeli-Palestinian conflict, international relations*

References:

Baklanov A.G. Blizhnevostochnoe uregulirovanie — prichiny stagnatsii i vozmozhnosti vozobnovleniia mirnogo protsessa // Problemy i perspektivy uregulirovaniia na Blizhnem Vostoke. Ed. by I.D. Zvyagel'skaya. Moscow, 2010. P. 7–15.

Dzhaber Takher M.A. Madridskaia konferentsiia // Obozrevatel — Observer. 2015. No. 3(302). P. 67–77.

- Epshteyn A.D. Gorizonty i mirazhi palestinskoï gosudarstvennosti. Moscow, 2016.
- Karasova T.A. Politicheskaia istoriia Izrailia. Blok Likud: proshloe i nastoiashchee. Moscow, 2009.
- Klyava A.Ya. Palestinskoe natsionalnoe dvizhenie: ot vooruzhennoï borby k “diplomatii s oruzhiem v rukakh” (1974–1991 gg.) // Blizhniï Vostok i sovremennost. Sbornik stateï. Iss. 20. Moscow, 2003. P. 35–69.
- Levin A. Envoy to Moscow. London, 1996.
- Mazen A. Put v Oslo. Moscow, 1996.
- Mirskiy G.I. Mezhdunarodnye otnosheniia na Blizhnem Vostoke // Aziia i Afrika v sovremennoï mirovoï politike. Sbornik stateï. Moscow, 2012. P. 77–95.
- Nosenko T.V., Semenchenko N.A. Naprasnaia vrazhda. Ocherki sovetsko-izrail'skikh otnosheniï 1948–1991 gg. Moscow, 2015.
- Pankin B.D. Sto oborvannykh dneï. Moscow, 1993.
- Saker G.M. Istoriiia Izrailia: ot zarozhdeniia sionizma do nashikh dneï. Vol. 3: 1978–2005. Moscow, 2011.
- Shakra A.Kh. Peregovornyi protsess palestinskogo gosudarstva v kontekste raspada SSSR // Vestnik RUDN. Seriiia “Istoriiia Rossii”. 2006. No. 3(7). P. 322–326.
- Shamir I. Podvodia itogi. Jerusalem, 2000.

Правовая охрана программных продуктов в Государстве Израиль

Ирина Викторовна Суслина

(Национальный исследовательский ядерный университет
«Московский инженерно-физический институт», Москва,
Россия)

Кандидат экономических наук, ORCID ID: 0000-0003-1404-8323, доцент, Национальный исследовательский ядерный университет «Московский инженерно-физический институт», 115409, Москва, Каширское шоссе, 31, +7 (495) 788-56-99, E-mail: ivsuslina@mephi.ru

Валерия Сергеевна Тарасова

(Национальный исследовательский ядерный университет
«Московский инженерно-физический институт», Москва,
Россия)

Магистр международных отношений, ORCID ID: 0000-0002-7983-8679, АО «РусатомСервис», 119071, Москва, Ленинский проспект, 15А, +7 (495) 995 76 80, Национальный исследовательский ядерный университет «Московский инженерно-физический институт», Россия 115409, Москва, Каширское шоссе, 31, +7 (495) 788-56-99, E-mail: valerija.tarasova.mephi@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.4.2

Аннотация: В данной работе проанализированы основные подходы к охране программных продуктов в Государстве Израиль. В настоящее время наблюдается активное развитие информационных технологий во всем мире, в том числе и в Израиле, где размещены производственные мощности различных высокотехнологичных и IT-компаний и работает более пяти тысяч стартапов в области IT. В работе проведен краткий анализ изменения ситуации на рынке информационных технологий, изучены предпосылки к развитию высокотехнологичной сферы, отмечена положительная динамика

развития IT-рынка в Израиле. Проанализированы также возможные подходы к правовой охране программных продуктов и выявлена основная нормативная основа для ее осуществления. Как и во всем мире, основной формой охраны компьютерной программы в Израиле является авторское право, которое начинает действовать с момента ее создания. Авторское право Государства Израиль опирается на британскую систему права интеллектуальной собственности и международные договоры (в т.ч. и Бернскую конвенцию по охране литературных и художественных произведений 1886 г.). В соответствии с Бернской конвенцией, которая была подписана и впоследствии ратифицирована Государством Израиль в 1949 г., а также прилагающимися к ней актам, в Израиле исключительное право на произведение действует в течение жизни автора и спустя семьдесят лет после его смерти. Как правило, автором признают создателя компьютерной программы, но при условии, что его вклад в разработку должен быть весомым, а качество этого вклада — высоким. Программный продукт в Израиле, в соответствии с нормами действующего на его территории авторского права, не подлежит регистрации. За различные нарушения закона, связанные с преднамеренным нарушением авторского права в коммерческом контексте в Государстве Израиль предусмотрена уголовная ответственность. Также имеется возможность патентования программного продукта. Поскольку сейчас очень велика вероятность создания программных продуктов с одинаковыми или сходными названиями, это безусловно может создать существенные проблемы, связанные с охраной права. Поэтому разрешено регистрировать логотип и отличительное имя компьютерной программы в качестве товарного знака. Регистрация товарного знака не является формой охраны программного продукта, однако может стать существенным дополнением к его правовой охране.

Ключевые слова: *интеллектуальная собственность, авторское право, Государство Израиль, программный продукт, стартап*

В настоящее время сектор информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) является неотъемлемой частью современной экономики. Развитие технологий подобного рода способствует росту эффективности деятельности субъ-

ектов мировой экономики и существенно влияет на международное научно-техническое сотрудничество. Говоря о сотрудничестве именно в IT-сфере, мы подразумеваем в качестве основной единицы такового программу для ЭВМ. Стоит отметить, что в силу столь серьезного развития технологий совершенствуется и право интеллектуальной собственности во всем мире. Сейчас правовая охрана программ для ЭВМ — это необходимость, обусловленная реалиями наших дней.

Актуальность данной работы определяется малой, несмотря на наличие некоторых научных исследований (например, исследования Д. Марьясиса и А. Федорченко), степенью изученности проблемы охраны программных продуктов и баз данных в Государстве Израиль, недостаточной ее освещенностью в научных источниках, а также активным развитием информационных технологий на территории страны.

До провозглашения государства в 1948 г. территория Израиля в течение двух тысячелетий являлась малозначительной провинцией то одной, то другой державы. Накануне провозглашения независимости территорию, бедную природными ресурсами, с низким уровнем экономического развития, населяли 805 тыс. человек. В период с 1948 г. по 1954 г. наблюдалось хаотическое движение экономических индикаторов: например, ежегодное изменение объема ВВП страны колебалось в пределах от -1,9% до +29,7%, а валовых внутренних инвестиций — от -16,3% до +18,2% [Федорченко 1996]. Поэтому, представляя высочайший уровень израильского сектора высоких технологий, нельзя пройти мимо того факта, что путь от аграрно-индустриального государства до страны с развитой высокоточной индустрией Израиль прошел менее чем за сорок лет. Если в 1960 г. почти 70% израильского экспорта составляли апельсины, то уже в 1997 г. две трети — высокотехнологичная продукция [Гельман 2010]. Именно поэтому необходимость рассмотрения способов охраны программных продуктов в Государстве Израиль настолько актуальна.

Пик развития ИКТ приходится на сегодняшний момент, однако эта сфера начала развиваться с 1950-х гг. В частности особую роль в развитии израильских высоких технологий сыграло создание в рамках проекта WEIZAC первого в

Израиле компьютера, инициатором этой работы выступил профессор Института им. Вейцмана (на тот момент — Институт Зива) Х. Пекерис. Этот проект заложил фундамент под развитие экономики инноваций. Так, WEIZAC привлек в государство квалифицированные кадры математического и инженерного профиля, что в свою очередь способствовало последующему развитию высоких технологий вообще и информационных технологий в частности.

Сейчас израильские программисты создают большое количество программного обеспечения, здесь появляется достаточно много стартапов. Яркими примерами в данной области являются разработка компании «Mirabilis» — первый онлайн-мессенджер под названием «ICQ» и программное обеспечение компании «Check Point», которое широко используется в компаниях в качестве обеспечивающего информационную безопасность.

Так, согласно данным Центрального статистического бюро Государства Израиль, в 2016 г. в Израиле действовало 4 263 стартапа. За период с 2011 по 2016 гг. в общей сложности там открылось 4 029 стартапов, однако около 37% из них впоследствии прекратили свое существование. Традиционным лидером среди городов с наибольшим количеством стартапов (72% от общего числа) оказался Тель-Авив. Что касается сфер деятельности, то самое большое число стартапов (696) в Израиле приходится на интернет-сферу — в их число входят все компании, занимающиеся разработкой и внедрением программных приложений и утилит, предназначенных только для использования в интернете. На втором месте стоят компании, создающие программы для использования на предприятиях (695 стартапов). Замыкает тройку лидеров сфера медицинских технологий, где на сегодняшний момент также идет активное развитие (576 стартапов) [Отчет Центрального статистического бюро Израиля «Стартап-компания в Израиле в 2011–2016 гг.»].

Отмечается широкая поддержка стартапов и НИОКР государством. Она осуществляется благодаря Ведомствам главного ученого (ивр. — לשכת המדען הראשי), существующим в двенадцати основных министерствах страны, в сфере де-

тельности которых, как считается, входит научно-техническая составляющая. Для формирования единой политики в сфере научно-технического комплекса в Израиле была создана специальная комиссия, возглавленная известным ученым Эфраимом Качальским (Кациром), которая впоследствии выработала ряд рекомендаций, среди которых и было создание Ведомства главного ученого (ВГУ) в рамках министерства промышленности и торговли с целью координации государственных программ содействия развитию НИОКР в частном секторе. Годом позже, в 1969 г. эта рекомендация была выполнена [Марьясис 2016].

К настоящему моменту сложилась следующая устойчивая система: министр — это политическое назначение, он определяет общую стратегию развития министерства, лоббирует его интересы в правительстве; генеральный директор — по сути управляющий делами министерства; главный ученый — это всегда представитель научного сообщества, он отвечает за научно-техническую составляющую деятельности министерства [Марьясис 2010]. Основная задача главных ученых — формировать программы научно-технического развития и способствовать их реализации в формате министерства. Другими словами, речь идет о том, чтобы связывать фундаментальные исследования с прикладными [Марьясис 2017].

Стоит также отметить, что на территории Государства Израиль расположены производственные мощности крупных высокотехнологичных компаний. Сейчас такие международные компании как «Apple» и «Intel» развивают там свое производство. Например, «Intel» в 1974 г. создала в Израиле свой филиал, он же — первый центр развития за пределами США. С 1981 г. в Иерусалиме начал работать первый завод по производству полупроводников. В период с 1999 по 2017 гг. «Intel» приобрела различные израильские компании и стартапы на сумму более 2 млрд долл. США, а экспорт израильского подразделения «Intel» вырос с 1,4 млрд долл. США в 2008 г. до 3,8 млрд долл. США в 2013.

