

Центр научных работников и преподавателей иудаики  
в ВУЗах «Сэфер»



Институт славяноведения Российской академии наук

 ИНСТИТУТ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
РАН

# ТРУДЫ ПО ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

## Материалы XIII Международной ежегодной конференции по иудаике

Академическая серия  
Выпуск 54

Москва  
2017



The Moscow Center for University Teaching  
of Jewish Civilization “Sefer”



Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences



## STUDIES IN JEWISH HISTORY AND CULTURE

# Proceedings of the Twenty-Third Annual International Conference on Jewish Studies

Academic Series  
Issue 54

Moscow  
2017

*Редколлегия:*

С.Н. Амосова, Г.С. Зеленина, И.В. Копченова,  
В.В. Мочалова (*отв. ред.*), Л.А. Терушкин

*Editorial Board:*

S. Amosova, I. Kopchenova, V. Mochalova (*editor-in-chief*),  
L. Tyorushkin, G. Zelenina

*Редактор:* И. Подольская

*Editor:* I. Podolskaya

*Рецензенты:*

доктор исторических наук В.Я Петрухин  
кандидат исторических наук Н.М. Киреева

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Published with the support

Российского Еврейского Конгресса  
Russian Jewish Congress



Евроазиатского Еврейского Конгресса  
Euro-Asian Jewish Congress



Фонда «Генезис»  
Genesis Philanthropy Group



Верстка: *О.В. Волкова*  
Художник: *С.Б. Трофимов*  
Корректор: *А.А. Улыбина*

ISBN 978-5-7576-0367-4

© Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах «Сэфер», 2017  
© Институт славяноведения РАН, 2017  
© Коллектив авторов, 2017  
© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2017

## *От Редколлегии*

---

В Москве 31 января – 2 февраля 2016 г. прошла Двадцать третья Ежегодная международная конференция по иудаике, в которой приняли участие ученые из различных научных центров Израиля (Иерусалим, Тель-Авив), США (Нью-Йорк), Германии (Берлин, Штутгарт), Польши (Варшава, Люблин), Белоруссии (Минск, Богушевичи, Витебск, Гродно), Латвии (Рига, Даугавпилс), Молдавии (Кишинев), России (Москва, С.-Петербург, Владимир, Казань, Калининград, Кемерово, Махачкала, Нижнекамск, Омск, Тольятти, Тула), Украины (Киев, Донецк, Ровно, Черкассы)<sup>1</sup>.

Поддержку конференции традиционно оказали Джойнт, РЕК, ЕАЕК, а также Европейская Ассоциация Еврейских Исследований (EAJS), предоставившая гранты на участие молодым ученым, и спонсоры, предпочитающие остаться анонимными.

На первом пленарном заседании с докладами выступили Михаил Членов («Опыт типологии еврейских общин в современном мире») и Виктор Шнирельман («День победы над Хазарией»: праздник и памятник»).

Здесь же состоялась ставшая традиционной презентация новых изданий по иудаике, где были представлены материалы проведенных

---

<sup>1</sup> См. освещение работы конференции в СМИ: <http://eurojewishstudies.org/cgp/cgpejs/#XXIII>; <http://booknik.ru/today/announce/kak-krokodil-stal-begemotom-i-chto-takoe-ksy/>; <http://www.jewish.ru/news/culture/2016/01/news994332288.php>; [http://aen.ru/?page=articleoftheday&article\\_id=4127&PHPSESSID=30q2opeqn3i5u7eep13mv202h2](http://aen.ru/?page=articleoftheday&article_id=4127&PHPSESSID=30q2opeqn3i5u7eep13mv202h2); [http://aen.ru/?page=article&category=education&article\\_id=930&PHPSESSID=ikhisbd1o2amap9ji77ogrkim1](http://aen.ru/?page=article&category=education&article_id=930&PHPSESSID=ikhisbd1o2amap9ji77ogrkim1); [http://stmegi.com/posts/30703/xxiii-konferentsiya-po-iudaike/?sphrase\\_id=3013](http://stmegi.com/posts/30703/xxiii-konferentsiya-po-iudaike/?sphrase_id=3013). Избранные фотографии с конференции: <http://www.sefer.ru/rus/photo/187/> (фотографы: Илья Долгопольский, Юлия Лень).

«Сэфером» конференций<sup>2</sup>, полевых школ и экспедиций<sup>3</sup>, а также книги наших коллег<sup>4</sup>.

Программа конференции включала 13 секций, посвященных различным направлениям еврейских исследований и отражавших их разнообразие:

Библейские и древне-ближневосточные исследования (эта секция была посвящена памяти профессора Владимира Ароновича Якобсона), Еврейская мысль, Иудео-христианские отношения, Вокруг идиша, История евреев в Восточной и Западной Европе в Новое и Новейшее время, Евреи в Российской империи, Евреи в СССР и на постсоветском пространстве, Неашкеназские еврейские общины, Холокост и историческая память, Государство Израиль: прошлое и настоящее (заседания этой обширной секции были разделены на три тематические сессии: Из истории сионистского движения, Государство и общество современного Израиля и Израиль в международных отношениях), Еврейская литература. Литературные связи, Гендерные этюды, Еврейская материальная и художественная культура. Музеи. В рамках конференции также состоялись два «круглых стола»: «Хазарские исследования» (заседание было посвящено памяти безвременно ушедшего коллеги-хазароведа, доктора исторических наук Александра Тортики) и «Полевые исследования по иудаике», где этнографы и эпиграфисты рассматривали итоги проделанной работы, функционирование отражающего ее сайта <http://www.sfira.ru/>, а также намечались перспективы дальнейших исследований.

По отзывам руководителей секций и их участников, в целом прошедшая конференция может быть оценена положительно. Читатель может составить собственное впечатление о ней на основании предлагаемого сборника избранных докладов.

---

<sup>2</sup> Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике / Отв. ред. В. Мочалова ([http://sefer.ru/rus/publications/conferences\\_publications.php?clear\\_cache=Y](http://sefer.ru/rus/publications/conferences_publications.php?clear_cache=Y)); Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. Белова ([http://sefer.ru/chislo%201-232%20\(21%2008\).pdf](http://sefer.ru/chislo%201-232%20(21%2008).pdf)).

<sup>3</sup> Лепель. Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова ([http://sefer.ru/lepel\\_sbornik.pdf](http://sefer.ru/lepel_sbornik.pdf)); Евреи на карте Литвы: Биржай. Проблемы сохранения еврейского наследия и исторической памяти / Отв. ред. И. Копченова ([http://sefer.ru/Birzhai.1-376%20\(19.06\).pdf](http://sefer.ru/Birzhai.1-376%20(19.06).pdf)); Страницы истории и культуры евреев Грузии. По следам экспедиции 2013 г. / Отв. ред. М. Членов ([http://sefer.ru/upload/evrei%20gruzii.1-136\(17.12.14\).pdf](http://sefer.ru/upload/evrei%20gruzii.1-136(17.12.14).pdf)).

<sup>4</sup> См. подробнее о представленных изданиях: [http://www.sefer.ru/rus/education/international\\_conferences/23conference.php](http://www.sefer.ru/rus/education/international_conferences/23conference.php).

**Иудея  
от Персидской эпохи  
до Римского периода  
в многообразии перспектив**



Сергей Тищенко

(Москва)

---

## МЕРТВОЕ ТЕЛО КАК ИСТОЧНИК НЕЧИСТОТЫ В ЛИТЕРАТУРЕ ЖРЕЧЕСКОГО КРУГА

Упомянув о погребении Сары Авраамом (Быт 23), Томас Хике<sup>1</sup> отмечает, что, согласно раввинистической традиции, Авраам соблюдал Тору, в частности, предписания о чистоте – еще до того, как Тора была дана Моисею на Синае.

«Хотя Авраам о культовых процедурах прекрасно знает и даже сам их устанавливает, и хотя он – прежде всего, в свете более поздней еврейской традиции – следует Божьей Торе, еще до того, как она была открыта Моисею и Израилю на Синае, здесь ничего не говорится о ритуальном осквернении мертвым телом Сары. Последующие предписания Торы в книгах Левит, Числа и Второзаконие, тем не менее, исходят из того, что прикосновение к трупу делает человека ритуально нечистым»<sup>2</sup>.

В самом деле, Авраам мог знать Тору; мог знать ее настолько, насколько был в курсе дела автор повествовательного текста Быт 23. Конечно, это могла быть еще не та Тора, о которой думает Томас Хике. «Та» Тора могла быть только еще в процессе становления.

Но у Хике другая проблема. Ему нужно разрешить апорию: Авраам знал о положениях Торы: «Если в шатре умер человек, то всякий, кто войдет в шатер, и всякий, кто находится в шатре, будет нечистым семь дней... Всякий, кто на открытом месте прикоснется к убитому, умершему, к костям мертвеца или к могиле, будет нечист семь дней... А кто стал нечистым и не очистился, тот будет отторгнут от общины» (Числ 19:14, 16, 20). Знал, но не выполнял. Эту апорию Хике разрешает следующим образом:

«Ритуальная нечистота есть ни что иное как временное отстранение от участия в культе, которое представляется как коммуникационное событие, точнее говоря, ритуально гарантированная встреча с живым Богом. Речь идет не о гигиенических проблемах чистоты и не о проблемах моральных, обусловленных порочным деянием, речь идет только о соучастии в культе, например, для мирян о возможности есть (Лев 7:19–21) мясо мирной жертвы, т.е. жертвы *шеламим* (Лев 3)»<sup>3</sup>.

Так как история погребения Сары, да и вся жизнь Авраама находятся вне культового контекста (Храма ведь еще не было), то Авраам не нарушает Торы. Вот если бы Авраам принес жертву *шеламим*, т.е. жертву мирную, то он бы, вероятно, нарушил предписание Торы: «Кто, будучи нечист, ест мясо мирной жертвы, принесенной Господу, тот будет отторгнут от родичей своих» (Лев 7:20). Но Авраам на многочисленных жертвенниках, видимо, совершал исключительно *всеожжения*.

Так что согласно Хике и целому ряду других авторов<sup>4</sup>, исследующих категории чистого и нечистого, Тора – содержит единую, универсально применимую ритуальную систему. Эти представители холистического подхода к Библии обычно считают, что литературная история Торы неважна, важен лишь конечный результат; только он обладает нормативной силой.

Однако в случае погребения Сары Авраам, на мой взгляд, не нарушает Торы просто потому, что положения об осквернении посредством контакта с умершим не существовало, как и не существовало ритуального закона Числ 19 в то время, когда создавался рассказ Быт 23:1–20. Его создал, по мнению ряда ученых (среди которых Мартин Нот, Норберт Лофинк, Эрих Ценгер), жреческий автор, т.е. автор документа Р, в который входит и предписание Лев 7:20. Однако в документе Р нет положения о том, что мертвое человеческое тело может осквернить члена еврейской общины, сделать его нечистым. Жреческий автор создал примерный список ситуаций и факторов, которые делают человека ритуально нечистым, т.е. временно отстраненным от участия в культе. Этот список содержится в Лев 11–15. К указанным ситуациям относится рождение ребенка (для женщины) (Лев 12), определенные кожные заболевания (Лев 13:1–46), выделения из гениталий у мужчин и женщин (Лев 15), прикосновение к трупам ряда животных (Лев 11:24–40). Однако никакие контакты с умершими людьми в этом

списке не фигурируют. Мертвое человеческое тело не рассматривается в Р как оскверняющий фактор.

Тексты, в которых говорится о покойниках, как оскверняющем факторе, появляются значительно позже жреческого документа Р и принадлежат другой традиции, продолжающей этот документ, другому этапу формирования Торы. Переходя к диахронной модели, вкратце опишу сегодняшнюю ситуацию в науке.

На заре библейской науки сложилось мнение, будто Пятикнижие возникло путем последовательного соединения нескольких источников (самостоятельных литературных произведений). Эта гипотеза многократно уточнялась, дополнялась и пересматривалась вплоть до последних двух десятилетий. Последний ее вариант можно представить следующим образом. Вначале был жреческий документ Р, включающий некоторые тексты Пятикнижия – от Быт 1 до Лев 16. Это литературное произведение было создано в конце VI – начале V в. до н.э. К первичному документу Р<sup>G</sup> добавлялись более поздние (послепленные) элементы Р<sup>S</sup>, так что развитие Р, пока он оставался независимым произведением, можно представить в виде формулы  $P = P^G + P^S + \dots$

Далее (в конце V в. до н.э.) произошло объединение Р с другой независимой (девтерономической) традицией (Прото-Второзаконием). В этот процесс интеграции традиций были вовлечены и другие независимые тексты (например, Книга Договора, или *мишпатим*, т.е. Исх 21–23). На этом этапе группа авторов (скорее всего, последователей жреческой школы) создала документ Н (кодекс святости, Лев 17–26). Задача авторов и редакторов Н состояла в том, чтобы дополнить и модифицировать жреческое законодательство Лев 1–16\* и привести его в соответствие с девтерономическим законом. При этом жреческая концепция «освященности», которая в Лев 1–16\* касалась только жрецов, в кодексе святости Н, была распространена на всю общину<sup>5</sup> (как уже ранее произошло во Втор). Жреческий интерес к ритуалам и жертвам дополнялся близко стоящими к книге Второзакония социальными нормами.

Хронологически последний этап становления Пятикнижия тесно связан с книгой Чисел. Уже в старых исследованиях существовало единодушие в том, что рамку вокруг более архаичной, отчасти девтерономической *истории конфликтов* (Числ 11–21), как правило можно считать послезреческой<sup>6</sup>. Это положение развил Ахенбах<sup>7</sup>, распределив тексты рамки, т.е. Числ 1–10 и 26–36, по трем последовательным

ревизиям, которые были добавлены к пятикнижной редакции и превратили в IV в. до н.э. книгу Чисел в легенду происхождения иерократически управляемой теократии. В результате теократической переработки также были вписаны в *историю конфликтов* ритуальные тексты Числ 15 и 19. Числ 15 комментирует предшествующие и последующие мятежи израильтян, указывая на крайне обязательные единство яхвистской веры и верность Торе в общине, включающей и чужестранцев (мысли о которых, возможно, навевались упоминанием Калева в Числ 13–14). Распоряжения о жреческом служении в Числ 18 и ритуал с красной коровой в Числ 19 обладают тематическим и стилистическим родством с Числ 15. Главная задача этих «предписаний навеки», *ḥuqqat ʿōlām* (Числ 15:15; 18:23; 19:10, 21) состоит в том, чтобы соединить очистительные и искупительные ритуалы (Милгрэм), и позаботиться о том, чтобы миряне могли обеспечить себе ритуальное «искупление», дабы не подвергалась опасности чистота Святилища.

Отметим, что в начале историко-критического изучения Торы, жреческому документу приписывались, кроме определенного набора текстов из Быт и Исх (этот классический набор по существу не изменился до сегодняшнего дня), значительные части книг Левит и Числа (так было, начиная с работы Теодора Нёльдеке<sup>8</sup>). Однако последующие исследования выявили, что Р, т.е. первичный документ (Grundchrift) плюс более поздние к нему дополнения, составляют ограниченный набор текстов от Быт 1 до Лев 16<sup>9</sup>. Описание Йом Киппура (Лев 16) – последний текст жреческого документа. Последующий текст книги Левит (Лев 17–26, кодекс святости), хотя и продолжает некоторые темы и мотивы жреческой традиции, отличается от Р по языку, стилю, идейному содержанию. Впрочем, кодекс святости никогда не существовал как самостоятельное произведение, он был дополнением к Лев 1–16, соединительным звеном между Р и девтеронимическим законом (Втор 12–26). Узловые элементы связи между Н и Втор будут рассмотрены ниже.

Что касается «жреческих» текстов книги Числа (а это, прежде всего, Числ 1–10; 15; 18–19; 25–36), давно доказано, что они отличаются специфическим языком (смесь жреческих и девтеронимических элементов) и некоторыми специфическими темами (организация Израиля наподобие военного лагеря<sup>10</sup> и др.). Неоднократно отмечалось, что автор соответствующих пассажей знаком с другими культовыми текстами Пятикнижия. Например, совершенно очевидно его знакомство

с деталями жертвенной практики, предписанной в Лев 1–7 (как, например, в Числ 6:1–21); уже существующие в Р ритуалы дополняются (как, например, в Числ 5:5–10; 9:1–14) или объединяются для конкретной цели (как в Числ 18:8–32). Иными словами, имеется всестороннее свидетельство о том, что многие ритуальные тексты в Числах были составлены на относительно поздней стадии формирования Пятикнижия (после Р и после Н). Новые ритуалы в книге Числа (например, ритуал красной коровы, Числ 19) основываются в значительной степени на уже существовавших текстах, особенно на текстах книг Исход, Левит и Второзаконие.

Таким образом, с сегодняшней точки зрения, жреческий документ не продолжается за пределами Лев 16, однако многие темы, разработанные или затронутые в Р, получили продолжение в последующих литературных традициях (и редакциях) Пятикнижия. К одной из таких тем относится, в частности, и вопрос об отношении к умершим и к контактам с ними. Литературную традицию, сохранившую преемственность с Р и продолжавшую разработку ключевых тем Р, как и само оригинальное сочинение, именуемое «жреческим документом», мы будем называть литературой жреческого круга (далее – ЛЖК). Интересно, что ни в каких частях Пятикнижия, кроме ЛЖК, не ставился вопрос об умерших как об оскверняющем факторе в терминах дихотомии «чистого» – «нечистого». Эта дихотомия порождается дихотомией священного и профанного – типичной дихотомией жертвенного культа.

Как уже говорилось выше, в самом жреческом документе Р (а это пленный и ранний послепленный периоды), в списке факторов, порождающих ритуальную нечистоту, покойники отсутствуют. Это согласуется с правдоподобной гипотезой о том, что в древнем (допленном) Израиле существовал культ предков или почитание мертвых (что предполагает, как считается, постоянное место проживания тех, кто этот культ практиковал). Депортация некоторых групп населения Иудеи вавилонянами после падения Иудейского царства, вероятно, привела к утрате этими группами культа предков, но еще не привела к радикальному изменению правил ритуальной чистоты. Так или иначе, один из древнейших текстов в составе Торы, а именно «жреческий документ», ничего не знает о запрете контактов с мертвыми. Последствия серьезного изменения структуры религиозного сознания проявились значительно позже в литературных сочинениях, созданных вовлеченными в эту тему кругами (ЛЖК).

Изменения возникли с появлением кодекса святости Н (т.е. когда Р уже был в составе более крупного сочинения, включавшего Втор). В Н содержатся тексты, ограничивающие возможные контакты с мертвыми. В значительной степени они навеяны Втор. Запрет служить Молоху и участвовать в некромантии (Лев 18:21; 20:2аβ–5, 6, 27) подхватывают центральную деталь паренезы Втор 12–18 (см. в особенности Втор 12:29–31 и 18:9–14)<sup>11</sup>. Вот два важнейших элемента этой паренезы.

Втор 12:29–31. 29 Господь, твой Бог, истребит народы, в чью страну ты идешь, чтобы овладеть ею, – и ты овладеешь этой страной и поселишься в ней. 30 И тогда, после того как они будут уничтожены, берегись, не попади в ловушку – не расспрашивай про их богов, не говори: «Как эти народы служили своим богам? Я тоже буду так делать». 31 Не делай такого для Господа, твоего Бога! Ведь они творили для своих богов все те дела, которые мерзки и ненавистны Господу. **Они даже сжигали ради своих богов собственных сыновей и дочерей!** (*kī gam ʾät-bənêhäm wəʾät-bənötêhäm yišrəpû bāʾeš lēʾlöhêhäm*)

Втор 18:9–14. 9 Когда вы придете в страну, которую отдает вам Господь, ваш Бог, не приучайтесь делать мерзости, какие делают те народы. 10 Пусть никто из вас не приносит в огненную жертву сына или дочь (*lōʾ-yimmāšēʾ bəkā maʾābîr bənô-ûbittô bāʾeš*), пусть не будет среди вас ни прорицателей (*qōsēm qasātîm*), ни гадателей (*məʾônēn*), ни предсказателей (*ûmnaḥēš*), ни колдунов (*ûmkašêp*), 11 ни заклинателей (*wəḥōbêr ḥābār*), ни тех, кто обращается к духам умерших (*wəšōʾel ʾôb wəyiddəʾônî*), ни тех, кто взывает к мертвым (*wədōrēš ʾül-hammētîm*). 12 Всякий, кто это делает, мерзок Господу. За такие мерзости Господь, ваш Бог, отберёт у тех народов землю – и отдаст ее вам. 13 Будьте же непорочны пред Господом, вашим Богом! 14 Народы, у которых вы отнимете землю, слушают гадателей и прорицателей, но не такое предназначил вам Господь, ваш Бог!

И вот переработка этой деветерономической паренезы в Н:

Лев 18:21 Детей твоих не отдавай (в жертву) Молоху (*ûmizarʾākā lōʾ-tittēn ləhaʾābîr lammōlāk*) – не оскверняй имя твоего Бога. Я – Господь.

Лев 20:2аβ–5 Всякий человек из числа сынов Израилевых или живущих среди них переселенцев, который отдаст свое дитя (в жертву) Молоху (*ʔāšār yittēn mizzarəʕō lammōlāk*), должен быть предан смерти; пусть жители этой страны забросают его камнями. 3 Я обращу Мой гнев против такого человека и отторгну его от народа – за то, что он отдал своё дитя (в жертву) Молоху (*kī mizzarəʕō nātan lammōlāk*), осквернив Моё святилище и святое имя Мое. 4 Если жители этой страны закроют глаза на то, что он отдал своё дитя (в жертву) Молоху (*bətittō mizzarəʕō lammōlāk*), и не предадут его смерти, 5 то Я обращу Мой гнев против этого человека и против всех его родичей и отторгну его и всех, кто вместе с ним творил разврат – приносил детей в жертву Молоху (*wəhikratī ʔōtō wəʔēt kol-hazzōnīm ʔaḥārəʔw lizənōt ʔaḥārē hammōlāk*), от народа.

Лев 19:31 Не зывайте к духам умерших, не вопрошайте их, чтобы вам не стать из-за них нечистыми. Я – Господь, ваш Бог.

Лев 20:6 Против всякого человека, который творит разврат – вопрошает духов умерших (*wəhannäpäs ʔāšār tipnāʕ ʔäl-hāʔōbōt wəʔäl-hayyiddəʕōnīm liznōt ʔaḥārēhām*), Я обращу Мой гнев, и отторгну его от предков (*wəhikratī ʔōtō miqqārəb ʕammō*).

Лев 20:27 Мужчин и женщин, у которых есть средства для некромантии [= яма<sup>12</sup> и фигурка предка] (*kī-yihyāʕ bāhām ʔōb ʔō yiddəʕōnī*), следует предавать смерти. Пусть их забрасывают камнями; вина за их кровь – на них самих.

Для пояснения терминов «овот» и «йиддеоним» (авторы кодекса святости, очевидно, заимствовали эти термины из Втор) полезно привести следующий девтеронимический текст:

2 Цар 23:24 Иосия искоренил «овот» и «йиддеоним», терафимов, идолов и прочие мерзости, которые прежде появились в Иудее и Иерусалиме, *wəgam ʔät-hāʔōbōt wəʔät-hayyiddəʕōnīm wəʔät-hattərāpīm wəʔät-haggillulīm wəʔät kol-haššiqqušīm ʔāšār nirəʔu bəʔäräš yəhūdaʕ ūbîrûšālaim biʕēr yōʕsiyyāhū*.

Здесь *ʔbwt* и *yḏʕnym* употребляются в параллелизме с другими обозначениями изображений богов (и предков в их числе), которые девтеронимисты называют «мерзостью». Отсюда можно заключить, что *ʔbwt* и *yḏʕnym* обозначают культовые символы умерших предков. Троппер рассматривает сочетание этих слов как *гендуадойн*<sup>13</sup>, предлагая следующий перевод 1 Сам 28:3, 9 «Саул повелел искоренить в

стране принадлежности (атрибуты) культа предков (= статуэтки предков)». Таким образом, «овот» и «йиддеоним» могут означать приспособления, орудия для проведения сеансов некромантии и метонимически – умерших, или их духов, вызываемых на такого рода сеансах.

Кроме запрета некромантии в такой ясной и недвусмысленной форме, Н принимает, также заимствованный из Втор, запрет участия в траурных церемониях, в особенности связанный с нанесением себе ран и увечий:

(Для мирян) Лев 19:27 Не выстригайте волосы на голове по кругу. Не отрезай край своей бороды. 28 Не наносите себе порезов ради умерших, не рисуйте на своем теле знаки. Я – Господь.

(Для жрецов) Лев 21:5 Пусть жрецы не выстригают голову, не отрезают край бороды, не наносят себе порезов. 6 Они должны быть святыми людьми Бога своего. Пусть не оскверняют имя Бога своего. Они приносят на жертвенник дары Господу, пищу Богу своему, – они должны быть святы.

Ср. Втор 14:1–2: «Вы – сыны Господа, вашего Бога. Не наносите себе порезов и не сбривайте волосы надо лбом, когда оплакиваете умерших. Ведь вы – святой народ у Господа, вашего Бога; Господь избрал вас из всех народов земли, чтобы вы были Его драгоценным достоянием».

Интересно, что более жесткие ограничения для участия в погребальной церемонии относятся в Н только к жрецам (мирян эти ограничения не затрагивают). А именно речь идет о контактах с умершим родственником.

Лев 21:1–4. 1 Господь сказал Моисею: «Возвести жрецам, сыновьям Аарона: жрец не должен осквернять себя приближением к умершему родственнику, 2 кроме самых ближайших: матери, отца, сына, дочери, брата 3 или сестры, незамужней девицы, живущей при нем. 4 Он не должен осквернять себя и становиться нечистым из-за другой родни.

Лев 21:10–12. 10 Жрец, старший из братьев своих, тот, на чью голову было возлито масло помазания, кто посвящен в жрецеский сан и может носить священные одежды... 11 Он не должен входить туда, где лежит умерший, – даже ради отца и матери он не может осквернить себя – 12 не должен он выходить из святилища. Он не

должен осквернять святилище Бога своего, ибо на нем посвящение – масло помазания от Бога его. Я – Господь.

Должно быть, такие меры предосторожности, которые не распространяются на мирян, связаны с большей уязвимостью жрецов по отношению к осквернению из-за непосредственного соприкосновения со сферой сакрального. Но конечно, не может не возникнуть вопрос: если мертвые в принципе относятся к факторам порождения нечистоты, если они оскверняют, пусть даже самого уязвимого, то не достигнут ли они когда-нибудь и других, мнимо неуязвимых живых? И мы знаем, что они их достигли (см. Числ 19). Можно предполагать, что Н отражает переходный период, когда народ, с одной стороны, а жрецы, с другой, находятся в разных религиях. Народ живет еще старым, дополненным сознанием, вмещающим культ предков, гадания и некромантию, а жрецы уже служат великой идее во имя будущего.

Отметим, что источником текстов об осквернении жрецов через контакты с покойниками у Н было не Втор, а другое произведение. У Иезекииля в Законе Храма, *tôrat habbāyit* (Иез 43:10–46:24) можно обнаружить следующий текст:

Иез 44:25 Жрец не должен оскверняться приближением к мертвому телу. Только ради отца, матери, сына, дочери, брата или сестры, если она не была замужем, может он допустить такое осквернение. 26 После этого, совершив обряд очищения, он обязан ждать еще семь дней, 27 а затем, когда пойдет к Святилицу, на внутренний двор, чтобы нести службу при Святилице, он должен принести очистительную жертву, – говорит Господь Бог.

Сходство этого текста с Лев 21:1–4 несомненно. Более того, определенно существует связь между Иез 44:15–31 и законами о жречестве в кодексе святости (Лев 21:1–22:9). Однако эта связь непрямая: имеются также и существенные расхождения между пассажами<sup>14</sup>, что исключает прямую зависимость Лев 21:1–22:9 от Иез 44:15–31 и наоборот. В действительности и Тора, и Закон Храма, по-видимому, зависят от более древней жреческой традиции, т.е. восходят к одному общему источнику<sup>15</sup>.

Закону Храма предшествует инвектива Иезекииля (Иез 43:7–9) на культ мертвых царей (по крайней мере, такова одна из возможных интерпретаций этого текста):

Иез 43:7<sub>а</sub> И пусть род Израилев – и народ, и цари его – впредь не бесславят Мое святое имя развратом своим, 7<sub>б</sub> погребальными жертвами усопшим царям! 8<sub>а</sub> Они строили свой порог возле Моего порога, свои двери – возле Моих дверей, одна стена была между Мною и ними! 8<sub>б</sub> И бесславили они имя Мое святое теми мерзостями, которые они совершали. Потому Я и уничтожил их во гневе. 9<sub>а</sub> Пусть же сыны Израилевы уберут прочь с глаз Моих этот разврат – погребальные жертвы царям – 9<sub>б</sub> и тогда Я поселюсь среди них навеки!

В этом тексте дважды встречается слово *pāgār*, которое обычно в Библии означает «труп» (Числ 14:29, 32, 33; Ис 14:19; 34:3; 37:36; 66:24; Иер 33:5; 41:9; Ам 8:3; Наум 3:3; 2 Хрон 20:24; 1 Сам 17:46). Только в очень немногих случаях (Лев 26:30; Иез 43:7<sub>б</sub>, 9) это слово употребляется в значении «погребальная жертва». Именно такое значение имеет аккадский термин *paḡrā'u(m)*, которое в текстах из Мари обозначает жертвоприношения Дагану в погребальном ритуале<sup>16</sup>. Термин *pgr* в значение «погребальные жертвы» или «жертвы мертвым», «памятные жертвы» встречается и в Угарите<sup>17</sup>.

Так что есть определенные основания считать, что в Иез 43:7–9 речь идет о культе мертвых (и обожествленных царей), хотя больше никаких сведений об этом у нас нет. По мнению Боди<sup>18</sup>, выражение *bəpigrē malkēhām* в Иез 43:5, 7 с большой степенью вероятности указывает на погребальные приношения мертвым царям (*maliku*), т.е. духам умерших царей, наподобие практики в Мари. Похоже, эта практика состояла в почитании *malikū* и общении с духами мертвых посредством поминальных приношений *paḡrū(m) / paḡrā'u*.

Можно предполагать, что эта практика послужила еще одним поводом для подчеркивания в Законе Храма несовместимости контакта с покойником и священнодействием в Храме (Иез 44:25–27).

Лакуна в каталоге оскверняющих факторов – контакты с умершими – восполняется на следующей фазе развития ЛЖК, которую Ахенбах назвал теократической ревизией Пятикнижия<sup>19</sup>. Ахенбах доказал, что так называемые «жреческие» тексты Чисел, прежде всего тексты, определяющие культовый и сакральный правопорядок (Числ 5–9; 15; 18; 19; 28–30; 34–36), а также поздние легенды (Числ 1–4; 10\*; 16–17; 26–27), составляют особую литературную структуру<sup>20</sup>.

Обновление каталога факторов, оскверняющих ритуальную чистоту израильтян, мы находим в Числ 5:1–4, тексте, который можно рассматривать как дополнение к Лев 11–15:

Числ 5:1 Господь сказал Моисею: 2аа «Вели сынам Израилевым 2аß изгнать из лагеря 2ау всех, у кого «проказа», всех, у кого истечение, 2б и всех, кто нечист из-за прикосновения к мертвому (2аß *wišalləḥû min-hammaḥānā<sup>h</sup>* 2ау *kol-šārū<sup>a</sup>* *wəkol-zāb* 2б *wəkol tāmē<sup>?</sup> lānāpāš*). 3 Изгоните таких людей, мужчин и женщин. Изгоните их за пределы лагеря, чтобы они не оскверняли лагерь, ибо там Я обитаю среди сынов Израиля (*ʾāšār ʾānī šōkēn bəṭōkām*)».

4 Сыны Израилевы так и сделали – изгнали таких людей из лагеря. Как повелел Господь Моисею, так сыны Израилевы и сделали.

На первый взгляд, довольно абсурдный запрет избегать контактов с мертвыми в военном лагере, образованном с целью завоевания земли, подтверждается в столь же позднем рассказе о сражении с мидьянителями в Числ 31:19сл: «Семь дней оставайтесь вне лагеря. И вы сами, и ваши пленные – все, кто убил человека или прикоснулся к убитому, должны пройти очищение, на третий день и на седьмой день...». Идея осквернения из-за мертвых, которая согласно Иез 44:25, 27; Лев 21:2 и, в конце концов, Лев 10:4–7, ведет к запрету контактов верховного жреца с мертвецами, здесь распространяется на обитателей лагеря вокруг святилища – и значит, в конечном счете на всех обитателей Иерусалима, мужчин и женщин! Подробнее эта тема разрабатывается только в Числ 19. То, что в кодексе святости (Лев 22:4) относилось к семье верховного жреца, здесь распространяется на общину, причем выдвигается требование удаления нечистых из окрестности святилища<sup>21</sup>.

В этом обновленном мире Авраам не может оказаться вне культовой ситуации по Хике (а значит быть неподсудным законам Торы), потому что сама жизнь на территории города является культовой, даже если горожанин не собирается есть мирную жертву. Он в любом случае виновен, если не принимает мер против осквернения, так как святилище оскверняется самим фактом нечистоты, причем оскверняется дистанционно (Числ 19:13):

Тот, кто прикоснулся к умершему и не очистился, оскверняет Скинию Господа – такой человек будет отторгнут от Израиля. Он не был ороплен водой очищения и остается нечистым; нечистота его пребывает на нем.

## Примечания

<sup>1</sup> *Hieke Th.* Die Unreinheit der Leiche nach der Tora // *The Human Body in Death and Resurrection* / Ed. by T. Nicklas; F.V. Reiterer; J. Verheyden. Berlin, 2009. S. 43–65.

<sup>2</sup> *Hieke Th.* Die Unreinheit der Leiche. S. 43.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 43f.

<sup>4</sup> Выдающийся представитель этого направления – Тиква Фраймер-Кенски. См. ее знаменитую работу *Frymer-Kensky T.* Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel // *Idem.* Studies in Bible and Feminists Criticism. Philadelphia, 2006. P. 329–350.

<sup>5</sup> *Dietrich W.; Mathys H.-P.; Römer Th.; Smend R.* Die Entstehung des Alten Testaments. Neuausgabe. Stuttgart, 2014. S. 132.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 144.

<sup>7</sup> *Achenbach R.* Die Vollendung der Tora: Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch. Wiesbaden, 2003.

<sup>8</sup> *Nöldeke T.* Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs // *Idem.* Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel, 1869. S. 1–144.

<sup>9</sup> *Dietrich W. u. a.* Die Entstehung des Alten Testaments. S. 90ff.

<sup>10</sup> См., например, *Pola T.* Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literaturkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>e</sup>. Neukirchen-Vluyn, 1995. S. 56–79.

<sup>11</sup> *Nihan C.* From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book Leviticus. Tübingen, 2007. P. 480 (also fn. 321).

<sup>12</sup> Согласно некоторым комментаторам, слово *’ôb* толкуется как оракульская яма. См. *Vieyra M.* Les noms du ‘mundus’ en hittite et en asyrien et la pythionise d’Endor. *Revue hittite et asianique.* 1961. Vol. 69. P. 47–55; *Hoffner H.A.* Second Millennium Antecedents to the Hebrew *’ôb* // *Journal of Biblical Literature.* 1967. Vol. 86. P. 385–401.

<sup>13</sup> *Tropper J.* Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 1989. S. 223–225. О гендиадоине (гендиадисе) см. также в Библии, угаритском и арамейском языках см. *Avishur Y.* Stylistic Studies of the Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures. Neukirchen-Vluyn, 1984. P. 99–116.

<sup>14</sup> *Tuell S.* Ezekiel (Understanding the Bible Commentary Series). Grand Rapids, Mich., 2009. P. 164ff.

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 321f.

<sup>16</sup> *Bodi D.* Les expressions *pigrê malkêhâm* dans Ez 43, 7b.9 et *pigrê gillulêkâm* dans Lev 26, 30 a la lumière des termes akkadiens *pagrû(m)* / *pagrâ’u(m)* et *maliku(m)* des textes de Mari // *Lectio difficilior probabilior?* Heidelberg, 1991. P. 87–101.

<sup>17</sup> *Loretz O.* Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament. Darmstadt, 1996. S. 126f.

<sup>18</sup> *Bodi D.* Les expressions *pigrê malkêhâm.* P. 89.

<sup>19</sup> *Achenbach R.* Die Vollendung der Tora. S. 557–628.

<sup>20</sup> *Achenbach R.* Art. Numeri. WiBiLex. 2007 (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29428>).

<sup>21</sup> *Achenbach R.* Die Vollendung der Tora. S. 501f.