Следовательно, доля программного обеспечения (ПО) в экономике Израиля достаточно велика, в связи с чем встает вопрос о необходимости его правовой охраны. На законода-

тельном уровне его регулируют принятые Кнессетом законы и акты. Сама же программа для ЭВМ является объектом интеллектуальной собственности. В ст. 10 Соглашения по торговым аспектам прав интеллектуальной собственности (Соглашение ТРИПС) отмечено, что программы для ЭВМ (как исходный текст, так и объектный код) охраняются как литературные произведения в соответствии с Бернской конвенцией (1971 г.) [ТРИПС 1994].

Как отмечает Д.Я. Примаков, израильская правовая система представляет собой сочетание нескольких правовых семей, причины чего необходимо искать в сложной истории еврейского народа и становления Израиля. К тому же последние 80 лет юридическая доктрина Израиля находится под сильным влиянием англо-американской правовой мысли [Примаков 2010]. Что касается программ для ЭВМ, необходимо отметить, что законодательство Израиля в сфере охраны прав интеллектуальной собственности в большей степени основывается на законодательстве Великобритании. Впоследствии оно развивалось самостоятельно по пути принятия новых законодательных актов и многочисленных поправок, так как в стране происходило накопление собственных прецедентов. Каждая из трех областей интеллектуальной собственности — патенты, авторское право и товарный знак — регулируется отдельным законом.

В основном в мире программы для ЭВМ — это объекты авторского права, и для признания исключительного права на них не нужно ничего предпринимать, поскольку в соответствии с основным принципом авторского права оно возникает в момент создания объекта, в данном случае — программы для ЭВМ. Авторские права в Израиле распространяются на литературные, драматические, музыкальные и художественные произведения [Закон «Об авторском праве» 2007] Для правовой охраны на территории Государства Израиль объект должен обладать следующими характеристиками: 1) в случае, если работа была опубликована, то впервые она должна была быть опубликована в Израиле; 2) в случае, если работа не была опубликована, ее автор должен быть гражданином Израиля или проживать на территории

Израиля в момент создания работы [Закон «Об авторском праве» 2007].

В Государстве Израиль, согласно Закону «Об авторском праве» от 2007 г., программные продукты также признаются объектами авторского права, охраняются они так же, как и литературные произведения. Дефиниция термина «программа для ЭВМ» подразумевает под собой «компьютерную программу в любой ее форме выражения». Тем не менее в Законе № 5755-1995 «О компьютерах» программа для ЭВМ определяется как «группа порядков, написанная на компьютерном языке для функционирования ЭВМ или запуска команды на ней, внедренная, включенная или промаркированная в устройстве или объекте электронными, электромагнитными, электрохимическими, электрооптическими и другими средствами, или встроенная/интегрированная в компьютер каким-либо образом, или существующая отдельно от компьютера» [Закон «О компьютерах» 1995].

Действует авторское право на программы для ЭВМ и другие объекты авторского права на территории Государства Израиль всю жизнь автора произведения и еще 70 лет после его смерти. Обуславливается такой срок охраны не только уже указанным фактом того, что израильская система права интеллектуальной собственности во многом повторяет британскую, но и участием Израиля в международных соглашениях. Так, Государство Израиль является страной, подписавшей в 1949 г. и впоследствии ратифицировавшей Бернскую конвенцию по охране литературных и художественных произведений и прилагающиеся к ней Парижский, Стокгольмский, Брюссельский и Римский акты. Частным случаем выполнения международного акта можно считать срок охраны произведения. Согласно Бернской конвенции, произведение охраняется всю жизнь автора и как минимум 50 лет после его смерти. В Израиле этот срок, как было указано, составляет 70 лет после смерти автора. Если автор публикует произведение анонимно или под псевдонимом, авторское право на такое произведение будет длиться 70 лет с момента публикации работы. В данном случае стоит отметить, что за рамки Бернской конвенции Израиль не выходит, поскольку государство,

в соответствии с ней, само должно устанавливать срок охраны произведения (но не менее указанного в конвенции).

Что касается вопроса о том, кого считать автором программы для ЭВМ, то тут Закон об «Об авторском праве» не дает точного определения. Как правило, отсутствие четко прописанного в законодательстве определения приводит к тому, что вопрос об авторстве программы для ЭВМ может прийти до суда. Как правило, суд в Государстве Израиль выносит решение по данному вопросу на основе двух следующих критериев: 1) автор должен внести существенный вклад в разработку; 2) качество этого вклада должно быть высоким [Asissa, Alkalay 2008].

В то же время в Законе «Об авторском праве» фигурируют так называемые моральные права автора. Термин «моральные» означает, что это личные неимущественные права, которые являются неотчуждаемыми. В соответствии с указанными правами, сам автор произведения имеет моральное право на него, имя автора должно быть указано при публикации. Как было указано ранее, в соответствии с основным принципом авторского права, права на произведение возникают с момента возникновения объекта авторского права. В Израиле этот принцип также соблюдается, и по умолчанию автором произведения (в данном случае — программы для ЭВМ) является его создатель.

В Израиле не существует процедуры регистрации объектов авторского права (в том числе и компьютерных программ). Поэтому, как правило, во избежание разногласий в будущем рекомендуется отдать на хранение в Министерство юстиции Государства Израиль копию программного продукта. Стоит отметить, что сама идея, заложенная в ПО, охраняться авторским правом не будет, поскольку оно направлено на охрану выражения идеи, но не идеи как таковой.

В соответствии со статьей 62 Закона «Об авторском праве» за нарушения в области авторского права (например, незаконное создание копий произведения с целью продажи, импорт незаконно созданных копий и их продажу и т.д.) предусматривается уголовная ответственность: лишение свободы сроком на пять лет (в иных случаях — три года) и

десятикратный (в иных случаях — семикратный) денежный штраф, предусмотренный статьей 61 алеф-4 Уголовного Закона [Закон «Об авторском праве» 2007]. Согласно статье 61 алеф-4 Уголовного закона, одинарный размер штрафа составляет 226 000 шекелей [Уголовный закон 1977]. Что касается патентования программных продуктов, то здесь стоит говорить об отсутствии четких рамок в патентном законодательстве. Существует несколько случаев, когда ПО все-таки было запатентовано. В этом случае использовалась американская практика решения подобных вопросов, то есть патентование компьютерной программы происходило только после признания ее практическим результатом.

Ключевым понятием в процессе анализа патентования программных продуктов является понятие «процесса», указанное в главе 4 Закона № 5727-1967 «О патентах». Иногда этот термин трактуют как «способ обращения с каким-либо материалом для изменения его формы» [Закон «О патентах» 1967]. Так, некоторые изобретения, в которых новым является только ПО, могут не быть признаны таковыми.

В качестве существенного дополнения к правовой охране программного продукта можно зарегистрировать его логотип и отличительное имя в качестве товарного знака. Согласно Постановлению № 5732-1972 «О товарных знаках», товарным знаком считается маркировка, используемая или предназначенная для использования лицом в отношении производимых им товаров [Постановление «О товарных знаках» 1972]. Сейчас очень велика вероятность создания программ для ЭВМ с одинаковыми или сходными до степени смешения названиями, что безусловно создаст существенные проблемы в их правовой охране. Кроме того, не исключена вероятность преднамеренного создания программ с различными исходными кодами и функционалами, но с одинаковыми или схожими названиями. Из этого следует, что целесообразно рассмотреть вопрос предоставления правовой охраны наименованию программы для ЭВМ, например, путем регистрации его в качестве товарного знака.

Таким образом, рассмотренное законодательство Государства Израиль в сфере интеллектуальной собственности позволяет выявить основные подходы к правовой охране

программного продукта. Необходимо отметить, что данный вопрос нужно рассматривать в разрезе активного развития сферы информационных технологий на территории Государства Израиль, поскольку количество программных продуктов, создаваемых в рамках компаний, учебных заведений, а также стартапов, неуклонно растет, и огромный потенциал достаточно молодого государства здесь очевиден.

Как и во всем мире, основным подходом к правовой охране программных продуктов в Израиле является охрана авторским правом. Несмотря на то, что израильское право интеллектуальной собственности базируется на британском, оно достаточно самобытно. В Государстве Израиль есть возможность патентования компьютерной программы, однако, в отличие от Российской Федерации, отсутствует процедура регистрации программных продуктов. Также необходимо дополнительно защитить программу, поскольку в мире создаются программы с названиями, очень похожими друг на друга, что может помешать при коммерциализации программного продукта. И хотя охрана наименования и логотипа программного продукта не будет являться формой охраны программного продукта, однако она может стать существенным дополнением к его правовой охране.

Стоит также отметить тот факт, что Израиль, будучи государством-участником различных международных соглашений по охране интеллектуальной собственности, успешно адаптировал свое законодательство в соответствии с условиями Бернской конвенции по охране литературных и художественных произведений. Законодательство, основанное на международных принципах охраны объектов авторского права и на одной из наиболее эффективных правовых систем, гарантирует по-настоящему эффективную правовую охрану программ для ЭВМ в Государстве Израиль.

Литература

Asissa, Alkalay 2008 – *Asissa N., Alkalay R.* The Legal Aspects of Software Protection in Israel. 2008. https://www.computer-law.co.il/Software_Protection/. Дата обращения: 21.04.2018 г.

Гельман 2010 – Гельман З. Силиконовое побережье // Российская газета. 2010. Столичный выпуск № 5185(106).

Марьясис 2017 – Марьясис Д. Возможности трансформации системы государственной поддержки развития инноваций. Опыт Израиля // Экономическая политика. 2017. № 5. С. 80–103.

Марьясис 2016 – Марьясис Д. Государство и инновации: опыт Израиля // Инновации. 2016. № 7. С. 87–95.

Марьясис 2010 – Марьясис Д. Институт «главных ученых» и опыт Израиля в трансфере технологий. М., 2010.

Примаков 2010 – Примаков Д. Становление израильского права глазами израильских правоведов // Правоведение. 2010. № 6. С. 144–156.

Федорченко 1996 – Федорченко А. Израиль накануне XXI века: проблема адаптации национальной экономики к новым условиям. М., 1996.

Закон «О компьютерах» 1995 – Официальный сайт Всемирной организации интеллектуальной собственности. Израиль: законодательство и соглашения в области интеллектуальной собственности. Закон № 5755-1995 «О компьютерах» (с изменениями от 17 июля 2012 г.) www.wipo.int/wipolex/ru/text.jsp?file_id=377477. Дата обращения: 23.04.2018 г.

Закон «О патентах» 1967 – Официальный сайт Всемирной организации интеллектуальной собственности. Израиль: законодательство и соглашения в области интеллектуальной собственности. Закон № 5727-1967 «О патентах». www.wipo.int/wipolex/ru/text.jsp?file_id=341499. Дата обращения: 26.03.2018 г.