*Светлана Бабкина*

(Москва)

---

## РОЖДЕННЫЙ ЗВЕЗДОЙ: О ЗНАЧЕНИИ ПРОЗВИЩА «БАР-КОХБА»

Восстание Бар-Кохбы (132–135 гг.), один из ключевых эпизодов древнееврейской истории, многократно подвергалось переоценке: его лидера провозглашали мессией, лжецом, национальным героем, который дал надежду отчаявшемуся народу, безумцем, погубившим то, что оставалось от еврейской государственности. Особенно активно история пересматривается последние двадцать лет<sup>1</sup>, но двойственность, допускающая подобного рода ревизии, заложена уже в талмудических свидетельствах о восстании. Более того, уже в ранних свидетельствах, практически современных событию, отражены не столько факты, сколько миф, имеющий вполне конкретные цели и задачи. Именно потому так сложно реконструировать историческую реальность той эпохи, а все исследования, посвященные Третьему иудейскому восстанию против Рима, содержат значительную долю допущений.

Ранних источников о восстании Бар-Кохбы немного. Они делятся на несколько четких групп.

1. Римские свидетельства. Краткая ремарка Аппиана (ок. 95 – после 170 г.), где он говорит о разрушении Иерусалима при Птолемее, Веспасиане и Адриане (Hist. Rom. XI:50). Столь же краткое упоминание у Фронтоня (100–170 гг.) о войне с евреями при Адриане (De Bello Parthico, 2). Более пространное описание восстания можно обнаружить у Диона Кассия (между 155–164 (?)). Но Диона, римского историка, гораздо больше интересуют потери Адриана, нежели ход восстания, личность его вождя и, тем более, восприятие его иудеями (Hist. Rom. 69.12.1–14.3).

2. Христианские свидетельства: Послание Варнавы (ок. 130 г.), возможно, Апокалипсис Петра (130–150 гг.)<sup>2</sup>, Юстин Мученик (110–165 гг.) (1 Apol. 31.5–6), Евсевий Кесарийский (ок. 260 – ок. 339 гг.) (Hist. Eccl. 4:6:2–3) и Иероним Стридонский (ок. 347–419 гг.) (Rufinus 3:31). Христианская традиция фиксирует прозвище «Бар-Кохба», упоминает предпринятые Шимоном преследования христиан, отказавшихся признать в нем мессию и примкнуть к восстанию, и передает некоторые легенды, наделявшие его сверхъестественными способностями.

3. Более поздняя, но более полная раввинистическая традиция. Талмудических сюжетов, рассказывающих о Третьем восстании и упоминающих Бар-Кохбу, множество. Наиболее значимы сюжеты, объединенные Шафером под названием «бейтарский комплекс»<sup>3</sup>: у. Таап. 4:8 (68d)<sup>4</sup> и Lam. Rab. 2:4, где рассказывается о появлении прозвища «Бар-Кохба», а также о мессианской идее, с Бар-Кохбой связанной (см. параллельный сюжет об осуждении и казни Бар-Кохбы законоучителями в b. Sanch. 93b<sup>5</sup>); о недюжинной силе Бар-Кохбы, о том, как он выбирал свою армию, о молитве Бар-Кохбы и о падении Бейтара. Раввинистические мидраши очень значимы, но очень тенденциозны, поскольку представляют собой точку зрения определенной социальной группы, судя по всему не тождественной той, что была основной движущей силой восстания, но той, которая, в конечном счете, возобладала над остальными и «написала историю».

4. Еще одна группа источников – письма восставших и самого Бар-Кохбы, обнаруженные в Вади-Мураббате и Нахал-Хэвер, в которых сохранилась подпись «Шимона бар Косибы» (P. Mur. 43, 44; P. Yadin 49, 50, 53–56, 59, 61, 63)<sup>6</sup>. В некоторых письмах он называется «Князь Израиля» (בַּשָּׂרָאֵל שִׁמּוֹן)<sup>7</sup>. Чаще всего так к нему обращаются авторы писем, и только в одном случае (P. Yadin 54 (5/6 Nev 54)) это самотитулование<sup>8</sup>. Некоторые из писем лишь датируются правлением Бар-Кохбы, но с личностью его напрямую не связаны (например, P. Yadin 44 (5/6 Nev 44) и др). Письма большей частью носят деловой характер. Они содержат приказы Шимона местным властям, отчеты, земельные сделки. Они не документируют восстание, но в какой-то мере рассказывают об устройстве жизни на подчиненных восставшим территориях, отчасти высвечивая личность Шимона, сына Косибы<sup>9</sup>.

5. В качестве отдельной группы можно выделить монеты с надписями «Шимон, князь Израиля» и «Шимон». Показательно, что титул «Князь Израиля» появляется только на монетах первого года восстания, с надписью «Год первый избавления Израиля». На монетах второго года восстания надпись «Князь Израиля» исчезает, остается только имя «Шимон» или сокращения «Шим» или «Шимо», слово «Иерусалим» и легенда «Год второй освобождения Израиля». Монеты третьего и четвертого годов восстания недатированные, но и на них отмечены надписи «Шимон», «Иерусалим» и «За свободу Иерусалима»<sup>10</sup>.

Все эти документы содержат важную информацию о ходе восстания, о религиозных взглядах его участников, об их повседневной жизни, но, к сожалению, лишь намекают на статус его вождя и связанные с ним ожидания.

Вопросы о возможных мессианских притязаниях Бар-Кохбы и его взаимоотношениях с законоучителями, один из которых, рабби Акива, назвал его мессией (у. Таан. 4:5), а другие судили его и казнили именно за мессианские притязания (b. Sanch. 93a), – наиболее дискутируемые. Именно им посвящена значительная часть современных исследований, разделившихся на два больших лагеря: сторонников и противников «мессианской гипотезы»<sup>11</sup>.

Как отмечает Питер Шафер, «большинство исследователей, занимающихся историей восстания Бар-Кохбы, уверенно связывают его с периодом появления раввинистического иудаизма после 70-го года»<sup>12</sup>. Восстание пришлось на время, когда прервалась линия патриархов: Гамалиил II умер незадолго до 120 г., а его сын, Шимон бен Гамалиил II, был слишком юн, чтобы занять пост отца, но занял его сразу после восстания<sup>13</sup>. Отсутствие единого религиозного главы само по себе довольно значительно и отчасти объясняет смысл, вложенный Бар-Кохбой в выбранный им титул «наси» (титул принять на себя нельзя. – ред.): он стремился стать духовным и политическим лидером нации. На это указывают отразившиеся в его письмах щепетильность в соблюдении библейских религиозных норм и категоричность, с которой он наказывал тех иудеев (в том числе и иудеев-христиан), кто отказывался поддержать его как военного лидера<sup>14</sup>. Но гораздо важнее то, что власть законоучителей не была такой прочной и авторитарной, какой она видится в последующие века. Отказавшись от

политической борьбы, невозможной после восстания Квиета, раввины пошли по пути создания «государства в государстве»: им нужно было установить универсальную религиозную систему, регламентирующую все сферы жизни, чтобы она позволила сохранить идентичность этноса независимо от политических обстоятельств<sup>15</sup>. Однако в период между двумя восстаниями эта система еще только складывалась, а следовательно, оставалась возможность для альтернативы.

Такой альтернативой стала власть Шимона Бар-Козибы. Он не нарушал «законов отцов», не давал тем самым повода для открытой конфронтации, но его выступление оказалось вызовом для зарождавшейся талмудической системы.

Вопрос о том, считал ли Шимон себя мессией и признавали ли его таковым другие, хотя и очень важен, но в какой-то мере вторичен. В контексте, описанном выше, главным оказывается вопрос об основаниях, на которых держалась его власть. Не будучи ни мудрецом, ни священником<sup>16</sup>, ни царского, ни хотя бы знатного рода, он очень быстро занял место национального лидера народа, привыкшего жить в теократической системе и мыслить традиционными, религиозными категориями, соизмерять жизнь со священной историей. Для того чтобы получить столь широкую народную поддержку, какой, судя по разным источникам (в этом все тексты едины), обладал Бар-Кохба, ему была необходима какая-то легитимация, подтверждение избранности. С определенного момента таковыми стали победы в войне, но сначала нужно было всколыхнуть массы. И тут, вероятно, решающую роль сыграл «миф Бар-Кохбы», миф о «Сыне Звезды».

Прозвище «Бар-Кохба» однозначно существовало и было популярным, поскольку именно оно вошло в традицию, и сегодня мы знаем Шимона прежде всего как «Бар-Кохбу» и лишь потом как «Бар-Козибу».

Согласно раввинистической версии, этим прозвищем нарекает вождя повстанцев рабби Акива<sup>17</sup>:

תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה רבי היה דורש (במדבר כד) דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא א"ל ר' יוחנן בן תורתא עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא.

*Учил р. Шимон б. Йохай: Р. Акива, учитель мой, толковал: «Восходит звезда от Иакова» (Числ 24:17) – восходит Козиба от*

*Иакова». Рабби Акива, увидев Бар-Козибу, сказал: «Вот царь-мессия!». Ответил Йоханан бен Торты: «Акива! Трава прорастет сквозь твои скулы, но и тогда не придет Сын Давидов!».*

Однако, как убедительно показывает П. Шафер<sup>18</sup>, а вслед за ним еще несколько исследователей<sup>19</sup>, этот сюжет вторичен по отношению к сюжету из *Эйха рабба*<sup>20</sup>:

אמר ר"י ר' היה דורש (במדבר כ"ד) דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב

*Сказал Р. Йоханан: «Рабби [Йехуда] учил (Числ 24): «Восходит звезда от Иакова» – читай не «звезда» (кохба), но «лжец» (козиба).*

По мнению Шафера, эволюция сюжета была следующей: на заре восстания сложилось мнение о том, что Числа 24:17 указывают на Бар-Кохбу, но оно опровергалось мудрецами, в частности неким, неизвестным более ничем Йохананом бен Тортой. Затем, после поражения восстания, возникло «отрицательное толкование» пророчества, применительно к Бар-Кохбе, возможно, восходящее к рабби Иехуде га-Наси. Затем, позже, «Рабби», титул Иехуды га-Наси, превратился в «рабби» – «мой учитель», и еще позже сюжет получил новую атрибуцию: диалог происходил между р. Шимоном и его учителем р. Акивой. Ну и затем в сюжет вошла арамейская фраза о мессианстве Бар-Кохбы.

Подтверждение тому, что имя «Бар-Кохба» имело широкое распространение, дает христианская традиция.

*Иустин Мученик: «Да и в бывшей последней иудейской войне, Вархохева [Варχωχέβας], предводитель иудейского возмущения, велел одних только христиан предавать ужасным мучениям, если они не отречутся от Иисуса Христа и не будут хулить Его»<sup>21</sup>.*

*Евсевий Кесарийский: «Вождем иудеев был тогда человек по имени Варкохеба, что значит «звезда» [Варχωχέβας ὄνομα, ὃ δὴ ἀστέρᾳ δηλοῖ], – убийца и разбойник; он, ссылаясь на это имя, внушил рабам, будто он светило, спустившееся с неба, дабы чудом даровать им, замученным, свет»<sup>22</sup>.*

*Иероним Стридонский: «Ты, конечно, человек пламенный, даже молниеносный, в речи бросающий перуны и не могущий удержат*

*закрывающиеся в устах твоих пламени; подобно тому как известный Бар-Хохаба (Bar-Chochabas), виновник иудейского возмущения, зажегши во рту соломинку, дул чрез нее чтобы казалось будто он извергает пламень»<sup>23</sup>.*

Эти фрагменты показывают, что христианская традиция в полной мере восприняла как само прозвище, так и мифологию, с ним связанную. Вместе с тем, очевидно, что она сама не могла эту мифологию создать, поскольку как появление звезды, так и мессианские надежды, символом которых она стала, для первых христиан уже были прочно связаны с Иисусом<sup>24</sup>.

Невозможно понять, кто именно назвал Шимона Бар-Кохбой. Но с достаточной долей уверенности можно говорить о том, что возникло это прозвище в начале восстания, а может быть, даже перед ним, когда Шимон создавал собственный образ, как образ *наси* – правителя и избавителя Израиля.

Выбор именно этого титула был неслучаен, поскольку он имел вполне определенные коннотации. Восходя к корню  $\text{קָשַׁל}$  – «поднимать», форма  $\text{קָשִׁיל}$  означает «возвышенный», но в Танахе часто употребляется в значении «начальник», «глава», «законодатель», «князь», «наместник»<sup>25</sup>. Особое значение имеет образ *наси* из Книги Иезекииля 40–48, где приводится описание идеального храма и «князя», живущего в мессианскую эру, имеющего право есть со стола хлебов предложения (44:3), принимать участие в храмовом культе (45:16–17, 22), владеющего надделом земли (45:7, 48:21–22), при том он, очевидно, будет простым человеком, из плоти и крови (46:16–18). Вероятно, именно этот образ повлиял на представления о князе, существовавшие в Кумранской общине. В частности, в Дамасском документе слово *наси* появляется в контексте Числ 24:17, но только соединяется оно не со «звездой», а с «жезлом» (CD VII: 19–21)<sup>26</sup>:

דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישׂראל השבט הוא נשיא כל העדה ובעמדו וקרקר את כל בני שׂ

*«Восходит звезда от Иакова и восстает жезл от Израиля».*  
*«Жезл» – князь всего общества, и, восстав, он «разит всех сыновей Сифа».*

Возможно, на рубеже эр, особенно после того, как титул «царь» был скомпрометирован Иродом, именно с титулом *наси* связываются все чаяния, возлагавшиеся на народного лидера. Танахические коннотации позволяли каждому социальному слою видеть в этом образе свое: от «начальника» до «помазанника-избавителя». Титул этот был исключительно удобен. Оставаясь нейтральным, он говорил об очень многом. Не удивительно, что именно он появляется на монетах первого года вместе с провозглашением избавления. Шимону было важно, чтобы имя его связывалось с верховной властью, данной Богом. Именно поэтому твердыней восстания избирается Бейтар, хотя подходящих крепостей в иудейской пустыне было множество. В Бейтаре, судя по всему, перед восстанием располагался Синедрион<sup>27</sup>. Потому что юный Шимон бен Гамалиил оказался среди восставших. Поскольку самые ранние свидетельства о Бейтаре как центре религиозной и государственной жизни талмудические, нельзя быть уверенным в том, что они не являются поздней проекцией. Вместе с тем, совершенно их не учитывать тоже было бы ошибкой. Даже если сведения Талмуда не совсем соответствуют исторической реальности, они отражают очень важную мифологему: восстание Бар-Кохбы было прочно связано с законоучителями, и лидер его претендовал на высшую власть.

Почему титул исчезает с монет со второго года восстания? Возможно, в его появлении больше не было необходимости. Легенда была создана и проникла в массы: в переписке третьих лиц он назывался «князь», от начала восстания – его выступления – начался счет времени... Теперь ему следовало уйти в тень, поскольку, какой бы ни была избранная Шимоном мессианская модель: мессия-воин, мессия-страдалец, мессия-священник, – она не предполагала самопровозглашения. Ни один из библейских помазанников не провозглашает собственную избранность. Так, во всех рассказах о призваниях и помазаниях Самуила, Саула, Давида в Первой книге Царств они оказываются лишь исполнителями божественной воли. Но исполняют они ее настолько явно, что ни у кого не остается сомнений в их избранности: «И возрос Самуил, и Господь был с ним; и не осталось ни одного из слов его неисполненным. И узнал весь Израиль от Дана до Вирсавии, что Самуил удостоен быть пророком Господа» (1 Цар 3:19–20). Таковы все библейские избранники. Удивительно ярко эта модель срабатывает в евангельском сюжете, когда плененный Иоанн Креститель посылает учеников спросить: «Ты ли тот, который должен прийти,

или ожидать нам другого?». Иисус не дает прямого ответа, а велит им описать Иоанну совершаемые им чудеса, добавляя: «И блажен, кто не соблазнится о Мне!» (Лк 7:18–23). Очевидно, что к рубежу эр в общественном сознании сложились несколько идеальных образов, и главное, что требовалось, – вести себя соответственно одному из них. Узнавание происходило без названия: герой действовал, а его окружение поддерживало миф. Достаточно было лишь в начале пути, на фоне блистательных побед, связать имя Шимона с титулом *наси*, как связанная с ним ассоциация начала работать.

Второй причиной для исчезновения с монет титулов и дат могла стать вера в то, что называние и подсчет лишает силы и благословения, подобно тому, как царю Давиду была вменена в грех проведенная им перепись (2 Цар 24). Восстание Бар-Кохбы вполне могло считаться его участниками священной войной, в которой принимает участие сам Бог, а потому, как имя вождя, так и счет лет должны были отойти на второй план.

Почему из всех возможных имен Шимон выбирает именно прозвище «Бар-Кохба» – «Сын Звезды» – или его нарекают так?

Первая и, кажется, важнейшая из причин – библейские аллюзии, связанные со звездами.

В отличие от месопотамской и угаритской традиций, библейская не сохранила пространных астрономических текстов. Стремление искоренить идолослужение вело к ограничению астрономического-астрологического знания, но победить его монотеистическая традиция не могла. В Танахе практически нет информации о древнееврейской астрономии, но довольно много свидетельств существования астрологии и широкого распространения астральных мифов<sup>28</sup>. Несмотря на запрет, сформулированный во Второзаконии (4:19, 17:3), поклонение небесным телам было одним из самых распространенных «грехов Израиля». Амос (5:26) рассказывает о том, как сыны Израиля носили «скинию Молоху и звезду бога Ремфана», а автор 4 Царств (21:5) о том, как царь Манассия соорудил жертвенники «всему воинству небесному на обоих дворах Дома Господня». Согласно Софонии (1:5), не только царь, но и другие жители Иерусалима «на кровлях поклонялись воинству небесному». Подобного рода свидетельств в библейском тексте множество. Но важнее то, что за действиями, видимо, стояли определенные представления, основанные на архаичных мифах.

Одна из главных черт этих мифов – вера в активную божественную природу, которой наделены звезды. Согласно Пс 146/147:4, Бог «называет каждую звезду по имени», они – его воинство (Пс 102/103: 19–21). При сотворении (Быт 1:14–18) они получают особое предназначение: разделять день от ночи (вовсе не для счета дней, который уже начался до того); разделять священное от мирского: словом מָאָר, однокоренным с מָאָרָה, «светила», – Пятикнижие обозначает исключительно Храмовый светильник (Исх 25:6, и др.)<sup>29</sup>. Перечисление в стихе «знамения», «времена», «дни» и «годы» – не просто отрезки времени, но «священные дни», перечисленные в Лев 23–25: לַיְמֵינוּ – «для суббот», וְלַמּוֹעֲדִים וְלַיָּמִים – «для праздничных дней» (как *йом тов*, *Йом Кипур*), וְשָׁנִים – субботние годы<sup>30</sup>. Звезды «правят» днями и ночами, создавая священную хронологию.

Удивителен и показателен текст Иова 38:31–33:

הַתְּקִיֶּשׁר מֵעֲדָנוֹת כִּימָה אוּ מִשְׁכוֹת כֶּסֶל תִּפְתַּח. הַתְּצִיא מִזְרוֹת בְּעֵתוֹ וְעֵישׁ עַל בְּנֵיהַ תִּנְחֵם.  
הַיְדַעַת חֲקוֹת שָׁמַיִם אִם תִּשִׁים מְשֻׁטְרוֹ בְּאָרְץ

*Можешь ли ты связать узел Хима и разрешить узы Кесиль? Можешь ли выводить созвездия в свое время и вести Ас с ее детьми? Знаешь ли ты уставы неба, можешь ли установить господство его на земле?*

Хима и Кесиль обычно стоят рядом (Амос 5:8, Иов 9:9, 38:31). Хима со времен Септуагинты толкуется как Плеяды (LXX Иов 9:9), поскольку этимологически כִּימָה восходит к аккадскому kīmu «семья»<sup>31</sup>. Кесиль – «глупец» – как Орион или Арктур<sup>32</sup>. Ас – самое сложное для понимания название. Спектр значений здесь довольно широк: Альдебаран, Арктур, Плеяды, Гиады, Большая Медведица<sup>33</sup>. Судя по всему, весь этот сюжет (Иов 9:7–9 и 38:31–33) – обрывок какой-то ныне утраченной титаномахии, суть которого – утверждение постоянно созидательной и преобразующей хаос воли Бога: Бог Израиля победил, но ему нужно постоянно «связывать» и «развязывать», физически усмирять, но и «воспитывать» (תִּנְחֵם) своевольные звезды<sup>34</sup>.

Равно и в Книге Судей звезды сами оставляют «свои пути» и сражаются с Сисарю (Суд 5:20).

Звезды устойчиво мыслятся частью Небесного воинства (Втор 4:19, 17:3, Иер 8:2, где «воинство небесное» появляется вместе с лу-

ной и солнцем, в Дан 8:10 – рядом «воинство» и «звезды»; в Иер 33:22 и Быт 15:5 «звезды» и «воинство» – синонимы). Все это наводит на мысль о том, что для библейского сознания звезды – архаичная сила, особые существа, приближенные к Богу, сотворенные раньше человека, только Богу подчиняющиеся. Скорее всего, идея эта, связанная с представлением о том, что звезды – боги других народов, недвусмысленно высказанном во Втор 4:19. В каком-то смысле звезды оказываются значительнее людей, и не удивительно, что в конечном счете образ звезды становится метафорой царской власти. Возможно, именно этот ассоциативный ряд привел к тому, что пророчество Валаама (Числ 24:17–18) о звезде и скипетре, несмотря на противоречивое отношение к самому пророку, как в библейской, так и в постбиблейской традициях<sup>35</sup>, стало краеугольным камнем для эсхатологических ожиданий иудаизма рубежа эр и раннего христианства. В кумранской традиции пророчество Валаама упоминается четыре раза: в 4QTest (4Q175), 4QDa (4Q266), 1QM XI:5–6 и CD-A VII:18b–21. Во всех случаях речь идет о последних временах и о войне, и неизменно звезда и скипетр толкуются как Наставник и/или вождь, которому надлежит избавить Израиль<sup>36</sup>.

Возможно, о подобном прочтении пророчества Валаама, распространенном в начале новой эры, свидетельствует Иосиф Флавий (Bell. VI:5:4):

*Главное, что поощряло их к войне, было двусмысленное пророческое изречение, находящееся также в их священном писании и гласящее, что к тому времени один человек из их родного края достигнет всемирного господства. Эти слова, думали они, указывают на человека их племени, и даже многие из их мудрецов впадали в ту же ошибку, между тем в действительности пророчество касалось воцарения Веспасиана, избранного императором в иудейской земле<sup>37</sup>.*

Иосиф не называет точное место в Писании, что дает простор воображению, но самыми очевидными претендентами считаются два пророчества: Числ 24:17–18 и Дан 9:24–27<sup>38</sup>.

Мессианские ожидания вкуче с пророчеством Валаама, позволяют говорить о влиянии Числ. 24:17–18 на Мф. 2:1–12. Связь между «звездой от Иакова» и «Вифлеемской звездой» не очевидна, но тоже многократно обсуждалась и вполне допустима<sup>39</sup>.

Но даже если не принимать во внимание ремарку Иосифа и предположения исследователей Нового Завета, свидетельства кумранской традиции достаточно весомы, чтобы заключить: выбор цитаты, на которой основано утверждение р. Акивы, не случаен. Ассоциативный ряд, связанный со звездами, умноженный на мессианские ожидания и представления о грядущем царстве, помещенный в текст пророчества Валаама – все это оказалось прекрасным инструментом для создания мифа о «Сыне Звезды», кем бы ни были его авторы.

Другая важная составляющая этого мифа – аллюзии, появившиеся в еврейской традиции в греко-римскую эпоху – время активного развития астрономии, когда астрология стала такой неотъемлемой частью жизни, что с ней соизмеряли свою жизнь не только греки и римляне<sup>40</sup>, но и вполне благочестивые иудеи. Вследствие стремления доказать превосходство иудаизма над другими религиями возникают даже идеи о том, что, например, Авраам научил египетских фараонов астрологии<sup>41</sup>, Моисей был учителем самого Орфея<sup>42</sup>, а Бог открывал пророкам не только законы, но и астрономические знания<sup>43</sup>. Звезда становится символом Хасмонеев<sup>44</sup>, Иосиф Флавий пишет о роли рока в истории<sup>45</sup>. Авторы кумранских рукописей, судя по календарным текстам, уделяют значительное внимание астрономии, а судя по гороскопам, определявшим соотношение светлого и темного начал в человеке – астрологии<sup>46</sup>. Даже законоучители говорили о возможности влияния звезд на судьбу людей<sup>47</sup>:

אמר להו רבי חנינא פוקו אמרו ליה לבר ליואי לא מזל יום גורם אלא מזל שעה גורם  
 האי מאן דבחמה יהי גבר זיותן יהי אכיל מדיליה ושתי מדיליה ורוהי גליין אם גניב לא  
 מצלח האי מאן דבכוכב נוגה יהי גבר עתיר ונאי יהי מ"ט משום דאיתליד ביה נורא האי  
 מאן דבכוכב יהי גבר נהיר וחכים משום דספרא דחמה הוא האי מאן דבלבנה יהי גבר  
 סביל מרעין בנאי וסתיר ונאי אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה ורוהי כסיין אם  
 גנב מצלח האי מאן דבשבתאי יהי גבר מחשבתיה בטלין ואית דאמרי כל דמחשבין עליה  
 בטלין האי מאן דבצדק יהי גבר צדקן אמר ר"נ בר יצחק וצדקן במצות האי מאן  
 דבמאדים יהי גבר אשיד דמא א"ר אשי אי אומנא אי גנבא אי טבחא אי מוהלא אמר רבה  
 אנא במאדים הואי אמר אביי מר נמי עניש וקטיל איתמר רבי חנינא אומר מזל מחכים  
 מזל מעשירי ויש מזל לישראל רבי יוחנן אמר אין מזל לישראל ואודא רבי יוחנן לטעמיה  
 דא"ר יוחנן מניין שאין מזל לישראל שנאמר (ירמיהו י, ב) כה אמר ה' אל דרך הגוים אל  
 תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה הם יחתו ולא ישראל ואף רב  
 סבר אין מזל לישראל דאמר רב יהודה אמר רב מניין שאין מזל לישראל שנאמר

(בראשית טו, ה) ויוצא אותו החוצה אמר אברהם לפני הקב"ה רבש"ע (בראשית טו, ג) בן ביתי יורש אותי אמר לו לאו (בראשית טו, ד) כי אם אשר יצא ממעיך אמר לפניו רבש"ע נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן אמר ליה צא מאיצטגנינות שלך שאין מזל לישראל

*Сказал им рабби Ханина: Выйдите, скажите: «сыну левита»: «Влияет не созвездие дня, а влияет созвездие часа».*

*Тот, кто родился под знаком Солнца, будет блистательным: ест и пьет свое, его тайны открыты, а если станет вором – не преуснеет.*

*Тот, кто родился под знаком Венеры, будет богат и развратен. Почему? Потому что в тот же час родился огонь [влечения].*

*Тот, кто родился под знаком Меркурия, будет мудрым и просвещенным, так как Меркурий – секретарь Солнца<sup>48</sup>.*

*Тот, кто родился под знаком Луны, будет страдать от бед, строить и разрушать, разрушать и строить: ест и пьет чужое, тайны его спрятаны и, если станет вором – преуснеет.*

*Тот, кто родился под знаком Сатурна, – замыслы его тщетны. Но есть те, кто говорит: все замыслы против него тщетны.*

*Тот, кто родился под знаком Юпитера, будет благочестивым. Сказал р. Нахман бар Ицхак: благочестивым в соблюдении заповедей.*

*Тот, кто родился под знаком Марса, будет проливать кровь. Сказал р. Аши: цирюльник, вор, мясник, мозель. Сказал Рабба: я родился под знаком Марса! Сказал Абайе: Господин наказывает, вынося смертные приговоры!*

*Сказано:*

*Рабби Ханина сказал: звезды даруют мудрость, звезды даруют богатство и есть свои звезды у Израиля<sup>49</sup>.*

*Сказал рабби Йоханан: Нет своих звезд у Израиля! Рабби Йоханан последователен. Сказал рабби Йоханан: Откуда знаем, что нет своих звезд у Израиля? Из сказанного (Иер 10:2): «Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся!». «Язычники страшатся» – не Израиль.*

*Также считал Рав: Нет своих звезд у Израиля! Говорил рав Иехуда от имени Рава: откуда следует, что нет своих звезд у Израиля? Из сказанного (Быт 15:5): «И вывел его вон».*

*Сказал Авраам Святому Благословенному (Быт 15:3): «Вот, домочадец мой наследник мой!».*

*Ответил ему (Быт 15:4): «Нет. Тот, кто произойдет из чресл твоих».*

*Ответил ему: Я смотрел свой гороскоп: Я не способен родить сына!*

*Ответил ему: Оставь гороскоп! Нет своих звезд у Израиля!*

Этот диалог очень ясно показывает двойственное отношение к астрологии в раввинистических кругах в начале нашей эры. С одной стороны, законоучители разделяли идеи, повидимому широко распространенные среди основной массы иудеев, о том, что у людей есть судьба, что она связана со звездами, с днями недели и т.п., – убеждения, которые можно обнаружить во все времена у любого народа. С другой – они пытались отмежеваться от этих убеждений, понимая, что находятся на грани нарушения заповеди, запрещающей идолопоклонство. Видимо, первые века нашей эры стали удивительной эпохой «утонченной астрологии», без жертвоприношений, ярко выраженного культа, которые были характерны для библейского периода и с которыми так яростно боролись пророки<sup>50</sup>. И снова: не удивительно, что в этой среде Бар-Кохба обращается именно к астральной символике. Как следует из приведенного выше фрагмента, одно из значений слова כוכב – Меркурий – «секретарь Солнца». И если вспомнить, что Солнце издревле ассоциировалось с самим Богом, то мы неизбежно приходим к выводу о том, что Меркурий вполне мог бы ассоциироваться с его небесным помощником, а «сын Меркурия» – с его земным помощником.

Еще одно прочтение прозвища Шимона можно найти в другой области, не менее важной для какой-то части населения Иудеи, тоже связанной с астрономией, а точнее – с астрономической навигацией, умением ориентироваться по звездам, необходимым для моряков, пастухов, караванщиков.

Наши сведения о древнееврейской астрономической навигации очень скудны, но в том, что она существовала, сомневаться не приходится, поскольку как мореплавание, так и караванная торговля были хорошо знакомы иудеям с библейских времен<sup>51</sup>. Не вызывает сомнения и то, что одним из способов проложить маршрут было «чтение» ночного неба. Какие именно светила служили путникам ориентирами,

можно только догадываться, но догадки эти вполне уместны и возможны.

Например, древние греки, согласно Гомеру, ориентировались в море по созвездиям Плеяды, Орион и Большая Медведица<sup>52</sup>:

*Сидя на крепком плоту, искусной рукою все время  
Правил рулем он, и сон на веки ему не спускался.  
Зорко Плеяд наблюдал он и поздний заход Волопаса,  
Также Медведицу – ту, что еще называют Повозкой.  
Ходит по небу она, и украдкой следит Ориона,  
И лишь одна непричастна к купанью в волнах Океана.*

А финикийцы – по Малой Медведице<sup>53</sup>:

- 25 Греки их «Аркты» зовут, «Медведицы» – мы называем  
Или «Возы», ибо их очертанья с повозкою сходны –  
Три на оглобле звезды и четыре в колесах мерцают.  
Если же облик им дашь медведиц, увидишь, как блещут  
Очи зверей; у одной голова над косматой спиною
- 30 Светит другой, и, морды склонив по-звериному книзу,  
Движутся вместе они, влекомые сводом небесным.  
Если преданья не лгут, вам родина – Критские земли.  
Звездным сиянием вас облек повелитель Олимпа,  
Спутникам преданным дар воздав за то, что когда-то
- 35 Верно его колыбель охраняли, покуда Диктейской  
Слуги богини – народ Корибантов – десницею лживой  
Били в кимвальную медь, испуганной матери хитрость  
Пряча, чтоб мальчика плач не коснулся отцовского слуха.  
Так, владыку богов возрастив, Киносура с Геликой,
- 40 Вы засияли с небес. Гелика богаче огнями,  
Грекам дорогу дает, Киносура ведет финикийцев.  
Свет изливает вокруг Гелика. И в час, когда солнце  
Скроет пылающий лик в океан, ни одной не заблещет  
Небо звездой, пока светочей семь не затеплит Критянка.
- 45 Но Киносура верней морякам, бороздящим просторы,  
Так как вращается близ надежной оси неизменно,  
И никогда ее вид не обманет сидонское судно.

О том же пишет Страбон:

*Поэтому нехорошо обвинять его [Гомера – С.Б.] в невежестве за то, что он знал только одну Медведицу вместо двух. Ведь, вероятно, в эпоху Гомера другая Медведица еще не считалась со звездием, и эта группа звезд не была известна грекам как таковая, пока финикийцы ее не отметили и не стали пользоваться для мореплавания<sup>54</sup>.*

Считается, что, начиная с Фалеса, у которого были финикийские корни, греки также стали пользоваться для ориентации Малой Медведицей, называя «Полярную звезду» – «финикийской»<sup>55</sup>. Упоминания о тесных связях, в том числе морских, между Иудеей и Финикией при Соломоне (3 Цар 5:20–32, 9:26–27) позволяют думать о том, что иудейские мореплаватели знали о «финикийской звезде».

Говоря о Малой Медведице и Полярной звезде, следует вспомнить о том, что существует такое явление, как прецессия, – смещение оси вращения Земли, в результате которого полярная звезда меняется. Сегодня полярная звезда – именно Киносура, звезда  $\alpha$  Малой Медведицы. В период же между 2000 г. до н.э. и 500 г. н.э. полярной была  $\beta$  Малой Медведицы, или Кохаб, – что объясняет ее название – просто «Звезда» или, как называли ее арабы, «аль-Кохаб-аль-Шемали» («Звезда Севера»).

Иудея рубежа эр не входила в число влиятельных «морских держав», но сказать, что море совсем не интересовало иудеев, было бы неверным. Несмотря на то, что более поздняя талмудическая традиция относилась к мореплаванию настороженно<sup>56</sup>, важность флота была ясна и Маккавеям, и Ироду<sup>57</sup>. Морская символика появляется на монетах и надгробиях при Хасмонеех и остается на них вплоть до раввинистического периода<sup>58</sup>.

Очень вероятно, что выражение «путеводная звезда» не лишилось смысла и в период восстания Бар-Кохбы. Люди, на поддержку которых рассчитывали повстанцы, по-прежнему ценили умение «читать небесную карту» и следовать за звездами и, в свою очередь, хорошо понимали мысль, заложенную в прозвище «Сын Звезды».

Существует и еще одно возможное объяснение прозвища Бар-Кохбы: 134 г. был годом Великого Соединения Сатурна и Юпитера, которое происходит примерно раз в 20 лет и которое, в частности, происходило в 7 г. до н.э. По одной из версий, именно это соединение

получило название «Вифлеемская звезда» и спровоцировало резкий подъем мессианских ожиданий<sup>59</sup>. Однако приведенные выше сведения указывают на то, что прозвище «Бар-Кохба» и мифология, с ним связанная, актуализуются уже в самом начале восстания. Если описанное явление действительно имело какое-то значение, то оно могло восприниматься лишь как подтверждение избранности Шимона, и только поддержать дух восставших, продлив восстание, но не спровоцировав его.

Подводя итог сказанному, можно предположить, что ко времени восстания Бар-Кохбы астрономия, а больше астрология, занимали в сознании иудеев очень важное место. И почва, на которой они развивались, а именно библейские представления о звездах, оказалась очень благодатной. II–IV века стали, с одной стороны, временем взлета астрологии, с другой – периодом активных надежд на приход героя-освободителя. Не удивительно, что в конечном счете одно наложило на другое и воплотилось в легенде о герое-сыне-звезды. В ранний библейский период произошло нечто подобное, и появилась фигура Самсона, героя-солнечного-божества, теперь эти представления соединились с именем Шимона, прозванного Бар-Кохбой. Безусловно, не эти верования вызвали восстание. Но они определили его мифологию, необходимую для поддержания боевого духа и упрочения власти вождя. Это обстоятельство во многом объясняет сложное отношение к Бар-Кохбе авторов Талмуда.

Раввины не могли открыто принять восстание, поскольку идея власти и государства, выдвинутая восставшими во главе с Шимоном, практически полностью противоречила той идее власти и государства, которую пытались создать законоучители. Бар-Кохба, в общем, мешал им. Но погасить восстание или избавиться от него они не могли, поскольку на тот момент не обладали достаточным влиянием. Эта двойственность определила набор мидрашей, рассказывающих о восстании. В них, например, учителя наставляют заблуждающегося Бар-Кохбу, а он слушается их, как в случае с преданием об отборе воинов<sup>60</sup>. Очень показательно, что в бейтарский комплекс за рассказом о выборе воинов вводится сюжет о молитве Бар-Кохбы:

וכד דהוה נפק לקרבא הוה אמר ריבוניה דעלמא לא תסעוד ולא תכסוף (תהלים ס, יב)  
הלא אתה אלהים זנחתנו ולא תצא בצבאותינו.