Закон «Об авторском праве» 2007 – Официальный сайт Всемирной организации интеллектуальной собственности. Израиль: законодательство и соглашения в области интеллектуальной собственности. Закон «Об авторском праве» от 2007 г. (с изменениями от 28 июля 2011 г.). www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=255135. Дата обращения: 21.04.2018 г.

Отчет Центрального статистического бюро Израиля «Стартап-компании в Израиле в 2011–2016 гг.» – Официальный сайт Центрального статистического бюро Израиля. Отчет «Start-Up companies in Israel 2011–2016 Findings from the CBS Database on Start-Up Companies in Israel». www.cbs.gov.il/reader/newhodaot/hodaa_template.html?hoda=201829144. Дата обращения: 02.06.2018 г.

Постановление «О товарных знаках» 1972 – Официальный сайт Всемирной организации интеллектуальной собственности. Израиль: законодательство и соглашения в области интеллектуальной собственности. Постановление № 5732-1972 «О товарных знаках»

(новая версия, с изменениями, внесенными вплоть до 2010 г.). www.wipo.int/wipolex/ru/text.jsp?file_id=341340. Дата обращения: 02.05.2018 г.

ТРИПС 1994 – Официальный сайт Всемирной организации интеллектуальной собственности. Многосторонние договоры в области ИС. Соглашение по торговым аспектам интеллектуальной собственности (Соглашение ТРИПС). www.wipo.int/edocs/lexdocs/treaties/ru/wto01/trt_wto01_001ru.pdf. Дата обращения: 26.04.2018 г.

Уголовный закон 1977 – Официальный сайт Всемирной организации интеллектуальной собственности. Израиль: законодательство и соглашения в области интеллектуальной собственности. Уголовный Закон № 5737-1977 (с изменениями, внесенными вплоть до 2014 года). http://www.wipo.int/wipolex/ru/text.jsp?file_id=367237. Дата обращения: 08.10.2018 г.

Law Protection of Computer Programs in the State of Israel

Irina Suslina

(National Research Nuclear University “Moscow Engineering Physics Institute”, Moscow, Russia)

Candidate of Economic Science, ORCID ID: 0000-0003-1404-8323, Associate Professor, National Research Nuclear University “Moscow Engineering Physics Institute”, 115409, Moscow, Russia, Kashirskoe shosse, 31, +7 (495) 995 76 80, E-mail: ivsuslina@mephi.ru

Valeriya Tarasova

(National Research Nuclear University “Moscow Engineering Physics Institute”, Moscow, Russia)

Master Degree (International Relations), ORCID ID: 0000-0002-7983-8679, JSC “Rusatomservice, 119071, Moscow, Leninskyave, 15A, +7 (495) 995 76 80, National Research Nuclear University “Moscow Engineering Physics Institute”, 115409, Moscow, Russia, Kashirskoe shosse, 31, +7 (495) 995 76 80, E-mail: valerija.tarasova@mephi@yandex.ru

Summary: Nowadays IT sphere all over the world experiences rapid growth. This situation also refers to the State of Israel that is considered to be one of the leaders in IT-startups and IT sphere in all. The development of IT has a great influence on economy of Israel and its economic development. Application software is usually defined as a main unit in

information technologies. Therefore, legal protection of software becomes one of the most important issues regarding IT sphere. Intellectual property law in Israel is mostly based on British intellectual property law. International legislation concerning intellectual property also influences Israeli IP law. As in the majority of countries, in Israel software is considered as an object of copyright law and it is protected in compliance with its provisions. Copyright law is regulated by the Copyright Act passed the Knesset in 2007. The term of protection granted by this Act shall be the life of the author and seventy years after his death. In accordance with the main principle of copyright law, software has been protected since the moment the software was created. That means that software in Israel does not subject to registration or any other procedure of its kind. It is also possible to register a logo and a unique name of software as a trademark, and this can become a substantial addition to the law protection.

Keywords: *intellectual property, copyright law, State of Israel, software program, start-up*

References:

- Asissa N., Alkalay R. The Legal Aspects of Software Protection in Israel. 2008. url: https://www.computer-law.co.il/Software_Protection/
- Fedorchenko A. Izrail nakanune XXI veka: problema adaptatsii natsionalnoi ekonomiki k novym usloviyam. Moscow, 1996.
- Gelman Z. Silikonovoe poberezhe // Rossiiskaia gazeta. 2010. Stolichnyi vypusk. 2010. No. 5185(106).
- Maryasis D. Vozmozhnosti transformatsii sistemy gosudarstvennoi podderzhki razvitiia innovatsii. Opyt Izrailia // Ekonomicheskaiia politika. 2017. No. 5. P. 80–103.
- Maryasis D. Gosudarstvo i innovatsii: opyt Izrailia // Innovatsii. 2016. No. 7. P. 87–95.
- Maryasis D. Institut “glavnykh uchenykh” i opyt Izrailia v transfere tekhnologii. Moscow, 2010.
- Primakov D. Stanovlenie izrail'skogo prava glazami izrail'skikh pravovedov // Pravovedenie. 2010. No. 6. P. 144–156.

Современная еврейская идентичность

Факторы конструирования религиозной идентичности представителей прогрессивного иудаизма (на примере общины «Ле-Дор Ва-Дор», гор. Москва)

Мария Александровна Шишигина

(Национальный Исследовательский университет Высшая школа экономики, Москва, Россия)

Магистрант, ORCIDID: 0000-0003-2040-8620, ассистент Школы философии, Национальный Исследовательский университет Высшая школа экономики, Москва, Россия, Старая Басманная ул., д. 21/4, 105066, +7 (495) 772-95-90, E-mail: shishiginamaria@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.5.1

Аннотация: Идентичность в современном социокультурном дискурсе является одной из наиболее актуальных проблем, которая затрагивает эпистемологические, культурные и социальные процессы. Изменчивость, плюрализм и динамичный характер условий, в которых действует индивид, создают определенные модели для выбора. Вопрос самоопределения индивида в таком неоднозначном дискурсе выдвигается на один из первых планов философских тем современности. Анализ идентичности позволяет определить и объяснить изменения общественного и личностного аспектов при самоопределении человека.

Религия является одним из основных факторов идентичности индивида, создающим ощущение, что мир действительно является тем, чем кажется. Представители религиозного меньшинства имеют дополнительный элемент солидаризации на основе обособления от представителей титульной конфессии определенного региона. В настоящей статье предпринята попытка осмыслить механизмы конструирования идентичности представителей прогрессивного иудаизма в России (на примере общины «Ле-Дор Ва-Дор» гор. Москвы). Анализ логики конструирования идентичности представителей прогрессивного иудаизма позволяет выявить наиболее значимые константы в способах идентификации человека в многоконфессиональном современном обществе. Сам факт существования на рос-

сийской почве прогрессивного иудаизма приводит к выстраиванию специфических обособленных отношений между представителями разных течений иудаизма. В религиозном пространстве города Москвы прогрессивная иудейская община занимает значимое место среди еврейского населения, которое в силу процессов глобализации все чаще обращается к религии как к способу причислить себя к определенному сообществу. Стратегия выстраивания идентичности в указанной общине демонстрирует, что община как общественный институт, основанный на воспроизведении сложившихся традиций, принимает специфические черты. Механизмы конструирования религиозной идентичности в рамках рассматриваемого сообщества стали основой для групповой консолидации и приобрели статус значимых для каждого индивида, входящего сообщество. Такой локальный вариант прогрессивного иудаизма в значительной степени отличается от западного варианта и имеет специфические черты.

Ключевые слова: *религиозная идентичность, прогрессивный иудаизм, Москва*

Религиозная идентичность представителей прогрессивного иудаизма в России конструируется исходя из определенных рамок, заданных историческим контекстом (таким, например, как атеистическая пропаганда советского времени) и современными условиями существования (религиозный плюрализм). Рассматриваемая в настоящей работе иудейская община представляет собой религиозное меньшинство и таким образом имеет дополнительный элемент солидаризации на основе обособления от представителей так называемой титульной конфессии региона.

Объектом настоящего исследования является идентичность представителей малых религиозных групп, особенности ее конструирования в зависимости от религиозных факторов. Поскольку прогрессивный иудаизм — одно из основных течений иудаизма, выявление стратегий выстраивания социальных связей внутри этого сообщества позволя-

ет зафиксировать механизмы внутренней и межкультурной коммуникации внутри иудейского религиозного сообщества. Предметом исследования служит выявление факторов конструирования религиозной идентичности общины прогрессивного иудаизма «Ле-Дор Ва-Дор» (г. Москва).

Выбор предметной области исследования обусловлен несколькими обстоятельствами. Во-первых, процесс институционализации прогрессивного иудаизма в России начинается в период религиозного ренессанса 1990-х гг. и по сей день имеет большое значение для еврейского населения города. Численность общины (по данным из интервью с раввином общины — около 300 человек) и административная закреплённость (наличие раввина, кантора, синагоги) позволяют говорить об эффективной институционализации прогрессивного варианта иудаизма на российской почве. Во-вторых, религиозный ландшафт Москвы отличается большим, по сравнению с регионами, разнообразием. Иудаизм в данном случае также не является однородным, а рассматриваемый в настоящей работе прогрессивный его вариант представлен несколькими сообществами (помимо «Ле-Дор Ва-Дор» существуют община «Гинейни» и «Северная»). В-третьих, несмотря на меньшую численность по сравнению, например, с хасидской общиной, «качественные» характеристики общины (религиозность)¹ урезать было бы некорректно. Реформистский проект в России сосуществует с несколькими другими — религиозными и светскими, институционально оформленными или неформальными (ортодоксальный иудаизм, светская еврейская идентичность, даже христианская еврейская самоидентификация и др.). Он занимает свою «нишу», предлагая своим последователям модернизированный вариант иудаизма [Носенко-Штейн 2015].

Качественное исследование, представленное в настоящей работе, основано на методологии, описанной в работе «Качественные методы. Полевые социологические исследования» [Штейнберг, Шанин, Ковалев 2010]. Анализ данных

¹ О сравнении реформистского и хасидского движений в России подробнее см.: [Зеленина 2015].

осуществлялся с помощью феноменологического метода работы с интервью, рассмотренного Стефаном Квалле в работе «Исследовательское интервью» [Квале 2003]. Информантами выступили раввины и рядовые члены общины. С нашей точки зрения, интервью с раввинами являются наиболее достоверным источником в плане репрезентации идеологии данного сообщества и позволяют реконструировать логику выстраивания общинной идентичности. Данные интервью с членами общины позволяют верифицировать информацию, полученную от духовных лидеров.

Реконструируемая теория религиозной идентичности основана на работах философов и антропологов религии. Поскольку система символов, которую создает религия, является внешним источником информации, здесь мы обращаемся к представителю символическо-интерпретативной социологии Клиффорду Гирцу, который сравнивает символы с генами и обращает внимание на то, что символы находятся во внешнем межличностном, интерсубъективном, общественном мире взаимопонимания, тогда как гены — внутри организма человека. Сравнение с генами уместно в том смысле, что символы являются источником информации и задают определенный план или шаблон, с точки зрения которого внешним по отношению к этим источникам процессам может быть придана определенная форма [Гирц 2004].

Александр Агаджанян в статье, посвященной постсоветской идентичности, указывает на то, что религиозная самоидентификация обеспечивала важную символическую легитимацию этнических, национальных и других групповых солидарностей в дезориентированном обществе. Религиозный символический порядок сохранялся, несмотря на длительное государственное давление, некоторые коллективные воспоминания стали актуальными в качестве ориентиров во время распада СССР [Agadjanian 2001, 484]. Религиозная идентичность в постсоветское время стала как на частном, так и на общественном уровнях вспомогательным источником этнической и национальной консолидации [Там же, 477].

Реформистское направление в иудаизме основано на убеждении, что еврейская жизнь нуждается в развитии и иу-

даизм не является чем-то неизменным, застывшим. Данная модель выводит концепцию еврейского народа за рамки чисто религиозного определения, особенно подчеркивая значение в еврейской миссии социального элемента. Поскольку прогрессивный иудаизм не рассматривает евреев как нацию, он не ставит перед собой цель вернуть всех евреев в Эрец Исраэль [Розенталь, Хомолка 2003, 66–93].

Специфичность выстраивания механизма религиозной идентичности представителей российской общины прогрессивного иудаизма представляется целесообразным реконструировать по следующим пунктам: 1) определение основной деятельности общины, вокруг которой происходит консолидация верующих; 2) форма соблюдения религиозных норм; 3) отношение к однополым бракам; 4) равноправие мужчин и женщин; 5) отношение к Государству Израиль.

Образующие нормы общины

Основной норм религиозной идентичности в прогрессивной общине являются религиозные мероприятия (молитвы, праздники еврейского календаря и т.п.). Помимо этого, осуществляется реализация образовательно-культурных программ (например, занятия с так называемым гиур-классом или занятия со студентами Института современного иудаизма). В том числе здесь действует молодежный клуб «Нецер», целью которого является приобщение молодежи к религии в сравнительно неформальной обстановке, но при этом с соблюдением религиозных традиций².

Основное ядро общины, вокруг которого происходит консолидация верующих, было определено ключевым информантом (раввином) таким образом: «В «Ле-Дор Ва-Дор» центрально это шаббат — когда люди собираются в пятницу вечером и в субботу утром. Ну, и естественно, на все праздники еврейского календаря, ну, и естественно не толь-

² Данные получены в ходе интервью с раввинами и членами общины, а также по результатам включенных наблюдений (период: январь — май 2018 г.).

ко праздники есть, есть и трагические даты, которые вспоминаем. Но обязательно проводятся субботние службы, то есть это организует весь наш календарь, это самое главное. К ним могут добавляться еще другие мероприятия, могут проходить встречи с интересными людьми, могут проходить лекции профессоров, то есть это тоже очень важно и нужно, но ядро вокруг которого происходят мероприятия, — это религиозные службы» [Инт. 1].

Тезис о том, что религиозные праздники являются основной образующей нормой в общине, прослеживается и в высказываниях членов общины, организаторов молодежных мероприятий. Например, одна из респонденток сообщает: «Конкретно община — это праздники, понятно, все службы» [Инт. 2].

Вторым важным аспектом является членство в общине, в том числе порядок вхождения и ожидания. Здесь важно разделить номинальное членство в общине, существующее на сегодняшний момент, и репрезентацию на идеологическом уровне. В настоящей работе речь пойдет о втором аспекте, количественные данные приводятся лидером общины, но являются довольно субъективными, необязательно отражают номинальные количественные данные.

Тему принадлежности к общине прогрессивный раввин раскрывает следующим образом: «Ну, на самом деле для того, чтобы принадлежать общине, сначала должно быть развито сознание, что еврейство — это не просто национальность или культура, это — религия» [Инт. 1]. На протяжении всего интервью респондент использовал термин «еврейство» как синоним «иудейства», и в приведенном высказывании так же: еврейство является религиозным по существу.

Безусловно, было бы некорректно утверждать, что данные цели и ожидания разделяются всеми членами сообщества, однако интересен сам факт репрезентации и представления лидером группы ее идентичности. Высказывание также подтверждает тезис о том, что в таком представлении дихотомия «национальность — религия» сливается. Еврейство в общинном смысле прогрессивного иудаизма однозначно, по мнению респондента, — религиозная общность. Религиоз-

ный компонент был определен следующим образом: «Иудаизм прежде всего связан с соблюдением заповедей. То есть здесь это вещь кардинально разная. Эта вещь, важная для понимания того, что значит быть евреем» [Инт. 1].

В лоне прогрессивного иудаизма границы для вхождения в сообщество более открыты для людей нееврейского происхождения. Подтверждение религиозной идентичности необходимо для легитимного встраивания в общину, этничность, при ее наличии, выступает дополнительным стимулом. Молодой человек, респондент, еврей по маминой линии, описывает свою историю вхождения в иудаизм следующим образом: «В 13 лет у меня выработалась постепенно такая позиция, и понял для себя, что я ощущаю себя евреем и считаю себя евреем. И при вопросах по поводу моей национальности я себя называю евреем уже, если до 13 я называл себя русским, то сейчас мое мироощущение, мо[я] самоидентификация[я], оно изменилось» [Инт. 3].

Таким образом, важным является вопрос самоотождествления, на который указывает и религиозный лидер, когда описывает ситуацию прохождения гиюра людьми нееврейского происхождения: «Значит здесь очень важно тщательно исследовать, расспросить, зачем человеку нужно проходить гиюр. Почему он вдруг это решает делать. Есть случаи, когда приходят нееврейские супруги, которые вступили в брак, партнеры, которые вступили в брак с евреем для того, чтобы был мир в семье — это один мир случаев. А другой мир — когда просто люди, которые занимались духовными поисками и поняли для себя, что иудаизм — это то, что им нужно, то, что они искали. Это та вера в бога, которой они хотят принадлежать. Тут всегда будет к ним внимательный подход, чтобы просто понять, зачем ему это нужно, для чего человек хочет пройти гиюр» [Инт. 1].

Со ссылкой на религиозные тексты респондент уточняет, в чем именно проявляется «усложненный» подход к людям нееврейского происхождения: «И третий параграф чтения “Шма Исраэль” об исходе из Египта. У человека полностью меняется его история. И его предками теперь являются не какие-то, не знаю, там, не знаю, там... какие-нибудь Ильи Му-

ромцы, а предками нашими являются те рабы, которые вышли из Египта, здесь нужно поменять полностью себя» [Инт. 1]. Таким образом, историческая память как один из основных маркеров этничности является ее подтверждением.

Аналогичным образом в интервью с молодым человеком, членом общины, который стал отождествлять себя с еврейством в 13 лет, было сказано: «Я помню такое ощущение, что, вот, еврейский народ — он такой маленький во всем огромном мире. И вот проходит процесс ассимиляции, и на моей семье это видно. И я попробую это остановить» [Инт. 3]. Другой респондент — девушка нееврейского происхождения, которая собирается проходить гиур, — также указывает на важность этнической самоидентификации: «Когда я пройду гиур, то я присоединюсь к еврейскому народу» [Инт. 2].

Форма соблюдения религиозных норм

Прогрессивный вариант иудаизма отличается характером соблюдения заповедей. По результатам исследований Елены Носенко-Штейн реформистский иудаизм привлекает своей «интеллектуальностью», «интеллигентностью», а также отсутствием догматизма и фанатизма [Носенко-Штейн 2016]. Наш ключевой информант отмечает: «Понимание заповедей, конечно, будет отличаться у реформистов, скажем, и ортодоксов, хасидов. То есть мы говорим о понятии *informed choice*, то есть мы должны предоставить человеку информацию о том, что такое данная конкретная заповедь, как она развивалась исторически, какие существуют варианты ее исполнения. Потому что иногда, и это очень активно пропагандируется ортодоксальными кругами, что правильным, единственным возможным, верным — это ее жесткий вариант исполнения» [Инт. 1]. Использование слова «пропаганда» в рассказе о других сообществах говорит о четкой демаркационной линии между идеологиями в разных течениях иудаизма. Отметим, что при дальнейших рассуждениях информант также употреблял данный термин. Характер соблюдения религиозных норм в данном случае должен быть актуален современному контексту и времени.

О степени реализации концепции informed choice можно судить по данным, полученным от членов общины. Приведем несколько характерных высказываний респондентов: «У ортодоксов как-то все жестко» [Инт. 4]; «прогрессивный иудаизм говорит, что у нас есть современный мир, есть законы, и здесь каждый сам вправе решать, и я избрал для себя вот такую степень соблюдения шаббата, то есть я могу использовать транспорт, но я стараюсь что-то с самим собой не делать, то есть не стригу ногти, не бреюсь, то есть со своим телом ничего не делаю» [Инт. 3]; «прогрессивный иудаизм мне приятен тем, что я могу выбрать, что я хочу исполнять и в какой степени, могу выбрать, идти мне в шаббат или нет, то есть я постепенно изучаю какие-то галахот и постепенно прихожу для себя к каким-то выводам. Допустим, я выбираю то, что я хочу, и понимаю, что оно не звучит абсурдно. Какие-то вещи в ортодоксальном мире — они для меня очень странны, я не понимаю, зачем это делать. В реформизме я могу выбрать и подробно изучить» [Инт. 2].

Отношение к однополым бракам

В западном варианте прогрессивного иудаизма вопрос об отношении к однополым бракам является одним из основных отличий. Несмотря на то, что информанты указывали на важность этого отличительного признака на Западе, данные интервью не подтвердили реализацию такого либерального типа отношения в московской общине.

Так, респондентка, активный член общины, отмечает: «Ну, мы всегда шутим, что наша прогрессивная община, мы — реформадоксы. Потому что всем известен инцидент с женщиной-раввином, ну, вот эта история с хупой двух девушек³. И я понимаю, что наша община не готова к такому широкому, толерантному взгляду на вещи. Когда идет разговор о гомосексуальных отношениях, никто тебе не скажет: “Нет, не приходи”. Но никто и не будет делать тебе хупу. Такой двоякий

³ Имеется в виду обряд хупы для двух женщин, проведенный раввином Нелли Шульман в 2006 г.

момент. Но раввины нашли хорошую позицию, в российском законодательстве нет разрешения на однополые браки, поэтому община не может себе это позволить. Мы принимаем и мы понимаем, но — простите, все, что связано с узаконением правил жизни, — нет. Это можете съездить в Европу, в США, а мы не можем в силу законодательства РФ» [Инт. 2]. Таким образом, в результате описанного прецедента решением Совета раввинов прогрессивного иудаизма страны было выбрано стратегическое решение о «шаге назад» на пути к либерализации течения⁴.

Еще один активный член общины, молодой человек говорит: «Ну, то есть членами могут быть как гетеросексуальные, так и гомосексуальные, то есть она более либерально относится к этому, чем другие общины» [Инт. 3]. Стоит отметить, что «более либеральное отношение» не гарантирует реализации на практике этих положений.