*Выступая на битву он говорил: «Властелин мира, не помогай, и не препятствуй! «Не ты ли Бог, отринувший нас, и не выходишь с нашими войсками?! (Пс 59/60:12)».*

Этот маленький фрагмент сразу же расставляет акценты: Шимон действует сам, превращаясь в определенной мере в богоборца. Бог заставляет Израиль страдать, он, Шимон, может этим страданиям положить конец. Но он не понимает, что успех восстания зависит вовсе не от действий армии, а от молитвы Элеазара из Модиина, и гибнет Бар-Кохба не от рук римлян, а от укуса змеи, по суду небес. Римляне лишь отрубают голову от уже мертвого тела. Благодаря такому повороту сюжета, талмудическая легенда из истории о героическом восстании превращается в историю противостояния духовной и физической сил, в которой малое поражает великое. Причем, по мнению учителей, происходит это настолько явно, что понятно даже римлянам<sup>61</sup>. Именно Адриан произносит завершающую сюжет фразу: «Если бы не Господь убил того человека, кто бы был в силах убить его».

Принципиально отличается рассказ о смерти Бар-Кохбы в вавилонской традиции:<sup>62</sup>

בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלאגא אמר להו לרבנן אנא משיח אמרו ליה במשיח כתיב דמורה ודאין נחזי אנן אי מורה ודאין כיון דחזיוהו דלא מורה ודאין קטלוהו

*Бар-Козиба правил два с половиной года. Сказал учителям: Я – мессия. Ответили ему: О мессии написано, что он судит чуть-е<sup>63</sup>. Посмотрим же, чует ли. Когда же увидели, что не чует – убили его.*

Для вавилонской традиции, удаленной от описываемых событий во времени и пространстве гораздо дальше палестинской, отношение к событиям оказывается практически однозначным: Шимон Бар-Козиба был лжецом, бросившим вызов Небесам и подвергшим риску общину. Его судили и казнили мудрецы, спасая то, что осталось от народа и религии. Для палестинской традиции решение не было, да и не могло быть столь категоричным. Слишком жива была память о том, какой размах носило восстание, и сколь значительна была его поддержка, о том, какие сомнения одолевали не только простой народ, но и законоучителей; как, возможно, они хотели бы избежать

восстания, но не смогли его остановить, и как дорого за него пришлось заплатить всем. Если правы защитники традиции, то миф о герое-сыне-звезды оказался настолько силен, что заставил поверить даже никогда не ошибающегося рабби Акиву. Если же правы ученые, говорящие об искусственности сюжета, то миф о герое-сыне-звезды оказался настолько влиятелен, а сожаления учителей о случившемся настолько глубоки, что им понадобилось создать сюжет о признании Бар-Кохбы мессией, и для пущей доказательности вложить признание в уста р. Акивы, самого значительного из мучеников той эпохи, учителя всех мудрецов периода, последовавшего за войной Адриана, мнению которого невозможно противиться и которого невозможно осудить<sup>64</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome. / Ed. by P. Schäfer, Tübingen, 2003; *Harkabi Y.* The Bar Kokhba Syndrome: Risk and Realism in International Politics. Chappaqua, NY, 1983; *Walzer M.* History and National Liberation // Israeli Historical Revisionism: From Left to Right. / Ed. by A. Shapira, D.J. Penslar. London; Portland, 2003. P. 1–8; *Zerubavel Y.* Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago; London, 1997. P. 48–59.

<sup>2</sup> *Bauckham R.B.* The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses. Leiden, 1998. P. 160–259; *Tigchelaar E.* Is the Liar Bar Kokhba? Considering the Date and Provenance of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter // The Apocalypse of Peter / Ed. by J.N. Bremmer, I. Czachesz. Leuven, 2003. P. 63–77.

<sup>3</sup> *Schäfer P.* Der Bar Kokhba-Aufstand. Tübingen, 1981. S. 136–155.

<sup>4</sup> Нумерация Сончино у Таан. 24а.

<sup>5</sup> В Талмуде существует две версии гибели Бар-Кохбы: согласно Иерусалимскому Талмуду он погибает в Бейтаре от рук римлян, согласно Вавилонскому Талмуду он казнен по суду мудрецов.

<sup>6</sup> Полный список рукописей и их изданий см. в: *Doering L.* Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography. Tübingen, 2012. P. 58–80. Издания разрозненных писем: *Benoit P.*, *Milik J.T.*, de *Vaux R.* Les grottes de Murabba'at (DJD II; 2 vols). Oxford, 1961. P. 59–64; *Yadin Y.*, *Greenfield J.C.*, *Yardeni A.*, *Levine B.* The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri. Judean Desert Studies 3. Jerusalem, 2002. P. 39–70, 142–168.; *Cotton H.M.*, *Yardeni A.* Aramaic, Hebrew, and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts. The Seiyâl Collection II. DJD XXVII. Oxford, 1997. P. 65–70.

<sup>7</sup> О расхождении в правописании слова «князь» в разных письмах см.: *Jacobus H. Balaam's "Star Oracle" (Num 24:1–19) in the Dead Sea Scrolls and Bar-Kokhba // The Star of Bethlehem and the Magi: Interdisciplinary Perspectives / Eds. P. Bartel, G.H. Kooten. Leiden, 2015. P. 399–429 (особенно P. 422).*

<sup>8</sup> *Kutscher E.Y.* Лашон шель ха-игерот ха-иврийот ве ха-арамийот шель Бар-Косба у бней-доро (Еврейские и арамейские письма Бар-Косбы и его современников) // *Lesonenu* 1961 № 25. P. 117–133 (иврит).

<sup>9</sup> *Грушевой А.Г.* Бар-Кохба как государственный деятель и администратор // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. / Ред. Э.Д. Фролов. СПб., 2006. Вып. 5. С. 327–338.

<sup>10</sup> *Mildenberg L.* The Coinage of the Bar Kokhba War. Frankfurt am Main, 1984; *idem.* Bar Kokhba Coins and Documents // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1980. Vol. 84. P. 311–335.

<sup>11</sup> Показателен, например, спор Л. Мильденберга и П. Шафера. Первый считает, что народ сплотился вокруг Шимона, признав его вождем, и уподобляет восстание Бар-Кохбы Маккавейскому, второй настаивает на разобщенности иудеев. При этом Мильденберг отрицает факт признания Шимона мессией, а Шафер признает. Об основных направлениях исследований см.: *Reinhartz A.* Rabbinic Perception of Simeon Bar Kosiba // *Journal for the Study of Judaism* 1989. Vol. 20. P. 171–194; *Novenson M.* Why Does R. Akiba Acclaim Bar Kokhba as Messiah? // *Journal for the Study of Judaism*. 2009. Vol. 40. P. 551–572. Из русскоязычных исследований, посвященных мессианским притязаниям Бар-Кохбы, см., например: *Запрометова О.* Восстание Бар-Кохбы в свете мессианских чаяний иудаизма эпохи Второго Храма // *Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. 2. С. 110–134.*

<sup>12</sup> *Schäfer P.* Bar Kokhba and the Rabbis // *New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome / Ed. P. Schäfer. Tübingen, 2003. P. 1–22.*

<sup>13</sup> b. Gitin 58a, b. Sota 49b.

<sup>14</sup> P. Mur. 43. *Yadin Y.* Bar-Kokhba. The Rediscovery of the Legendary Hero of the Second Jewish Revolt against Rome. Jerusalem, 1971. P. 137–138. *Oliver I.* Jewish Followers of Jesus and the Bar Kokhba Revolt: Re-examining the Christian Sources // *Winning Revolutions: The Psychosocial Dynamics of Revolts for Freedom, Fairness, and Rights. Vol. 1. Religious Revolts / Ed. H.J. Ellens. Santa-Barbara, 2014. P. 109–120.*

<sup>15</sup> *Lobel A.* Under a Censored Sky: Astronomy and Rabbinic Authority in the Talmud Bavli and Related Literature. PhD dissertation, presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Religion) at Concordia University. Montreal, 2015. P. 35–101. На с. 37 и далее автор наглядно показывает, как постепенно разные области жизни начинают регламентироваться законоучителями.

<sup>16</sup> Согласно у. Таан. 4:8, Lam. Rab. 2:2, Шимон был племянником Элезара из Модиина, которого, в свою очередь, некоторые исследователи связывают с «Элезаром священником», упомянутым на монетах времен восстания Бар-Кохбы (например: *Алон Г.* История евреев Эрец-Израэль в талмудическую эпоху. Т. 2.

Иерусалим, 1994. С. 143–144). Однако, во-первых, здесь действует аргумент «по умолчанию»: Элеазар из Модиина нигде не называется первосвященником, и считается таковым исключительно из-за совпадения имени Элеазар. Во-вторых, сам факт упоминания подобного родства в текстах Талмуда и мидраша может играть роль механизма легитимации, как, например, в случае с Бен-Батией, одним из зелотских лидеров времен Первого Восстания, который назывался племянником р. Йоханна бен-Заккая (Lam. Rab. 1:31), или прозелит Аквила, названный родственником императора Адриана (*Епифаний Кипрский*. О мерах и весах, 14).

<sup>17</sup> у. Таан. 68d

<sup>18</sup> Schäfer P. Bar Kokhba and the Rabbis. P. 1–4.

<sup>19</sup> Novenson M. Why Does Rabbi Akiba Acclaim Bar Kokhba as Messiah? P. 552–554.

<sup>20</sup> Lam. Rab. 2:4.

<sup>21</sup> 1 Apol. 31.5–6.

<sup>22</sup> Hist. Eccl. 4:6:2–3.

<sup>23</sup> Rufinus 3:31.

<sup>24</sup> Анализ христианских сюжетов о Бар-Кохбе см.: *Evans C.* Jesus and His Contemporaries: Comparative Studies. Leiden, 2001. P. 183–211. Подробный анализ взаимоотношений Бар-Кохбы с раннехристианскими общинами см.: *Oliver I.* Jewish Followers of Jesus and the Bar Kokhba Revolt.

<sup>25</sup> Theological Dictionary of the Old Testament. / Eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry. Grand Rapids, 1986. V. 10. P. 43–53.

<sup>26</sup> Параллельное место: 4Q269 fr. 5:3–4.

<sup>27</sup> b. Gitin 58a, b. Sota 49b, b. Sanh. 17b. См. *Oppenheimer A.* The Bar Kokhba Revolt // Immanuel. 1982. Vol. 14. P. 58–76.

<sup>28</sup> В последние время появился целый ряд работ, посвященных библейской астрономии и астрологии в еврейской традиции. Одна из наиболее содержательных: *Cooley J.* Poetic Astronomy in the Ancient Near East. Winona Lake, Indiana, 2013.

<sup>29</sup> *Vogels W.* The Cultic and Civil Calendars of the Fourth Day of Creation (Gen 1:14b) // Scandinavian Journal of the Old Testament. 1997. Vol. 11/2. P. 163–180.

<sup>30</sup> *Cooley J.* Poetic Astronomy. P. 315–316.

<sup>31</sup> HALOT Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament 472.

<sup>32</sup> *Colley J.* Poetic Astronomy. P. 229–230.

<sup>33</sup> *Colley J.* op.cit. P. 236; *Schiaparelli G.* Astronomy in the Old Testament. Oxford, 1905. P. 53–73, 163–174. *Driver G.* Two Astronomical Passages in the Old Testament // Journal of Theological Studies. 1953. № 4. P. 208–212; 1956. № 7. P. 1–11.

<sup>34</sup> Та же идея сохраняется и позже. Например, в Первой книге Еноха описан суд над звездами, их осуждение и наказание (1Ен. 17:90).

<sup>35</sup> *Beyerle S.* “A Star Shall come out of Jacob”: A Critical Evaluation of the Balaam oracle in the Context of Jewish Revolts in Roman Times // The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam / Eds. G.H. Van Kooten, J. Van Ruiten. Leiden, 2008. P. 163–187; *Noort E.* Balaam the Villain: The history of

reception of the Balaam Narrative in the Pentateuch and the Former prophets // *idem*. P. 3–23.

<sup>36</sup> *Martinez F.G.* Balaam in the Dead Sea Scrolls // *idem*. P. 71–82; *Jacobus H.* Balaam's "Star Oracle". P. 399–419.

<sup>37</sup> Перевод Я.Л. Черток.

<sup>38</sup> *Van Henten J.W.* The World Leader from the Land of the Jews: Josephus, Jewish War 6. 300–315; Tacitus, Histories 5.13; and Suetonius, Vespasian 4.5 // The Star of Bethlehem and the Magi. P. 361–386. Автор допускает также вероятность того, что Иосиф Флавий имеет в виду пророчество Мих. 5:2.

<sup>39</sup> *Nicklas T.* Balaam and the Star of the Magi // The Prestige of the Pagan Prophet. P. 233–246.

<sup>40</sup> *Cramer F.* Astrology in Roman Law and Politics. Philadelphia, 1954.

<sup>41</sup> *Artapanus*, Abr. 1; *Eusebius*, Praep. Ev. 9:8:11.

<sup>42</sup> *Artapanus*, Mos. 3:27:3–5.

<sup>43</sup> Например, *Астрономическая книга Еноха* (1Енох 72–82), завершающаяся предписанием сохранить открытое Мафусаилу астрономическое знание и передать его потомкам.

<sup>44</sup> Монеты Александра Янная со звездой были самыми распространенными на протяжении довольно длительного времени: *Meshorer Y.* Jewish Coins of the Second Temple Period. Tel-Aviv, 1967. P. 119. Видимо, на выборе символа сказалося и то, что Яннай родился в 126 г. до н.э, в год Великого соединения Сатурна и Юпитера, которое было хорошо видно несколько месяцев и напоминало яркую новую звезду: *Von Stuckrad K.* Stars and Powers: Astrological Thinking in Imperial Politics from the Hasmoneans to Bar Kokhba // The Star of Bethlehem and the Magi. P. 297–360.

<sup>45</sup> Ant. XVI:11:8 (16:397).

<sup>46</sup> *Popović M.* Reading the Human Body: Physiognomics and Astrology in the Dead Sea Scrolls and Hellenistic-Early Roman Period Judaism. Leiden, 2007.

<sup>47</sup> b. Shab. 156a.

<sup>48</sup> Меркурий – первая планета от Солнца, которая видна утром перед восходом Солнца и вечером после заката.

<sup>49</sup> В данном случае для перевода слова לִבְנֵי (либней) употреблено слово «звезды», но у него сразу два значения: «созвездие» и «судьба», и оба значения имеют смысл в этом контексте.

<sup>50</sup> *Lobel A.* Under a Censored Sky. P. 169–202.

<sup>51</sup> *Stieglitz R.* Hebrew seafaring in the biblical period // Seafaring and the Jews / Ed. N. Kashtan. London; Portland, 2001. P. 5–15; *Patai R.* The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times. Princeton, 1999; *Hezser C.* Jewish Travel in Antiquity. Tübingen, 2011.

<sup>52</sup> *Гомер.* Одиссея. V, 70–75 / Пер. В.В. Вересаева.

<sup>53</sup> *Арат.* Явления. 30 (275 г. до н.э.) / Пер. Г.М. Дашевского.

<sup>54</sup> География I.1.6.

<sup>55</sup> *Каллимах*, фр. 191 *Pfeiffer I*, 166; Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М., 1989. С. 100.

<sup>56</sup> *Kashtan N.* Seafaring and Jews in Graeco-Roman Palestine: Realistic and Symbolic Dimensions // *Seafaring and the Jews*. P. 18; *Patai R.* The Children of Noah. P. 85–100; *Sperber D.* *Nautica Talmudica*. Leiden, 1986. P. 95–106.

<sup>57</sup> 1 Мак 14: 4–5. Иосиф Флавий упоминает морские путешествия Ирода, Ирода Архелая, Агриппы I и Ирода Антипы: *Kashtan N.* *Seafaring and Jews*. P. 27. № 21.

<sup>58</sup> *Ibid.* P. 21–25.

<sup>59</sup> *Von Stuckrad K.* *Das Ringen um die Astrologie*. Berlin; New York, 2000. P. 141–159. Он же приводит таблицу Великих соединений Сатурна и Юпитера (P. 862).

<sup>60</sup> у. Таан. 68d.

<sup>61</sup> *Hasan-Rokem G.* *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*. Stanford, 2000. P. 160–169.

<sup>62</sup> b. Sanh. 93a. Ряд исследований посвящен образу Бар-Кохбы в палестинских и вавилонских источниках. Наиболее важное: *Efron Y.* Милхемет Бар-Кохба ле ор ха-масорет ха-талмудит ха-эрец исраэлит кенегед бавлит (Восстание Бар-Кохбы в свете палестинской и вавилонской талмудических традиций) // *Меред Бар-Кохба – мехокрим хадашим (Восстание Бар-Кохбы. Новые исследования.)* / Eds. A. Oppenheimer, U. Rappoport. Jerusalem, 1984. P. 105–147 (иврит).

<sup>63</sup> Видимо, имеется в виду Ис 11:3–4, где сказано וְהָיָה בְּיָמָיו לֹא יִרְאוּ אֶת הַמָּוֶת וְיִרְאוּ אֶת הַיְיָ וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנָיו וְיִשְׁתַּחֲוּוּ לְפָנָיו – букв. «И обоняние его [наслаждение его] в страхе господнем, и не по взгляду очей судить будет».

<sup>64</sup> Об оправдании в поддержке мессианских притязаний Бар-Кохбы подробно пишет Й. Хайнеман: *Heinemann J.* The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim // *Harvard Theological Review*. 1975. Vol. 68 (1). P. 1–15. Развивающий его предположение С. Леви (*Levi S.* Akiba: Sage in Search of the Messiah; A Closer Look // *Judaism*. 1992. Vol. 41. P. 334–345) даже говорит, что идея страдающего мессии создается для того, чтобы компенсировать явную фальсификацию с р. Акивой, обелить его, сказав, что не так уж он и ошибался, и сам был Мессией из рода Иосифа.

*Татьяна Михайлова*

(Москва)

---

## ЕЗЕКИИЛЬ-ТРАГИК О ФЕНИКСЕ: ДОПОЛНЕНИЯ К ТРАДИЦИОННОМУ ОБРАЗУ

Трагедия «Ехагоге» («Ἐξαγωγή») Езекииля-трагика – переложение в традиции греческой трагедии библейской Книги Исхода. Она повествует о рождении и взрослении Моисея, о событиях в Египте и бегстве оттуда Еврейского народа. В нашем распоряжении только 269 строк, дошедших благодаря труду Евсевия Кесарийского, который включил их в одну из книг «Приготовления к Евангелию» (9.28.1–9.29.16), где, в частности, цитирует сочинение «Об иудеях» («Περὶ Ἰουδαίων») Александра Полигистора из Милета, тоже использовавшего их в своем труде фрагменты «Ехагоге» Езекииля. Точно не известно, какую часть общего объема представляют сохранившиеся фрагменты. Предположительно, четверть всей пьесы<sup>1</sup>. В связи с особенностями данного вида передачи сохранность сочинения сильно пострадала: текст трагедии разбит на 17 фрагментов, перемежающихся пересказами других авторов, а также репликами Евсевия и Полигистора. Размер фрагментов колеблется от 1 строки до 49. Кроме чисто формального деления на фрагменты, мы можем поделить произведение и по сюжетному принципу, то есть объединить фрагменты в группы, связанные единым сюжетом. В таком случае крупных эпизодов у нас получится шесть. Первый эпизод – это пролог, где Моисей рассказывает свою историю от происхождения до начала странствия после убийства им египтянина. Затем следуют короткие фрагменты, связанные с Сепфорой, будущей женой Моисея. Третий эпизод объединяет фрагменты на тему чудесного сна Моисея и толкования этого сна его тестем Рагуилом (Иофором). Четвертый эпизод – самый большой. В него вхо-

дят фрагменты, рассказывающие о беседе Моисея с Богом через горящий куст, и предсказание будущих казней. Сюда можно отнести семь фрагментов. Эпизод пятый – это преследование египтянами убегающих иудеев и гибель египетского войска в сошедшихся волнах моря. Последний – 6 эпизод – это описание оазиса в Елиме.

Произведение примерно датируется II в. до н.э. Считают, что Езекииль написал его в Александрии, однако множество вопросов не решены: личность автора, условия создания текста, потенциальная аудитория, возможность сценического воплощения, содержание несохранившихся частей пьесы и др. Тем не менее, при неполной сохранности текста и множестве возникающих вопросов мы все же можем отметить уникальность произведения как единственного образца эллинистической трагедии, которым мы располагаем на данный момент. Разумеется, такое состояние текста позволяет только с большой осторожностью делать выводы относительно устройства данного произведения, однако количество фрагментов, оказавшихся в нашем распоряжении, все же дает немалый материал для анализа.

Произведение неоднозначно с точки зрения художественной. Одни его части представляют собой ритмически организованную прозу, другие же фрагменты обладают все же немалой художественностью. Тем не менее, Езекииля долгое время недооценивали, причем иногда отзывы были весьма нелестными. В предисловии к комментированному изданию текста Г. Джекобсон пишет: «Часто силу враждебности даже невозможно представить и понять» и приводит примеры откровенно негативных отзывов, среди которых, например, встречается и такой: «Александрия произвела много плохих поэтов. Один из худших – Езекииль»<sup>2</sup>.

Мы уже предпринимали попытки выявить и проанализировать художественные приемы автора<sup>3</sup>, и здесь продолжим эти попытки. Речь пойдет о последнем фрагменте, который вместе с предыдущим представляет собой описание оазиса в Елиме, куда попадают иудеи после гибели египетского войска. В Книге Исхода об этом сказано довольно сжато:

«И пришли в Елим; там было двенадцать источников воды и семьдесят финиковых деревьев, и расположились там станом при водах. И двинулись из Елима, и пришло все общество сынов Израилевых в пустыню Син, что между Елимом и между Синаем, в пятнадцатый день второго месяца по выходе их из земли Египетской» (Исх 15:27–16:1).

Езекииль же разворачивает в этом месте достаточно подробную картину. Отправленный на разведку вестник, вернувшись, сообщает о природе оазиса, – это фрагмент 16, предпоследний, – а затем рассказывает о некоем странном существе («ζῦον»), встреченном там. Общее мнение почти единогласно признает в этом существе феникса<sup>4</sup>. Эпизод этот относится к вставкам, принадлежащим самому Езекиилю. Среди сохранившихся фрагментов таких добавленных эпизодов несколько. Кроме самого описания феникса, это еще эпизод со сном Моисея, где он видит некоего светящегося человека на небесном троне (68–89). Как позволяют предположить отрывки, Езекииль добавил особую линию Сепфоры, ее негативного отношения к жениху-«чужестранцу» и, возможно, историю ее прежнего жениха, который появляется в пьесе под именем «Хум» (66–67).

Сам по себе фрагмент с фениксом весьма примечателен с художественной точки зрения и предлагает нам очень яркий образ, выписанный в красочных деталях. Однако, как нам кажется, за пределами первичного восприятия эпизода находится еще один слой, где кроется более сложный прием, описанию которого и посвящена данная работа.

Ставя в центр своих исследований «Echagoge», большинство ученых занималось изучением проблем, связанных, например, с самой фигурой необычного «животного». Речь шла об идентификации существа и о причинах включения этого мифологического существа в текст<sup>5</sup>. Отдельно, уже именно поэтике данного эпизода с фениксом, посвящена статья Джейн Хит, которая анализирует этот отрывок с позиции современной теории «визуальности»<sup>6</sup>. Основываясь на книге Грема Занкера<sup>7</sup>, исследовательница перечисляет основные черты, характерные для эллинистического «способа видеть». Пункты, выделенные Занкером на материале анализа поэзии и изобразительного искусства эллинистического времени, оказываются применимы и к данному эпизоду с фениксом, что, по замыслу автора статьи, свидетельствует о включенности Езекииля в традицию «визуальности», характерную именно для эллинистической поэтики.

Четыре типичные черты эллинистического «способа видеть» – это: 1. Полная презентация образа, подразумевающая описания местности вокруг; сравнения, служащие для лучшего представления; комментарии, объясняющие происходящее; детали, открывающие суть вещи и т.п. 2. Дополнение образа самим читателем или зрителем, который должен, достроив картинку, определить смысл и характер увиденно-

го. 3. Интеграция читателя или зрителя, что означает как бы включение его в «текст» всеми возможными способами: статуя протягивает руки, автор обращается к читателю; картинка дается настолько подробно, что создает эффект личного присутствия и т.п. 4. Поиск нового, то есть показ чудесного, экзотического, необычного, восхищающего взгляд<sup>8</sup>.

Не останавливаясь подробно на критике или поддержке данной теории, отметим, что, приняв эту классификацию как действительно отражающую эллинистический тип «видения», представленный тогда в искусстве и литературе, мы расширим применимость указанных пунктов к фрагменту о фениксе. Особенно нас интересуют в этой связи второй и третий разделы, говорящие об активном участии зрителя<sup>9</sup>.

К этим пунктам, которые кажутся нам наиболее важными, мы хотели добавить еще одно замечание, иллюстрирующее прием интеграции зрителя и привлечения его к самостоятельному достраиванию «картинки», к активной работе.

Итак, речь идет об образе феникса, о том, как Езекииль-трагик представляет его читателю<sup>10</sup>. Нужно отметить, что Езекииль и вводит феникса довольно изящным образом. В предыдущем фрагменте мы читаем описание оазиса, где, в частности, среди прочего растут 70 финиковых пальм<sup>11</sup>. С одной стороны, это парафраз библейского текста<sup>12</sup>, но кроме того, удобный способ обозначить, не называя напрямую, то существо, которое будет описано в следующем фрагменте, потому что слово «φοῖνιξ» уже только что прозвучало. Сам по себе этот момент указывает на то, что автор расположен применять в своем тексте художественные приемы и рассчитывает на совместную работу с читателем.

Приведем этот фрагмент целиком:

- 254 “ἔτερον δὲ πρὸς τοῖσδ’ εἶδομεν ζῶον ξένον  
 θαυμαστόν, οἷον οὐδέπω ὄρακέ τις.  
 διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδόν,  
 πτεροῖσι ποικίλοισιν ἠδὲ χρώμασι.  
 στήθος μὲν αὐτοῦ πορφυροῦν ἐφαίνετο,  
 σκέλη δὲ μιλτόχρωτα, καὶ κατ’ αὐχένων  
 260 κροκωτίνοισι μαλλοῖσιν εὐτρέπιζετο.  
 κάρα δὲ κοττοῖς ἡμέροισι παρεμφερές,  
 καὶ μηλίην μὲν τῇ κόρῃ προσέβλεπε

κύκλω· κόρη δὲ κόκκος ὡς φαίνεται.  
 φωνὴν δὲ πάντων εἶχεν ἐκπρεπεστάτην.  
 265 βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων ἐφαίετο  
 ὡς ἦν νοῆσαι πάντα γὰρ τὰ πτήν' ὁμοῦ  
 ὄπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐλέσσυτο,  
 αὐτὸς δὲ πρόσθεν, ταῦρος ὡς γαυρούμενος,  
 269 ἔβαινε κραίπνὸν βῆμα βαστάζων ποδός”  
 (*Exagoge*: 254–269)

254 «К этому же вдобавок мы видели животное странное,  
 удивительное, которого никто не видел никогда.  
 В два раза больше по высоте, чем орел, примерно.  
 С пестрыми крыльями.  
 Грудь его была пурпурная,  
 Голени красные, и на его шее  
 260 шафранная шерсть была.  
 Головой же ручным петухам подобен,  
 и желтым зрачком смотрел  
 вокруг. Зрачок же, как семечко выглядел.  
 Голос же имел непохожий на других.  
 265 Он казался царем всех птиц,  
 как можно было подумать. Все же птицы  
 позади него, испуганные, следовали,  
 он же впереди, как горделивый бык,  
 269 шел стремительно шагая».

Облик феникса у Езекииля в целом соответствует его традиционному описанию у других авторов<sup>13</sup>, однако, здесь к образу этого существа добавлена еще одна черта. Источники обычно сообщают о местах обитания феникса, о его смерти и чудесном появлении на свет из тела своего «отца», о сроке его жизни, о редкости его явлений людям, о внешнем облике, о пище, которую он принимает и т.п. Однако мы не часто встречаем указания на голос феникса. Езекииль, описывая чудесную птицу, тоже в первую очередь уделяет внимание ее внешности, сравнивая с другими птицами. Тем не менее, он дает и характеристику голоса этого существа. Строка 264 звучит так:

«φωνὴν δὲ πάντων εἶχεν ἐκπρεπεστάτην» – «голос же имел непохожий на других».

Переводчик Езекииля и автор французского комментария к тексту П. Ланфранки пишет, что «Езекииль – первый автор, сообщающий об особенном крике феникса»<sup>14</sup>. Другие упоминания относятся уже к дальнейшей традиции.

Так, например, есть предположение, что некоторое указание, правда не конкретное, имеется и у Тацита в «Анналах»: «*sacrum Soli id animal et ore ac distinctu pinnarum a ceteris avibus diversum consentiunt qui formam eius effinxere*» (Тас. Ann. 6:28). Русский перевод предлагает такой вариант: «Что это существо посвящено солнцу и отличается от других птиц **головой** и яркостью оперения, на этом сходятся все, кто описывал его внешний вид»<sup>15</sup>. Значение слова «ore» не совсем ясно в данном контексте и, как видно из цитаты, русский перевод пошел по другому пути, ничего не сообщая о звуке. Автор книги о фениксах ван Брок все же высказывает здесь предположение, что у Тацита речь идет о голосе<sup>16</sup>, но сам Ланфранки, комментируя фрагмент с фениксом у Езекииля, не вполне с этим согласен и больше склоняется к значению «голова» или «внешность». Кроме того, «os» имеет и еще одно подходящее здесь значение: «клюв». Можно отметить, что латинский словарь Глэра, в частности, как пример перевода слова «os» в значении «клюв» приводит именно указанное выше место у Тацита. Таким образом, этот фрагмент только с большой натяжкой подходит к теме пения феникса, и в любом случае, не сообщает ничего конкретного о самом звуке.

Рассказывает о крике феникса и греческая Книга Варуха:

«И услышав **звук**, издаваемый птицей, сказал я: „Господин, что это за **звук**?“ И сказал он: „Звук, который пробуждает на земле петухов, ибо петух, подобно вторым устам, оповещает мир о наступлении утра своей песней. Ангелы приготовили Солнце – вот и кричит петух“» (3 Варух 6.15–17).

Стих, посвященный голосу феникса, звучит следующим образом:

«Καὶ ἀκούσας τὸν **κτύπον** τοῦ ὀρνέου, εἶπεν· Κύριε, τί ἐστὶν ὁ **κτύπος** οὗτος;».

Слово, выбранное для описания крика феникса, – «κτύπος». Оно имеет довольно общий характер и может переводиться как «шум», «крик», «гром» и т.п.

Поет феникс и у Лактанция. В «Легенде о фениксе» дано описание прекрасного звука, который издает эта птица:

«...incipit illa sacri modulamina fundere cantus / et mira lucem voce ciere novam, / quam nec aedoniae voces nec tibia possit / musica Cirrhaeis adsimulare modis, / sed neque olor moriens imitari posse putatur / nec Cylleneae fila canora lyrae» («Lact. De ave phoen» 45–50) – «...птица начинает изливать мелодии священной песни и рассвет нового дня провозглашать чудесным голосом, с которым ни соловьиные трели, ни флейта Муз не смогли бы сравниться Киррейскими напевами. И ни умирающий лебедь не может подражать ей, ни звонкие струны лиры Меркурия».

Еще один автор, уделивший внимание теме пения феникса, это Клавдий Клавдиан, также сообщающий о том, как феникс встречает новый день:

«Nec sedet et Solem blando **clangore** salutat  
debilior miscetque preces ac supplice **cantu**  
praestatura novas vires incendia poscit» (Claud. Carmina minora: 45–47).  
«Кликом, здесь он, воссев, приветствует ласковым солнце,  
Ослабевая, и льет он мольбы, и просительной песнью  
Пламень, новую мощь даровати имущий, взыскует»<sup>17</sup>.

Таким образом, тема пения феникса в общих чертах иногда возникает у авторов. Сообщается о величии и значительности этого звука, и Езекииль первый, у кого можно найти это описание. Однако, на наш взгляд, здесь мы имеем дело с указанием более подробным, чем кажется. Езекииль в своем описании сообщает не только о необычайном пении феникса, но дает более точное указание на то, какие именно звуки он издает. Описание дано не прямо, а сделано с помощью художественного приема – аллитерации. Речь идет о строках 259–263:

«... σκέλη δὲ μιλτόχρωτα, καὶ κατ' αὐχένων  
κροκωτίνοις μαλλοῖσιν εὐτρεπίζετο.  
κάρα δὲ κοττοῖς ἡμέροις παρεμφερές,  
καὶ μηλίη μὲν τῇ κόρη προσέβλεπε  
κύκλω· κόρη δὲ κόκκος ὡς ἐφαίνετο».

Хотя, безусловно, мы имеем дело с текстом, сохранившимся лишь фрагментарно, и лишь с осторожностью можем делать выводы о построении произведения и его особенностях, все же анализ доступных нам частей не выявляет нигде больше подобного явления. Нигде мы не находим группы строк, имеющих в начале один и тот же звук, а здесь перед нами таких строк – четыре<sup>18</sup>. Кроме того, звук «к» довольно часто встречается тут и внутри строк. Возможно, именно стремлением к повторению этого звука объясняется выбор слова «κόττος» для обозначения петуха, вместо более распространенного «ἀλεκτρούων» или «ἀλέκτωρ».

Таким образом, мы склоняемся к тому, чтобы считать данное здесь сочетание не случайным совпадением, а художественным приемом, призванным добавить читателю в дополнение к визуальному образу еще и звуковой.

Это соображение подкрепляется еще и тем, что сразу же после указанного выше фрагмента мы читаем фразу, как бы подводящую итог предыдущим строкам: «φωνὴν δὲ πάντων εἶχεν ἐκτρελεστάτην» – «голос же имел непохожий на других» (264). Как нам кажется, этим высказыванием автор резюмирует впечатление, которое должно было только что сложиться у слушателя и подтверждает, что оно сложилось не случайно; он как бы закрепляет эффект звукоподражания, созданный аллитерацией.

Итак, анализ последнего фрагмента «Ехагоге», с одной стороны, расширяет наше представление о Езекииле как авторе, показывает его художественные возможности. С другой же стороны, это позволяет нам добавить новую черту в корпус сообщений о фениксе.

### Примечания

<sup>1</sup> *van der Horst P.W.* Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist // *Essays on the Jewish World of Early Christianity*. 1990. P. 63–71.

<sup>2</sup> *Jacobson H.* The Echaogge of Ezekiel. Cambridge, 1983. P. 2, 175.

<sup>3</sup> *Михайлова Т.А.* Иезекииль-трагик: художественные особенности // *Индоевропейское языкознание и классическая филология-XVI* (Чтения памяти И.М. Тронского). Материалы международной конференции, 18–20 июня 2012 г., СПб., 2012; *Михайлова Т.А.* «Ехагоге» Езекииля-трагика: к интерпретации авторской картины мира // *Индоевропейское языкознание и классическая филология – XIX* Чтения памяти И.М. Тронского. Материалы межд. конф. 22–24 июня 2015. СПб., 2015.

<sup>4</sup> *Lanfranchi P.* L'Exagoge d'Ezechiele le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire. Brill, 2006. P. 291.

<sup>5</sup> *Wacholder B.Z., Bowman S.* Ezechielus the Dramatist and Ezeziel the Prophet: Is the Mysterious ζῳον in the Ἐξαγωγή a Phoenix? // *The Harvard Theological Review*. Vol. 78. № 3/4. 1985. P. 253–277.

<sup>6</sup> *Heath J.* Ezeziel Tragicus and Hellenistic visuality: The Phoenix at Elim // *The Journal of Theological Studies, New Series*, Vol. 57, No. 1 (April 2006). P. 23–41.

<sup>7</sup> *Zanker G.* Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art. 2003.

<sup>8</sup> В книге формулируется и пятый признак эллинистической поэтики визуального («показ эмоций»), но здесь он оказывается неприменим, и Хит опускает его в своем исследовании фрагмента Езекииля.

<sup>9</sup> Применительно к Езекиилю мы употребляем слова «читатель» и «зритель» практически синонимично. Это отчасти связано с отсутствием наших знаний об истории постановки «Exagoge» на сцене, а также с тем, что по большому счету восприятие произведение строилось одинаковым образом независимо от того, читал ли его некто самостоятельно, слушал ли чтеца, или воспринимал монолог актера на сцене.

<sup>10</sup> Большинство мнений признано, что, несмотря на определение «ζῳον», существо в оазисе, вероятнее всего, – феникс. В данной работе мы не будем подробно рассматривать вопрос о причине введения в текст феникса, так как здесь нас больше интересует исследование художественного оформления эпизода. Отметим все же, что, по мнению ученых, причина появления в этом произведении феникса – уникальность этой птицы, встреча с которой традиционно связывалась с особенно важными событиями. В данном случае это, вероятно, должно было стать символом освобождения иудеев и ознаменовать начало новой жизни. Подробнее, см., например, *Heath J.* Ezeziel Tragicus. P. 28; *Jacobson H.* The Exagoge. P. 157; *Lanfranchi.* L'Exagoge P. 290.

<sup>11</sup> 251–252 «στελέχη δ' ἐρυμνά πολλὰ φοινίκων πέλει / ἔγκαρτα, δεκάκις ἑπτὰ...».

<sup>12</sup> Исх 15:27 «...ἦσαν ἐκεῖ δώδεκα πηγαὶ ὑδάτων καὶ ἑβδομήκοντα στελέχη φοινίκων παρενέβαλον δὲ ἐκεῖ παρὰ τὰ ὕδατα...»

<sup>13</sup> Подробнее см.: *R. van den Broek.* The Myth of the Phoenix: According to Classical and Early Christian Traditions. Brill, Leiden. 1971.

<sup>14</sup> *Lanfranchi.* L'Exagoge P. 288

<sup>15</sup> Цит. по: *Корнелий Тацит.* Соч. В 2 т. Т. I. Анналы. Малые произведения / Изд. подгот. А.С. Бобович, Я.М. Боровский, М.Е. Сергеев; пер. и коммент. А.С. Бобовича; общ. ред. С.Л. Утченко. М., 1993.

<sup>16</sup> *R. van den Broek.* The Myth of the Phoenix. P. 253.

<sup>17</sup> Цит. по: *Клавдий Клавдиан.* Полн. собр. лат. соч. / Пер., вступ. ст., коммент. и указ. Р.Л. Шмаракова. СПб., 2008.

<sup>18</sup> Единственный случай повтора начальных букв имеется в строках 45–47, однако мы склонны видеть в этом случайность, не несущую смысловой нагрузки, и к тому же повторение здесь неполное в связи с разным придыханием над эпсилоном («... ἐρρυσάμην ἀδελφόν, ὃν δ' ἔκτειν' ἐγώ, / ἔκρυσα δ' ἄμμιφ τοῦτον, ὥστε μὴ εἰσιδεῖν / ἕτερόν τιν' ἡμᾶς κάλογυμνῶσαι φόνον»)

*Татьяна Терещенко*

(Санкт-Петербург)

---

**ОБРАЗ ИУДЕИ  
В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ  
ДРЕВНЕГО РИМА**

На протяжении всей своей истории Древний Рим был многонациональным государством, активно взаимодействовавшим с другими народами и включавшим их в свои границы или орбиту своего влияния. Это обусловило ту важную роль, которую связанная с этим взаимодействием проблематика играла в самых разных сферах римской культуры. Эта проблематика осмысливались не только вербальными средствами (литература, публицистические и исторические сочинения), но и в изобразительном искусстве. Присутствие изображений других народов (Других) в римском искусстве (скульптурный декор триумфальных арок и колонн и ряда других архитектурных сооружений, произведения декоративно-прикладного искусства, монеты и др.) было весьма заметным. Обширной была и номенклатура этих народов: армяне, даки, египтяне, парфяне и мн. др. Однако главными среди них были «северные варвары» (галлы и германцы). Их важность была связана с той существенной ролью, которую в римской истории играло противостояние с ними. Более того, «северные варвары» были своеобразным «анти-я» римлян. Представления о них воплотили «все, что римляне считали себе противоположным»: «прежде всего анархическую, дикую свободу, противостоявшую римскому миру организации и государственной дисциплины»<sup>1</sup>.

Изображения Других в римском искусстве в совокупности составляли своеобразную единую целостную семиотическую систему и от-

личались довольно единообразными, хотя и несколько вариативными, характеристиками и семиотикой, которые обретали наиболее полное звучание в совокупности, соотнесении и сопоставлении друг с другом, составляя целостную визуализированную этническую картину мира. Основное содержание семиотики образов Других было связано, во-первых, с основным содержанием взаимодействия Рима с окружающими народами: постоянной экспансией, завоеваниями, либо подавлением восстаний или защитой от нападений. С другой стороны, оно было обусловлено главной функцией римского искусства, которая состояла в пропаганде идей силы Римской империи, ее превосходства над другими народами, мощи римского оружия и побед над варварами<sup>2</sup>. В этой связи варвары репрезентировались в римском искусстве как слабые, неорганизованные, побежденные, подчиненные Риму. Эти характеристики и идеи воплощались в сюжетах: сцены противостояния (битв), казни, *clementia* (помилования), *submissio* (подчинения), а также посредством поз и жестов персонажей – именно они несли на себе ключевую семиотическую нагрузку. Римское искусство развило богатый и чрезвычайно выразительный язык жестов и поз в первую очередь варваров, а также и римлян, репрезентирующий подчиненность, неорганизованность первых и доминирование и организованность вторых. Особую остроту и выразительность визуальные характеристики варваров приобретали в изображениях, где они присутствовали вместе с римлянами. В этом случае характеристики и тех, и других имели дихотомичный характер, усиливая друг друга: если варвары репрезентировались в них как слабые, неорганизованные, побежденные, то римляне – как сильные, организованные, побеждающие. Варвары изображались сутуленными, согбенными, коленопреклоненными, молящими о пощаде, с косматыми волосами и бородами в противоположность держащимся прямо и бесстрастно римлянам с аккуратными бородами и в тогах. Эти сюжеты и позы персонажей имели устойчивую стандартизированную форму. Помимо этого, в римском искусстве существовал богатый язык аллегорий, воплощавших идеи побежденности, подчиненности или лояльности провинций или народов Риму, а также персонифицированных изображений подчиненных Риму провинций и народов<sup>3</sup>.

Среди изображений Других в древнеримском искусстве образам Иудеи принадлежало заметное место. Они отличались как общими

с «северными» и другими варварами чертами, так и своей спецификой: 1) количество изображений Иудеи значительно уступало количеству изображений «северных варваров»; 2) сюжеты, в которых репрезентировалась Иудея отличались от сюжетов, в которых репрезентировались «северные варвары»: это были не сцены сражений, *clementia* (помилования) или *submissio* (подчинения), а одна-две фигуры-персонализации Иудеи; 3) изображения Иудеи присутствовали в римском искусстве ограниченный промежуток времени: I в. до н.э. – сер. II в., в то время как «северные варвары» – с I в. до н.э. вплоть до падения Рима (V в.); 4) более ограниченными были и виды изобразительного искусства, в которых присутствовали изображения Иудеи: это были скульптуры, украшавшие ряд архитектурных сооружений, и монеты. Монеты составляли совершенно особый раздел не только римского искусства, но и шире – римской визуальной культуры. Римляне первыми оценили их пропагандистский потенциал, связанный с их широким распространением среди всех слоев населения, национальностей и на всех территориях огромной империи. Художественно-символический язык монет имел свою специфику, связанную с их небольшим объемом, допускавшим небольшое количество фигур и требовавшим сверхсжатого, условного, высококодифицированного, но выразительного художественного языка. В силу своей пропагандистской функции изображения на монетах были тесно связаны с историческими и политическими событиями<sup>4</sup>.

Наиболее многочисленными изображениями Иудеи были изображения на монетах серии «*Judaea Capta*» («Иудея захваченная»), выпускавшейся с 70 г. по 90-е гг. императором Веспасианом и его сыновьями Титом и Домицианом после подавления Иудейского восстания и окончания Первой Иудейской войны. Никакая другая победа римлян не была увековечена таким большим количеством монет<sup>5</sup>. Вероятно, это было связано с тем, что эти монеты были выпущены римлянами, чтобы быть разосланными во все провинции и служить им предостережением против подобных восстаний, а также с тем, что иудеи во время восстания в нарушение монополии Империи чеканили собственные монеты, служившие символами восстания и борьбы за независимость<sup>6</sup>.

На аверсе этих монет был вычеканен портрет одного из трех выпускавших их императоров, а изображения на реверсе разнились. Это могли быть изображения богинь Ники, Минервы или ряд других. Но

большинство этих монет были украшены изображениями фигур-персонификаций Иудеи. Эти персонификации могли быть разными: сидящая склоненная женщина в накидке-мафории и стоящий рядом трофеей или фигура римлянина (традиционно ее атрибутируют как императора<sup>7</sup>); плененные побежденные иудеи – мужчина и женщина – со связанными руками, сидящие спиной друг к другу, или одиночная коленопреклоненная мужская фигура. На многих таких монетах присутствовали также изображения пальмы. Это было связано с тем, что она изображалась на монетах, которые чеканила Иудея во время восстания, служа по сути его символом. Однако в римских монетах произошла инверсия этого визуального знака: если изначально пальма была не только символом этой страны, но и символом победы, то теперь, оставшись символом страны<sup>8</sup>, она стала символом ее поражения.

Тем не менее, как бы ни варьировались эти изображения, в них присутствовали ключевые визуальные элементы, символизирующие победу, доминирование Рима и подчинение Иудеи: пальма, а также мафорий – как символы Иудеи; сидящая согбенная или коленопреклоненная фигура со связанными руками – как символы побежденности, подавленности; если это были две фигуры – мужская и женская, то они изображались сидящими спиной друг к другу, что символизировало их разобщенность. Таким образом, главным выразительным средством в таких изображениях являлись позы персонажей – именно они несли в себе ключевую семиотическую нагрузку. Наиболее полное звучание такие изображения обретали в общем контексте изображений других народов, соположенных с образами римлян. Так, характеристики персонажей на реверсе ряда монет этой серии дихотомичны, что делает идею подавленности Иудеи еще более выразительной и дополняет ее идеей доминирования Рима: стоящая мужская фигура (в ряде случаев вместо нее изображался трофеей) демонстрирует силу и уверенность и репрезентирует доминирование Рима; склоненная фигура Иудеи (часто со связанными руками) символизирует ее слабость и побежденность. Дихотомия «сильные-слабые», «победители-побежденные» в этом случае подчеркивается гендерной дихотомией «мужское-женское». Эти изображения часто дополнялись надписями: «Iudaea Capta» («Иудея захваченная») или «Iudaea Devicta» («Иудея побежденная»). Подобная схема репрезентации побежденных народов на монетах не была уникальна. Во многом аналогичными были и изо-



Илл. 1.

Сестерций Веспасиана (71 г.) из серии “Judea Capta”

бражения других покоренных провинций на монетах серии «Provincia capta» или других серий. Так, в честь побед над Галлией Юлием Цезарем был выпущен ряд монет с сидящими спиной друг к другу и смотрящими в разные стороны мужской и женской фигурой<sup>9</sup>, Марком

Аврелием – с изображением сидящего согбенного пленника<sup>10</sup>. Однако, в отличие от Иудеи, другие покоренные провинции часто репрезентировались как коленопреклоненные, с протянутой в сторону фигуры, изображающей римского императора (или персонификацию Рима) рукой.

Ряд изображений на монетах серии «Iudaea Capta» не ограничивались этим довольно узким семиотическим содержанием, связанным с репрезентацией подчинения Иудеи: при скупости и ограниченности средств и небольшом пространстве они отличались впечатляющей художественной выразительностью. Среди них особо выделяется ряд монет с изображением согбенной Иудеи и стоящим рядом римским императором (сестерций Веспасиана (71 г.) (илл. 1), сестерций Тита (80–81 гг.) и ряд других). Скорбящая сидящая женская фигура в накидке-мафории со связанными руками и фигура римлянина, представляющая собой вертикальную линию, противопоставлены друг другу. Впечатляет мастерство, с которым вычеканены эти монеты. Даже на таком скудном пространстве линии, которыми лепится форма, чрез-

вычайно выразительны: мягкие и «астеничные», подчеркивающие нежность и слабость фигуры Иудеи и крупные и жестковатые, подчеркивающие силу и мощь фигуры-персонификации Рима.

Вторым типом изображений, в которых репрезентировалась Иудея, были аллегии римских провинций. Они представляли собой женские скульптурные изображения с определенными атрибутами, прическами, одеждой. Как и монеты, эти изображения выполняли пропагандистскую функцию, однако они репрезентировали Иудею и другие провинции не как *Provincia Capta* или *Devicta*, т.е. как побежденных и подчиненных Риму, а как *Provincia Fidelis* – мирных, верных и равноправных членов Римского мира. Крупнейшим из таких сооружений был храм императора Адриана (Адрианеум) (141/145 (?) гг.) в Риме, построенный его преемником Антонином Пием и украшенный 20 персонифицированными изображениями провинций. К сожалению, не все из них, в том числе и изображение Иудеи, можно идентифицировать с уверенностью. Местоположение этих фигур раскрывало их семиотическое значение: они стояли у цоколя с полуколоннами, поддерживающими сводчатый потолок с изображением Вселенной, то есть репрезентировали наднациональный характер римского государства – «*orbis Romanus*»<sup>11</sup>. Это сооружение не было ни первым, ни единственным, декорированным подобного рода скульптурами. Они украшали и не дошедшие до нас театр Помпея в Риме (55 г. до н.э.) и т.н. *Porticus ad Nationes* на римском Форуме (I в.), а также храм Себастейон в Афродизиасе (Малая Азия) (I в.). Однако далеко не все украшавшие эти сооружения скульптуры сохранились и не всегда можно идентифицировать, какие именно провинции они репрезентировали.

В сходном ключе – как лояльная римская провинция – Иудея репрезентировалась и на ряде выпущенных Траяном монет серии «*Adventi avg Judaea*» (илл. 2). М.Г. Абрамзон датирует их 135 годом<sup>12</sup>. На них были изображены мужская и женская фигура, репрезентирующие Рим и Иудею соответственно, совместно совершающие жертвоприношение (т.е. римский религиозный обряд) над алтарем. Такие изображения не были уникальны. Существовали аналогичные изображения серии «*Adventi avg Mauretaniae*», *Galliae*, *Africae* и др. В изображениях этой серии женская фигура держала патеру над алтарем, а мужская – совершала возлияние. Специфика изображений Иудеи



Илл. 2.

Сестерций Адриана (ок. 132 г.) из серии “Adventi avg Iudaeae”

состояла в том, что рядом с ней присутствовали дети (двое или больше) и в ряде случаев пальмовые ветви – символ Иудеи. В таких изображениях присутствуют традиционные для римской визуальной культуры характеристики, репрезентирующие (хотя уже не так явно) преимущество римлян над другими народами: фигура, изображающая Рим (или, возможно, римского императора), несколько доминирует над «Иудеей» (или другими персонификациями): она выше ростом, крупнее, импозантнее, а ее руки протянуты к алтарю. «Иудея» же ниже ростом и ее жест – это жест принятия, т.е. пассивности.

Особняком среди изображений, связанных с Иудеей, стоит римская арка Тита, сооруженная в 81 г. уже после смерти этого императора и посвященная его триумфу в Первой Иудейской войне. На северной стороне пролета арки изображен Тит, которого несут на носилках, в окружении приближенных. На южной стороне представлена триумфальная процессия персонажей, несущих трофеи: менору, золотой стол и др. Существует мнение, что среди этих персонажей присутствуют и иудейские пленники. Действительно, в особенности два крайних справа персонажа на первом плане могут ввести в заблуждение: они ссутулены и этим напоминают пленных варваров из триумфальных процессий других римских арок и колонн. Однако на их головах, как и на головах всех участников процессии, лавровые венки<sup>13</sup>,



*Илл. 3.*

Арка Тита (81 г.). Трехмерная реконструкция Иешива-университета.  
Нью-Йорк, 2013

а на плечах лежат перекладины от носилок, на которых несут золотой стол – вероятно, с его тяжестью, а не с печалью по поводу своего пленения и связана их ссутуленность. Дополнительную путаницу в идентификацию этих персонажей вносит их кардинальное отличие от персонажей северной стороны пролета: многие из них одеты в тоги. Дихотомия «одетые в тоги (или доспехи) римляне – одетые в туники (или как-то иначе) варвары» была распространена в рельефах римских триумфальных арок и колонн. Однако в случае с рельефами арки Тита отличие носит не этнический, а социальный, статусный характер: на северной стороне изображены приближенные Тита, а на южной – обычные римляне. При отсутствии однозначно идентифицируемых изображений иудеев символом победы здесь выступают трофеи и, возможно, ссутуленность несущих их персонажей здесь может репрезентировать не только физическую, но и символическую тяжесть этих трофеев. Особо выделяется здесь менора. Она составляет своего рода композиционную параллель с фигурой Тита: обоих несут на носилках, оба возвышаются над толпой – тем самым выделяются главный творец победы и ее главный символ.

В целом трактовка образов Иудеи в римском искусстве была во многом аналогична трактовке образов других народов (в первую очередь «северных варваров»): Иудея репрезентировалась как подчиненная, побежденная, либо лояльная Риму. Однако эта трактовка имела и свою специфику:

- 1) Это были не образы индивидов-представителей конкретных народов (как в большинстве изображений «северных варваров»), а персонифицированные изображения страны (их можно трактовать и как аллегорические изображения страны – грань между этими понятиями нечеткая): т.е., не образы **иудеев**, а образы **Иудеи**. В отличие от изображений «северных варваров», изображения Иудеи были обобщенными и условными. Возможно, это связано с тем, что противостояния с Иудеей были гораздо менее многочисленными и продолжительными по времени, чем противостояния с «северными варварами» и знакомство с Иудеей было более поверхностным и отдаленным, римляне видели ее обобщенно<sup>14</sup>. Кроме того, значимость Иудеи для римлян (их самосознания, истории) была гораздо меньше.
- 2) Фигуры-аллегии Иудеи присутствовали не в сценах противостояния или подчинения (*submissio*), а в сценах, изображающих результат победы Рима. Вероятно, это также связано с меньшим количеством противостояний между Римом и Иудеей, а также со спецификой осмысления римлянами своей победы над Иудеей.
- 3) Специфика состояла и в том, как изображалась Иудея в этих сценах: склоненной, печальной, но не коленопреклоненной или молящей о пощаде (какими в рельефах триумфальных арок и колонн часто репрезентировались «северные варвары») – за ней сохранялось достоинство. Однако сложно сказать, с чем связана такая специфика: с тем, что иудеи стояли на более высоком уровне культурного развития, чем большинство народов, с которыми взаимодействовали римляне; с тем, что подавление Иудейского восстания было столь кровавым, что не требовало дополнительного символического визуального утверждения, или с какими-то иными причинами.

## Примечания

<sup>1</sup> Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре Древнего Рима. М., 1993. С. 470.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. *Hannestad N. Roman Art and Imperial Policy*. Aarhus, 1986 и *Holliday P.J. The Origins of Roman Historical Commemoration in the Visual Arts*. Cambridge, 2003.

<sup>3</sup> Границы между аллегорией и персонификацией в такого рода изображениях были размытыми. Как правило, такие изображения сочетали в себе аллегория (победы, процесса/факта подчинения/подчиненности народа/провинции Риму) и персонификацию (народа, провинции и т.п.); идея подчиненности репрезентировалась в них посредством персонифицированного изображения.

<sup>4</sup> Об этом см. *Hannestad N. Roman Art and Imperial Policy* и *Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды официальной политики Римской империи*. М.; Магнитогорск, 1995.

<sup>5</sup> *Meshorer Y. A Treasury of Jewish Coins*. Jerusalem, 2001. P. 146.

<sup>6</sup> *Deutsch R. Roman Coins Boast "Judaea Capta" // Biblical Archaeology Review*. 2010. № 1. P. 51–53.

<sup>7</sup> См., напр.: *Deutsch R. Roman Coins*. PP. 52–53.

<sup>8</sup> Подобного рода маркеры территорий были чрезвычайно распространенными в изображениях, связанных с другими народами: особенно в высококодифицированном языке монет. Так, на аверсе ряда монет, связанных с Египтом, изображался крокодил (см., напр.: *Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды*, илл. 13). Существовали персонифицированные изображения Аравии с пучком тростника, стоящей рядом с верблюдом (*Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды*, с. 173); в рельефах арки Галерия в Салониках, посвященной победе этого императора над Сасанидским царством, место событий также маркировано изображением верблюда. В ряде изображений, связанных с «северными варварами», присутствовал дуб (колонна Марка Аврелия) или дикий кабан (статуя Августа из Прима Порта).

<sup>9</sup> *Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды*. Илл. 16.

<sup>10</sup> Там же. Илл. 21.

<sup>11</sup> *Turcan R. L'art roman dans l'histoire*. Paris, 1995. P. 194.

<sup>12</sup> *Абрамзон М.Г. Монеты как средство пропаганды*. С. 248.

<sup>13</sup> Они повреждены и не всегда хорошо заметны. Их можно рассмотреть на выполненной в 2013 г. американскими и итальянскими исследователями трехмерной реконструкции (илл. 3). См.: <http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/temple-at-jerusalem/jewish-captives-in-the-imperial-city/>. (Дата последнего обращения 03.05.2016).

<sup>14</sup> Персонификация, как и аллегория, по сути являются самыми примитивными способами осмысления и репрезентации инаковости, поскольку ограничиваются обобщенными изображениями, дополненными определенными деталями, либо являются конвенциональными (условно изображают страну, народ и т.п.) и не предполагают глубокого знакомства и достоверного воспроизведения черт внешности, деталей одежды и т.п.

# Из хазарской истории



*Борис Раиковский*  
(Москва)

---

**ХАЗАРЫ И ВАВИЛОН.  
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ НЕКОТОРЫХ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ  
ПРОРОЧЕСТВ В БИБЛЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ X в.\***

Одна из интереснейших, но до конца не осмысленных проблем изучения средневековых еврейских источников о хазарах, – это содержащиеся в них эсхатологические мотивы. Намеки на ожидание скорого конца времен, представление о котором связано в иудаизме с исполнением библейских пророчеств о возвращении еврейского народа из Изгнания, неоднократно встречаются в письме Хасдая ибн Шапрута хазарскому правителю Иосифу, причем, как в прозаической части письма, так и в стихотворном введении к тексту памятника. Особенно примечательны в послании Хасдая аллюзии на книгу Даниила: упоминание о видениях «Мужа Вожделения» (ивр. *iš hammudot* – характеристика самого этого библейского персонажа в Дан 10:12), а также пожелания скорейшего освобождения Иерусалима от власти иноверцев и восстановления мессианского царства Давида [Коковцов 1932: 9–10, 53–54]. Завершается прозаическая часть письма Хасдая обращенным к Иосифу вопросом о времени наступления «конца чудес» (ивр. *qeš ha-pla'ot*) [Коковцов 1932: 18–19, 70–71]. Этот ивритский термин также заимствован из книги Даниила (Дан 12:6). Таким образом, эсхатологические аллюзии, придают письму Хасдая кольцевую композицию, создавая у читателя впечатление важности этой проблематики для автора документа.

В результате у некоторых исследователей письма Хасдая возникла мысль о существовании прямой связи между эсхатологическими ожиданиями испанского еврейства и возникновением замысла создания текста письма. Подобная точка зрения представлена в работах

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РФФ № 15-18-00143.

И. Хальперна [Halpern 1951] и М. Ландау [Landau 1936]. Похожие взгляды разделяла также израильская исследовательница Т. Розен-Мокед [Rosen-Moked 1983]. Она полагала, что письмо Хасдая было вдохновлено представлением о том, что еврейская диаспора получит освобождение при содействии десяти потерянных израильских колен, которым предстояло оказать евреям диаспоры для этого военную помощь.

Текст письма Хасдая, действительно, дает некоторые основания для предположений о том, что его автор отождествлял хазар с десятью коленами Израиля. Однако «эсхатологическая» теория возникновения его замысла далеко не безупречна, поскольку в этом источнике есть примеры более реалистического восприятия Хазарского государства: реальное знание автором некоторых соседних с Хазарией территорий (Арминийа, Баб ал-Абваб или Бердаа), а также его знакомство с морским путем в хазарские земли через Византию или с кружным сухопутным путем через центральную Европу, Русь и Волжскую Булгарию [Коковцов 1932: 6, 18, 64–66] и достаточно точное указание географической широты Хазарии [Коковцов 1932: 12, 58]. Тем не менее, отдельные положения этой теории (отсутствие упоминаний о нееврейском этническом происхождении хазар и несомненные аллюзии на литературу, посвященную поискам десяти колен, включая «Книгу Эльдада Данита») также нельзя сбрасывать со счетов. Наконец, в текстах современных Хасдаю караимских авторов порой встречаются свидетельства о связи эсхатологической символики иудаизма с упоминаниями Хазарского каганата. О них и пойдет речь в данной статье.

Автор единственного дошедшего до нас текста, в котором средневековый караимский толкователь Библии напрямую связывает с хазарами надежды на перспективу эсхатологического освобождения еврейского народа, до сих пор не идентифицирован. Текст этот представляет собой фрагмент комментария к сорок восьмой главе книги Исаяи (или, точнее, к Ис. 48:14), содержащей предсказание о грядущей гибели Вавилона. При этом орудием его разрушения автор называет хазар. Оригинал его впервые был издан А.Я. Гаркави в 1877 г. в журнале «Маггид» [Harkavy 1877: 357] и впоследствии проанализирован Ц. Анкори [Ankori 1959: 77]. Однако со времен А.Я. Гаркави он никогда не переиздавался. При этом в единственной публикации А.Я. Гаркави не был указан шифр рукописи. Текст этот в настоящий момент находится в рукописи РНБ Евр. – Араб I. № 3090 из второго собрания А.С. Фирковича на л. 1b и выглядит следующим образом:

## ... הקבצו כלכם

ושמעו מי בהם הגיד את אלה יי אהבו<sup>1</sup>. קולה  
 יי אהבו: יקאל עלי אלכזר אלדי יגו ויכרבו בבל  
 פסמאה אהוב ליי<sup>3</sup>. ויקאל אהבו משאר אלי<sup>2</sup>  
 מכבר להדה אלאשיא<sup>4</sup> יעני אן כאן פיהם  
 מן קדר עלי אכבאר הדה אלאשיא אלדי אנא  
 אכברתהא פאנא אכון מהב לה. והדא הו אלכלאם  
 יריד בה לו כאן כדי לכנת אנא לה כדי ויעלם  
 אן ליס תם מן יקדר. וישבה הדה אלקולה לאיוב  
 וגם אני אודך כי תושע לך ימינך אן קדרת ויעלם  
 אן הדא לא יכון. וקולה יעשה חפצו יריד בה  
 מראד אלבארי עז וגל. וזרועו הו זרוע יי.  
 אן פסרת עלי אלכזר פתקול יעשה מראד אלבארי  
 פי בבל. ובזרוע יי אלדי יעטיה יעמל פי כשדים  
 זרוע פסרנא קדרה אלבארי. יעני קדרה יעטי  
 למן יהלך כשדים ויכרב בבל.

*... Соберитесь все и послушайте: кто из них предсказал это? Господь возлюбил его.* – Слова «Господь возлюбил его» сказаны о хазарах, которые придут и разрушат Вавилон; и они<sup>5</sup> названы «возлюбленными Богом»<sup>6</sup>. А то, что сказано: «возлюбил его» указывает на Господа, возвеличивающего (считающего важными) эти вещи, т. е. если бы они могли возвеличить эти вещи, которые я возвеличил, то мне бы это понравилось. В этих словах подразумевается, что если он будет таким, то я буду таким, но сообщает, что нет того, кому предопределено. Это похоже на сказанное Иову: «Тогда и Я признаю, что десница твоя может спасти тебя» (Иов 40:14), – если бы ты смог, но Он сообщает, что этого не будет. А слова «исполнит свою волю» означают намерение Творца, Велик и Могуч Он. «Мышцу свою» – означает: «мышцу Господа». Если же будешь толковать этот стих применительно к хазарам, то скажешь «исполнит намерение Создателя над Вавилоном». Выражение «Мышцею Господа» означает действие, которое будет совершено над халдеями. Мышца – мы уже разъяснили, что это мощь Господа. Таким образом, Он своей силой даст (совершиться) тому, чтобы погибли халдеи и будет разрушен Вавилон.

Значение образов, встречающихся в этом тексте довольно прозрачно. Под Вавилоном подразумевается Багдадский Халифат, поли-

тический центр которого как раз находился на территории библейской Вавилонии. Эти же земли и дальнейшем продолжали называться в еврейской традиции словом *Babel*. Под халдеями (ивр. *kasdim*) автор комментария, очевидно, подразумевал окружающее евреев ближневосточное мусульманское население.

В своей публикации А.Я. Гаркави, не приводя никаких доказательств, предположил, что этот текст мог быть написан известнейшим еврейским (раббанитским) экзегетом Саадьей бен Йосефом ал-Файуми (882–942 гг.) или караимским автором IX в. Биньямином Нахавенди. Ц. Анкори высказал мнение о его принадлежности к «школе Йефета бен Эли» [Ankori 1959: 77]. К выводу об ошибочности интерпретации Гаркави он пришел на том основании, что Нахавенди писал на иврите, а не на иудео-арабском, а атрибуция текста Саадье не получила дальнейшего подтверждения [Ankori 1959: 77]. Тем не менее, на нынешней стадии исследования этого вопроса точка зрения Анкори, также должна быть отвергнута.

Дело в том, что Йефет бен Эли, действительно знавший о существовании Хазарского государства и упоминавший о распространении среди этнических хазар иудаизма [Рашковский 2014], не мог быть автором этого текста, поскольку его комментарий к этому стиху совершенно иной, в чем можно легко убедиться, сравнив его с опубликованным Гаркави текстом из рукописи Евр. – Араб I. № 3090. Ниже я привожу текст комментария Йефета бен Эли на Ис. 48:14, согласно рукописи РНБ. Евр. I. № 569 лл. 181b–182a, переписанной Элеазаром ибн Хазеном ha-Когеном в 1503 г. Текст комментария выглядит в ней следующим образом:

**הקבצו כלכם ושמעו מי בהם יגיד<sup>7</sup> את אלה יהוה  
אהבו יעשה חפצו בבבל וזרעו כשדים: אגתמעו  
כלכם ואסמעו מן פיהם אכבר הדה רב אלעאלמין<sup>8</sup> מחבה ועמל  
מראדה פי בבל ודראעה פי כשדים. קו הקבצו כלכם  
יהתמלאנה ישיר בה אלי ישראל אד אליהם אלכטאב בקו  
שמע אלי יעקב פקאל אגתמעו יא ישראל ואסמעו הדה  
אלמואעיד הל פי אלמעבודאת או פי אלאמם מן אכברת בהדה  
כמא אכברת אנא ואראד בקו את אלה אלדי שרחה פי אלפסוק  
והו קו יוי<sup>9</sup> אהבו יעני רב אלעאלמין יחב הדה אלמשיח ואנה  
סיעמל עלי ידה מראדה פי בבל כמא קאל פי מוצע אכר  
וחפץ יוי בידו יצלה וחפץ יוי הו פי כראב בבל וקו וזרעו**

כשדים יריד בה קתל אהלהא ודכרהא הנא בבל יורי  
אן אלדי דכרה פי אלפצל אלמתקדם עלי בבל ותם עלי יד

/л. 182a/

אלמשיח<sup>10</sup> ויגא אן יקאל אנה ישיר בה אלי ישראל.

**Соберитесь все и послушайте: кто из них предсказал это? Господь возлюбил его, и он исполнит волю его над Вавилоном и явит мышцы Его над халдеями.** Соберитесь все и слушайте. Кто из них предсказал это? Господин миров – любящий его. Он исполнит его волю над **Вавилоном**, и рука его на **халдеях**. Слова «**соберитесь все**» имеют два значения. Они указывают на израильтян, к которым обращены слова: «**слушай меня, Иаков**» (Ис. 48:12). И сказано: соберитесь израильтяне и слушайте эти обетования: «есть ли среди божеств<sup>11</sup> или среди народов тот, кто сообщил бы вам такое, как то, что сообщая вам я?». Под словом «**это**» имеется ввиду объясняемое в этом стихе. Слова же «**Господь возлюбил его**» означают, что Господин Миров, возлюбил Мессию, который своей рукой исполнит Его волю о Вавилоне, как и сказано в другом месте: «**и воля Господа исполнится рукою его**» (Ис. 53:10). А воля Господа в разрушении **Вавилона**. А под словами «**(явит) мышцы над халдеями**» имеется ввиду истребление его (т.е. Вавилона) народа. Из упоминания здесь **Вавилона** видно: то, что предсказано о нем в предыдущей главе<sup>12</sup>, (будет) совершено рукой /л. 182a/ Мессии. И таким образом получается, что в этом стихе, речь идет об Израиле.

Любопытно, что оба этих текста также имеют свое продолжение в последующей караимской библейской экзегезе, а именно в компилятивном сочинении жившего в конце XI – начале XII в. константинопольского караима Яакова бен Реувена, озаглавленном «Книга богатства» («Сефер ха-Ошер»). В его комментарии к Ис. 48:14 представлены обе традиции связывающие разрушение Вавилонии и с хазарами, и с Мессией. Текст этого комментария, цитируемый мною ниже, согласно рукописи С 11 ИВР РАН, л. 99а, выглядит следующим образом:

ה"א אהבו. אמ. כי הם כזרים אשר יחריבו לבבל שהם אהובי ה". ד"א. מי בהם יגיד. י"ה  
יאהב למגי<sup>13</sup>

כלומר כי לא יכל מהם להגיד דבר מה שיהיה לעתיד. ד"א. ה"א אהבו. למשיח כי הוא<sup>14</sup>.  
יחריב לבבל

*Господь возлюбил его: (Ис. 48:14) Сказано о хазарах, которые разрушат Вавилон, потому что они возлюбленные Богом. Другое толкование: (сказано) «...кто из них расскажет (вам такое)?» (Ис. 48:14). Относится к говорящему. Оно означает, что никто из них не может случиться в будущем. Другое толкование: «Господь возлюбил его»: (Сказано) о Мессии, ибо он и разрушит Вавилон.*

Ц. Анкори полагал, что включение в текст комментария упоминания о Мессии автором «Сефер ha-Ошер» было вызвано разочарованием в связанных с Хазарией эсхатологических ожиданиях Йефета после гибели каганата [Ankori 1959: 77]. Однако приведенное выше сравнение текстов комментария Йефета (согласно РНБ Евр. I 569 л. 181b–182a) и другого неустановленного караимского автора (РНБ Евр. – Араб I. № 3090 л. 1b) на Ис. 48:14, доказывает, что Яаков бен Реувен объединяет в своем комментарии обе различные традиции, причем, представление о разрушении Вавилона хазарами восходит именно к этому неизвестному автору, а не к Йефету. Отнесение же этого пророчества к Мессии, вопреки точке зрения Анкори [Ankori 1959: 77], восходит, напротив, к Йефету. Да и само упоминание о Мессии (ивр. *Mašiah*) в комментарии Йефета на Ис. 48:14 не так однозначно, как это представлялось Ц. Анкори [Ankori 1959: 77]. Дело в том, что здесь мог подразумеваться не только Избавитель, ожидаемый иудеями в конце времен, но персидский царь Кир II, разрешивший им вернуться в Иерусалим после покорения им Нововавилонского царства. Тем более, что во второй части книги – сочинении так называемого *Второйсаи* (гл. 40–55), Кир II также называется словом *Mašiah*.

Таким образом, теория Анкори о связи между представлением о хазарском разрушении «Вавилона» и идеями «школы Йефета бен Эли» опровергается текстами самого этого караимского комментатора писания. Однако, именно библейские комментарии Йефета бен Эли вновь позволяют вернуть проблему эсхатологических представлений караимов X в., если не в хазарский, то по крайней мере в восточно-европейский контекст.

Дело в том, что есть еще один библейский комментарий Йефета бен Эли (к Иер. 50:25), также содержащий в себе истолкование антивавилонских пророчеств, применительно к событиям второй половины X в. в регионе, где располагалась Хазария. Текст этого комментария, в соответствии с лл. 346 а рукописи Евр. I 570 первого собрания Фирковича, выглядит следующим образом:

... פתח יהוה את אוצרו ויוצא  
 את כלי זעמו כי מלאכה היא לאדני יהוה צבאות  
 בארץ כשדים. פתח אללה כזאנתה ואכראג  
 אלאת זגמה אן צנעה הו לאלרב אלאמין אלרב אלקיום  
 פי ארץ כשדים. קו פתח יי ישיר בה אלי  
 נאחיה באב אלאבואב והיא כטה בני יפת ואליהם ישיר  
 בקו באים מארץ מרחק מקצה השמים יי וכלי זעמו  
 פהם כלי זעמו עלי בבל. וקו כי מלאכה היא יריד בה  
 אלחרב ואלקתל מתל ארוור עשה מלכאת יי רמיה פליס אקוא מנהם.