Обратимся к высказыванию раввина по этому поводу: «Однополые браки — это вопрос всегда таким образом решается: если в какой-либо стране государство официально признает такие отношения на уровне государства законными, тогда дальше это всегда будет рассматриваться советом раввинов. А в тех странах, где такие браки не признаются, то, разумеется, здесь даже и нет повода для дискуссии. То есть здесь даже этот вопрос на нашей территории не обсуждается. Потому что просто у нас этого нет. То есть мы не можем делать никакие церемонии, которые объявят семьей то, что не является даже в соответствии с семейным кодексом Российской Федерации» [Инт. 1].

Таким образом, однозначная позиция раввина свидетельствует о том, что для легитимного существования прогрессивного иудаизма на идеологическом уровне принимаются решения, зависящие от государственного контекста, в котором существует община. По крайней мере, такая стратегия была выбрана рассматриваемой нами общиной. Здесь можно согласиться с выводами, сделанными Е. Носенко-

⁴ О принятии такого решения Советом стало известно из интервью с раввином общины.

Штейн, которая указывает на то, что в России иудаизм имеет более консервативный характер [Носенко-Штейн 2016, 130]. В силу статуса иудейского сообщества как религиозного меньшинства такое идеологическое решение лидеров общины представляется легитимным в глазах остальных ее членов.

Равноправие мужчин и женщин

Еще одной специфической чертой прогрессивной общины, рассматриваемой в настоящем исследовании, является равноправие мужчин и женщин при исполнении ритуальных практик. Характерным примером служит респондентка, которая планирует проходить гиюр и уже имеет опыт ведения религиозной службы: «Планирую в будущем свою жизнь связывать с ведением службы, я выхожу и веду кабалат шабат и службу в шахарит. И ни у кого не вызывает проблем. Могу провести службу с фортепьяно. Могу прочесть драшу, недельную главу. Естественно, в ортодоксальном мире я буду сидеть на втором этаже, моего голоса не должно быть слышно, я не совсем это понимаю, почему в XXI веке я не могу быть наравне с мужчиной» [Инт. 2].

Этот тезис был подтвержден и с идеологической точки зрения, высказанной раввином: «Одним из основополагающих принципов реформистского движения является равноправие мужчин и женщин в религиозной жизни. Женщина может быть раввином, может выходить к Торе, женщина может исполнять любые функции, связанные с религиозной жизнью. Это не сразу происходит, потому что страна у нас такая и еврейская община также живет в этой стране. В нашей общине уже совершенно норма жизни» [Инт. 1].

Данные включенных наблюдений также позволяют судить о степени включенности женщин в исполнение ритуалов. Либеральное решение данного вопроса в российском варианте прогрессивного иудаизма (в отличие от вопроса об однополых браках) сближает здесь идеологические позиции общин с западным вариантом.

Отношение к Государству Израиль

Еще одной характеристикой общины является отношение к сионизму. Идеологическая позиция в ответах респондентов коррелирует с определением лидера: «В целом община у нас произраильски ориентирована. Мы всегда поддерживаем Израиль. У нас своя собственная роща есть в Израиле, на которой мы выращиваем по статистике больше всех деревьев. У нас есть сертификаты Еврейского национального фонда, который раньше выкупал земли, еще до создания Государства Израиль, а сейчас все эти годы продолжает заниматься озеленением земли Израилевой. И мы в этом участвуем все время» [Инт. 1].

Один из респондентов легитимирует данное отношение в следующем высказывании: «Дело в том, что частью прогрессивного мировоззрения является любовь и забота об Израиле. То есть в плане идеологии у нас это прописано, что мы — сионистское движение, у нас есть в сидухах молитва за благополучие Израиля» [Инт. 3]. Говоря о личном отношении к сионизму, респондент добавляет: «Я — сионист в современном понимании, я с любовью и заботой отношусь к Израилю. То есть я слежу за его новостями. Всегда для меня волнительно, когда там что-то происходит, очередные конфликты или внутренняя какая-то история» [Инт. 3]. На вопрос о возможности репатриации респондент ответил, что на данный момент такая задача перед ним не стоит, но в дальнейшем возможность не исключается.

Респондентка, на данный момент не имеющая права на репатриацию, формулирует свое отношение противоположным образом: «Я знаю, что наша община сионистская, и я знаю, что многие из нашей общины собираются уехать в Израиль. Я, во-первых, ни разу там не была, и я не уверена, что мне подойдет этот климат, так как я с севера. Для меня мир — он везде одинаковый, мне не всегда понятно стремление жить в одну точку. Главное круг общения, чтобы комфортно было жить. Не очень понимаю такой сионизм — именно стремление в одну точку» [Инт. 2]. Таким образом, несмотря на варьирующиеся личные позиции по отношению к Израи-

лю, респонденты признают идеологическую направленность общины в поддержке Государства Израиль.

Выводы

Стратегия выстраивания религиозной идентичности представителями прогрессивной общины иудаизма Москвы напрямую зависит от специфичности данного течения, которое в силу исторического развития принимает на себя роль актуализации религиозных предписаний в современности. Исходя из полученных в ходе нашего исследования данных, можно сделать вывод о том, что для благополучного/гармоничного существования общины в государстве/стране проживания общине как общественному институту необходимо приспосабливаться к политическому и социальному контекстам.

Основой механизма выстраивания религиозной идентичности стали демаркационные факторы, по которым можно провести границу между прогрессивным движением и другими течениями иудаизма. Во-первых, характер соблюдения религиозных норм: важны те нормы, которые представляются релевантными для современного контекста, это определяет саму сущность прогрессивности. Во-вторых, важность этнического фактора для иудаизма как национально ориентированной религии в рамках данного течения является дополнительным стимулом к консолидации еврейской общности. Как основную особенность здесь можно выделить более открытые границы для людей с нееврейским происхождением.

В-третьих, в силу самой специфики прогрессивного иудаизма, который способен динамично развиваться и решать актуальные проблемы, исходя из заданных современностью рамок, необходимо зафиксировать, что эта динамика также имеет свои границы. Они проводятся по линии социального и политического контекстов, в котором существует община. По тем или иным причинам решения, принимающиеся на идеологическом уровне общины, не должны противоречить государственному курсу в целом. Это выражается в вопросах об однополых браках: в отличие от вопроса о равноправии

мужчин и женщин, он решается в более консервативную сторону. И наконец, израильски ориентированная позиция вкуче с этническим и религиозным факторами, дают возможность отнестись прогрессивный вариант московского иудаизма в общине «Ле-Дор Ва-Дор» к этноконфессиональной общности.

Источники

Полевые материалы автора (далее ПМА). Интервью 1. М., 1975 г.р., религиозный лидер общины, раввин. Зап. 04.03.2018 г., гор. Москва.

ПМА. Интервью 2. Ж., 1993 г.р., член общины. Зап. 23.03.2018 г., гор. Москва.

ПМА. Интервью 3. М., 1988 г.р., член общины, проводит культурные мероприятия. Зап. 23.03.2018 г., гор. Москва.

ПМА. Интервью 4. Ж., 1993 г.р., посещает мероприятия общины. Зап. 27.04.2018 г., гор. Москва.

Литература

Agadjanian 2001 – *Agadjanian A. A Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric // Europe-Asia Studies. Vol. 53. № 3 (May, 2001). P. 473–488.*

Гириц 2004 – *Гириц К. Интерпретация культур. М., 2004.*

Зеленина 2016 – *Зеленина Г. Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя «сектами» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3(33). С. 121–169.*

Квале 2003 – *Квале С. Исследовательское интервью. М., 2003.*

Носенко-Штейн 2015 – *Носенко-Штейн Е. Реформистский иудаизм в России: конструирование «нового еврея» // Вестник российской нации. 2015. № 5. С. 93–104.*

Носенко-Штейн 2016 – *Носенко-Штейн Е. Реформистский иудаизм в современной России: границы нормы // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции. Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 122–135.*

Штейнберг, Шанин, Ковалев 2010 – *Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е. Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб., 2010.*

Factors of Designing of Religious Identity Progressive Judaism's Representatives by the Example of Moscow Community *Le-dor Va-dor*

Maria Shishigina

(National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia)

MA, assistant, the National Research University Higher School of Economist,
School of Philosophy, ORCID ID: 0000-0003-2040-8620, Moscow, Russia, Staraya
Basmannaya Street, 21/4, 105066, +7 (495) 772-95-90, E-mail: shishiginamaria@
mail.ru

Summary: Identity in modern sociocultural discourse is one of the most actual issues that affects at epistemological, cultural and social processes. Variability, pluralism and the changing nature of the conditions in which the individual acts create certain models for choice. The problem of self-determination of an individual in such ambiguous discourse is put forward on one of the first plans of philosophical themes of the present day. The analysis of identity allows defining and explaining the changes in the social and personal aspects of self-determination of a person. Religion is the main factor of the individual's identity, which creates the feeling that the world really is what it seems. Representatives of a religious minority have an additional element of solidarity based on isolation from representatives of the titular denomination of a certain region. In this article, an attempt has been made to comprehend the mechanisms for constructing the identity of representatives of progressive Judaism in Russia (on the example of the community of *Le-dor Va-dor* in Moscow). Analysis of the design of the identity of representatives of progressive Judaism allows us to identify the most significant constants in the ways of identifying a person in a multi-confessional modern society. The mere fact of the existence in Russia of progressive Judaism gives rise to the formation of specifically separate relationships between representatives of different currents of Judaism. In the religious space of the city of Moscow, the progressive community of Judaism occupies a significant place among the Jewish population, which, due to the processes of globalization, increasingly turns to religion as a factor of referring itself to a certain community. The strategy of building an identity by the progressive community of Judaism in Moscow shows that the community as a public institution based on the reproduction of established traditions takes its own specific features. The mechanisms of constructing religious identity within the framework of the community under consideration became

the basis for group consolidation and acquired the status of significant for each individual within this community. This local version of progressive Judaism is largely different from the Western version and has its own specific features.

Keywords: *religious identity, progressive Judaism, Moscow*

References:

Agadjanian A. A Revising Pandora's Gifts: Religious and National Identity in the Post-Soviet Societal Fabric // *Europe-Asia Studies*. Vol. 53. No. 3 (May, 2001). P. 473–488.

Girts K. *Interpretatsiia kultur*. Moscow, 2004.

Kvale S. *Issledovatel'skoe interviu*. Moscow, 2003.

Nosenko-Shteyn E. Reformistskiĭ iudaizm v Rossii: konstruirovaniie «novogo evreia» // *Vestnik rossiĭskoi natsii*. 2015. No. 5. P. 93–104.

Nosenko-Shteyn E. Reformistskiĭ iudaizm v sovremennoi Rossii: granitsy normy // *Norma i anomaliiia v slavianskoi i evreĭskoi kulturnoi traditsii*. Ed. by O.V. Belova. Moscow, 2016. P. 122–135.