*Бог открыл свое хранилище и взял оттуда орудия своего гнева так как это есть дело Господина Миров, Господа Сущестующего Вечно, в стране халдеев. В словах открыл Господь (хранилище Свое) имеется ввиду указание на окрестности Баб ал-Абваба, из земли потомков Яфета. И к ним относится фраза «идут из дальней страны, от самого края небес» (Ис. 13:5<sup>15</sup>). И это «орудия гнева» над Вавилоном. В словах «потому что есть дело у Господа» имеется ввиду война и убийство как, например, (в словах) «проклят тот, кто делает дело Господа небрежно» (Иер. 48:10) И нет никого, кто был бы их (потомков Яфета) сильнее.*

Упоминание Баб ал-Абваба (или Дербента), благодаря его повторению в компиляции Якова бен Реувена, традиционно связывалось в историографии с Хазарским каганатом [Ankori 1959: 78; Гаркави 1882]. Хотя ни в тексте «Сефер ха-Ошер», ни в комментарии Йефета хазары прямо не упоминаются. В труде Якова бен Реувена (согласно рукописи С11 Института восточных рукописей в Санкт-Петербурге, л. 110а), правда, недвусмысленно говорится о царе Израйля не способном преодолеть укрепления Дербентского прохода (упоминание о нем скрывается под топонимом Баб ал-Баб, являющемся искажением арабского Баб ал-Абваб), но этот мотив отсутствует в комментарии Йефета, к которому, по предположениям Гаркави и Анкори, должна была бы восходить интерпретация данного стиха в «Сефер ха-Ошер» [Гаркави 1882: 240–241; Ankori 1959: 77]:

פתח י"ה את היא מקום אשר יאמ' באב אלבאב שלא יוכל מלך ישראל לעבור.  
 אוצרו

*Открыл Господь хранилище свое. Это место, известное как Баб ал-Баб, сквозь которое царь Израйля не может пройти.*

В комментарии Йефета, окрестности Баб ал-Аббаба, названные хранилищем «орудий божьего гнева» против халдеев, охарактеризованы также как место проживания потомков Яфета. Сама по себе, такая характеристика еще не может считаться упоминанием о хазарах, хотя традиционные представления о происхождении последних от потомков Яфета были известны Йефету бен Эли, о чем можно судить на основании его комментария на Быт 9: 27 (текст ниже цитируется по рукописи ИВР РАН В 222 л. 56а):

פינתקלו קום מן בני יפת ויסכנו פי מא  
 בין ישראל ובקרבהם ובגוארהם  
 וקד קאל בעץ אלעלמא אנה ישיר אלי  
 קולה והיה תפילו<sup>16</sup> אתה<sup>17</sup> בנחלה לכם  
 ולהגרים והגרים ואלכזר הם מן תגירו  
 פי אלגלות פיעטוהם ישראל מואצ'ע  
 יסכנו פיהא וליס הו בבעיד.

*И переселится племя из сынов Яфета, и будет жить среди сынов Израиля в близости к ним и в соседстве с ними. Сказала (ранее) часть ученых, что здесь (содержится) указание на выражение «и разделите ее по жребию между вами и герами (живущими посреди вас)» (Иез. 47:22). Геры<sup>18</sup> и хазары – это те, которые обратились в Изгнании. И дали им израильтяне места (для обитания), чтобы те могли жить среди них. И это случилось недавно.... [Рашковский 2014: 265–266].*

У Йефета есть еще одно любопытное упоминание о военной угрозе Баб ал-Аббаба странам исламского мира. Оно встречается при истолковании библейского пророчества об эсхатологической войне с участием легендарных царей Севера и Юга в комментарии к Дан 11:40–44. Этот текст хорошо известен в историографии [Поляк 2001: 86], поскольку ранее уже публиковался в составе полностью изданного текста комментария Йефета на книгу Даниила [Margoliouth 1889]. Однако встречающиеся в нем данные еще труднее связать с хазарским каганатом, поскольку самые поздние события, упоминаемые в нем, датируются 988–1010 гг., что сильно отстоит по времени от падения Хазарии в 965–968 гг. под ударами русов [Margoliouth 1889: 137, 152].

Подведем итог. Представление о возможном участии хазар в эсхатологических событиях действительно известно средневековым еврей-

ским источникам. По крайней мере, комментарий неизвестного автора на Ис. 48:14, представленный рукописью Евр. – Араб I. № 3090 второго собрания Фирковича, со всей очевидностью говорит об этом. Этот текст, пожалуй, наиболее прохазарский во всей средневековой еврейской литературе. Так что отдельные авторы, а также их читатели могли испытывать определенные надежды на возможность хазарского вторжения вглубь территории Халифата. В то же время следует констатировать, что подобные ожидания не получили широкого распространения ни в дошедших до нас текстах, ни в самой еврейской культуре того времени.

Хазария середины X в. давно уже не могла быть серьёзным противником для государств Ближнего Востока, поэтому источники того времени доносят до нас лишь отзвуки определенных эсхатологических представлений, связанных не столько с самим Хазарским каганатом, сколько с пограничной ролью культурно-исторического региона средневекового востока, где он реально находился, а также в историко-географических представлениях о нем. Причем особое значение в этих случаях имеет постоянно встречающийся мотив упоминания Дербента/Баб ал-Абваба.

Связь этих текстов с топонимом Баб ал-Абваб выходит за рамки средневековой еврейской культуры. Дело в том, что уже на рубеже античности и средневековья сложилась широко распространенная как на христианском Западе, так и на мусульманском Востоке литературная мифологема, связывающая район Дербентского прохода с северной границей ойкумены. Подобные представления соотносились с литературным мотивом стены, воздвигнутой Александром Македонским для защиты цивилизованного мира от нападений враждебных народов. В IV–V вв. представление о существовании «Стены Александра» широко распространилось у христианских позднеантичных авторов, причем уже в этот период подобные сообщения связываются ими с топонимом «Каспийские ворота» [Кудрявцев 1982: 18–19]. Представление это было очень устойчивым и продержалось в христианском мире до раннего нового времени [Куповецкий 2009: 61–62]. В период монгольских завоеваний в Европе и на Ближнем Востоке оно оказалось связано с представлением о проживании в этих местах десяти «потерянных» израильских колен, отождествляемых в этот период с враждебными народами Гога и Магога [Чекин 1999: 181–183].

Подобные представления могли распространяться в еврейской диаспоре в период существования Хазарского каганата. Реальность их

доказывается тем, что есть, по крайней мере, один дошедший до нас текст – упомянутый комментарий неизвестного автора на Ис. 48:14. Трудно сказать, насколько представления, рассмотренные в данной статье, оказали влияние на памятники еврейско-хазарской переписки. Однако, стоит отметить, что во всяком случае один содержащийся в них литературный мотив – идентификация врагов предков хазарских евреев с *халдеями* (ивр. касдим) в послании Хасдая ибн Шапрута [Кокцов 1932: 16–17, 67–68] имеет параллели в приведенных выше фрагментах библейских комментариев. Таким образом, свидетельства эсхатологического восприятия Хазарского каганата в еврейских источниках X в. крайне немногочисленны, однако, реальность их существования вновь ставит вопрос о соотношении между эсхатологическими мотивами и реальными географическими представлениями в письме Хасдая. Но это уже тема отдельного исследования.

### Литература

- Гаркави А.Я.* Русь и русское в средневековой еврейской литературе // Восход. 1882 № 1.
- Кокцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.
- Кудрявцев А.А.* Древний Дербент. М., 1982.
- Куповецкий М.С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем происхождения евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение, 2009, № 6. С. 58–73.
- Матузова В.И.* Английские средневековые источники IX–XIII вв. Тексты, перевод и комментарий. М., 1979.
- Чекин Л.С.* Картография христианского средневековья. VIII–XIII вв. Тексты, перевод, комментарий. М.: Восточная Литература, 1999.
- A Commentary on the Book of Daniel by Jepheth ibn Ali the Karaite / Ed. and trans. D.S. Margoliouth. Oxford, 1889.
- Ankori Zv.* Karaites in Byzantium. The Formative Years, 970–1100. N.Y.; Jerusalem, 1959.
- Landau M.* Beiträge zum Chazarenproblem. Breslau, 1938.
- Halpern I.* Хазары и «Потерянные Колена» в послании Хасдая ибн Шапрута к царю хазар (иврит) // Zion. Vol. 18. 1951. P. 82–84.
- Rosen-Moked T.* Хазары, монголы и муки, предшествующие приходу Мессии // Между историей и литературой. (иврит). Tel-Aviv, 1983. P. 41–59.
- Рашковский Б.Е.* Хазары и иудаизм в библейских комментариях Йефета бен Эли. Новый средневековый еврейский источник по истории Восточной Европы // Judaica Ukrainica. Vol. 3, 2014.

## Примечания

<sup>1</sup> Жирным шрифтом выделены цитаты на иврите и гебраизмы внутри иудео-арабских текстов и их переводы на русский язык.

<sup>2</sup> В рукописи два раза повторено арабск. إلى. Очевидно, с целью заполнения оставшегося пустого места на строке.

<sup>3</sup> Отсюда и до слов וקולה יעשה פפצו пропуск в тексте, опубликованном А.Я. Гаркави.

<sup>4</sup> В рукописи зачеркнуто אלדי.

<sup>5</sup> Т.е. хазары.

<sup>6</sup> Далее текст неясен и фразеология его весьма запутана. Перевод приближен. Весь этот кусок текста до слов «исполнит свою волю» пропущен в издании Гаркави. Я благодарю сотрудника отдела рукописей Российской государственной библиотеки и специалиста по истории средневековой караимской экзегезы – Алину Лисицыну за консультации в процессе перевода.

<sup>7</sup> Так в рукописи. В МТ – גיג.

<sup>8</sup> В рукописи – רב אלעזר.

<sup>9</sup> Так в рукописи. Это одна из распространенных форм сокращения Тетраграмматона в средневековых еврейских текстах.

<sup>10</sup> Это слово дополнительно встречается на полях под нижней строкой. Так им «пронумерован» лист тетради.

<sup>11</sup> Арабск. al-ma'buda. Это слово может также переводиться как «идол» или «кумир».

<sup>12</sup> Предшествующая сорок седьмая глава книги Исаяи также содержит в себе антивавилонские пророчества.

<sup>13</sup> Так в рукописи. Вероятно, должно быть: למגיד.

<sup>14</sup> Ивритский текст Сефер ha-Osher в данном случае также цитируется мною согласно рукописи С11 ИВР РАН.

<sup>15</sup> Полностью, стих, на который здесь ссылается Йефет, звучит следующим образом: *«Идут из дальней страны, от самого края небес: Господь и орудия гнева его опустошат всю землю»*.

<sup>16</sup> Так в рукописи. В оригинале – לפלו.

<sup>17</sup> Так в рукописи. В оригинале – תלו.

<sup>18</sup> Здесь перевод может зависеть от огласовки в оригинальном тексте комментария. Дело в том, что слово הגרים здесь можно прочесть и как ha-gerim, (т. е. ‘прозелиты’), и тогда это первое слово в новой фразе, и как ha-garim (т. е. ‘живущие’) – последнее слово в цитате из Иез. 47:22. В таком случае весь пассаж можно перевести так: «...и разделите ее между вами и герами, живущими посреди вас. Хазары – это те, которые обратились в изгнании и т.д.». Тем не менее, первый вариант перевода предпочтительнее.

Олег Бубенок

(Киев)

---

**МАЛОИЗВЕСТНАЯ РАБОТА А.Е. КРЫМСКОГО  
«ИСТОРИЯ ХАЗАР»**

Академик А.Е. Крымский известен научному миру, прежде всего, как автор многих востоковедческих исследований. К сожалению, значительная часть его рукописных работ так и осталась неопубликованной. Среди них – монография «История хазар». Время её написания совпало с 30-ми годами XX в., которые ознаменовались для украинской востоковедческой науки большими потерями. Очевидно, что это отразилось не только на структуре, но и на содержании монографии, которая дошла до нас в незавершенном виде. Ознакомление со всеми известными нам вариантами рукописи работы А.Е. Крымского «История хазар» вызывало не только большой интерес к ней, но и иногда приводило к искреннему недоумению. Это касается, прежде всего, так называемой «первой части» монографии, которая содержит порой неожиданные пассажи. Но этого нет в так называемой «второй части» монографии. Все это требует объяснения.

Все известные нам варианты и части рукописи были обнаружены в фондах Института Рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.Вернадского. В 2008 г. под руководством ныне уже покойного профессора В.К. Михеева нам удалось издать так называемую «первую часть» монографии А.Е. Крымского «История хазар» в седьмом томе ежегодника «Хазарский альманах»<sup>1</sup>. Организационную и финансовую поддержку издания тогда осуществил ныне покойный профессор Б.С. Элькин.

Уже опубликованная версия так называемой «первой части» большой работы А.Е. Крымского «История хазар» базируется на машинописи, сохранившейся в полном объеме. Фактически этот фрагмент представ-

ляет собой текст, который состоит из 12 разделов. Первые два раздела – «Вступительное слово» и «Лингвистическая принадлежность хазар» – напечатаны на одной пишущей машинке, остальные на другой.

Начало монографии начинается «Вступительным словом» самого А.Е. Крымского, который охарактеризовал историческую миссию Хазарского государства следующим образом: «Предохраняя таким образом пути транзитного торгового обмена между Востоком и Западом, совершая таким способом незаурядную культурно-экономическую международную службу, давая возможность восточному славянству развернуть свою колонизацию по степной Украине “вплоть до моря”, сама из той культурной службы, из того торгового обмена, из той колонизации процветая-богатея, великодержавная Хазария просуществовала 400 лет, с VII-го по середину XI в., а особую политическую силу, в мировом масштабе, имела в VIII–IX вв.»<sup>2</sup>. Необходимо указать, что «Вступительное слово» представляло собой первый раздел так называемой «первой части» монографии.

Во втором разделе «Лингвистическая принадлежность хазар (и одноязычных с ними болгар)», как хронологический ключ для их древней истории», А.Е. Крымский пришел к выводу, который не встречает возражений у современных исследователей: «Хазарский язык, хотя (это дальше будет видно) стоял, вместе с болгарским, особо среди других тюркских языков, являлся без сомнения языком тюркским»<sup>3</sup>.

Однако дальнейшая структура «первой части» монографии может вызвать у современного читателя недоумение. Так, А.Е. Крымский свой исторический экскурс начинает в третьем разделе с палеолита. Потом в четвертом разделе он уделяет внимание Трипольской культуре, которую датирует «2000 лет до н. э.»<sup>4</sup>.

Разделы V–VII монографии отражают стремление А.Е. Крымского найти предков раннесредневековых хазар и барсиллов среди народов Геродотовой Скифии. Вывод, к которому пришел украинский академик, на сегодня выглядит, по крайней мере, историографическим анахронизмом: «название (Σκύθαι Βασίλη...οι) Геродота надо понимать не как “царские” скиты, а как имя собственное “Басилеи” или “Барсилеи”, равно как в Геродотовых катиарах (IV, 6) следует видеть “хазар”»<sup>5</sup>.

Разделы VIII–XI монографии как раз и посвящены поиску доказательств предложенной гипотезы. Однако наибольший интерес может представлять последний, XII раздел, первой части монографии «Готское государство II–IV в. и прикавказские “Северные народы” (аланы, болгары и др.)», где А.Е. Крымский обращается к сообщениям ар-

мянских источников о пребывании барсилов и хазар на Кавказе уже в первые века нашей эры. На основании этого А.Е. Крымский сделал довольно спорный вывод: «Вот, когда мы знаем, что аланы II–IV вв. вторгались в Закавказье со своего севера наиболее часто через “ворота Аланские” (Дариал), а хазары для нападений избирали себе проход Чорский (ныне Дербендский) возле Каспия, то это уже будто указание, пусть невыразительное, или легкий намек, согласно которому основные кочевья аланов тогда сосредоточивались в основном на север от Дарьяла, а основные хазарские – на север от настоящего Дербенда»<sup>6</sup>. На этом так называемая «первая часть» монографии «История хазар» заканчивается.

Содержание же «второй части» монографии полностью противоречит выводам III–XII разделов «первой части» и отличается большей объективностью. К сожалению, там не хватает нескольких первых страниц рукописи. А дальше А.Е. Крымский аргументировано показал, что Хазарский каганат возник как самостоятельное государство в VII в. При этом выводы украинского ученого относительно этнических процессов внутри этого племенного союза во многом совпадают со взглядами современных исследователей. А. Е. Крымский одним из первых пришел к выводу, что начало Хазарского каганата следует связывать с событиями, которые произошли в Туркестане, когда в 657–659 гг. китайцы при помощи уйгуров свергли «велико-хаканскую династию» в Тюркском каганате. А.Е. Крымский также подробно остановился на ходе событий первых десятилетий VIII в., которые ознаменовались арабо-хазарскими войнами. Характеризуя хазаро-византийские отношения в VIII в., А.Е. Крымский обратил внимание на довольно мирный характер этих связей, что подтверждают, по его мнению, браки между византийскими императорами и хазарскими принцессами. Описывая события доиудейской истории хазар, А.Е. Крымский был одним из немногих историков, кто отметил религиозную толерантность хазар еще до принятия хазарской верхушкой иудаизма. Немало внимания А.Е. Крымский уделил вопросам появления мадьяр в степях Украины в IX в. По его мнению, именно для защиты от нападений венгров византийцы помогли построить хазарам на Дону крепость Саркел в первой половине IX в. Однако наибольший интерес представляет интерпретация А.Е. Крымским событий в Хазарии, которые привели к восстанию каваров. По поводу «революции Кабаров» автор монографии “История хазар” заметил: «“кавары”, которые, по Константину, вынуж-

дены были убегать со своей родины на Запад, за Дон, в Северное Причерноморье, и расположились между новоприбывшими донско-днепровскими (лебедийскими) мадьярами – это была часть разбитой партии приверженцев политической власти самого хакана против претензий ишабека».

Конечно же, нельзя оставить без внимания части монографии А.Е. Крымского «История хазар», которые посвящены иудаизации хазарского общества. Наш интерес к этой части работы был настолько велик, что мы решили напечатать этот фрагмент монографии в одном из выпусков журнала «Східний світ». Там А.Е. Крымский привлек данные арабских источников конца IX – начала X вв. В связи с этим он отметил: «Все же некоторые арабские указания на дату найдутся: случилось это или в конце IX в., или когда-то раньше, то есть где-то так в 880-х гг. Здесь нам помогает сравнение между текстом географа ибн-Ходадбеха IX в. и заимствованным из него текстом географа ибн-аль-Факиха Гамаданского около 903 г. То, что мы читаем у ибн-Хардадбеха (пис. в 846 г.) о хазарской столице над Волгой (ст. 154), слово в слово совпадает с такой же заметкой у ибн-аль-Факиха (ст. 298), но у ибн-Хардадбеха ничего о хазарском иудействе нет, а у ибн-аль-Факиха после введения, дословно взятого из ибн-Хардадбеха, есть дополнение: “Хазары – все они иудеи, а стали иудеями недавно, – ва инна-м(?) говвидом мин карибин”. “Недавно перед 903 годом” – это может значить или около 900 г., или в 890-х гг. ... Возникает подозрение, что фразу “хазары стали иудеями недавно” мог ибн-аль-Факих не сам от себя дописать в 903 г., а взять ее готовую уже, из полной II-й редакции ибн-Хардадбеха, где она, кто знает, могла быть уже написана... переход великого хакана в иудейство имел место не “недавно перед 903-м. г.”, а “недавно перед 885-м годом”<sup>7</sup>.

А.Е. Крымский также обратил внимание на известное еще в XIX в. арабоязычное сочинение мусульманского географа ал-Бакри (XII в.), где в одном из фрагментов (в соответствии переводу на русский А.А. Куника и В.Р. Розена) сказано: «Царь их исповедует еврейскую религию. Жилище его – дворец, далеко от реки. Причина обращения царя Хазар в еврейскую веру, после того как он был язычником (*маджуси*), была следующая: он принял христианство, но осознавши ложь в своей религии, советовался с одним из своих мерзубанов о том, что его в этом деле озабочивало. Тот сказал ему: о царь! обладатели откровенных книг – три разряда людей. Пошли к ним и разузнай их

дело и последуй тем, кто обладает истиной...».<sup>8</sup> По мнению А.Е. Крымского, «вышеупомянутый географ Аль-Бакрий XII в., свои данные почерпнул из источников IX–X вв. При этом А.Е. Крымский высказал предположение, что этим царем был сам каган хазар»<sup>9</sup>.

А.Е. Крымский подметил, что информация ал-Бакри о симпатиях хазарского кагана к христианству накануне перехода его в иудейство полностью подтверждается данными «Паннонского жития Константина Философа», на чем и сосредоточил своё внимание учёный. В монографии анализируется описанный в «Житие Константина» ход религиозного диспута при дворе кагана между Константином и иудеями, а также и мусульманами. Наибольшее же внимание уделяет А. Е. Крымский диспуту между христианами и иудеями, где к числу последних принадлежал, по его наблюдениям, «первый советник» (воевода-бег) кагана. Однако дальнейшие выводы А.Е. Крымского для нас несколько неожиданны: «“Житие” не скрывает того факта, что практические последствия от хазарской миссии Константина получились не совсем значительные, не такими, как было надеялись. Оно точно отмечает, что после Константиновой проповеди крестилось языческих хазар не больше, как двести мужчин, “до девою сътоу чади”; а чтобы крестились давние упрямые иудаисты – об этом в “Житии” мы даже намек не найдем. Важнейшим приобретением для христовой веры был сам хакан хазарский. Он, это уже не из “Жития”, а из источников арабских видно, не на ветер писал императору свои слова о крещении – что и он надеется “доспѣти того же”. Действительно, ибо хазарского хакана с его близкими людьми, иначе сказать – именитую тюркскую династию Хазарии, арабы считали за христиан более или менее до 880-х гг., или еще немного позже»<sup>10</sup>.

В результате, украинский ученый пришел к совершенно нетрадиционной точке зрения относительно времени и обстоятельств иудаизации хазарского общества: «Христианством, по части и иудейством, что довольно долго (думаем, по крайней мере к 880-ым гг.) все же среди другого слоя хазарских верховодов, определенно оппозиционных хакану, взяло верх иудейство сразу же после отъезда Константина. Видно, что те же евреи в Итиле, не богословы, а мировые купцы-комиссионеры, которые против Константина Философа библейскими цитатами по-ученому не одолели, держали в кармане свои доводы, – доводы совсем иные, не книжные, но для определенных хазарских правящих кругов значительно более реальные и более сильные от

библейского цитирования. Неожиданную такую новость о таком внезапном изменении настроений в Хазарии мы читаем у одного латинского писателя-богослова того времени, который, говоря об упадке веры языческой, констатирует, что “в земле Гога и Магога сильнейший народ газары перешел в иудейскую веру и совершил обрезание”. Из слов этого западно-европейского писателя отчетливо выходит, что он, справедливо или несправедливо – это вещь другая, считал переход “газарского” народа в иудейскую веру даже массовым. Писал он безусловно около 865 г. Это можно утверждать из того факта, что он здесь все-таки вспомнил и о крещении болгар, а оно случилось именно в 865 г., по крайней мере тогда крестился болгарский хан Борис»<sup>11</sup>.

Необходимо отметить, что основной источник для сторонников более ранней даты иудаизации хазар – следующее сообщение ал-Мас‘уди: «Жители столицы – мусульмане, христиане, иудеи и язычники. Иудеями являются: царь, его окружение и хазары его рода (джинс). Царь принял иудейство во время правления халифа Харун ар-Рашида (170–98 гг. х. / 786–814)»<sup>12</sup>. По-видимому, правы те исследователи, которые считают, что «царем (маликом)» хазар ал-Мас‘уди назвал бека – заместителя кагана, а не самого кагана. Напомним, что «Житие Константина» сообщает, что в 860–861 гг. каган хазар еще не был иудеем. А.Е. Крымский одним из первых обратил внимание на этот пассаж и объяснил это следующим образом: «Если в этом рассказе Мас‘уди есть хоть зерно исторической правды для IX в., то, беря во внимание шаткие значения арабского слова “малик” (оно может значить и “царь”, и “вассальный царёк, или князь”, и попросту “вельможа”, “феодал”), мы, более всего, еще как-то могли бы думать, что во времена Харуна ар-Рашида в иудейство перешел какой-то провинциальный хазарский вассал – “малик”, скажем в Предкавказье возле Семендера, а Мас‘уди приписал известие об этом событии VIII–IX вв. хазарскому царю (=воеводе) в Итиле»<sup>13</sup>.

А.Е. Крымский совсем не пользовался данными так называемой «хазарско-еврейской переписки», считая её подделкой, совершенной между XI–XII вв. По его мнению, «Цель этой подделки была, наверное, патриотически-националистическая; хотелось напомнить унылому еврейству, что некогда существовало у иудеев свое собственное могущественное царство Хазария»<sup>14</sup>.

Заканчивается рукопись монографии А.Е. Крымского «История хазар» описанием событий, которые произошли в Восточной Европе

в 80-е годы IX в. К сожалению, нам не известно, много ли последних страниц монографии утрачено навсегда.

Нам удалось установить, что над своей монографией «История хазар» академик А.Е. Крымский активно работал в 1936 г., одном из наиболее тяжелых в его жизни. По наблюдениям Л.В. Матвеевой и Э.Г. Цыганковой, в 1934–1936 гг. А.Е. Крымский попал под репрессии и «почти постоянно находился в Звенигородке, разделяя тяжелую судьбу украинского народа во время голодомора»<sup>15</sup>. Тем не менее, есть основания считать, что, даже находясь в ссылке в Звенигородке, А.Е. Крымский продолжал работать над своими исследованиями, среди которых и была «История хазар». Свидетельством этого может быть, например, переписка А.Е. Крымского с Н.Д. Полонской-Василенко (вдовой академика Н.П. Василенко) в 1936 г.<sup>16</sup>

Известно, что А.Е. Крымский активно работал над «Историей хазар» осенью 1936 г. Об этом может свидетельствовать фрагмент письма А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому от 10 октября 1936 г.: «Потом я бросился писать вступительные главы к истории хазар, так сказать, их предысторию. Эта работа кончается уже. Результат получился хороший тем, что опять душевно успокоился...»<sup>17</sup>. Есть основания также считать, что до этого А.Е. Крымский отдал основной текст «Истории хазар», так называемую «вторую часть», в издательство, но там ее так и не напечатали. Об этом свидетельствует письмо А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому от 18 октября 1936 г.: «Книга “История хазар” не вышла. Случайно я узнал, что и Кипарисова, который предлагал мне напечатать мою работу, турнули. Во время поздней весны и лета я отделал еще и пре-историю хазар, о чем Вам уже писал»<sup>18</sup>. А это значит, что А.Е. Крымский уже до осени 1936 г. мог закончить так называемую «вторую часть» монографии «История хазар». К сожалению, нам пока удалось обнаружить лишь большой фрагмент так называемой «второй части» без начала и конца. Вполне возможно, что законченную машинопись монографии так и не возвратили автору из издательства.

По наблюдениям Л.В. Матвеевой и Э.Г. Цыганковой, после 1936 г. в жизни академика произошли изменения к лучшему: «Осенью 1937 г. еще не шла речь о возвращении признанного выдающегося ученого, но признаки потепления были очевидны. В конце октября Президиум постановил зачислить пребывание Крымского в Звенигородке как научную командировку и в дальнейшем продолжать выплату ему ака-

демической пенсии, его отправили в командировку в Ленинград на сессию арабистов СССР и т.п.»<sup>19</sup>.

Вполне возможно, что на эти перемены повлияла работа академика над монографией «История хазар». Создается впечатление, что А.Е. Крымский не смог напечатать так называемую «вторую часть» работы, так как она не отвечала идеям сторонников господствовавшего тогда в СССР учения Н.Я. Марра. Вполне возможно, что Н.Д. Полонская-Василенко в 1936 г. печатала на машинке так называемую «первую часть» «Истории хазар», выдержанную в духе идей академика Н.Я. Марра об этногенезе<sup>20</sup>, что в 30-е гг. XX в. считалось партийным руководством Президиума Всеукраинской Академии наук «революционным учением». Как видим, репрессии заставили А.Е. Крымского написать то, что от него хотели услышать.

В результате, можем констатировать, что до 1936 г. существовал первоначальный текст «Истории хазар» А.Е. Крымского. По нашему мнению, в него входили разделы – «Вступительное слово», «Лингвистическая принадлежность хазар...», а также все разделы, которые описывают события хазарской истории, начиная с VI–VII вв. Что же касается III–XII разделов так называемой «первой части», то они были написаны с 1936 г. по 1937 г. Учитывая политическую ситуацию в советской Украине в то время, отметим, что академику А.Е. Крымскому пришлось внести значительную правку в основной текст своей «Истории хазар», что должно было отвечать основным принципам советской исторической науки, которая базировалась на «достижениях яфетической теории академика Н.Я. Марра». Вполне возможно, что так называемую «первую часть» (точнее, разделы III–XII) монографии А.Е. Крымский написал после репрессий против него 1933 г., а именно – в 1936 гг., что совпало с его изгнанием в Звенигородке.

### Примечания

<sup>1</sup> *Крымський А.Ю.* Історія хазарів з найдавніших часів до X віку // *Хазарський альманах.* Т. 7. Київ; Харків; Ієрусалім, 2008.

<sup>2</sup> Там же. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 29.

<sup>4</sup> Там же. С. 39.

<sup>5</sup> Там же. С. 87–92.

<sup>6</sup> Там же. С. 132.

<sup>7</sup> *Кримський А.Ю.* про обставини іудаїзації хозарів (фрагмент із другої частини монографії «Історія хозарів з найдавніших часів до X віку») // Східний світ. 2011. № 3. С. 262.

<sup>8</sup> *Куник А., Розен В.* Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. СПб., 1878. С. 61.

<sup>9</sup> Там же. С. 259.

<sup>10</sup> *Кримський А.Ю.* про обставини іудаїзації хозарів. С. 257–258.

<sup>11</sup> Там же. С. 258–259.

<sup>12</sup> *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербента X–XI вв. М., 1963. С. 193.

<sup>13</sup> *Кримський А.Ю.* про обставини іудаїзації хозарів. С. 253.

<sup>14</sup> Там же. С. 266, прим. 85.

<sup>15</sup> *Матвеева Л., Циганкова Е.* А.Ю. Кримський – неодмінний секретар Всеукраїнської Академії наук. Київ, 1997. С. 40.

<sup>16</sup> Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941 рр.). Т. II (1918–1941 рр.). Київ, 2005. С. 235.

<sup>17</sup> Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 1997. С. 250.

<sup>18</sup> Там же. С. 252.

<sup>19</sup> *Матвеева Л., Циганкова Е.* А.Ю. Кримський – неодмінний секретар Всеукраїнської Академії наук. С. 45.

<sup>20</sup> *Шницерльман В.А.* Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // Этнографическое обозрение. 1993. № 3. С. 52–60.

**Евреи  
в Российской империи**



*Дмитрий Фельдман*  
(Москва)

---

## ЕВРЕИ — ЖИТЕЛИ МОСКОВСКИХ СЛОБОД XVII ВЕКА (МЕЩАНСКАЯ И БРОННАЯ СЛОБОДЫ)

Как известно, Москва в допетровское время делилась на сотни и слободы – территориально обособленные поселения, которые образовывались свободными людьми в соответствии с их принадлежностью к одной и той же профессии (Басманная, Бронная, Гончарная, Денежная, Иконная, Каменные, Кожевническая, Конюшенные, Кузнецкие, Мясницкая, Огородная, Печатная, Плотничья, Поварская, Садовые, Ружейная, Хамовная и др.), либо по принципу одинакового происхождения (Греческая, Иноземская, Мещанская, Немецкая, Ордынская, Панская, Татарская и др.). Общее правило было таково, что известные группы обывателей могли жить лишь в определенной части города. Помимо перечисленных – дворцовых и казенных – слобод существовали также военные, в том числе стрелецкие, монастырские и владычные (патриаршие, митрополичьи) слободы. Жители этих слобод освобождались («обелялись» – отсюда название «белые» слободы) от городских и государственных повинностей. В отличие от них, жители так называемых «чёрных» слобод, подчиненных Земскому приказу, несли многочисленные повинности в пользу города и государства. В XVII в. в Москве было около 150 слобод, расположенных в различных районах города, кроме Кремля, в том числе: в Китай-городе – Патриаршая певчая слобода, в Белом городе – 21 слобода, остальные – в Земляном городе и за его пределами<sup>1</sup>.

Начиная с первой трети XVII в. в Московском государстве в результате длительного военного противостояния с соседней Речью Посполитой появилось довольно большое количество евреев – как кре-

щенных, так и некрещеных. Некоторые из них осели в столице Московии в качестве дворовых слуг у городских жителей.

В нашей работе мы остановимся на анализе еврейского населения двух московских слобод – Мещанской и Бронной, поселенных соответственно по принципам происхождения и профессиональной принадлежности их жителей. Что касается последней слободы, то информация о ее еврейских жителях крайне скудна и почти не известна, а в отношении первой можно говорить о более или менее сложившейся историографии вопроса. Во всяком случае, евреям Мещанской слободы последней четверти XVII в. была посвящена небольшая дореволюционная статья И. Кунина в журнале «Еврейская старина», основанная на опубликованных Московской купеческой управой материалах по истории местного купечества, причем без ссылок на архивные источники<sup>2</sup>. Кроме того, Ю.И. Гессен в своей развернутой статье по истории евреев в Московском государстве XV–XVII вв., опубликованной в том же издании, в краткой форме приводит сведения о некоторых мещанах еврейского происхождения<sup>3</sup>.

Мещанская (или Новая Мещанская) слобода была основана за Сре́тенскими воротами Земляного города Москвы в 1671–1672 гг. и находилась в ведении Посольского приказа. Ее жителями стали выходцы из Польско-Литовского государства – мещане, которые или добровольно переселились в Россию («вышли собою на государево имя»), или были пленены «всяких чинов людьми» во время продолжительной Русско-польской войны 1654–1667 гг., стали холопами тех, кто их «полонил» или кому они были проданы, а затем освободились после смерти своих хозяев либо по царскому распоряжению. Многие из этих «польского и литовского народу мещан» впоследствии были взяты к Москве по государеву указу, где и остались на жительстве.

Хотя сведения о евреях Мещанской слободы содержатся в двух переписных книгах этой слободы 1677 и 1685 гг.<sup>4</sup>, опубликованных в первом томе «Материалов для истории московского купечества» Н.А. Найденова, все же обратимся к первоисточникам, хранящимся в фонде 137 «Боярские и городовые книги» из собрания Российского государственного архива древних актов. Дело в том, что при сравнении архивных документов и опубликованных текстов нами обнаружены многочисленные неточности, а иногда и фактические ошибки. «Московской Мещанской слободы опись обывательским дворам и поименной список, кто чем промышляет», составленные по указу ца-

ря Федора Алексеевича от 30 сентября 1676 г., наказу из Посольского приказа и поданная 23 июля 1677 г. чиновником Данилой Никитичем Воробиным<sup>5</sup>, сохранилась не полностью: она содержит полное количество дворовых мещан, но прерывается при перечислении мещан бездворных, то есть нанимавших «дворы и подклеты у своих братьев в подсоседниках». Согласно данному источнику, в Новомещанской слободе проживали с семьями два дворовых еврея и один бездворный.

Переписная книга 1677 г. сообщает о первом из них следующее: «Во дворе Матюшка Григорьев, еврей. У него сын Петрунка, да у него ж брат ево родной Федка Григорьев; родиною Мстиславля города. В прошлом во 162 (1654)-м году взяли ево служилые люди и на Москве отдали Гостинной сотни Кирилу Волосатому, и жил у него пятнатцать лет и свобожен от него по указу великого государя в прошлом во [7]176 (1667/1668)-м году, и ис Посолского приказу отослан был с памятью на житье в Новомикитцкую слободу. И в прошлом во 179 (1671)-м году взят он по указу великого государя в Новомещанскую слободу без поручной записи, а торгует он в Овощном ряду. А двора ево мерою: длиннику дватцать сажен, поперешнику по воротам десять сажен, в заднем конце то ж»<sup>6</sup>. Сравним эту информацию о Матюшке Григорьеве с материалами более поздней переписной книги 1685 г.: «Во дворе Матвей Григорьев, еврей. Под ним земли: длиннику дватцать сажен, поперешнику по воротам пятнатцать сажен, в заднем конце тож. Родина ево написана в писцовой книге Данила Воробина. Служил он во 182 (1673/1674)-м году в мещанских старостах, а во 186 (1677/1678)-м году на мещанских кружечных дворах (учреждение для продажи казенного монопольного вина. — *Д.Ф.*) головою, и в том же году взят в Гостиную сотню, и от того числа с мещаны служеб не служит и тягла не платит»<sup>7</sup>. Как видно из второй переписной книги, в 1684—1685 г. к двум еврейским дворам прибавились еще восемь дворовладений, и одним из владельцев был Федор Григорьев, который в 1676 г. проживал со своим братом Матвеем, а теперь занимал самостоятельный двор: «Во дворе Федор Григорьев, еврей (данный термин здесь можно понимать и как фамильное прозвище Евреин, которое закрепилось за обоими братьями позднее. — *Д.Ф.*). Под ним земли: по воротам десять сажен, в заднем конце десять сажен с полусаженью, длиннику дватцать одна сажень. Порода ево написана в писцовых книгах Данила Воробина. У него сын Данилко полугоду. Тягла платит по две гривны»<sup>8</sup>.