Shteynberg I., Shanin T., Kovalev E. *Kachestvennye metody. Polevye sotsiologicheskie issledovaniia*. St. Petersburg, 2010.

Zelenina G. Portret na stene i shproty na khlebe: moskovskie evrei mezhdu dvumia "sektami" // *Gosudarstvo, religiia, tserkov v Rossii i za rubezhom*. 2015. No. 3(33). P. 121–169.

«Инструментализация» памяти: еврейские музеи в Белграде и Сараево

Юлия Васильевна Орешина

(Грузинско-Американский Университет, Тбилиси, Грузия)

Магистр, аспирантка (PhD candidate), Регенсбургский Университет, Институт Истории, Факультет философии, искусства, истории и социальных наук; преподаватель, ORCID ID: 0000-0001-6707-8927, Грузинско-Американский Университет, рабочий адрес: ул. Мераба Алексидзе 10, 0160 Тбилиси, Грузия, телефон: (+995)32 2 20 65 20 (102), E-mail: yuliaoreshina@gau.ge

DOI: 10.31168/2658-3380.2018.18.5.2

Аннотация: Понимая музей как инструмент медиации, пре-медиации и ре-медиации культурной памяти, в данной статье я рассматриваю два примера: Еврейский Музей в Сараево и Еврейский Исторический Музей в Белграде. Если музей в Сараево представляет Сараево как исторически первый центр еврейской культуры на Балканах, то Еврейский Исторический Музей в Белграде позиционирует себя как единственный музей на территории бывшей Югославии, посвященный истории евреев всего этого региона. Таким образом, оба музея претендуют на место наиболее важного музея такой тематики в регионе и конкурируют друг с другом. Что скрыто за этими нарративами, и какие политические и исторические обстоятельства влияют на то, что эти два музея представляют настолько контрастирующие истории? С помощью контент-анализа музейных выставок я детально рассматриваю нарративы, представленные в обоих примерах. В фокусе моего исследовательского интереса — определение контекста еврейской истории в регионе и сопоставление способов ее представления в выбранных музеях. Еврейский исторический музей в Белграде предлагает инклюзивный югославский нарратив, выступая в качестве объединяющего музея для всего региона. В случае музея в Сараево мы наблюдаем тесную связь между продолжающимся процессом виктимизации недавнего прошлого города (Балканская война 1990-х) и мифологизацией жизни в

Сараево в период, предшествующий созданию Югославии, а также идеализацией боснийско-еврейских отношений. Кроме того, я рассматриваю способ презентации темы Холокоста в обоих музеях. В обоих случаях способ повествования о Холокосте тесно связан с доминирующим историческим нарративом в стране, и экспозиция музея служит еще одним обоснованием этих нарративов. В обоих случаях повествование о Холокосте находится в тени ранее существовавшей исторической традиции — во времена Югославии Холокост был в основном связан с режимом усташей, и его основным символом был Ясеновац. Тем не менее, в рамках сегодняшних политических реалий память о Холокосте и память о еврейской жизни в Сербии и в Боснии и Герцеговине претерпевают определенные изменения. В свете процесса глобализации нарратива о Холокосте и принятия им роли объединяющей общеевропейской памяти такие изменения представляются неизбежными.

Ключевые слова: музей, Сербия, Босния, евреи, память

Существует множество способов говорить о музеях и множество методологических подходов к интерпретации нарративов, предлагаемых ими. Немецкая школа исследования культурной памяти (Алейда и Ян Ассманн и др.) понимает музей как медиум (проводник, медиатор) культурной памяти. Развивая концепцию «коллективной» и «социальной» памяти Мориса Хальбвакса и Аби Варбурга, Алейда и Ян Ассманн предлагают использовать термин «культурная память» для обозначения способов запоминания и передачи традиций [Assmann 2008]. Астрид Эрл рассматривает культурную память общества как отражение того, каким образом это общество строит диалог со своим прошлым [Erl, Rigney 2009]. Главным отличием этой формы организации памяти является именно то, что она институциализирована. Согласно А. Ассманн, культурная память организована вокруг трех категорий: запоминание, забвение и сочетание запоминания и забвения. Третья категория — сочетание запоминания и забвения — по мнению А. Ассманн, относится к культурной

функции институционализованного хранения обширной информации [Assmann 2006]. Музей является одной из форм такой организации. Помимо хранения информации, музей выполняет просветительские функции. Таким образом, он выступает посредником между информацией и обществом. В этом и заключается роль музея как медиума культурной памяти: будучи посредником, музей ретранслирует культурный текст в жизнь [Assmann, Czaplicka 1995, 131]. Музейная экспозиция при этом может быть проанализирована как своего рода нарративная практика, которая играет центральную роль в культурной памяти [Brockmeier 2002, 27]. Такое прочтение музейного пространства соответствует постструктуралистскому пониманию нарратива как «текста, который рассказывает историю, в то время как текст — это каждая осмысленно организованная знаковая система, будь это оценка оперы, реклама или свадебная церемония» [Там же, 32].

Чаще всего в качестве медиума культурной памяти музей тесно связан с общепринятыми концепциями истории и памяти в обществе или с теми концепциями, которые правящие элиты стремятся транслировать с помощью музейной экспозиции. В качестве медиатора музей может служить как инструментом подтверждения некой существующей версии истории, так и способом подготовки аудитории к принятию определенной информации как истины [Lang 2007]. Несомненно, эти факторы нередко играют решающую роль в формировании нарративов, предлагаемых музеями. Тем не менее следует принимать во внимание и другие причины, влияющие на наличие или сохранение тех или иных элементов экспозиции.

В случаях, когда в замысел экспозиции музея не входит трансляция метанарратива, размещенные в нем экспонаты и фрагменты прошлого отбираются авторами концепции выставки, и множественность небольших нарративов в конце концов складывается в определенную картину прошлого [Arnold-de Simine 2013, 8].

Основной целью данной статьи является сравнительный анализ экспозиций Еврейского исторического музея в Белграде и Еврейского музея (или Музея евреев Боснии и Гер-

цеговины) в Сараево как медиаторов культурной памяти с использованием представленного выше теоретического подхода и техник анализа непосредственно из сферы *cultural memory studies*.

Конкурирующие нарративы

Оба рассматриваемых музея — в Белграде и в Сараево — предлагают посетителю определенный маршрут. Этот маршрут способствует формированию определенной точки зрения с помощью уже готовых акцентов, не допускающих альтернатив. Посетителю предоставляется устный или письменный гид, являющийся проводником на этом маршруте. В представленной статье я рассматриваю то, каким образом экспозиции выбранных для анализа музеев работают в качестве медиаторов культурной памяти, и то, какие идеи они отражают или подтверждают.

Еврейский исторический музей в Белграде и Еврейский музей (или Музей евреев Боснии и Герцеговины) в Сараево расположены в столицах соседствующих государств (Сербии и Боснии и Герцеговины). В XX в. эти государства входили в состав Югославии, столицей которой являлся Белград. В процессе распада Югославии и Югославских войн (1992–2008) — в особенности Боснийской войны 1992–1995 — межэтнические отношения в регионе существенно усложнились. В частности вовлеченность сербских вооруженных формирований в военный конфликт на территории Боснии и Герцеговины привела к напряженности в отношениях между странами.

Выбранные для анализа музеи в Белграде и Сараево существенно отличаются и в том, что касается административной принадлежности, и с точки зрения периода создания или последнего обновления экспозиции. Одновременно оба музея претендуют на некую уникальность в регионе и представляют в определенной степени конкурирующие нарративы. Принимая во внимание сложную недавнюю историю региона, особенно интересным представляется сопоставление нарратива, представленного в музее, который находится в

бывшей столице Югославии, и истории, предлагаемой музеем в Сараево.

Еврейский исторический музей в Белграде принадлежит к Федерации еврейских общин Сербии. Музей находится на балансе этой федерации, поэтому его финансовые возможности достаточно ограничены. Этот небольшой музей расположен на одном из этажей здания федерации. Он был основан в 1949 г. как часть Федерации еврейских общин Югославии. Представленная в нем сегодня постоянная выставка — это вторая постоянная экспозиция в истории музея. Она была создана в 1969 г. и торжественно открыта к 50-летию со дня основания Федерации еврейских общин Югославии. По словам директора музея Войиславы Радованович, музей давно уже нуждается в разработке новой концепции и экспозиции, но финансирования на это нет.

Еврейский музей Боснии и Герцеговины был открыт в 1966 г. в здании сефардской синагоги XVI в. После боснийской войны 1990-х музей был обновлен, поскольку здание пострадало во время осады Сараево. Сегодня музей является частью Национального Музея Боснии и Герцеговины и финансируется кантоном Сараево. Немногочисленная еврейская община города не в состоянии поддерживать здание бывшей синагоги в должном состоянии, поэтому оно было отдано на попечение города при условии, что будет использовано для выставок, представляющих еврейскую культуру региона. Несмотря на то, что музей является частью музея города и финансируется из государственного бюджета, местная еврейская община находится в постоянном контакте с музеем и в состоянии оказывать влияние на содержание экспозиции и выставочную политику.

Согласно информации, представленной на официальном сайте музея в Сараево, «многие эксперты считают, что это лучшее выставочное пространство во всей бывшей Югославии» [Muzej Sarajeva]. Музей в Белграде в свою очередь, по словам директора, позиционирует себя как единственный музей на Балканах, охватывающий историю евреев во всем регионе.

Еврейский исторический музей в Белграде открывается картой бывшей Югославии, на которой обозначены мигра-

ции еврейского населения по территории Балканского полуострова. В еврейском музее в Сараево тоже есть карта, но она другая: Сараево здесь — основной центр еврейской жизни региона, а Белград на этой карте не обозначен.

Музей в Белграде — памятник эпохи

Еврейский исторический музей в Белграде показывает элементы истории еврейских сообществ в разных городах бывшей Югославии, представляя их как элементы одного целого. Мы видим фотографии, сделанные в Сараево, Белграде и других городах. Следует отметить, что фотографии (наряду с копиями документов) доминируют в экспозиции музея.

Несмотря на небольшую площадь исторического музея, несколько витрин в нем все же посвящены искусству и этнографии. Тем не менее центр экспозиции — это история XX в. и героическая роль евреев в «борьбе за независимость Югославии»¹, а также в балканских и в мировых войнах². Основными акцентами в истории первой половины XX в. являются фото памятника еврейским солдатам, воевавшим в Первой мировой войне, а также стенд, посвященный конкретным людям — еврейским солдатам и офицерам, принимавшим участие в балканских войнах. В аннотации читаем, что в начале XX в. многие евреи региона считали себя «сербскими моисеевыми вероисповеданиями».

Рассказ о Второй мировой войне начинается с огромного плаката, подтверждающего ответственность за произошедшее режима усташей³. Экспозиция музея построена в виде лабиринта, который исключает возможность пропустить

¹ Имеется в виду борьба народов бывшей Югославии за независимость от Османской и Австро-Венгерской империй в первой четверти XX в.