Матвей Григорьевич Евреинов (1640-е – нач. 1720-х) после крещения в православие стал родоначальником известного купеческого (в XVII–XVIII вв.) и дворянского (в XVIII–XIX вв.) рода Евреиновых (Еврейновых): он имел сыновей Якова, Андрея и Ивана (Петр, видимо, умер в детстве)<sup>9</sup>. Во время Северной войны 1700–1721 гг., когда другие разорялись, М.Г. Евреинов сумел разбогатеть, поставляя сукна в армию вместе с управляющим суконными заводами (видимо, также выкрестом) И.И. Исаевым, и стал крупным торговцем и промышленником, первостатейным купцом в Москве и Санкт-Петербурге. Вступив в 1721 г. одним из совладельцев компании Московской шелковой мануфактуры, заведенной по указу Петра I в 1717 г. П.П. Шафировым и П.А. Толстым, он после распада этой компании «по партиям» в 1725 г. стал полным владельцем (с сыновьями) своей части фабрики<sup>10</sup>. Семья Евреиновых владела этим предприятием до конца 1730-х гг. Все дети Матвея Евреинова стали крупными купцами и промышленниками (Иван, например, дослужился до чина коллежского асессора), но наибольших успехов в предпринимательской, а также административной деятельности достиг его старший сын, Яков Матвеевич Евреинов (1700–1772). Сначала, как говорилось, он содержал шелковую фабрику, в 1715 г. был отправлен Петром I в Голландию для обучения иностранным языкам и коммерции, с 1723 г. состоял генеральным консулом в г. Кадиксе (Испания), за что получил чин коллежского советника, а уже при Елизавете Петровне – дипломатическим агентом в Голландии. В 1742 г. он был назначен советником Мануфактур-коллегии; в 1745 г. стал вице-президентом, а в 1753 г. – президентом Коммерц-коллегии в чине действительного статского советника<sup>11</sup>. Интересно, что при подтверждении своего дворянства и получении герба Я.М. Евреинов сообщал, что происходит из «польских шляхтичей». Верным из этой формулировки было только одно: Белоруссия тогда входила в состав Великого княжества Литовского и, соответственно, Речи Посполитой. Однако, как видим, данный род Евреиновых (в России было несколько родов с такой фамилией) ведет свою родословную из мстиславских евреев, о чем свидетельствуют архивные документы.

О другом дворе евреин в переписной книге 1677 г. сказано следующее: «Во дворе Андрюшка Лукьянов, еврей, Дубровны города. В прошлом во 163 (1654/1655)-м году вывезли ево боярина князя Якоа Куденетовича Черкасского люди, и жил у боярина во дворе по 171 (1662/1663)-й год, а после ево боярской смерти отпущен на волю и

жил в тягле в Казенной слободе небольшое время. И в прошлом во 179 (1671)-м году по указу великого государя взят он в Новомещанскую слободу без поручной записи, а торгует в Шолковом ряду. А двора его мерою: длиннику дватцать сажен, поперешнику по воротам десять сажен, в заднем конце то ж»<sup>12</sup>. Кстати, судя по слободской переписи 1676–1677 гг., евреи Андрей Лукьянов и Матвей Григорьев были соседями: их дворы находились «по большой улице от Земляного города по левой стороне». Через семь лет в переписной книге 1685 г. читаем: «Во дворе Андрей Лукьянов. Под ним земли: по воротам десять сажен с аршином, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Порода ево написана в писцовой книге Данила Воробина. Служил он во 183 (1674/1675)-м году на мещанских кружечных дворах головою, а во 186 (1677/1678)-м году взят он в Гостиную сотню, и от того числа с мещаны служеб не служит и тягла не платит»<sup>13</sup>.

Весьма любопытный факт из изложенной выше информации – выборы мещанами еврея Матвея Григорьева на высшую, одновременно почетную и ответственную, должность по слободскому самоуправлению – старосты, который был главою слободы и ее представителем в сношениях со всеми правительственными и общественными учреждениями. Еще об одном еврее, служившем старостой, речь пойдет ниже. Кроме того, обращает на себя внимание также и то, что двух мещан-евреев – Матвея Григорьева и Андрея Лукьянова взяли в привилегированную Гостиную сотню, которая, как известно, была одной из трех групп высшего московского купечества: гостей, Гостиной и Суконной сотен. Принимали в эти группы самых лучших, богатых и предприимчивых посадских тяглецов, главным образом из московских слобод и сотен. Торговые люди, входившие в их состав, выполняли наиболее ответственные и тяжелые задачи правительства, при этом пользовались определенными купеческими льготами. Поэтому случаи карьерного роста некоторых евреев в последней четверти XVII в. – на фоне ярко выраженной ограничительной юдофобской политики Русского государства – объективно являются признанием их заслуг в предпринимательской области и знаком особого доверия центральных властей. Как писал составитель материалов по истории московского купечества Н.А. Найденов, «образование Мещанской слободы останавливает на себе особенное внимание тем, что первоначальное население ее... составили почти исключительно выходцы из Западного края (в том числе и евреи), из которых некоторые не только вскоре после того перешли

уже в Гостиную сотню и, таким образом вышедши из состава тяглого населения, приобрели высшее положение в среде торгового сословия, но в непродолжительном затем времени достигли даже почетного звания гостей, а члены их семейств заняли впоследствии высшие должности в государственных, относившихся к торговле, учреждениях»<sup>14</sup>.

Что касается бездворного еврея, то, вследствие неполноты переписной книги 1677 г. (при перечислении бездворных мещан), о нем мы узнаем только из переписной книги 1685 г. Как следует из этого источника, ко времени следующей переписи он так и остался подсоседником, то есть бездворным: «Лучка Гаврилов<sup>15</sup>, еврейские породы, и свобода ево написана в писцовых бездворных книгах Данилы Воробина во 185 (1677)-м году. У него сын Ивашко четырнатцати лет. Тягла платит на год по шти алтын по четыре денги»<sup>16</sup>. Как видим, не всем евреям Мещанской слободы удавалось достичь высоких должностей и богатства, а некоторые из них даже не могли приобрести для своей семьи собственный двор.

После переписи Мещанской слободы 1676–1677 гг. Посольский приказ в своих памятях чиновнику Симону Москвитину, а затем стольнику Якову Рыкачеву, которые «ведали слободу судом и управою», дважды (в июле 1681 и январе 1682 г.) приказывал провести следующую перепись, однако во время их «сиденья» в слободской съезжей избе этого сделано не было. Поэтому сменившему их стольнику Петру Петровичу Жадовскому Посольский приказ послал наказ, в котором содержался совместный указ царей и великих князей Ивана и Петра Алексеевичей от октября 1684 г. о проведении такой переписи и составлении новой переписной книги Новомещанской слободы – «имянной людем и о земле под дворы». Это было сделано весьма оперативно, и уже в следующем году П.П. Жадовский представил в Посольский приказ «Мещанской слободы опись дворам, землям и людем, и о тягле их, и о жалованье им, и о службах»<sup>17</sup>. К сожалению, вторая переписная книга менее тщательно регистрировала промысел мещан, что сказалось и на сведениях о евреях; почти ничего не известно и о годах поступления их в слободу.

По большой улице из Земляного города, «идучи по левой стороне», находились владения сразу шести евреев – это говорит о том, что они по возможности старались держаться вместе. Описание дворов Матвея и Федора Григорьевых и Андрея Лукьянова приведено выше; их соседями были еще трое вновь поселившихся в слободе евреев-мещан:

«Во дворе Федор Иевлев<sup>18</sup>, еврей. Под ним земли: по воротам десять сажен, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Родиною из Быхова. Служил во дворе у думного дворянина у Прокофья Кузмича Елизарова, а после ево, Прокофьева, и сына ево Андрея Елизаровых смерти живет в Мещанской слободе в купленном себе дворе. У него дети: сын Митка десяти, Ивашко трех лет. Служил во 192 (1683/1684)-м году в слободцких старостах в слободцкие харчи. Платит на год в один побор по рублю»<sup>19</sup>. Согласно исследованию историка-москвовед И.Е. Забелина, еврей Федор Иевлев имел в Мещанской слободе лавку и сенницу (сеновал)<sup>20</sup>;

«Во дворе Степан Иванов сын Копьев. Под ним земли: по воротам десять сажен, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Родиною из Дубровны, еврейские породы. Служил у боярина, у Семена Ивановича Заборовского, и в прошлом во 189 (1680/1681)-м году после ево боярские смерти отпушон он с отпускою на волю, и живет в Мещанской слободе с поручною записью. У него сын Данилко четырех лет. В слободцкие расходы платит по осми гривен, двор под ним купленной»<sup>21</sup>. Известно, что С.И. Копьев стал российским подданным в 1655 г. после покорения Смоленска, был одним из учредителей компании поморского моржевого промысла, а умер где-то между 1703 и 1717 гг. Как и сын Матвея Евреинова Яков, Степан Копьев был родоначальником русской дворянской фамилии Копьевых (Копиевых), правда точная дата их крещения пока неизвестна: скорее всего, это произошло в царствование Петра I. Его старший сын Данило был обер-комиссаром в зауральском г. Верхотурье. Младший (пока еще отсутствующий в переписи) сын, Самойло или Самуил (1690 – после 1754) после обучения в 1701–1708 гг. в немецкой школе в Москве, был направлен в 1709 г. для продолжения образования в Гамбург, с 1711 г. служил переводчиком в походной канцелярии князя Б.П. Шереметева, затем был отправлен дипломатическим курьером в Турцию. С 1714 г. служил переводчиком, с 1717 г. секретарем Рижской губернской канцелярии, а с 1732 г. – Доимочного приказа. В 1737 г. пожалован в ассоры и назначен членом Ревизион-коллегии. В 1748 г. получил чин надворного советника, а в 1754 г. уволен в отставку с пожалованием чина коллежского советника. Еще один сын Степана Копьева, родившийся после слободской переписи, Илья (? – после 1738), служил стряпчим Дворцовой походной канцелярии, затем Сытного двора. Была у С.И. Копьева и дочь Анна Степановна

(Самойловна) (1675/1676 – ок. 1624), которая стала баронессой Шафировой: с середины 1690-х гг. она была замужем за вице-канцлером П.П. Шафировым<sup>22</sup>;

«Во дворе Давыд Тимофеев. Под ним земли: поперешнику по воротам пять сажен, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Уроженец он Могилева города, еврейские породы. Служил во дворе у боярина, у князя Юрья Алексеевича Долгоруково, а после ево боярские смерти свободясь, живет в Мещанской слободе в купленном дворе с поручною записью. Тягла платит по пяти алтын, торгует красным питьем»<sup>23</sup>.

По правой стороне «другой» улицы от Земляного города проживал еще один мещанин-еврей: «Во дворе Володимер Елисеев сын Израилев. Под ним земли: по воротам пять сажен с четью, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Родиною из Мстиславля, еврейские породы. Служил во дворе у боярина у Богдана Матвеевича Хитрово, а после ево боярские смерти свободясь, живет в Мещанской слободе с поручною записью. У него сын Алешка семнатцати лет. Тягла платит по четыре гривны на год в один побор. Да у него ж, Володимера, брат ево двоюродной Кирюшка Афонасьев тринатцати лет»<sup>24</sup>.

Один двор с проживавшими на нем евреями находился по правой стороне третьей улицы Мещанской слободы: «Во дворе Семен да Иван Яковлевы дети, да Павел Степанов, все еврейские породы. Под ними земли: по воротам дватцать три сажени, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Родиною отец Яков еврейские породы. А где служил, и то написано в ево, Яковлеве, дворе по той же улице по левой стороне. А Павел Степанов, еврейские ж породы, свободясь после смерти боярина Василья Борисовича Шереметева, дал по себе поручную запись в Мещанскую слободу. Тягла платит гривну»<sup>25</sup>.

Еще одно еврейское владение зафиксировано «позади дворов в тупом переулке»: «Во дворе Иван Костянтинов. Под ним земли: по воротам десять сажен, в заднем конце то ж, длиннику дватцать сажен. Родины еврейские [породы]. Служил в доме у боярина Богдана Матвеевича Хитрово, и после ево боярские смерти в прошлом во 192 (1683/1684)-м году дал по себе поручную запись в Мещанскую слободу. Тягла платит по две гривны»<sup>26</sup>.

Наконец, как уже говорилось выше, по левой стороне третьей улицы от Земляного города располагался двор отца Семена и Ивана Яковлевых: «Во дворе Яков Самойлов, еврей. Под ним земли: по воротам семь сажен три чети, в заднем конце то ж, длиннику дватцать

сажен. Родиною дубровлений. Служил во дворе у Дмитрея Иванова сына Рагозина, и после ево смерти освобожден государским указом, и живет в Мещанской слободе с поручною записью. У него дети: Сенка дватцати лет, Ивашко шеснатцати лет. Тягла платит по две гривны. Да у него ж зять Павелко Степанов, еврейские ж породы. Служил во дворе у боярина у Василья Борисовича Шереметева, и после ево боярские смерти свободясь, живет в Мещанской слободе»<sup>27</sup>.

Как видно, все перечисленные в переписной книге 1685 г. евреи, кроме детей Якова Самойлова, при поступлении в слободу дали по себе поручные записи, а один из них — Федор Иевлев — дослужился до слободских старост. Все они попали на территорию Московского государства после войны с Польшей, затем служили при боярских и дворянских дворах, а освобождались с этих дворов по смерти своих хозяев с отпускными записями, которые в то время были необходимы для обеспечения своей свободы. Только один из еврейских мещан — Яков Самойлов — был освобожден по государеву указу.

Следует заметить, что в Мещанской слободе в это время могло проживать большее количество евреев, нежели занесено в указанные переписные книги. Вполне возможно, не все жители в процессе переписи сообщили о своем еврейском происхождении, либо переписчик по какой-либо причине упустил этот момент. Вряд ли христианином был слободской житель, именуемый в переписи 1684–1685 гг. Иван Лейбов, однако сведения о его вере в описании отсутствуют<sup>28</sup>, поэтому его еврейство мы можем только предполагать. Вообще немало имен говорят о еврейском происхождении слободских дворохозяев, но, не доверяя именам, не всегда представляющим надежное свидетельство, нельзя утверждать, что мы имеем в данном случае евреев.

Второй московской слободой, в которой осели евреи, зафиксированные в архивных источниках, стала Бронная слобода. Она располагалась в северо-западной части Земляного города, за Никитскими воротами Белого города. Бронную слободу, основанную в XVI в., населяли, как видно из ее названия, преимущественно ремесленники, занимавшиеся изготовлением защитной амуниции («брони») и холодного оружия. Изначально Бронная слобода находилась в подчинении Приказу Большого дворца, позже — Оружейной палате. К началу XVII в. слобода превратилась в центр оружейного производства Москвы. Информация о евреях, проживавших в московской Бронной слободе, выявлена нами в материалах весьма объемного следственного дела

патриарха Московского и всея Руси Никона 1666–1667 гг., в результате которого, по решению суда церковного Собора, опальный патриарх, попытавшийся поставить духовную власть над светской (царя Алексея Михайловича) и возвысить роль церкви в государственном управлении, был лишен патриаршего сана и отправлен в ссылку простым иноком в Ферапонтов монастырь<sup>29</sup>.

Составной частью основного следствия стало «Розыскание по доносу на патриарха Никона новокрещенца из жидов Михаила Афанасьева» 1666 г. В свою очередь, «Розыскание...» состоит из трех взаимосвязанных частей: собственно доноса Михаила Афанасьева, который инициировал отдельное следствие, завершившееся весной 1667 г.; ответной челобитной Никона к Алексею Михайловичу о приезде в Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь царских посланников для расследования выдвинутых против него обвинений; «рассмотрения» о патриаршем крестнике Денисе Долманове, проведенного по тому же доносу<sup>30</sup>. Как уже известно, в Новом Иерусалиме – «резиденции» Никона – в качестве патриарших «детей боярских» (низшее сословие двора патриарха — дворовые слуги) проживали крещеные евреи Михаил Афанасьев и Демьян Иванович Левицкий. Первый из них, покинув монастырь в ночь на 14 октября 1666 г., «известил» в Москве 15 октября «государево дело»<sup>31</sup>, подтвердив, что ехать в столицу с изветом ему велел Демьян Левицкий. По доносу Михаила Афанасьева, к Никону для расследования ездили архимандрит Московского Чудова монастыря Иоаким (будущий патриарх Московский и всея Руси) и доверенное лицо царя и его секретарь, думный дьяк Разрядного приказа Д.М. Башмаков с отрядом стрельцов, сотником и стрелецким головой; при этом между доносчиками, обвиняемыми и свидетелями проводились очные ставки. Следствие продолжалось до 27 апреля 1667 г., когда «жид Мишка» и «жид Демьянко (Домиян)» – как называл их сам Никон – были поставлены на Соборе перед Вселенскими патриархами, Александрийским и Антиохийским, присутствовавшими на суде, и дело было решено в их пользу. В инициировавшем данное особое следствие доношении содержится целый ряд обвинений в адрес главы Русской православной церкви, которые почти не вошли в главный перечень его «вин», зачитанный на заключительном заседании Большого собора в Москве 12 декабря 1666 г., посвященном вынесению приговора. Итог «делу Никона» был подведен, но часть обвинений осталась как бы на втором плане. До-

нос же содержит группу обвинений локального характера, выдвинутых патриаршим сыном боярским новокрещеным Михаилом Афанасьевым, которые, как отмечено, рассматривались на Соборном суде после вынесения Никону главного приговора и были признаны законными. Однако в настоящей работе мы не ставим задачу проанализировать эти обвинения.

Интерес для нас представляет третья часть «Розыскания...», посвященная патриаршему крестнику Денису Долманову, — именно в ней мы обнаружили сведения о «еврейской» жизни Бронной слободы. Еще в доносе «евреина» Михаила Афанасьева акцентировалось внимание на том, что в окружении патриарха близкие ему люди — зять, крестник, подьячий — занимаются «татными» делами. Как указал «Демьян евреянин» своему товарищу, патриарший крестник Д. Долманов регулярно получает из Москвы некие «грамотки»; авторы некоторых из них — иноземцы, проживающие в Немецкой слободе. Демьян, видевший эти послания, велел передать Михаилу, «что в тех грамотках писано об измене, и чтоб великий государь указал» конфисковать у Долманова ящик с письмами, пока тот его не «ухоронил». Демьян Левицкий также просил через Михаила устроить ему в Москве очную ставку с Долмановым, поскольку «за ним де, Демьяном, будут многие дела на патриарха»<sup>32</sup>. 25, 26 и 30 октября 1666 г. проходило расследование по доносу Михаила Афанасьева о патриаршем крестнике Д. Долманове, включающее допрос последнего, его очную ставку с Демьяном Левицким и показания свидетелей о жизни Никона в Воскресенском монастыре и его посетителях<sup>33</sup>. Долманов утверждал, что «жидовин Демьянко» связан с «лекарем Данилом», имея в виду лекаря Аптекарского приказа, обслуживавшего Алексея Михайловича, крещеного в лютеранство польского еврея Даниила фон Гадена (по русским источникам: Данило Ильин Фунгаданов; после принятия православия в 1667 г. принял имя Стефан или Степан): ездит к нему из монастыря и «всякие вести сказывает».

Кстати, примерно то же самое говорится и в челобитной Никона, полученной в Москве 25 октября 1666 г. и представляющей собой вторую часть «Розыскания...»<sup>34</sup>. Главная цель прошения патриарха — желание продемонстрировать свою невиновность, обвинив в тягчайшем преступлении Демьяна Левицкого: «А тот Демьянко посажен был в тюрьму в великом деле потому, что многие на него свидетели здесь, что о жидовской вере он, Демьянко, имел со всеми прение,

и похвалает жидовскую веру и закон, а христианскую веру уничижает, и со священники имел прение, и ко мне, богомолцу твоему, как он придет с своим мастерством, и тот жидовской закон тоже хвалил, а на божественное еуангелие и на святых апостол, и на святых отец предание лжу говорил. И от многих людей я, богомолец твой, слышал, что он, Демьянко, езда к Москве, с твоим государевым лекарем з Данилом жидовином суботствует, и здесь к православной церкви никогда не ходит, и по преданию отеческому никогда у отца духовного не исповедовался»<sup>35</sup>. Далее сообщается, что Демьян Левицкий клеветает на патриарха – «сказывает небылые ложные слова» и со своим товарищем «Мишкой еврейном» оба они «заодно жидовствуют»<sup>36</sup>. Как видим, в челобитной Никона вновь муссируются слухи об иудейских богослужениях в московском доме лекаря Данилы Фунгаданова «на Поганом пруде возле Андрея Виниуса» (по-видимому, на Неглинной улице у Пушечного двора – *Д.Ф.*)<sup>37</sup>.

Вообще, как видно из перечисленных документов данного следственного дела, патриарх как сам, так и через своих людей пытался связать в одну цепочку «еврейнов Мишку и Демьянку» с лекарем «Данилом жидовином», а также с его знакомыми – выкрестами в Москве, в приходе церкви Иоанна Богослова в Бронной слободе («Марк оконничник», «спевак Василий Кирилов» и др.), утверждая, что они в столице тайно «суботствуют». Например, подъячий Монастырского приказа Т.Д. Литвинов в своей «сказке» написал, что Василий Кирилов, будучи у него в доме, якобы при свидетелях говорил следующее: «...Что де в Библии напечатано: Пророцы пророчествовали не о Христе и не о Богородице, и что напечатано: ...и то де слово не о Христе ж, а написано де то слово о Иссеи Седокове». И далее подъячий сообщает: «Как я теперь посылан по указу великого государя для сыску спевака Василья Кирилова, и на Козье болоте (местность в районе современной Малой Бронной и соседних улиц, около Патриарших прудов, где находилась Козья патриаршая слобода. – *Д.Ф.*) нынешняго октября 26-го числа у новокрещена жидовина у Марка оконничника на дворе Василья спевака искал с стрелцами, и ево на дворе нет. Толко в трех избах живут все жида, а сказываютца крещены, а в ызбах и на дворе ворют мясо и гуси и... жарют»<sup>38</sup>. О том же в допросе Т. Литвинову показал «спевак Андрюшка Ортемьев»: «Сказывал де он подьячему Тимофею Литвинову про вспеваку про Васку, что у него есть многие книги жидовские и еврейские и латинские, и приходят де к нему многие жида,

и христианской де вере сопротивляется и говорит, чтоб животворящим крестом и святым иконам не поклоняться, и жидовскую веру выхваляет»<sup>39</sup>. К сожалению, нам пока больше ничего не известно об упомянутых выкрестах, проживавших в Москве, и об их дальнейшей судьбе. Правда, мы можем твердо говорить, что ни Демьян Левицкий, ни Михаил Афанасьев – патриаршие дети боярские, которых обвиняли в «жидовстве», ни даже лекарь Аптекарского приказа Данило Фунгаданов, обвиненный недругами в организации иудейской секты в самом центре России, не пострадали. Более того, в следующем 1667 г. Фунгаданов был повышен в должности, став поддоктором, а бывших служителей Никона на Соборном суде признали правыми<sup>40</sup>.

Отрывочные сведения о евреях московской Бронной слободы выявлены нами также в материалах Оружейной палаты, которая в XVI – начале XVIII в. занималась изготовлением, закупкой и хранением оружия, драгоценностей и предметов дворцового обихода. Оружейная палата функционально была связана с работой мастеров Золотой и Серебряной палат, которые в 1700 г. влились в состав Оружейной палаты. В «Переписной книге дворов и тяглецов Бронной слободы» (переписи населения слободы В.И. Есина и подьячего М. Баташева) 1663 г. имеется запись от 30 ноября о дворе торговца Ветошного ряда Б. Иванова в Бронной слободе, постройки которого сжег мастер серебряного дела «Якушко жид»<sup>41</sup>. В указанной рукописной книге за то же число встречаем еще одну запись о мастере Серебряной палаты иноземце «Якушке жиде», владельце пустого места умершего П.Н. Сапужника и двора умершего М.И. Хорчевника в Бронной слободе<sup>42</sup>. Таким образом, мы можем констатировать, что среди кремлевских мастеров был, по крайней мере, один иностранный еврей, работавший для двора царя Алексея Михайловича и проживавший в Москве, в одном из дворовладений Бронной слободы.

В заключение следует остановиться на вопросе о том, были ли упомянутые в нашей работе евреи крещеными или нет, поскольку принятие иудеями христианства в Московском государстве резко изменяло их социальный статус: крещение нехристиан означало получение ими весьма обширных льгот вкуче с полным уравниванием в правах с православным населением. Мастер-серебренник Яков вполне мог быть иудеем, поскольку его, как иностранца, пригласили в Россию выполнять заказы для царского двора. Что касается жителей Бронной слободы, упомянутых в следственном деле патриарха Нико-

на, то здесь картина представляется следующей. Несмотря на обвинения их в «жидовстве», формально они числились в «новокрещеных», и это отражено в архивных документах. В случае же с евреями Мещанской слободы ситуация, скорее всего, иная: в проанализированных переписных книгах ее населения, фиксирующих имена иноземцев, в свое время плененных и обращенных в крепостное состояние, а затем получивших свободу, но не пожелавших покинуть Россию, нет ни одного намека на то, что указанные еврей-мещане приняли христианство. Наоборот, всячески подчеркивается их вероисповедание и национальность: «еврей», «евреин», «еврейской породы»<sup>43</sup> – причем об этом они объявили сами. Между тем в российской деловой документации XVII в. практически всегда крестившиеся евреи определялись как «новокрещеные», чего в данном случае нет. При этом даже вроде бы «русские» имена этих мещан (Матвей, Федор, Андрей, Лука, Степан, Владимир, Семен, Иван, Павел), которые не вызывают и мысли о еврейском происхождении их носителей, как видим, не должны ввести нас в заблуждение относительно их еврейства. Данный факт показывает, что некоторые некрещеные евреи не только могли проживать в средневековой Москве (даже в первые годы совместного правления малолетних Ивана и Петра Алексеевичей), но и добивались определенных успехов в своей деятельности, и что государство позволяло им заниматься своим ремеслом, не меняя традиционного вероисповедания. Кроме того, выявленная в архивных источниках и приведенная в нашей работе информация, позволяет с несколько иной позиции взглянуть на традиционно сложившуюся историографическую картину, основным тезисом которой считался запрет иудеям на постоянное проживание на территории Русского государства XVII столетия.

### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Богоявленский С.К.* Московские слободы и сотни в XVII веке // *Московский край в его прошлом.* М., 1930. Ч. 2. С. 116–131; *Снегирев В.Л.* Московские слободы. М., 1956.

<sup>2</sup> *Кунин И.* Евреи в Москве во второй половине XVII века // *Еврейская старина.* СПб., 1913. Т. 6. С. 96–101 (переиздание: *Москва еврейская: Сб. статей и материалов.* М., 2003. С. 304–310).

<sup>3</sup> *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // *Еврейская старина.* СПб., 1915. Вып. I. С. 1–19; Вып. II. С. 153–157 (переиздание: *Москва ев-*

рейская. С. 227–262). Впервые данные материалы были использованы в статье Ю.И. Гессена «Триста лет назад», опубликованной в журнале «Новый Восход» (СПб., 1913. № 9, 10).

<sup>4</sup> И. Кунин в своей статье неточно указывает время создания первой переписной книги: 1676 г. и второй переписной книги: 1684 г. (*Кунин И.* Евреи в Москве во второй половине XVII века. С. 304).

<sup>5</sup> Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 137. Боярские и городовые книги. Оп. 1. Москва. Д. 6. Л. 1–2.

<sup>6</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 6. Л. 32–32 об. См.: Материалы для истории московского купечества / Сост. Н.А. Найденов. М., 1886. Т. I. Прил. 2. С. 11; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 248–249.

<sup>7</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 31 об. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 78; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 249.

<sup>8</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 35. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 79.

<sup>9</sup> Подробнее о детях М.Г. Евреинова см.: *Забелин И.Е.* Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. М., 1891. Т. II. Стб. 1250, 1252, 1257 и др.

<sup>10</sup> См.: *Латто-Данилевский А.С.* Русские промышленные и торговые компании в первой половине XVIII столетия. СПб., 1889. С. 31; *Аксенов А.И.* Генеалогия московского купечества XVIII в.: Из истории формирования русской буржуазии. М., 1988. С. 16, 52, 102.

<sup>11</sup> Подробнее о роде Евреиновых см.: [*Руммель В.В.*] Евреиновы // *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. СПб., 1894. Т. XIa (22). С. 467; *Аксенов А.И., Фельдман Д.З.* Евреиновы // *Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия.* М., 1996. Т. 2. С. 117.

<sup>12</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 6. Л. 32 об.–33. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 11–12; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 249.

<sup>13</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 31 об.–32. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 78; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 249.

<sup>14</sup> Материалы для истории московского купечества. Т. I. Прил. 2, Предисловие.

<sup>15</sup> И. Кунин в своей статье ошибочно называет его: Лучка Григорьев (*Кунин И.* Евреи в Москве во второй половине XVII века. С. 307).

<sup>16</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 167. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 113; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 250.

<sup>17</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 1–2.

<sup>18</sup> И. Кунин в своей статье неточно называет его: Федор Иевлиев (*Кунин И.* Евреи в Москве во второй половине XVII века. С. 307, 308).

<sup>19</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 31–31 об. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 78.

<sup>20</sup> См.: *Забелин И.Е.* Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. Стб. 1220.

<sup>21</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 32–32 об. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 78; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 250.

<sup>22</sup> Подробнее о роде Копьевых см.: [*Руммель В.В.*] Копиёвы (Копьевы) // *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. СПб., 1895. Т. XVI (31). С. 168.

<sup>23</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 33. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 79.

<sup>24</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 57 об. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 85.

<sup>25</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 92 об. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 95; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 249.

<sup>26</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 94 об. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 96.

<sup>27</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 113. См.: Материалы для истории московского купечества. С. 100; *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 249.

<sup>28</sup> РГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Москва. Д. 7. Л. 5 об.–6.

<sup>29</sup> Подробнее об этом см.: *Шушерин И.* Житие святейшего патриарха Никона, писанное неким бывшем при нем клириком. СПб., 1784; *Аполлос.* Начертание жития и деяний Никона, патриарха Московского и всея России. М., 1845; *Оболенский М.А.* Новые материалы для истории следственного дела над патриархом Никоном // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. 1859. Кн. 5. Отд. 5; *Субботин Н.И.* Дело патриарха Никона: Историческое исследование по поводу 11 тома «Истории России» проф. Соловьева. М., 1862; *Гиббенет Н.А.* Историческое исследование дела патриарха Никона. СПб., 1882–1884. Ч. 1–2; *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887; *он же.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Сергиев Посад, 1909–1912. Т. 1–2; *Иконников В.С.* Новые материалы и труды о патриархе Никоне // Университетские известия. Киев, 1888. № 6; Дело о патриархе Никоне // Изд. Археографической комиссии. СПб., 1897; *Перетц В.Н.* Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII–XVIII вв. // Известия II отделения Императорской Академии наук. СПб., 1900. Т. V. Кн. 1; *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931–1939. Ч. 1–3; *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1961. Т. 11; *Козлов О.Ф.* Дело Никона // Вопросы истории. 1976. № 1; *Кошелева О.Е.* Боярство и дело патриарха Никона // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12.

<sup>30</sup> Документальный комплекс отложился в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА), в ф. 27 «Приказ тайных дел» XXVII разряде бывшего Государственного архива Российской империи). В архив дело в составе одной из коллекций Госархива попало в 1925 г. Первоначально «Розыскание...» составляло отдельное архивное дело № 267, однако впоследствии оно вместе с рядом дру-

гих обособленных единиц хранения, тематически касающихся опалы патриарха Никона, было присоединено к основному следственному делу, разделенному ныне на 10 частей. Данный текст вошел в 8-ю часть дела, составив его XXII–XXIV разделы. По ошибке архивный заголовок доноса М. Афанасьева оказался отделенным от самого текста (заголовок – л. 27, текст – л. 215–237).

<sup>31</sup> «Слово и дело государево» – формула, сопровождавшая донос на кого-либо с обвинением в государственном преступлении, отмененная в 1762 г. Екатериной II при ее вступлении на престол.

<sup>32</sup> РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 8. Л. 227–229.

<sup>33</sup> Там же. Л. 244–255.

<sup>34</sup> Там же. Л. 238–243.

<sup>35</sup> Там же. Л. 238а–239.

<sup>36</sup> Находясь в ссылке в Ферапонтовом монастыре, ок. 25 декабря 1671 г. бывший патриарх Никон отправил царю Алексею Михайловичу еще одно послание, в котором обвинил Д. Левицкого и М. Афанасьева в попытках совратить в «жидовскую» веру монахов Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря (РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140а). Опубл.: Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 105–116; Памятники литературы Древней Руси: XVII век / Сост. и ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М., 1988. Кн. 1. С. 514–522 («Письмо патриарха Никона к царю Алексею Михайловичу»).

<sup>37</sup> См. также: Государственный исторический музей (ГИМ). Синодальное собрание. Д. 559. Ст. VII («Следственное дело, проведенное патриархом Никоном в Воскресенском монастыре над новокрещеными евреями Михаилом и Дамианом, по обвинению их в отклонении от православия и хулении Евангелия» – начало 1666 г.).

<sup>38</sup> РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 140. Ч. 8. Л. 249, 250.

<sup>39</sup> Там же. Л. 251.

<sup>40</sup> Подробнее о «еврейской» стороне «дела Никона» см.: «Еврейские мотивы» следственного дела патриарха Никона: Донос крещеного еврея М. Афанасьева царю Алексею Михайловичу в 1666 г. / Публ. Д.З. Фельдмана и А.М. Прокопенко // Вестник Еврейского университета. 2001. № 6 (24). С. 349–366; Выкресты против патриарха Никона: Материалы следственного дела 1666 года / Публ. их же // Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 326–338; Фельдман Д.З. О роли выкрестов в следствии и суде над патриархом Никоном (по материалам РГАДА) // Памяти Лукичева: Сб. статей по истории и источниковедению. М., 2006. С. 466–482.

<sup>41</sup> РГАДА. Ф. 396. Оружейная палата. Оп. 2. Д. 981. Л. 32.

<sup>42</sup> Там же. Л. 54 об.

<sup>43</sup> Ю.И. Гессен в своей статье, в одном из примечаний, высказывает предположение о том, что «быть может, те лица, которые именуются «еврейской породы», принадлежали к числу крестившихся добровольно или принудительно, хотя этого нельзя положительно утверждать. Что касается лиц, обозначенных «еврей», то нет основания предполагать, чтобы это были выкресты» (Гессен Ю.И. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 261).

*Ольга Соболевская*  
(Гродно)

---

**ПИСЬМА ЕВГЕНИИ ДАВЫДОВНЕ ИОЭЛЬСОН  
(1888–1914 гг.)  
КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ  
МИКРОИСТОРИИ ЭМОЦИЙ**

На рубеже XX–XXI вв. в совокупности подходов, интересных переходом от описания событийности к реконструкции духовной культуры прошлого, выделилось направление, занятое исследованием истории человеческих эмоций. Как отмечал Пол Экман, выражение эмоций универсально, но в самобытных культурах существуют различия в правилах их отображения: «какие эмоции и в каких случаях можно демонстрировать, какие усиливать, маскировать или скрывать»<sup>1</sup>. Иначе говоря, если наедине с собой человек проявляет врожденные эмоции, то в рамках публичного поведения – управляемые.

Люди усваивают манеру выражения эмоций в процессе общения через транслируемые системой воспитания культурные нормы. Следовательно, сквозь призму эмоционального мира представителя той или иной эпохи можно увидеть характерные для нее культурные стереотипы и ценности, изучить проблему социального контроля. Исследование на стыке истории и психологии может дать полезные результаты, поскольку эмоциональная жизнь сообщества в историческом разрезе представима в разнообразных контекстах: юридическом, гендерном, региональном и этническом.

Так как данная тема относится к далеким друг от друга областям знания, уместно остановиться сначала на определении базовых понятий. Эмоции – это психические процессы, протекающие в форме переживаний и отражающие личную значимость и оценку внешних и внутренних ситуаций для жизнедеятельности человека<sup>2</sup>. Эти сложные

психические явления включают собственно эмоции, чувства, настроения, аффекты и эмоциональный стресс.

В данной работе речь пойдет о чувствах, эмоциях в узком смысле слова и настроениях. Они различаются по степени осознанности и определенности. Эмоции (в узком смысле слова) дают первичную информацию о возможности удовлетворения потребности, они неопределенны и неосознанны, в наибольшей степени связаны с биологическими процессами и подсознанием. Чувства осознаваемы, определены, длительны, связаны с социальной жизнью и сознанием человека, отражают устойчивое отношение к чему-либо. Настроения – наиболее длительные эмоциональные состояния, непосредственно влияющие на поведение, они менее предметны и интенсивны, чем эмоции, при этом связаны с бессознательным, потому что выражают подсознательную оценку происходящего.

Традиционные методики психологии (эксперименты, анкетирование, тестирование, наблюдение и т.д.) позволяют изучить эмоциональный мир наших современников, однако какие же источники способны помочь в реконструкции психологии человека прошлого? Мир эмоций оставил свой отпечаток в литературных произведениях, воспоминаниях, эпистолярном наследии. Письма, пожалуй, самый перспективный источник для исследования эмоций. Если касаться частных писем, а не переписки видных деятелей науки и культуры, авторы которых допускают, что она может быть опубликована, то, приступая к письму, человек обычно полагает, что текст будет доступен самому ограниченному кругу читателей или единственному адресату. Вследствие этого письма насыщены глубокими и искренними переживаниями. Эмоции в них подвергаются ретушированию значительно меньше, чем в мемуарах, которые создают для того, чтобы они были прочитаны, а их автор предстал перед современниками или потомками в самом выгодном свете. Письма интересны и тем, что дают самую разнообразную информацию о повседневной жизни, ее бытовой стороне, нравах и обычаях эпохи.

Предметом данного исследования стали письма, адресованные жительнице белорусской части черты еврейской оседлости конца XIX – начала XX века, Евгении Давыдовне/Давидовне Иоэльсон. Они позволяют изучить эмоции на микросоциальном уровне – на уровне отдельной социальной группы, объединенной этнически и профессионально. Данная коллекция, составляющая отдельный фонд в Национальном историческом архиве Беларуси в Минске, охватывает драма-

тический в общественно-политическом отношении исторический период 1888–1914 гг. К сожалению, не сохранились письма самой Евгении Давидовны. Изучение ее жизненного пути достойно отдельного исследования: Е.Д. Иоэльсон принадлежала к первому поколению женщин, профессиональных медицинских работников с высшим образованием на территории Белоруссии.

Документы 738 фонда НИАБ в Минске – это письма друзей и членов семьи Иоэльсон. Они дают пищу для размышлений о судьбах еврейской интеллигенции черты еврейской оседлости конца XIX – начала XX в. и в целом о космополитической среде городской интеллигенции западной части Российской империи. Эпистолярная география чрезвычайно широка: Одесса, Кишинев, Рига, Санкт-Петербург, Москва, Броды, Берн, курорты Германии, Великобритания. Среди авторов писем брата Евгении Давидовны – Борис (домашнее имя Беппо) и Макс, сестры Анна и Роза, жених Евгении Ефим Гинцбург, аптекарь А. Вольфсон, подруги Фанни и Соня, племянницы Лидия и Ольга. Основной язык писем – русский с вкраплениями идиша; несколько писем на немецком и французском языках.

Большинство авторов писем, как и их адресат, – представители медицинской интеллигенции – врачи, фармацевты, аптекарские ученики или студенты-медики. Наиболее активные участники переписки – родственники и еврейские знакомые Евгении Иоэльсон. Бросается в глаза высокий уровень европеизации данного сообщества. Среди прочего, об этом свидетельствует тот факт, что в письмах не употребляются еврейские имена: Евгения, Беппо, Эмилия, Макс, Женни.

Для круга друзей и знакомых Евгении Давидовны Иоэльсон характерен очень высокий уровень мобильности. Так, ее брат Борис Беппо, родом из Минска, первоначально работал в Гомеле, позднее продолжил медицинское образование в Мюнхене и Вене, вернувшись в Россию, работал в маленьком городе Спасске, пик его карьеры приходится на время жизни в Москве. Сама Евгения Давидовна, завершив учебу в Минске, получила место в уездном городе Двинске Витебской губернии, училась в Берне, навещала друзей в Киеве и Москве.

Письма Е.Д. Иоэльсон, повествующие о любопытных деталях повседневной жизни, отмечены разнообразными переживаниями. Особое место среди них занимает любовь. Психология считает любовь едва ли не самым сильным чувством, сложным и даже загадочным

комплексом, включающим эмоциональный, мыслительный и, в некоторых разновидностях, биологический компоненты<sup>3</sup>.

Любовью и связанными с ней чувствами привязанности, верности, преданности, желанием защитить и заботиться наполнены письма Ефима Гинцбурга, помолвленного с Евгенией Иоэльсон в 1889–1900 гг. О глубокой нежности говорят обращения, используемые в этих текстах: «Дорогая голубка, моя черненькая кошечка, дорогая девочка, жизнь моя, мой ангел, дорогая моя Женюточка, моя черненькая ласточка, моя кошечка, Женючка»<sup>4</sup>. Обилие притяжательных местоимений указывает на чувство общности, принадлежности, усиливает эмоциональный фон. Важнейшая тема писем – совместная жизнь: «С надеждой гляжу в будущее, которое мне уже представляется в белом свадебном виде», – писал Е. Гинцбург в мае 1890 г.

Тон писем откровенен: любовь для их автора – чувство вполне земное, о нем можно говорить с невестой, не стесняясь, прибегая к языку, насыщенному эротизмом. «Твое письмо из Динабурга я получил, и крепко, крепко целую за него твои ручки и губки... Боже, как я скучаю за тобой, моя дорогая голубка! но пословица говорит: терпи, казак, атаманом будешь! Так и я, жду и надеюсь. И хоть я атаманом не собираюсь быть, но за то нацелую тебя досыта, когда настанет минута свидания... До свидания, моя милая, дорогая, радость моя. Целую тебя сто тысяч раз»<sup>5</sup>.

Сам факт получения долгожданного ответа от Евгении заслуживал красноречивых обещаний: «Ты и представить не можешь себе, каким радостным сюрпризом было твое дорогое письмо. Целый день я был на иголках, ожидая почты... Вдруг Анна входит и подает мне письмо, где я увидел дорогие каракульки (извини!). Сколько раз тебя за это поцеловать? Поцелую столько, сколько я хотел бы, и этого, кажется, будет довольно»<sup>6</sup>.

В чувство любви вплетались переживания – печаль и тревога. Активаторами этих эмоций были разлука и психологическая изоляция. Влюбленных разделяли не только километры, но и государственные границы: Ефим Гинцбург жил в Бродах, а его невеста сначала в Минске, а затем в Берне. Кроме того, молодые люди в духе общественных идеалов рубежа XIX–XX вв. считали, что семья – важнейший, но не единственный элемент жизни женщины. Ефим часто писал, что подерживает желание Евгении получить профессию, ради чего свадьбу отложили сначала на 2, а затем на 4 года.

Тема выбора профессии была причиной тревожных размышлений. В мае 1890 г. Е. Гинцбург печально констатировал, что Евгения не хочет думать о профессии фельдшера, обещал хорошо подумать о перспективах «зубодерганья» и восклицал: «Единственное, о чем я тебя умоляю, это ради всего святого, ради нашей любви, не бери места гувернантки!»<sup>7</sup>. Через полгода после поступления невесты в Бернский университет Ефим Гинцбург изменил мнение. Написанные им строки пронизаны тоской, неуверенностью в будущем, страхом перед тем, что чувства остынут, а Евгения слишком сильно изменится в новом окружении за границей.

«Я не знаю, насколько большое саморазвитие целесообразно в жизни, какую ты себе наметила, решая выйти за меня. Я думаю, что от этого могут произойти только дурные последствия. Тебя тогда может не удовлетворить жизнь в деревне, и ты только будешь мучиться, а не жить, да, наконец, сейчас я тебя удовлетворяю и ты находишь меня довольно развитым, а тогда я буду для тебя слишком прост»<sup>8</sup>. Ефима поддерживала его мать, которая полагала, что для «будущей жены совершенно не нужно иметь диплом доктора и что возиться с курами и другими продуктами сельского хозяйства можно у нея научиться лучше, чем в Берне»<sup>9</sup>.

Холодный тон последнего письма, а также переписка Евгении Иоэльсон с родственниками позволяют сделать вывод о том, что вскоре отношения были прекращены, а помолвка разорвана. Этому способствовали редкие встречи, что разрушало эмоциональную связь, а также влияние традиционно настроенной семьи жениха. Возможно, и сам он переоценил уровень собственной толерантности в вопросе женской эмансипации.

Братско-сестринская любовь сродни дружбе. В случае отношений между Евгенией и Беппо (Борисом) Иоэльсон эта любовь нераздельно связана с заботой и социальной поддержкой, сопровождается гордостью за достижения близкого человека. Даже пройдя через сложные жизненные испытания, ссоры и объяснения, эта любовь устояла перед житейскими бурями. Беппо, как называли его в письмах, был старшим братом, и модель его поведения обусловлена традиционными представлениями о роли старшего родственника-мужчины. Он считал себя обязанным заботиться и о материальном благополучии, и о нравственности сестры.

На протяжении 25 лет Беппо – наиболее активный корреспондент Евгении Иоэльсон, советчик в принятии важных решений: замужества, обучения, переездов. Письма его полны увещеваний:

«Не будь малодушна и потерпи немного, быть может, тебе повезет» [с владельцем аптеки, куда Евгения Давыдовна устроилась ученицей – *О.С.*].

«Старайся только поставить себя так, чтобы пользоваться некоторою хотя бы относительною свободою».

«Надо полагать, что ты себя плохо поставила, если тебя заставляют так много работать и, как видно, не чувствуют к тебе надлежащей благодарности».

«Не работай чрезмерно в Линас Гацдек, а исполняй свои обязанности и не более. Если работы очень много, они обязаны увеличить свой персонал, а если они этого не хотят делать, нечего жертвовать собой и волноваться».

«Будь аккуратна в своем образе жизни и скромна, в свободное время, гуляя в обществе... пусть тебя не чрезмерно радует и волнует, занимайся чем-нибудь индифферентным, а не чтением, которое отягощает голову»<sup>10</sup>.

После смерти брата Макса Борис Иоэльсон взял на себя попечение о его вдове и детях. Как и в случае с сестрой, речь шла и о материальной, и о моральной поддержке: «Старайся, дорогая Кава, жизнь свою устроить так, чтобы по мере возможности быть ею довольной: работать немного умственно, жить духовною жизнью и развивать детей. <...> Как их здоровье и развитие, как питание? Нехорошо, что дети, быть может, слишком тяготееют к тебе, не дают тебе достаточно покоя, учи их развлекаться собственными средствами, на то обыкновенно дети великие мастера»<sup>11</sup>. Любопытно, что неженатый Беппо, чувствуя себя в роли наставника, уверенно давал педагогические советы матери двоих детей.

Беппо готов был выступить защитником чести сестры, когда выяснилось, что помолвка Евгении с неким И.Б. в 1894 г. расстроилась: «Мне хотелось бы от тебя знать мотив, которым он объясняет свое поведение, так как он своим поведением наносит нам оскорбление. Я намерен требовать от него ответа»<sup>12</sup>.

Учась за границей, Беппо постоянно находился в стесненном финансовом положении, испытывал чувство тревоги за завтрашний день. Тема нужды всплывала в каждом письме, которое приходило из Вены

или Мюнхена. От них веет подавленностью и бессилием, разочарование усиливалось мыслями о том, что он не может помочь семье в той мере, в какой, по его представлениям, следовало бы. «Если бы мои дела пошли хорошо, я был бы в состоянии... поддерживать сестер и начать выплачивать долги, которых у меня есть много, то я бы себя почувствовал человеком»<sup>13</sup>. Таким образом, Беппо не может «чувствовать себя человеком», если моральный долг в отношении семьи не выполнен.

Концепт стыда занимает важное место в письмах, написанных мужчинами. Эта эмоция пронизывает размышления о неспособности обеспечить материальное благополучие семьи. Она сопровождалась глубокими эмоциональными переживаниями: ощущением поражения, слабости, беспомощности, неадекватности общественным ожиданиям. Декларируя, что «скучно говорить все время о деньгах», Беппо приводит подробные калькуляции своих расходов на аренду жилья, одежду, книги, оплату обучения, выполнение заказов родных. Периодически всплывают любопытные детали повседневной жизни, например, в Вене: «Доценты привыкли с иностранцев сдирать большие деньги [с иностранных студентов за обучение – *О.С.*], да вообще в Австрии везде взимают гульденy. Если придешь домой позже 10 (а это с нашим братом, не привыкшим рано ложиться, случается часто), то надо платить 10 крейцеров штрафа»<sup>14</sup>.

В подобных обстоятельствах испытывал стыд и Ефим Гинцбург. Он сетовал по поводу зависимого материального положения, которое не позволяло ему жениться на Евгении немедленно, «плюнуть на все планы и зажить хорошо и спокойно»<sup>15</sup>. В письмах к невесте Ефим признавался: «Если бы мое материальное положение было бы в этом году хотя бы немного другим, я бы ни за что не допустил тебя уехать»<sup>16</sup>.

Стыд ощущал Борис Иоэльсон, когда видел, что его бедность, не соответствующая статусу ученого человека, сначала ассистента в престижном вузе, затем доктора медицины, бросается в глаза окружающим. Беппо жаловался Евгении, что «приходится отказываться от покупок, от приобретения хорошего платья, без которого чувствуешь себя немного изгоем»<sup>17</sup>. Он признавался, что «комната [которую он снимал в Вене – *О.С.*] такова, что в ней повернуться негде и стыдно принимать знакомых... обедаю в плохоньком ресторане»<sup>18</sup>. В послании из Мюнхена Беппо сообщал: «Живу я очень тихо, главным образом из-за материальных соображений, по вечерам сижу дома. ...В нынеш-

ние дни изящное платье считается необходимой принадлежностью порядочного человека»<sup>19</sup>. Он чувствовал отчужденность от веселого кружка студентов, от «общества», и это травмировало его, поскольку «выходы в свет» были обычной частью повседневной жизни интеллигентной буржуазной среды, к которой он принадлежал на родине. Теперь же, не имея достаточно средств, Б. Иоэльсон вынужден был стать домоседом.

Эмоцию стыда у Бориса Иоэльсона активировало также презрение, испытываемое к самому себе. Признаваясь, что проиграл деньги в карты в тот момент, когда родные нуждались в материальной помощи, он знал, что совершил нравственно неверный поступок. Как отмечает К.Э. Изард, последствиями обычно бывают чувство смущения, уныния, моральной неполноценности, мысль о необходимости загладить вину и о том, как следовало поступить<sup>20</sup>. Всю гамму этих эмоций содержат строки, написанные Евгении Иоэльсон братом. Он писал, что, борясь с самим собой, «сегодня прекратил игру в карты, и не без переживаний». В другом письме Беппо признавался: «Я плачу теперь за старые грехи, поскольку не жил аккуратно, не дрожал так над будущим, я устроился бы медленнее, но вернее и не был бы в таком неприятном положении, чтобы действовать против влечения и совести... надо положить конец этой вечной игривости, каждодневной борьбе, которая проходит во мне и меня в конце концов сведет с ума. Каждый день и десять раз в день желать себе смерти и не решиться на решительный шаг, поскольку скован родственными узами. Надо скоро положить этому конец»<sup>21</sup>.

Лейтмотив писем Беппо – самодисциплина, проявляющаяся, в частности, в контроле над эмоциями. Судя по оставленному им нарративу, идеал мужественности этого молодого мужчины включал в себя рационализм, профессионализм, ответственность за близких и невозмутимость. Его письма местами приобретают менторский тон, в них появляются этические максимы, например: «Для меня прошедшее может лишь служить побуждением – хорошим поведением пред собою и людьми загладить свои грехи»; или «Нелегкое это призвание, медицина, но вообще надо брать жизнь как есть»<sup>22</sup>.

Даже такая эмоция как радость в письмах молодого врача находит рациональное объяснение, едва ли не оправдание. «Я так доволен и благодарю судьбу за то, что смог поехать за границу, и не потому, чтобы меня соблазняла моя здешняя жизнь, а по той причине, что я за вре-

мя моего пребывания здесь обогащаюсь сведениями, которые буду иметь возможность применить практически»<sup>23</sup>. Увлечшись рассказом о столице Австро-Венгрии, он внезапно одергивал себя: «Город очень красивый, хотя меня это не прельщает»<sup>24</sup>. Дальнейший текст должен убедить сестру: Беппо находится в Вене не ради осмотра достопримечательностей, а для получения профессии. О смерти брата Макса, с которым был очень дружен, Б. Иоэльсон рассказывает холодно и отстраненно, профессионально описывая ход болезни и кончину. Только после этого происходит эмоциональный взрыв: «Немногие строки, которые я тебе написал, так меня взволновали, что я не могу продолжать»<sup>25</sup>.

Романтическая тема любви и брака для Бориса Иоэльсона подлежала строгой эмоциональной цензуре. Полностью поглощенный профессией, Беппо видел в перспективах создания семьи выполнение долга, поступок правильный, ожидаемый от него обществом. Испытывая большую симпатию к девушке по имени Ольга, он, тем не менее, «пришел к убеждению, что это для меня не партия». Почему же? «Я не в состоянии вновь влюбиться как юноша в 18 лет и о любви говорить не могу и не имею права» [в этот момент ему 32 года. – *О.С.*], и все могло бы быть иначе, «если бы я был влюбчив или моложе»<sup>26</sup>. Через 3 года он возвращается к обсуждению вопроса о женитьбе, но тут же признается, что поездка в курортный город Кранц для встречи с возможной невестой вызвана необходимостью остепениться и расстройством финансовых дел. «Мои дела так застоялись, что только одно обстоятельство может поправить беду: это именно скорая женитьба. Я не в состоянии ездить смотреть невест, т.к. мне это противно до мозга костей, а между тем я принужден так поступать. Я не так молод, чтобы полгода быть женихом и не владею достаточным досугом»<sup>27</sup>.

Отношение к браку как к социальному долгу, а также четкое понимание того, в каком возрасте следует создавать семью, присуще и Ефиму Гинцбургу. Он пишет невесте: «Теперь я не могу понять, как я мог так легкомысленно отпустить свое счастье! Разве я так молод, человеческая жизнь так длинна, что 4 года (и каких года!) ничего не значат! У меня теперь одно желание – иметь свой очаг, свою семью, где я мог бы после работы отдохнуть и телом, и душой. Ведь мне 25 лет, годы, в которые каждому хочется иметь свой очаг, чтобы знать, для кого и чего он работает. Это придает бодрость и энергию, так как имеешь всегда возле себя человека любимого, близкого, который мо-

жет тебя ободрить и успокоить в трудные мгновения»<sup>28</sup>. Из этих строк следует, что брак – это не романтический союз двух душ, как пишут в романах, а скорее объединение соратников по борьбе и мотив, побуждающий к деятельности.

В письмах Е.Д. Иоэльсон также присутствуют размышления об эмоциях, составляющих бинарную оппозицию, например, интерес и скука. Интерес можно отнести к стеническим эмоциям, которые «стимулируют деятельность, увеличивают энергию и напряжение сил человека, побуждают его к поступкам, высказываниям. В этом случае человек готов «горы перевернуть»<sup>29</sup>. Как утверждают психологи, интерес побуждает человека к познавательной активности, повышает восприимчивость и творческий потенциал. Эту эмоцию может вызывать работа, учеба и развлечения, однако, если судить по имеющейся в нашем распоряжении частной переписке, чаще всего интерес вызывало именно то, чем занимаются на досуге.

Как следует из писем Лидии, племянницы Е.Д. Иоэльсон, к интересным для нее формам проведения свободного времени относилось чтение. Выпускница гимназии увлекалась книгами о приключениях и романтическими: «Я прочла очень интересные рассказы Сенкевича»<sup>30</sup>. Интересны были светские визиты, знакомства в кружке студентов и театры, которые вчерашняя гимназистка посетила во время пребывания в Санкт-Петербурге: «Комиссаржевская опять выступает, и я непременно постараюсь еще один раз увидеть»<sup>31</sup>. Поступив на женские курсы, Лидия с удовольствием окунулась в бурную студенческую жизнь. На правах столичной жительницы она рекомендовала близким модные литературные новинки и рассказывала обо всех событиях, вызвавших ее интерес: «...если достанете Русское богатство, прочитайте “Фонтан. Рассказ курсистки” Богрова, у нас на курсах о нем говорят. Сам Короленко у нас побывал»<sup>32</sup>.

Судя по эпистолярному наследию семьи Иоэльсон, частым активатором интереса были путешествия. Даже скупой в проявлении эмоций Беппо с увеличением рассказывал сестре о достопримечательностях Вены и Мюнхена. Как мы уже упоминали, он находил Вену очень красивым городом: «Burgstrasse необыкновенно изящен и имеет несколько выдающихся храмов; другие же не превосходят архитектуры Малого театра, которая, как тебе известно, очень хороша»<sup>33</sup>.

О радости и глубоком интересе к путешествию по Украине рассказывала Евгении юная Соня. «Вот что уже действительно красивый

город [Киев – О.С.]. Проходишь, например, по улице, и она сплошь покрыта домами, из которых один красивее другого. А сады-то, сады!.. Вы можете пробыть в каком-нибудь саду неделю и не успеете его обойти. А гора Владимира! А Днепр! Одним словом, чудный город. Там бы я охотно пожила. Опера здесь [в Одессе. – О.С.] неважная, но надо же посмотреть театр, который так славится своей красотой и своим благоустройством»<sup>34</sup>.

Скука, метко названная авторами статьи об особенностях эмоциональной жизни студентов, «основной, наряду с радостью и беспокойством, академической эмоцией»<sup>35</sup>, не раз упоминалась и корреспондентами Е.Д. Иоэльсон. Скучной и утомительной, как уверяла гимназистка Лидия, была школьная жизнь, особенно в конце учебного года: «Я только брожу из угла в угол и мечтаю о том времени, когда я кончу эту противную гимназию... Уже мне экзамены надоели хуже горькой редьки»<sup>36</sup>. Скука академической жизни сочеталась со страхом, если речь шла об экзаменах. Лидия называла зубрежку чепухой, которая ей здорово надоела и признавалась, что экзамена по словесности «боится», «очень боится» и «будет на нем дрожать», и только страх заставляет ее превозмочь скуку учебника по литературе XVIII в.<sup>37</sup>

Средством борьбы со скукой виделись прогулки по городскому саду и встречи с подругами. Насыщенность учебной жизни занятиями не уничтожала, а, напротив, усугубляла скуку. В гимназии и на женских курсах проявлялся эффект, описанный Верой Дубиной на примере дворянских учебных заведений середины XIX в. «Осознание нежелательности этой эмоции, признание ее в качестве тормозящего фактора в образовании и продвижении по карьерной лестнице побуждало педагогов искать способы борьбы с ней. Однако, с другой стороны, сами эти способы борьбы со скукой как, например, четкое распределение времени, контроль за тем, чтобы каждая минута была занята каким-либо видом интеллектуальной или физической деятельности, – вновь порождали скуку, лишая жизнь разнообразия»<sup>38</sup>.

При всей тяжести экзаменационных стрессов и унылости некоторых предметов девушка не пренебрегала учебой. Для нее окончание женских курсов и получение профессии домашней учительницы означало альтернативу праздному ничегонеделанию в родительском доме. Это, как она признавалась в письме Евгении Иоэльсон, ее совершенно не прельщало. Фактически для Лидии временная академическая скука была средством преодоления той же самой эмоции, подстерегавшей

дома в том случае, если девушка решит остаться «светской барышней». Ритмичная повседневность, наполненная привычными событиями домашней жизни, однообразными разговорами «ни о чем» и подготовкой к поступлению на курсы, была тосклива. «Я занята уроками, вечером играю. Мы читаем теперь Тимирязева “Жизнь растений”. Итак, видишь, ничего интересного у меня нет. Разве что разговоры за обедом о жирной говядине», – иронично признавалась Лидия<sup>39</sup>.

В отличие от племянницы, Борис Иоэльсон в подробных письмах сестре никогда не признавался в том, что скучает. Он жаловался на трудности, усталость и насыщенность будней работой в клинике, но не на скуку. Можно предположить, что Б. Иоэльсону как человеку, абсолютно преданному своему делу, действительно была чужда эта эмоция. Однако языковые конструкции, употребляемые им в той части повествования, где речь идет о медицине, заставляют в этом усомниться. Рассказывая о своих занятиях наукой и медицинской практикой, Б. Иоэльсон применяет либо нейтральный, лишенный эмоций тон (перечисление достижений), либо категорию долженствования. Это заставляет предполагать, что здесь мы вновь встречаемся с курсом контроля над человеческими страстями, характерным для культуры XIX в.

По словам В. Дубиной, скука считалась признаком негармоничной личности, остановившейся в своем развитии. Человеку было стыдно признаваться в том, что ему скучно, он прибегал к контролю над проявлением этой эмоции. «Усиление роли профессии и образования все больше требует преодолеть скуку – обрести умение держать необходимый баланс между страстями и обязанностями, между профессией и частной жизнью, то есть научиться быть гармоничной личностью»<sup>40</sup>. В случае с Б. Иоэльсоном профессия была не только средством преодоления негативных эмоций и средством заработка, она помогала бороться с собственными страстями<sup>41</sup>.

Однако скука была спутницей не только учебных и рабочих будней. В письмах некоторых женщин, корреспонденток Евгении Иоэльсон, как скучная маркируется жизнь на отдыхе. Жалобы на однообразие загородной жизни – распространенная тема писем от Фани: «У нас теперь ужасная тишина, т.к. все разъехались. Можешь себе представить, как скучно стало, так что мы решили в четверг переехать в город, хотя погода чудесная и очень жаль оставлять дачу»<sup>42</sup>. Для молодой женщины, привыкшей к обществу друзей и быстрому ритму город-

ской жизни, альтернатива скучному отдыху – реализация обширной программы действий по возвращении в город Свенцяны. «Буду заниматься языками, много петь и, кроме того, думаю заняться бухгалтерией, помогать в деле»<sup>43</sup>.

Скука как спутница бездействия была знакома и корреспондентке Евгении Иоэльсон по имени Ольга. Описывая развлечения московской жизни, встречи и интересные разговоры, она сетует: «Дома я при теперешнем состоянии здоровья буду обречена на страшную тоску, ибо насколько я смело гляжу на возможность найти себе в Минске, когда буду здорова, дело, которое бы меня удовлетворило, настолько я неспособна жить там без дела [вернуться – О.С.], значило бы обречь себя на хандру, которая, по-моему, опаснее малокровия»<sup>44</sup>. Ольге, как и другим представителям молодого поколения, чужда статичность, замедление ритма жизни вызывало скуку, печаль, тоску. «Бездеятельное пребывание на одном и том же месте быстро приедается, и если папа захочет, чтобы я все лето провела за границей, то я через месяц перееду куда-нибудь», – читаем в письме из Кальваришек, где она отдыхала, лечилась и скучала<sup>45</sup>.

Ольге вообще присущ пессимистический взгляд на происходящее: «Жизнь все же прескверная вещь при самых лучших обстоятельствах». Сделав столь серьезный вывод, она тут же поясняет, что он вызван не какими-то конкретными несчастьями, произошедшими с ней накануне: «Скверно чувствовать свою бесполезность, когда видишь все безобразия, которые творятся кругом, и быть таким толстокожим животным, чтобы вечно веселиться»<sup>46</sup>. В этом письме, написанном в январе 1895 г., особенно ярко проявилось общее настроение, характерное для рубежа веков, которое Марк Стейнберг назвал «современной общественной меланхолией». Суть этого настроения, «болезни чувствительных интеллектуалов», шагнувшей со страниц изящной словесности в салонный язык, переписку, дневники интеллигенции в остром переживании трагичности времени, страхе перед будущим, состоянии потерянности и бессмысленности существования<sup>47</sup>.

Скучным могло оказаться пребывание на курорте. Юная Соня признавалась Евгении Иоэльсон: «Насколько я успела заметить, в Одессе жизнь скучна. Тут молодые люди производят впечатление стариков»<sup>48</sup>. Ту же эмоцию вызывала у нее местная природа: «В Одессе я кроме акаций ничего не вижу. На улицах акации, в садах акации, везде и повсюду акации»<sup>49</sup>, – писала она Е.Д. Иоэльсон. Курортная жизнь не

баловала девушку разнообразием: «Лежу целый день на террасе и думаю, что бы съесть или выпить. Я теперь думаю о том, как бы поправиться и растолстеть побольше»<sup>50</sup>.

Женщины, с которыми вела переписку Евгения Иоэльсон, любили рассуждать о радостях и разочарованиях жизни, переходя от событийности к философствованию. Описывая жизнь, приносящую радость и удовлетворение, они нередко упоминали большой город, «где впечатления так быстро сменяют друг друга», а жизнь представляется «каким-то вертящимся колесом», и выражали сочувствие подругам, вынужденным прозябать в маленьких местечках черты еврейской оседлости. Прочитанная выше Ольга, приехавшая из Минска в Москву, признавалась: «Непонятно и невероятно, как можно так хорошо жить», «витать в мире музыки, книг» и учиться интересной и полезной профессии<sup>51</sup>.

Для того чтобы чувствовать себя прекрасно, путешествуя по Швейцарии, Ольге нужно было участвовать в экскурсиях, гулять, наслаждаясь красотой природы, кататься на лошадях, «приобрести очень разнообразное общество», «слушать чудную игру здешнего органиста». Музыка была неотъемлемой частью досуга; когда Ольга играла на рояле и при этом «находила более восторженный прием, чем где бы то ни было», она испытывала радость, граничившую с восторгом<sup>52</sup>.

Активатором радости для участников переписки часто выступало общение. «Главная прелесть нашей жизни заключается в общении со столькими интересными людьми, в разговорах с которыми, в столкновении разных уважающих друг друга мнений выносишь истинное удовольствие», – признавалась Евгении Иоэльсон Ольга<sup>53</sup>. Для нее эталон хорошего вечера – это время, проведенное, как она писала, среди «наших студентов», евреев, «за хорошими разговорами и музыкой»<sup>54</sup>. Высмеивая малокультурных, но тщеславных *гвири* петербургского света, она предпочитала общество «радикального элемента». Вместе со студентами Ольга участвовала в организации благотворительных вечеров. Выступали молодые певцы и музыканты из консерватории, разыгрывались драматические представления и было «очень весело. Концертным отделением все остались очень довольны». Называя вечеринки и светские рауты «безобразиями», Ольга неизменно отмечает, что бывать там ей весело и приятно<sup>55</sup>.

Сестра Ольги, Лидия, рассказывала о том, сколько радости ей приносят встречи с подругами: «Я проторчала в гимназии до 4 часов,

и было очень весело, т.к. я все время болтала и хохотала с ученицами». Она с гордостью писала: «Мне очень весело, ко мне заходит масса учениц, чтобы набраться счастья». Девушка рассказывала, что возникло даже особое суеверие о заразительности царившего в ее обществе счастья: «Они находят очень опасным пойти на экзамен, не побывав хотя бы разок у меня»<sup>56</sup>. Как и сестра, Лидия получила классическое светское воспитание, важной частью которого было музицирование. Она не представляла себе жизни без музыки, судила о качестве ее исполнения едва ли не профессионально и признавалась, что в Санкт-Петербурге посещение вечеров и концертов приносит ей не просто радость, но наслаждение музыкой<sup>57</sup>.

Абсолютное большинство корреспондентов Евгении Давидовны Иоэльсон – евреи, и в их письмах изредка всплывает тема дискриминации, переживаемой как чувство незащищенности, беспокойства и тревоги. Неприятностей на экзамене в гимназии ожидает из-за своего еврейского происхождения Лидия. Неожиданным сюрпризом для нее становится высшая оценка по физике, которую получили все еврейки, и она резюмирует: «экзаменовали нас довольно снисходительно»<sup>58</sup>. Беппо обсуждал с Евгенией юридические ограничения, под которые она подпадала как еврейка, в присущей ему сухой рациональной манере, не демонстрируя эмоции. Лишь мимоходом он проговорился, выказав предубеждение к «русаку», который не пропустит случая, чтобы не напакоstitь<sup>59</sup>.

Противопоставление «своих» и «чужих» присутствует во многих письмах, например, в письмах Ольги о евреях-врачах Санкт-Петербурга говорится «наши доктора»<sup>60</sup>. При этом отношение к «своим» могло быть и весьма критическим. У того же корреспондента явно прослеживается противопоставление современной просвещенной еврейской интеллигенции малокультурным, кичащимся своим богатством *гвирим* и консервативно настроенным евреям, обвиняемым автором письма в косности<sup>61</sup>.

Авторы писем – представители среды, в которой процесс аккультурации зашел довольно далеко, охватив буквально все сферы повседневной жизни и образ мышления. Показательно, что Макс, брат адресата писем, был тайно женат на православной. Бракосочетание, невозможное в России, состоялось во время его учебы за границей. Братья и сестры сохранили это в тайне от родителей, и данное обстоя-

тельство, как и рождение двоих детей раскрылись только после внезапной смерти Макса. Это событие вызвало потрясение: «Мамаша не может не мириться с фактами, очень плакала, что от нее все скрыли», – писал Беппо. Однако саму причину слез матери он объясняет не стыдом от того, что этот «невозможный брак» был заключен, а тем, что Макс мог очень страдать от того, что ему приходится хранить свой секрет<sup>62</sup>.

Одеваясь по европейской моде, проводя досуг так, как это было принято в столичном «свете», представители среды, к которой относились близкие Е. Иоэльсон, теряли связь с традицией, пронизанной религиозными нормами. Ни разу в письмах не упоминаются детали, позволяющие судить о соблюдении законов кашрута, праздновании шабата или других иудейских праздников. О том, насколько далека от этого была еврейская молодежь в 1890-е гг., свидетельствует письмо юной Лидии, гостившей в Санкт-Петербурге. Увлеченно рассказывая о лекции по методологии истории, игре Комиссаржевской и будущем походе в «Александринку», она мимоходом просит Евгению напомнить ей, в какой день будет Йом Киппур: «Напиши, в какой день будет, не в четверг ли, а то я чего доброго напишу в тот день бабушке письмо»<sup>63</sup>. Девушка испытывает неловкость не от того, что в вихре столичных развлечений забыла о соблюдении религиозных правил. Ее смущает, что она может огорчить бабушку, написав ей в тот день, когда писать запрещено.

Подводя итоги, можно заметить, что частная переписка Евгении Давидовны Иоэльсон – ценный источник для изучения истории чувств. Она содержит не столько рассказы о конкретных событиях, сколько отражение широкого спектра эмоций, переживаемых людьми разных возрастов, относящихся к одному социальному слою, еврейской интеллигенции, получившей современное европейское образование. На первый взгляд кажется, что нет ничего более субъективного, чем эмоции человека: и страх, и гордость, и любовь принадлежат конкретному человеку, являются продуктом его психики. Между тем, психологи согласны в том, что эмоции формировались в ходе культурно-исторического развития человечества, а способы выражения чувств напрямую зависят от конкретной исторической эпохи, этнической и конфессиональной культуры. Следовательно, изучение эмоциональной жизни конкретного сообщества – важная часть познания его культуры.

### Примечания

<sup>1</sup> Экман П. Психология эмоций. Я знаю, что ты чувствуешь. СПб., 2010. С. 8. – Электронная библиотека Royallib.ru [Электронный ресурс] / Электронная библиотека RoyalLib.Com. – Режим доступа: <http://www.Royallib.ru> – Дата доступа: 2.12.2015.

<sup>2</sup> Маклаков А.Г. Общая психология. СПб., 2001. С. 393.

<sup>3</sup> Изард К.Э. Психология эмоций. СПб., 1999. С. 338. – Дельфия: психологический сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.myword.ru> – Дата доступа: 14.11.2015.

<sup>4</sup> Национальный исторический архив Беларуси в Минске (далее НИАБ в Минске). Ф. 738. Оп. 1. Д. 5. Л. 9, 13, 16–18 об., 32 об.

<sup>5</sup> Там же, л. 11–12 об.

<sup>6</sup> Там же, л. 15–15 об.

<sup>7</sup> Там же, л. 16–16 об.

<sup>8</sup> Там же, л. 41.

<sup>9</sup> Там же, л. 40.

<sup>10</sup> Там же, л. 16, 21 об.–22 об., 33, 37.

<sup>11</sup> Там же, л. 24–24 об.

<sup>12</sup> Там же, л. 17.

<sup>13</sup> Там же, л. 15 об.16.

<sup>14</sup> Там же, л. 20.

<sup>15</sup> Там же. Д. 5. Л. 18.

<sup>16</sup> Там же, л. 36 об.–37.

<sup>17</sup> Там же. Д. 1. Л. 19 об.

<sup>18</sup> Там же, л. 11.

<sup>19</sup> Там же, л. 36–36 об.

<sup>20</sup> Изард К.Э. Психология эмоций. С. 276.

<sup>21</sup> НИАБ в Минске. Ф. 738. Д. 1. Л. 23, 32 об–33.

<sup>22</sup> Там же, л. 15 об., 25.

<sup>23</sup> Там же, л. 11.

<sup>24</sup> Там же, л. 19 об.