² Балканские войны — две войны в 1912–1913 гг., в которых Балканский союз (Сербия, Греция, Болгария, Черногория) выступил против Османской империи.

³ Усташа — хорватская фашистская ультраправая организация, во время Второй мировой войны стоявшая во главе Независимого государства Хорватия.

какой-либо элемент повествования. Этот большой плакат появляется перед глазами посетителя за очередным поворотом лабиринта экспозиции, знаменуя переход к теме Второй мировой войны. Не обратить внимания на плакат невозможно — он, несомненно, является значимым и центральным элементом. Об участии в войне сербских коллаборационистов упоминаний нет, как и о подробностях истории лагеря Старо Саймиште, территория которого сегодня находится в центре столицы Сербии⁴. При этом фотография лагеря Старо Саймиште неоднократно появляется в музее. В то же время в соответствии с еще югославской исторической традицией (что вполне естественно, поскольку экспозиция не обновлялась) — очень ярко представлена тема участия евреев в партизанском движении и их помощи Иосипу Брозю Тито. Мы видим фотографии югославских евреев-национальных героев, позирующих вместе с Тито.

Несомненно, еврейский исторический музей в Белграде может быть «прочитан» как памятник эпохи и сам по себе является экспонатом, иллюстрирующим югославский исторический нарратив.

Сараево — город идиллического сосуществования культур

Еврейский музей в Сараево — пространство совершенно другого типа. Экспозиция располагается в здании сефардской синагоги. Таким образом, пространство достаточно открыто, посетитель может нарушать маршрут и чувствует себя более свободно. Основной акцент в экспозиции сделан на этнографической составляющей, очень много места посвящено традициям и жизни еврейской общины Сараево

⁴ Старо Саймиште — это территория бывшего выставочного комплекса недалеко от сегодняшнего центра Белграда, где во время Второй мировой войны располагался концентрационный лагерь — сначала для еврейского населения, позже — для интернированных сербов. Подробнее об истории лагеря и проблемах его мемориализации см. [Oreshina 2018].

в период до Первой мировой войны. Центром экспозиции, как легко предугадать, является сараевская Агада⁵. Кроме краткой истории и описания этой уникальной книги XIV в., посетитель обязательно узнает и о героическом спасении манускрипта во время Второй мировой войны. Книга тогда была спрятана в мечети в одном из мусульманских сел Боснии. По словам директора Национального Музея Боснии и Герцеговины Мирсада Сиярича, «сараевская Агада — это физическое подтверждение открытости общества, в котором никогда не было такой неизлечимой болезни, как страх перед Другим» [Zemaljski Muzej].

Тема Второй мировой войны занимает в музее не так много места и раскрывается достаточно неоднозначно. Так, например, на одном мониторе транслируется фильм об участии усташей в Холокосте на территории Боснии и Герцеговины. К этой теме в экспозиции практически нет никаких «подводок», и первое, что видит посетитель в части экспозиции, посвященной Второй мировой войне, — это фильм с кадрами об усташах. Однако главный экспонат в повествовании о Второй мировой войне — стенд с именами праведников народов мира — выходцев из Боснии и Герцеговины и историями о взаимопомощи евреев и жителей Сараево вне зависимости от вероисповедания. Сначала посетитель видит тексты о том, как местные жители спасали евреев во время Второй мировой, а потом — о том, как евреи помогали местному населению (независимо от этничности) во время осады Сараево в период Боснийской войны 1990-х.

История еврейской ассоциации «La Benevolencija», которая участвовала в спасении горожан во время осады Сараево, занимает достаточно много места не только в еврейском музее Сараево — эта тема прослеживается и в других музеях города. В музее, посвященном убийству эрцгерцога Франца Фердинанда, есть стенд, показывающий развитие общественной жизни города в начале XX в. Здесь мы видим документы, представляющие различные еврейские организации,

⁵ Сараевская Агада — уникальный памятник XIV в., предположительно принесенный в Сараево из Испании.

в том числе и «La Benevolencija». Это служит еще одним доказательством и иллюстрацией популярного сегодня коммерциализированного нарратива о том, что Сараево — это город традиционно идиллического сосуществования культур, народов и конфессий⁶.

Музеи — зеркало политики памяти

Несмотря на то, что музей в Сараево был относительно недавно обновлен, а экспозиция в Белграде создана еще в 1970-х, оба музея во многом отражают сегодняшние тенденции в политике памяти государств, в которых они находятся, — и в частности в политике памяти по отношению к Холокосту.

Оба музея рассказывают об истории дружбы и идиллического сосуществования еврейского населения с другим местным населением — но с помощью разных средств. В Сараево это осуществляется через особенный фокус на истории города и городской еврейской общины в Османской империи — период, о котором сегодня в Боснии постоянно говорят как «золотом веке» сосуществования культур и этничностей в стране и в частности в Сараево (например, в книгах Джевада Карахасана)⁷. Вторым инструментом создания идиллической картины в музейной экспозиции является акцент на то, что именно Сараево был первым центром сефардской культуры в регионе (откуда сефардские евреи позже мигрировали и в Белград). В Сербии в музее в Белграде история дружественного сосуществования показана через «присвоение» (в определенной степени) боснийского наследия и акцент на причастности Сербии к той же историко-культурной зоне в период Османской империи. В рассказе об истории XX в. это достигается с помощью подчеркивания в экспозиции близости

⁶ Вывод, сделанный автором статьи на основе включенного наблюдения в 2015 и 2017 гг. и контент-анализа публичных дискуссий и нарративов, предлагаемых туристскими маршрутами и гидами. Для дополнительной информации см. [Dell'Agnese 2003].

⁷ Джевад Карахасан — известный современный боснийский писатель и философ. См., например, [Karahasan 2016].

сти сербского и еврейского населения в общей героической борьбе в Балканских и мировых войнах.

В вопросах представления Холокоста оба музея воспроизводят сегодняшнюю официальную позицию стран, в которых они расположены. Стоит отметить, что эта позиция как в Сербии, так и в Боснии и Герцеговине восходит корнями еще к югославской традиции [Miller 2010]. Холокост представляется в основном через призму ответственности режима усташей, и его символом является Ясеновац⁸ (который одновременно является еще и символом сербского мученичества) [Vyford 2007]. Тем не менее на официальные позиции в репрезентации Холокоста как в Сербии, так и в Боснии и Герцеговине влияют и глобальные процессы переосмысления памяти о Холокосте и принятия ее как универсальной и объединяющей парадигмы. Натан Шнайдер и Даниэль Леви видят ведущую роль памяти о Холокосте в формировании концепции прав человека во всем мире — таким образом, Холокост становится наднациональной концепцией памяти [Levy, Sznajder 2005]. В то же время Марек Куча показывает процесс становления памяти о Холокосте как объединяющем нарративе о прошлом сегодняшней единой Европы [Kucia 2016].

В белградском музее мы видим акцентирование внимания на страдании сербского населения вместе с еврейским и формирование образа Холокоста как общей трагедии сербского и еврейского населения. Йован Байфорд, анализируя память о Холокосте в сегодняшней Сербии, подчеркивает, что в этой сфере после 1989 г. доминируют два процесса — маргинализация и инструментализация [Vyford 2013]. То есть, с одной стороны, эта тематика не так часто поднимается в публичном дискурсе, а с другой стороны — память о Холокосте используется национальными элитами для «выпячивания» нарратива сербского страдания (совместного с еврейским народом) как части национального самосознания. В то же время Лея Давид видит роль памяти о Холокосте в Сербии

⁸ Ясеновац — концентрационный лагерь, созданный во время Второй мировой войны режимом усташей недалеко от Загреба.

как «заслоняющей (вытесняющей) памяти», инструментализированной и отвлекающей от более свежей памяти о югославских войнах [David 2013]. Принимая во внимание сегодняшние дискуссии о памяти о Холокосте в Сербии, а точнее о ее отсутствии в публичном пространстве и о проблемах с мемориализацией территории Старого Саймиште, не следует ожидать, что нарратив о Холокосте, представленный в белградском музее, будет сильно отличаться от сегодняшнего даже в случае обновления экспозиции.

В музее в Сараево мы видим подчеркивание роли местных праведников народов мира и акцент на участии местного населения в спасении евреев во время Второй мировой войны. Одновременно важным элементом сценария экспозиции является сюжет о роли еврейской общины в помощи местному населению во время осады Сараево в 1990-е. Таким образом, инструментализация памяти о Холокосте в соответствии с общей тенденцией мифологизации поликультурного прошлого города видна и на этом примере — правда, в отличие от Белграда, где память о Холокосте способствует вытеснению памяти о югославских войнах 1990-х, в Сараево, напротив, история Второй мировой войны служит еще одним напоминанием о совсем недавнем трагическом прошлом города.

Литература / References:

- Arnold-de Simone 2013 – *Arnold-de Simone S.* Mediating Memory in the Museum: Trauma, Empathy, Nostalgia. London, 2013.
- Assmann 2006 – *Assmann A.* Memory, Individual and Collective // *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis, Volume 5* / Ed. by R. E. Goodin and Ch. Tilly. Oxford, 2006. P. 210–227.
- Assmann 2008 – *Assmann J.* Communicative and Cultural Memory // *Cultural Memory Studies: an International and Interdisciplinary Handbook* / Ed. by As. Erll and A. Nunning. 2008. P. 109–118.
- Assmann, Czaplicka 1995 – *Assmann J., Czaplicka, J.* Collective Memory and Cultural Identity // *New German Critique* No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring — Summer, 1995). P. 125–133.
- Brockmeier 2002 – *Brockmeier J.* Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory // *Culture & Psychology*, March 2002. Vol. 8(1). P. 15–43.

Byford 2007 – *Byford J.* When I say “The Holocaust”, I mean “Jasenovac”: Remembrance of the Holocaust in Contemporary Serbia // East European Jewish Affairs. 2007. № 37(1). P. 51–74.

Byford 2013 – *Byford J.* Between Marginalisation and Instrumentalization: Holocaust Memory in Serbia since the Late 1980s. // Bringing the Dark Past to Light: the Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe / Ed. by J.-P. Himka and J. B. Michlic. Lincoln (NE), 2013. P. 516–548.

David 2013 – *David L.* The Holocaust Discourse as a Screen Memory: the Serbian Case // (Mis)Uses of History: History as a Political Tool in the Western Balkans: Changes at the Turn of the Millenium / Ed. by S. Jankovic and V. Stancetic. Belgrade, 2013. Vol. 1–2. P. 63–87.

Dell’Agnese 2003 – *Dell’Agnese E.* Making and Remaking Sarajevo’s Image // Spaces of Identity. 2003. № 3(3).

Erll, Rigney 2009 – *Erll A., Rigney A.* Introduction: Cultural Memory and its Dynamics / Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory / Ed. by A. Erll and A. Rigney. Berlin; New York, 2009. P. 1–11.

Gordiejew 2004 – *Gordiejew P.B.* ‘Children of Dorćol’: A Case for Individual Agency in Preserving Jewish Tradition in Socialist Yugoslavia // Journal East European Jewish Affairs. Volume 34. 2004. Issue 2. P. 73–94.

Karahasan 2016 – *Karahasan Dz.* Sarajevo: Exodus of a City. Sarajevo, 2016.

Kucia 2016 – *Kucia M.* The Europeanization of Holocaust Memory and Eastern Europe // East European Politics and Societies. Vol. 30. Issue 1. 2016. P. 97–119.

Lang 2007 – *Lang M.* Cultural Memory in Museums and Related Dialogue with Collective and Personal Memory // Nordisk Museologi. 2. 2007. P. 62–75.

Levy, Sznajder 2005 – *Levy D., Sznajder N.* The Holocaust and Memory in a Global Age. Philadelphia, 2005.

Miller 2010 – *Miller P.B.* Just Like the Jews: Contending Victimization in the Former Yugoslavia // Lessons & Legacies, Bd. IX: Memory, History, and Responsibility. Reassessments of the Holocaust, Implications for the Future / Ed. by J. Roth & J. Petropoulos. Evanston, 2010. P. 251–268.

Muzej Sarajeva. <http://muzejsarajeva.ba/en/depadance/the-jewish-museum>. Дата обращения: 01.07.2018 г.

Oreshina 2018 – *Oreshina Y.* The Restless Memory of Staro Sajmisce // New Eastern Europe. 2018. № 1.

Zemaljski Muzej Bosne i Hercegovine. <https://www.zemaljskimuzej.ba/en/archaeology/middle-ages/sarajevo-haggadah>. Дата обращения: 01.07.2018 г.

Useful Sites of Memory: Jewish Museums in Belgrade and Sarajevo

Yulia Oreshina

(Georgian-American University, Tbilisi, Georgia)

MA, PhD candidate, Regensburg University; lecturer, ORCID ID: 0000-0001-6707-8927, Georgian American University, work address: Merab Aleksidze str. 10, 0160 Tbilisi, Georgia, Tel. (+995)32 2 20 65 20 (102), E-mail: yuliaoreshina@gau.ge

Summary: Understanding museum as a tool of mediation, premediation and remediation of cultural memory, I focus in this article on two case studies — the Jewish Museum in Sarajevo and Jewish Historical Museum in Belgrade. While the Jewish Museum in Sarajevo positions the city of Sarajevo as the first center of Jewish life in Balkans, the Jewish Historical Museum in Belgrade claims to be the only museum in ex-Yugoslavia presenting the history of Jews in the entire region. Both museums, therefore, claim to be the most important museums on this topic in the region, and certainly in a way compete to each other. What are the real stories hidden under these narratives, and which political and historical circumstances influence the fact that these two museums represent such contrasting stories? With the help of content analysis of the museum exhibitions, I detailize the narratives presented in the both case studies. In the focus of my interest is contextualization of Jewish history in the region and juxtaposition of the ways it is presented in the chosen museums. Obviously, Jewish Historical Museum in Belgrade still represents the unifying Yugoslavian narrative, serving as an umbrella museum for the entire region. In case of Sarajevo, close connection between ongoing process of victimization of the recent past of the city and mythologization of pre-Yugoslavian life in Sarajevo, together with idealization of Bosnian-Jewish relations can be observed. Additionally, I look into the way of representation of the topic of the Holocaust. In the both case studies, the way of narration of the Holocaust is closely linked to the dominant historical narrative of the country, and the museum exposition serves as yet another justification of it. In both cases, the narrative of the Holocaust is shadowed by the previously existing historical tradition — in Yugoslavian times, the Holocaust was predominantly connected to the Ustasha regime and was symbolized by Jasenovac. Nevertheless, within current political realities, the Holocaust memory and the memory of Jewish life in Serbia and in Bosnia and Herzegovina undergoes certain changes and becomes instrumentalized in many contexts.

Keywords: *museum, Serbia, Bosnia, Jews, memory*

SARAJEVSKA HAGADA

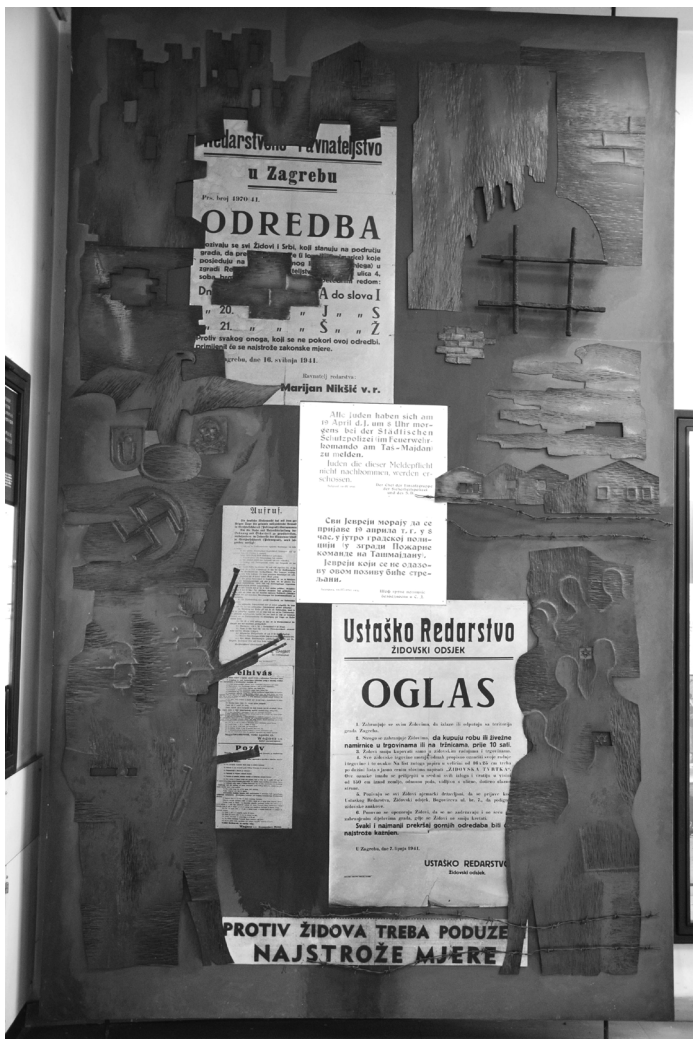
Ješu je od najstarijih Hagada na svijetu. Članje Hagada je jevrejski obred koji se obavlja kod kuce za vrijeme Nohar večeri prvih noći Pesaha. Članje se od moštavi, je kucivaje a i teško. Članje se uopisnakuje regstva. Prapostavlja se da je nastala u XIV vijeku na Ojpravama Španije, odakle je, po predlozivanju Ševreje, dospjela u Sjevernu Italiju, a zatim preko Dubrovnika u Sarajevo. Ustajenje Zemanjakuom moštava u Sarajevu, gdje se i danas nalazi. U porudbe. Prekog vjetrokog rata sakravana je, po mnogim pričama, pod pragom članje u jednom selu puzina Bjelovine, a u godinama od 1992. - 1995. opetno je smještena u otonu Narodne banke.

THE SARAJEVO HAGGADAH

The Sarajevo Haggadah is one of the oldest haggadahs in the world. Reading the Haggadah is a Jewish ritual performed at home at Seder on the first nights of Pesach, the Passover. It consists of prayers, anecdotes, explanations, psalms and hymns, all focusing on the exodus and the liberation of the Jews from slavery in Egypt. The Sarajevo Haggadah was probably composed in Spain in the 14th century, and came to Sarajevo via Italy and Dubrovnik, following the expulsion of the Jews. It was in the possession of the Keen family until 1894, when it was donated to the National Museum in Sarajevo, where it is still housed. The story goes that during World War II it was saved by being kept under the threshold of a mosque in a village at the foot of Mt Bjelovina; during the 1992-1995 war, it was again kept safe, this time in the vaults of the National Bank.

KOPIJA HAGADE
COPY OF THE HAGGADAH





Redarstveno upravniteljstvo
u Zagrebu

Pis. broj 1920-11.

ODREDBA

Priznato se svi Židovi i Šebi, koji stambuju na području grada, da svoj posjednik na zgradu broj 20, ul. J. M. S. u Zagrebu, redom: D. J. M. S. A do slova I. u 20. J. M. S. S. M. Z. protiv svakog onoga, koji se na području ovog područja da se nastoje zakonska mora.

Zagreb, dan 16. svibnja 1941.

Stariji komandir
Marijan Nikšić v. r.

All Juden haben sich am 16. April d. J. um 8 Uhr morgens, bei der Städtischen Schutzpolizei im Feuerkreis Bombardo am Lat-Mastan zu melden.
Juden die diese Meldepflicht nicht nachkommen, werden erschossen.

Šušul

Šušul je jedan od najpoznatijih zagrebačkih židovskih časopisa. Uredništvo se nalazilo u Zagrebu, a glavni urednik bio je J. M. S. Časopis je bio vrlo popularan među židovskim čitateljima i sadržavao je brojne informacije o životu židovske zajednice u Zagrebu.

ŠIBIVAR

Šibivar je bio jedan od najpoznatijih zagrebačkih židovskih časopisa. Uredništvo se nalazilo u Zagrebu, a glavni urednik bio je J. M. S. Časopis je bio vrlo popularan među židovskim čitateljima i sadržavao je brojne informacije o životu židovske zajednice u Zagrebu.

POZIV

Poziv je bio jedan od najpoznatijih zagrebačkih židovskih časopisa. Uredništvo se nalazilo u Zagrebu, a glavni urednik bio je J. M. S. Časopis je bio vrlo popularan među židovskim čitateljima i sadržavao je brojne informacije o životu židovske zajednice u Zagrebu.

Ustaško Redarstvo ŽIDOVSKI ODSJEK

OGLAS

1. Židovima se mora zabraniti da izlaze iz svojih stambenih kuća.
2. Svi židovski djelatnici, da kapulu robu II. vrste namiruju u svoprima ili na izlasku prije 10 sati.
3. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
4. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
5. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
6. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
7. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
8. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
9. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.
10. Svi židovski djelatnici, koji su u službi, da se javno izjave u skladu s ovim oglasom.

Zagreb, dan 5. lipnja 1941.

USTAŠKO REDARSTVO
Židovski odsjek.

**PROTIV ŽIDOVA TREBA PODUZETI
NAJSTROŽE MJERE**

Ежегодник
**Тирош. Труды по иудаике,
славистике, ориенталистике**
Вып. 18.

Сдано в набор 10.10.2018. Подписано в печать 01.11.2018.

Дата выхода в свет 04.12.2018.

Учредитель: Российская академия наук,

Институт славяноведения РАН

Издатель: МОО Центр научных работников
и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»,

119334 Москва Ленинский проспект, 32-а, корпус «В»

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,

109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91

www.sefer.ru

E-mail: tirosh@mail.ru, students@sefer.ru

Тираж 300 экз.

Архив прошлых выпусков и дополнительную информацию
можно найти в интернете по адресу www.sefer.ru и www.tirosh.ru