<sup>25</sup> Там же, л. 15–15 об.

<sup>26</sup> Там же, л. 12 об.

<sup>27</sup> Там же, л. 32–32 об.

<sup>28</sup> Там же, д. 5, л. 37 об.–38.

<sup>29</sup> Маклаков А. Общая психология. С. 395.

<sup>30</sup> НИАБ в Минске. Ф. 738. Д. 8, л. 5.

<sup>31</sup> Там же, л. 14.

<sup>32</sup> Там же, л. 24 об.

<sup>33</sup> Д. 1. Л. 20–20 об.

<sup>34</sup> Д. 14. Л. 1 об.–2.

<sup>35</sup> Goetz F., Frenzel A., Percun R. The Domian Specificity of Academic Emotional Experiences // The Journal of Experimental Education. 2006. Vol. 75. Part 1. P. 9.

<sup>36</sup> НИАБ в Минске. Ф. 738. Д. 8, л. 3 об., 6 об.

<sup>37</sup> Там же, л. 26 об.

<sup>38</sup> Дубина В. Воспитание скукой: обращение с эмоциями в русском дворянском образовании середины XIX века // Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций / Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахадат и М. Эли. М., 2010. С. 164.

<sup>39</sup> НИАБ в Минске. Ф. 738. Д. 8, л. 18–18 об.

<sup>40</sup> Дубина В. Воспитание скукой. С. 152–153.

<sup>41</sup> Д. 1, л. 23.

<sup>42</sup> Д. 15, л. 1 об.

<sup>43</sup> Д. 15, л. 2.

<sup>44</sup> Д. 9, л. 7.

<sup>45</sup> Там же, л. 11.

<sup>46</sup> Там же, л. 2.

<sup>47</sup> *Стейнберг М.* Меланхолия Нового времени: дискурс о социальных эмоциях между двумя революциями // Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций. С. 207–209.

<sup>48</sup> НИАБ в Минске. Ф. 738. Д. 14, л. 1 об.

<sup>49</sup> Там же, л. 2.

<sup>50</sup> Там же, л. 2 об.

<sup>51</sup> Д. 9, л. 23 об.

<sup>52</sup> Там же, л. 27 об.

<sup>53</sup> Там же, л. 23.

<sup>54</sup> Там же, л. 22.

<sup>55</sup> Там же, л. 2, 21 об.

<sup>56</sup> Там же, д. 8. Л. 6–6 об.

<sup>57</sup> Там же, л. 10 об.

<sup>58</sup> Там же, л. 26.

<sup>59</sup> Там же. Д. 1, л. 9 об., 10, 17, 19.

<sup>60</sup> Там же. Д. 9, л. 2.

<sup>61</sup> Там же, л. 2, 6 об., 21 об.

<sup>62</sup> Там же, д. 1, л. 24 об.

<sup>63</sup> Там же. Д. 8, л. 15.

*Михаэль Бейзер*  
(Иерусалим)

---

**«ЧТОБЫ РАЗОГНУЛСЯ СОГБЕННЫЙ ЕВРЕЙ».  
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ОЗЕ:  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА  
И ИДЕОЛОГИЯ ОСНОВАТЕЛЕЙ<sup>1</sup>**

В июне 1920 г. посланцы американского еврейского Объединенного Распределительного комитета «Джойнт», Гарри Фишер и Макс Пайн, приезжали в Москву для подписания соглашения о создании Еврейского общественного комитета помощи жертвам погромов (Евобщесткома)<sup>2</sup>. В Евобщестком вошли и представители Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения (ОЗЕ). После завершения трудных переговоров и подписания договора американцы встретились с руководством ОЗЕ в домашней обстановке; на этой встрече Фишеру и Пайну объяснили идеологию общества.

В ответной речи на идише судья Фишер сказал:

«Я должен сказать без малейшего преувеличения, что мы, американцы, должны учиться у вас... У нас в Америке еврейская общественность не знает такого идейного подхода, как это мы видим у вас. Наша деятельность по преимуществу филантропическая... Ваша российская общественность несравненно глубже нашей американской еврейской общественности»<sup>3</sup>.

Чем же так поразила Фишера и Пайна беседа с лидерами ОЗЕ? Общество было основано 7 августа 1912 г. в Санкт-Петербурге группой выдающихся еврейских врачей и общественных деятелей<sup>4</sup>.

На первый взгляд, это было еще одно еврейское общество. Однако идеи, которыми руководствовались основатели ОЗЕ, их цели, а также обстоятельства, при которых оно было образовано, сразу выдвинули его в число важнейших еврейских организаций в России. Данная статья анализирует эти идеи, цели и обстоятельства.

## Медицинское обслуживание в Российской империи в конце XIX — начале XX веков

Министерства здравоохранения в России не было. Вопросами здравоохранения и медицины ведал Медицинский департамент Министерства внутренних дел, который был мал по численности, несамостоятелен и имел незначительный бюджет. Смертность, особенно от инфекционных болезней и эпидемий, в России начала XX в. была высокой. Межведомственная комиссия по подготовке врачебно-санитарной реформы, работавшая при Совете министров в 1912 г., в год образования ОЗЕ, выявила большую отсталость российского здравоохранения. Так, например, по уровню смертности Россия почти в два раза превосходила Германию, а в организации врачебной помощи населению и в борьбе с эпидемиями уступала почти всем европейским государствам, кроме Румынии и Сербии<sup>5</sup>. Врачей не хватало. В 1890 г. в европейской части России был 1 врач на 10 тыс. чел. населения. Через 23 г., в 1913 г. в местечках так называемой «еврейской черты оседлости» 1 врач приходился на более чем 3,5 тысячи жителей<sup>6</sup>. Это было уже близко к ситуации в тогдашней Франции, где, по данным Французского Института Статистики и Экономики, один доктор приходился примерно на 3000 жителей<sup>7</sup>.

Медицинское обслуживание в Российской империи осуществлялось на местном уровне в основном посредством земской, городской, филантропической и частной медицины.

### *Земская медицина*

Земства – выборные органы сельского самоуправления, введенные в России в 1864 г., как продолжение реформы 1861 г., освободившей крестьян от крепостной зависимости. Земства тратили существенную часть своего бюджета на медицину, на зарплату врачам и содержание медицинских учреждений, которые обслуживали в основном сельское население, обычно бесплатно или почти бесплатно. Александр II разрешил образовывать земства лишь в тех губерниях, где дворянство было православным, чтобы не допустить самоуправления религиозных и национальных меньшинств. Поэтому земства были введены в 34 губерниях, из которых только пять приходились на «черту оседлости»<sup>8</sup>. Остальные 9 губерний «черты оседлости» и 10 губерний Царства Польского не имели ни земств, ни земской медицины. Земские врачи составляли около 15% всех врачей России.

Законом 24 апреля 1887 г. по образцу земской медицины была организована сельская медицина в западных губерниях (то есть и в «черте оседлости»). «Упрощенные земства» этих губерний представляли собой правительственные бюрократические организации, фактически исключавшие общественную инициативу, которая питала земства и делала их работу эффективной. Поэтому медико-санитарная служба в Западном крае значительно отставала от земской медицины<sup>9</sup>.

Введение сельской государственной медицины в Западном крае не решило проблему еврейского населения, потому что евреям жить в селах не позволялось. Что касается земских врачей, то они, будучи в подавляющем большинстве русскими, видели свою задачу в помощи крестьянам, а евреев обслуживали неохотно, даже когда имели на это право. Да и сами евреи чувствовали себя неуютно в земских больницах и поэтому редко туда обращались<sup>10</sup>.

### *Городская медицина*

Городская общедоступная медицина существовала на средства органов городского самоуправления. Она была удовлетворительной в крупных городах, где власти оперировали значительными бюджетами, и гораздо хуже в маленьких городах и местечках. В результате исследования, проведенного ОЗЕ в 1913 г. в 26 губерниях (почти все в «черте оседлости» или Польше), выяснилось, что в губернских городах на одного врача приходится 1100 человек, в уездных городах – 2423 человека, в местечках – 3663 человека. При этом доля евреев среди врачей в начале XX в. резко возросла. По данным того же исследования, евреи составляли 29,2% общего числа врачей в губернских городах, 33,2% в уездных городах и 40,5% в местечках. Несмотря на рост доли еврейских врачей, не во всех городских больницах принимали евреев, а если и принимали, то за плату. В городских больницах евреи чувствовали себя неуютно из-за недружелюбия и отсутствия кошерной пищи<sup>11</sup>.

### *Частная медицина*

В России, как и везде, имелись частнопрактикующие врачи и частные медицинские учреждения. Хотя и частные врачи порой лечили бедных бесплатно, в целом их услуги стоили дороже и были менее доступны.

*Филантропическая медицина*

Чтобы оказывать помощь остальным, существовала еще и благотворительная медицина. Многие благотворительные общества оказывали помощь без различия вероисповедания и национальности<sup>12</sup>, но подчас потребности этнических и конфессиональных групп не удовлетворялись обычными обществами или удовлетворялись последними недостаточно. В таких случаях возникала филантропия по национально-конфессиональным признакам. Накануне первой мировой войны медицинскую благотворительную помощь оказывали немецкие, польские, латышские, азербайджанские, католические, протестантские и мусульманские общества<sup>13</sup>.

Труднодоступность медицинского обслуживания для еврейского населения породила еврейскую благотворительную медицину<sup>14</sup>. Еврейской филантропией была создана и поддерживалась целая сеть лечебно-санитарных организаций и учреждений: больницы, «местечковые» общественные врачи, организации «Бикур» и «Эзрас-Хойлим» (посещение и помощь больным). По подсчету одного из руководителей ОЗЕ, доктора Михаила Шварцмана, ко времени учреждения Общества в «черте оседлости» числилось около 150 еврейских больниц на 4000 коек, громадное число еврейских амбулаторий, сотни «местечковых» еврейских общественных врачей<sup>15</sup>. Основным бюджетным источником еврейской благотворительной медицины был коробочный сбор, то есть внутриобщинный налог, главным образом на кошерное мясо, который покрывал 70% всех расходов. Значительную роль играли пожертвования крупных филантропов, а плата за лечение составляла лишь 8,4% бюджета. Иногда еврейские учреждения получали небольшие субсидии земств и городов<sup>16</sup>.

Филантропической медицине было, конечно, далеко до земской. Кроме того ее недостатком была «крайняя бессистемность, отсутствие общего плана, руководящей мысли»<sup>17</sup>. Как объяснил доктор Шварцман в своем докладе на общем собрании ОЗЕ 28 октября 1912 г., «помощь оказываемая этими учреждениями, обычно сводится к обеспечению больного врачом, койкой в больнице, лекарством, питанием и т.д.» Как только помощь оказана, и больной отправлен домой, функция гуманитарного учреждения прекращается. А следовало, по мнению Шварцмана, бороться с физической деградацией еврейского населения, с эпидемиями. Надо было разрабатывать широкую программу

улучшения санитарно-гигиенического состояния еврейской общины и семьи, действовать превентивно-профилактическими мерами<sup>18</sup>.

К 1912 г. правительственные расходы на здравоохранение выросли. Их большая часть тратилась на борьбу с эпидемиями. При этом на земскую медицину ложилось около 40% общих затрат, на городскую – 16%, а на благотворительную медицину – около 9%. Но все равно правительственная медицина оставалась неэффективной из-за ее ведомственной разобщенности. В 1916 г. было создано Главное управление Государственного здравоохранения на правах министерства, но оно так и не приступило к работе из-за упорного противодействия ряда высших правительственных чиновников и Государственной думы<sup>19</sup>.

### Народнические идеи в сообществе российских врачей

В конце XIX – начале XX вв. значительная часть русской интеллигенции находилась в оппозиции к правительству и разделяла народнические взгляды. Эти интеллигенты считали себя «должниками народа», чувствовали свою «вину» перед народом потому, что имели образование и лучшие условия жизни. Они считали, что должны отдавать свой долг просвещая народ, заботясь о его благополучии, борясь за его права, защищая его от произвола правительственных чиновников и, в конечном счете, «освобождая народ». Под «народом» имелось в виду преимущественно русское крестьянство. В этом контексте земская медицина служила воплощению народнических идеалов, поэтому в ее сфере работало много энтузиастов, зарабатывавших гораздо меньше частнопрактикующих врачей, но веривших в свою миссию «служения народу». И действительно, к земскому врачу обращались в два раза чаще<sup>20</sup>, чем в среднем к российскому врачу, и в целом земская медицина была лучше. Возьмем на себя смелость предположить, что даже если бы она была хуже, все равно на ее стороне были бы симпатии интеллигенции, так как она была «общественной», то есть осуществлялась органами, автономными по отношению к центральной власти.

Распространению идеалов общественной медицины способствовало Пироговское общество (Общество русских врачей в память Н.И. Пирогова)<sup>21</sup>. Врачи, объединенные обществом, не просто лечили боль-

ных, но «были обеспокоены здоровьем нации»<sup>22</sup>. Многие еврейские врачи, основавшие ОЗЕ, были членами Пироговского общества и разделяли его идеи. Они считали необходимым достижение общедоступности и бесплатности медицинского обслуживания для всех. В сохранившейся в архиве рукописи начала 1920-х годов «К истории ОЗЕ» один из идеологов организации (Г. Позин считает автором рукописи доктора М.М. Грана) писал, что учредители ОЗЕ «представляли собою общественных народников-врачей, которые в России объединились под флагом Пироговского общества» и «которые определили характер и направление русской общественной (земско-городской) медицины, получившей признание в Западной Европе как наиболее совершенной формы организации истинно народного общественного здравоохранения. Все это в значительной степени предопределяло сущность и характер идеологии народившегося ОЗЕ»<sup>23</sup>.

Самоотверженность русско-еврейского врача той эпохи иллюстрирует следующий пример. Яков Анатольевич (Нафтульевич) Лурье родился в 1862 г. в многодетной бедной семье в черте оседлости. Благодаря способностям и стремлению учиться, он окончил два университета, Петербургский и Харьковский, и стал врачом в родном Могилеве.

Высоко ставя профессию врача, Лурье считал недопустимым за счет нее обогащаться. Он брал гонорар только с состоятельных больных, а остальным – подавляющему большинству – предлагалось оставлять деньги в специально поставленной в углу кабинета тарелке, кто сколько может. Злые языки говорили, что некоторые больные не только не оставляли плату, а, напротив, брали лежавшие на тарелке деньги. Как бы то ни было, семья врача жила очень скромно, порой в доме не хватало даже молока, недоставало денег на обувь и зимнюю одежду. Яков Лурье умер в 1917 г., как Базаров, герой романа Тургенева «Отцы и дети», заразившись от прооперированного им больного<sup>24</sup>.

В романе-трилогии Александры Бруштейн «Дорога уходит в даль» есть образ врача – Якова Яновского, за которым стоит отец автора романа Яков Выгодский, активист ОЗЕ, председатель Виленской еврейской общины и министр по еврейским делам в правительстве Литвы. Об этом втором, литературном Якове их прислуга Юзефа на ломанном русском говорит: «Другий доктор за такую работу в золотых подштанниках ходил бы!... Я сколько разов ему говорила: богатых лечить надо, богатых!»<sup>25</sup>.

Образование ОЗЕ отражало тренд во взглядах русско-еврейских интеллигентов, которые уже не слепо копировали своих русских товарищей заботой о русских крестьянах, а обратились к собственному еврейскому народу.

### Достижения еврейской социологии на Западе

В конце XIX – начале XX в. в Западной Европе ускоренно развивались еврейская социология, которая охватывала демографию, антропологию, медицину и биологию. Социология начиналась с собирания и изучения разнообразной статистики. В Берлине с 1904 г. эту работу проводило Бюро еврейской статистики, превратившееся в 1908 г. в Бюро еврейской статистики и развития еврейской социологии. Его возглавил сионистский деятель и отец еврейской социологии Артур Руппин<sup>26</sup>.

Здоровье и болезни стали центральной темой еврейской социальной статистики. Как еврейские, так и антисемитские исследователи, верили, что евреи более других народов подвержены одним заболеваниям (диабету, близорукости, геморрою, психическим заболеваниям, включая склонность к суициду), мало восприимчивы к другим (чуме, холере и туберкулёзу) и имеют строгий иммунитет против алкоголизма и сифилиса. При этом евреи, как народ, считались «дегенеративными», «патологичными или болезненными», «выживаемость которых, как группы, находится под угрозой»<sup>27</sup>.

Ученые писали об особенной биологии, патологии и психофизике евреев. Известный итальянский психиатр еврейского происхождения Чезаре Ломброзо (1835–1909) связывал гениальность с психическими аномалиями и, в частности, доказывал, что значительное количество гениев среди европейских евреев коррелирует с более высокой распространенностью у них психических заболеваний<sup>28</sup>. Книга Ломброзо «Genio e follia» (1864) была переведена и опубликована в Петербурге в 1892 г.<sup>29</sup>, так что ведущие петербургские врачи были, вне всякого сомнения, знакомы с его теорией.

Собранная статистика часто интерпретировалась в свете теорий, современных исследователям: вырождения (дегенерации) и евгеники, социального дарвинизма и ламаркизма<sup>30</sup>. Статистика рассматривалась как орудие формулирования законов развития общества и влияния на его развитие. Еврейская статистика, таким образом, использовалась

для анализа настоящего и указания желательной линии группового поведения в будущем<sup>31</sup>. Тема приобретала политическое звучание, поскольку, говоря о вырождении еврейского народа в диаспоре, сионисты призывали к возрождению евреев в Палестине в «здоровых условиях». Дискутируя с сионистами, их либеральные оппоненты приходили на основании той же статистики к иным выводам и доказывали, что здоровая жизнь и возрождение для евреев возможны и в Европе<sup>32</sup>.

### **Русский аспект еврейской социологии: вырождение или высокая жизнестойкость?**

Когда 73-летнему действительному статскому советнику и отставному контр-адмиралу медицинской службы Семену Аркадьевичу Кауфману предложили возглавить Комитет нарождавшегося ОЗЕ, он немедленно согласился, «отказался от своего старческого покоя» и оставшиеся шесть лет жизни был не просто «свадебным генералом» (в данном случае адмиралом), а активным, неутомимым деятелем общества<sup>33</sup>. Причину своего согласия С.А. Кауфман объяснил за год до смерти, выступая на открытии организованного Обществом Петроградского еврейского спортивного клуба «Единение» («Ахдус», буквально: спортивно-гимнастического союза) 28 мая 1917 г., отмечая, что на еврейский народ в России привыкли смотреть, как на физически вырождающуюся нацию – и не без оснований. Он с болью вспомнил, как в качестве председателя военных и военно-морских медицинских комиссий ему приходилось освидетельствовать призывников: «Когда пред комиссией проходили сыны еврейского народа, я мучительно страдал. Какие это были люди! Узкогрудые, бескровные, несчастные... Этого больше не должно быть»<sup>34</sup>.

В документах ОЗЕ революционного 1917 г. говорилось о «деградации физического типа еврея», о «его физической хилости» и о необходимости «психофизического оздоровления евреев» в России<sup>35</sup>. Стоит отметить, что эти и подобные утверждения основывались не на сравнении с внушающими доверие данными о физическом состоянии предыдущих поколений евреев. Скорее основатели ОЗЕ и их единомышленники находились под влиянием социологов Запада, большинство которых придерживалось таких взглядов. Немалую роль здесь, возможно, сыграла и борьба русских *маскилим* с *хедером* как факто-

ром, способствующим деградации еврейских детей. Можно не сомневаться и в том, что разговоры о деградации российских евреев были удобной почвой для обвинений правительства, которое своей антиеврейской политикой «довело» евреев до вырождения.

Вместе с тем, печаль контр-адмирала подтверждалась статистикой по меньшей мере в одном аспекте: по ряду физических характеристик русские евреи явно уступали окружающим народам. Действительно, у них был относительно низкий рост и малый объем грудной клетки. Этот факт считался настолько установленным, что «Устав о воинской повинности» предписывал принимать евреев на военную службу с уменьшенным, сравнительно с другими народами, объемом груди. И даже в этих неравных условиях число освобожденных от службы по причине «физического вырождения» у русских евреев составляло 108 на 100 000 призывников, в то время как у христиан – 98 на 100 000. В Царстве Польском та же разница между евреями и неевреями в этом смысле была еще больше – 137 к 85<sup>36</sup>.

ОЗЕ намеревалось коренным образом изменить эту «безрадостную» статистику путем воспитания нового, физически сильного, уверенного в себе поколения евреев. Чтобы достичь этого, члены ОЗЕ, воодушевленные народническими и национальными идеями, занимались не только лечением и профилактикой, но и вмешивались в воспитание детей. Они внедряли уроки физкультуры в еврейские школы и открывали детские площадки, на которых дети играли в подвижные игры. Здоровье матери и ребенка они ставили во главу угла своей программы. Выступая на конференции ОЗЕ 22–24 апреля 1917 г., доктор Михаил Шварцман сказал, что по существу ОЗЕ вызвано к жизни одним общим желанием, «чтобы еврейство жило, развивалось, расцветало и окрепло бы физически, чтобы разогнулся согбенный еврей, чтобы расширилась его узкая грудь, чтобы гордо выпрямился приниженный и хилый, чтобы появилась сила в мышцах и радость здоровья на лице, чтобы окреп наш народ»<sup>37</sup>.

Как и их западные коллеги, петербургские врачи считали, что многовековая привычка жить в городах, преследования и социально-правовая дискриминация, нетипичный спектр занятий, самобытный жизненный уклад, распространенность браков между близкими родственниками, кошерное питание, обязательное обрезание и т.п. наложили на народ «резкую печать особого психофизического облика, обусловили особую социальную биологию евреев», подверженность одним

заболеваниям и повышенный иммунитет к другим<sup>38</sup>. В этом ключе, в частности, написана интересная статья врача и ивритского поэта Саула Черниховского «Патология евреев», опубликованная в вышедшей в Петербурге «Еврейской энциклопедии»<sup>39</sup>.

Из сказанного вытекало, что еврейские патологии надо изучать, обследуя население и собирая статистику. На Первом совещании ОЗЕ в ноябре 1916 г. отмечалось, что практическое отсутствие капитальных материалов по психофизическому состоянию евреев в России – одна из причин образования Ощества. Ученые-медики не сомневались, что евреи – уникальный народ для изучения наследственности, приспособляемости и выживаемости в трудных и экстремальных условиях<sup>40</sup>.

Первые же работы по социальной демографии евреев В. Бинштока и С. Новосельского показали, что из всех конфессий в России у евреев самая низкая смертность, в том числе детская, большая продолжительность жизни, что еврейская семья крепка, поэтому внебрачных детей у евреев относительно мало<sup>41</sup>. Более позднее обследование евреев Петербурга теми же демографами показало, что во время войны, голода, холода и эпидемий евреи показали самую низкую в столице смертность от остроинфекционных заболеваний и эпидемий<sup>42</sup>. Всё это мало сочеталось с утверждениями о еврейском вырождении и особо низком уровне санитарии и гигиены у евреев. Возможно, это значило, что евреи, как считал Ломброзо, прошли жесткий естественный отбор, в результате которого остались только самые стойкие.

«Вопрос, каким образом евреи, несмотря на тяжелые экономические и моральные условия существования огромного большинства из них, скученные в городах, в вечной тревоге и страхе за завтрашний день, вынужденные в значительных размерах к эмиграции и т.д. – все-таки дают невысокую смертность», представлялся врачам ОЗЕ «одной из интереснейших социально-статистических проблем». Несомненно, тут имело значение отсутствие у евреев алкоголизма, меньшая распространенность венерических заболеваний, традиция ухода за больными и заботливое отношение к детям<sup>43</sup>.

Хотя астеническим сложением евреи походили на туберкулезных больных и часто страдали этим недугом, смертность от туберкулеза у них была одной из самых низких. Возможно, это значило, что евреи выработали в себе особую устойчивость к туберкулезу<sup>44</sup>. Что касается нервных и психических заболеваний, то доктор Шварцман на данных российской переписи населения 1897 г. продемонстрировал, что в Рос-

сии (без Царства Польского) душевнобольных евреев относительно больше, чем белорусов и литовцев. Отчеты призывных комиссий подтверждали этот факт с еще большей очевидностью<sup>45</sup>.

Под руководством докторов Моисея Грана, Абрама Брамсона, Григория Дембо, Наума Ботвинника, Вениамина Бинштока была проведена огромная работа по сбору статистического материала по социальной биологии и психофизике евреев, отразившая также тяжелые потрясения погромов гражданской войны. Так, например в 1921 г., в голодающем Поволжье, в Казани, когда медицинская комиссия АРА (American Relief Administration) обмеряла детей с практической целью – выяснить степень истощения от голода каждого ребенка и решить, включать или не включать его в список на бесплатное кормление, врачи ОЗЕ добились того, чтобы еврейским детям делали дополнительные измерения с научной целью (формы черепа, например). Эти данные они сравнивали с характеристиками местечковых детей<sup>46</sup>.

Крупный петербургский этнограф Л. Штернберг, видимо под влиянием врачей ОЗЕ, тоже интересовался национальной психологией еврейского народа. В 1924 г. в журнале «Еврейская старина», органе Еврейского историко-этнографического общества, которое Штернберг возглавлял, вышла его большая статья «Проблемы еврейской национальной психологии». Автор статьи писал, что особенности национального характера делятся на изменяющиеся, зависящие от внешних условий, и устойчивые, наследственные (в его терминологии «биологические»). Среди наследственных черт еврейской психологии Штернберг выделил интеллектуализм, рационализм, социальную эмоциональность, профетизм и оптимизм<sup>47</sup>.

Результаты исследований по психофизике евреев публиковались в научных брошюрах и сборниках, в частности, в трех выпусках сборника «Вопросы биологии и патологии евреев», вышедших в Ленинграде в 1926, 1928 и 1930 гг.<sup>48</sup>.

### Санкт-Петербург — научный центр страны и центр еврейской общественности

Санкт-Петербург, русская столица с немецким названием, был важнейшим научным центром империи. Ученые Петербурга прославились рядом научных открытий мирового масштаба. Д. Менделеев

создал знаменитую периодическую таблицу химических элементов, а И. Павлов заложил основы современной рефлексологии. Научные достижения петербургских ученых могли бы быть еще значительнее, если бы не дискриминационная политика русского правительства. Так, в феврале 1913 г. всемирно известный биолог и микробиолог, лауреат Нобелевской премии И. Мечников, к тому времени уже 25 лет работавший в Париже в Институте Луи Пастера, отклонил предложение занять пост директора Института экспериментальной медицины в Санкт-Петербурге. Свой отказ Илья Ильич объяснил тем, что в России он не будет свободен в выборе сотрудников и учеников. Например, ему не позволят взять с собой из Парижа своих сподвижников-евреев Александра Безредка и Евгения Вольмана<sup>49</sup>.

Накануне образования ОЗЕ в Санкт-Петербурге была тридцатипяти-тысячная, сравнительно благополучная и образованная еврейская община, составлявшая, впрочем, менее 2% населения столицы. В городе была лучшая в стране синагога, правление и раввины которой в глазах правительства представляли всё российское еврейство. В Петербурге жили самые щедрые еврейские филантропы, выходила бóльшая часть русско-еврейских периодических изданий. Здесь находились центральные комитеты основных еврейских партий и общероссийских организаций. Здесь в 1863 г. было учреждено Общество Распространения Просвещения между Евреями в России – ОПЕ, в 1880 г. – Общество Ремесленного и Земледельческого Труда среди Евреев России – ОРТ, в 1892 г. открылось Петербургское отделение Лондонского Еврейского Колонизационного Общества – ЕКО. В Петербурге проживал значительный слой «организованной еврейской общественности», имевший влияние в столице и за ее пределами, активный в политической, общественной и культурной жизни<sup>50</sup>. Поскольку Санкт-Петербург был важнейшим центром передовой науки и медицины, а также главным центром еврейской общественности, то ОЗЕ суждено было родиться именно там.

### **Идеи экстерриториального автономизма**

В Петербурге выдающийся еврейский историк и общественный деятель С.М. Дубнов пропагандировал свои идеи национальной экстерриториальной автономии, в рамках которой предполагалось построить новые демократические общины на национальной основе,

объединяющие религиозных и светских евреев. Новые общины должны были заниматься не только удовлетворением религиозных потребностей, но и заботой о сиротах и обездоленных, поддержкой еврейской школы и культуры, правовой защитой еврейского населения, регулированием эмиграции, а также медицинским обслуживанием евреев. Чем больше сфер жизни охватит новая община, считал Дубнов, тем успешнее еврейское население будет противостоять ассимиляции. Взгляды Дубнова на еврейскую автономию были изложены в серии статей (1898–1906 гг.), а затем, в 1907 г. – в отдельной книге<sup>51</sup>. Дубнов и его единомышленники даже создали свою Еврейскую народную партию (Фолкспартей). В Петербурге идеи автономизма живо обсуждались и, несомненно, были созвучны учредителям ОЗЕ.

Осуществить коренную «перестройку» петербургской общины удалось только после Февральской революции 1917 г. Из-за последовавшего большевистского переворота новая община просуществовала недолго<sup>52</sup>. В этот короткий период, между мартом и ноябрем (по Григорианскому календарю), руководство ОЗЕ, наконец, без опаски изложило цели своего общества в Программе еврейской общинно-муниципальной деятельности в области здравоохранения.

Программа заявляла, что еврейская нация, как и все другие нации, имеет право на самоопределение, автономную организационную самодетельность. Обосновывая необходимость существования общества, программа вновь упоминала «резкую физическую отсталость» и «физическую деградацию» евреев. Чтобы еврейское население достигло по своему физическому развитию окружающее *культурное* (курсив мой. – М.Б.) население, – говорилось в программе, – общегосударственных и общемунципальных учреждений не достаточно. Только это уже побуждает ввести еврейское здравоохранение в круг обязанностей автономной общины<sup>53</sup>.

Деятельность общины должна, по мнению ОЗЕ, включать а) санитарное просвещение народных масс, б) регистрацию и учет санитарного состояния еврейского населения, в) охрану материнства и заботу о здоровье детей, г) охрану труда работающих, д) развитие дополнительных к общей муниципальной, еврейской сети лечебно-санитарных учреждений, в частности, так называемой «местечковой» медицины на началах общественной медицины, е) создание учреждений для лечения типичных еврейских болезней – нервно-психических, туберкулеза, костного туберкулеза и т.п., ж) призрение престарелых,

увечных, слепых, глухонемых, з) проведение общесанитарных мероприятий<sup>54</sup>. В другом программном документе ОЗЕ говорилось, что «это – первый опыт построения подобной программы не только в России, но, насколько нам известно, и в Западной Европе и Америке»<sup>55</sup>.

Все политические течения и партии внутри еврейства соглашались включить здравоохранение в круг забот общины, кроме Бунда, который отказал национальной медицине в праве на существование. На апрельской конференции точку зрения Бунда и вообще социал-демократии отстаивал старый сотрудник ОЗЕ, доктор Л. Каминский<sup>56</sup>, сказавший, что для социал-демократов «еврейское здравоохранение» звучит как «еврейская железнодорожная сеть» и что лозунг еврейского здравоохранения – лозунг шовинистический<sup>57</sup>.

Образование новых демократических общин позволяло надеяться на широкое участие еврейской общественности в создании народной медицины, а достигнутые свобода и равноправие вселяли надежду на то, что правительство и местные власти окажут финансовую поддержку программе ОЗЕ.

### **Помощь в строительстве еврейского государства**

ОЗЕ объединяло людей различных политических взглядов, «от сионистов до народных социалистов»<sup>58</sup>. Что касается сионистов, то они видели в строительстве системы еврейского общественного здравоохранения в России важный опыт, который понадобится для создания будущей системы здравоохранения Израиля. Напомним, что израильская сеть молочных станций для кормящих матерей «Типат халав» – это буквальный перевод на иврит названия разветвленной сети станций «Капля молока», организованных ОЗЕ в годы Первой мировой войны в России.

В 1917 г. сионистское движение в России переживало небывалый подъем. Усилились сионистские настроения среди врачей и студентов медиков. Показательно, что бывший народник, а затем сионист, выбранный в конце 1917 г. председателем Совета Петроградской демократической общины, доктор А. Залкинд, впоследствии стал директором больницы Хадасса в Иерусалиме<sup>59</sup>.

Не случайно в Научно-медицинском кружке по вопросам еврейского здравоохранения им. д-ра С.Г. Фрумкина, возникшем в июне 1919 г. по инициативе студентов Петроградского Психоневрологического института и работавшем в тесной связи с ОЗЕ, часть членов указала в своих анкетах, что они в прошлом участвовали в сионистской деятельности. Поскольку в 1919 г. сионистов уже преследовали, логично предположить, что некоторые члены кружка скрыли этот факт своей биографии<sup>60</sup>.

Для системы здравоохранения в еврейском государстве требовалась медицинская терминология на иврите. Еще в начале века известный петербургский общественный деятель, врач и писатель Лев (Иехуда-Лейб) Каценельсон изучал в Библии и Талмуде сведения об анатомии человека и его болезнях, о медицине и санитарии, связывая древние представления и термины с понятиями современной науки. Научные публикации Каценельсона на эту тему, в особенности его книга «Талмуд и Медицина», вышедшая в 1928 г. на иврите в Берлине, обогатили естественнонаучный словарь на иврите<sup>61</sup>. У ученого нашлись продолжатели в ОЗЕ, что доказывает статья ленинградского микробиолога Ирахмиэля Зеэва (Владимира Ильича) Иоффе об антивирусе Безредка, опубликованная на иврите в 1929 г. в Британской Палестине в журнале «Харефуа» (Медицина)<sup>62</sup>.

### **Внутриполитическая ситуация в момент образования ОЗЕ**

Революция 1905–1907 гг. пролила много еврейской и другой крови, но дала положительные результаты: хотя царь остался на троне, свободы стало несравнимо больше, цензура заметно смягчилась, в стране появился выборный законодательный орган – Государственная Дума, de facto существовали оппозиционные правительству партии. Можно сказать, что в стране установилась полуконституционная монархия.

Разумеется, радикальные левые и даже либеральные круги считали, что революция потерпела поражение. Ведь их целью было свержение самодержавия. Им не нравилось, что правительство подавляет революционный террор арестами и казнями, что часть обещанных свобод осталась только на бумаге, что наблюдается частичная реставрация

прежнего режима. Например, стихийно отмененная в ходе революции процентная норма для евреев в университетах была введена вновь.

Одним из завоеваний «потерпевшей поражение» революции были «Временные правила об обществах и союзах среди инородческих элементов, населяющих Россию». К «инородцам», наряду с кочевыми и северными народами, причисляли и евреев. Николай II утвердил эти правила 4 марта 1906 г., после чего регистрация национальных общественных организаций упростилась. В тот год, наконец, был формально зарегистрирован устав ОРТа. Существовавшие ранее как комиссии ОПЕ в 1907–1908 г. появились Общество любителей древне-еврейского языка, Еврейское историко-этнографическое общество и ряд других еврейских обществ<sup>63</sup>.

Тем не менее, к польским и еврейским общественным организациям правительство относилось неизменно враждебно, препятствовало их регистрации, мешало работе<sup>64</sup>. Так, в 1911 г. правительство закрыло Еврейское литературное общество как способствующее усилению национального самосознания<sup>65</sup>. В этих условиях учредителям ОЗЕ пришлось прибегать к различным ухищрениям, чтобы легализоваться, в частности, затушевать в Уставе Общества его истинные задачи<sup>66</sup>.

Суммируя сказанное, можно сделать выводы:

Существовавшие в России формы медицинского обслуживания – земская, городская, государственная и частная медицина – были малодоступны для местечковых евреев, а еврейская филантропическая медицина была недостаточна и хаотична.

Одновременно количество врачей-евреев быстро росло как в «черте оседлости», так и вне ее. Еврейские врачи, как и их православные коллеги, были воспитаны на народнических идеалах и чувствовали ответственность за благополучие своего, еврейского народа. В своей работе они видели не источник дохода и не карьеру, а высокую миссию физического и психического возрождения евреев России. Именно это и поразило американских «прагматиков» Фишера и Пайна.

Деградация физического состояния евреев, о которой заявляли основатели ОЗЕ вслед за западными еврейскими социологами, фактически не была доказана. По некоторым показателям физического развития евреи отставали от окружающего их населения, а по ряду других, не менее важных показателей здоровья даже опережали его. Тем не менее, был непочатый край работы по улучшению санитарного, физического и психического состояния евреев России, по приспособле-

нию медицинского обслуживания к специфике их быта и типичному спектру их болезней. Ради достижения своей цели основатели ОЗЕ собирались создать единую всероссийскую автономную систему еврейского здравоохранения. Эта система должна была компенсировать последствия социально-правовой дискриминации евреев, ориентироваться на типичные для евреев наследственные заболевания и учитывать особенности их национально-религиозных традиций.

Высокая квалификация петербургских врачей и сама их принадлежность к мощному слою организованной еврейской общественности столицы Российской империи поставили их во главе этого важного дела, а завоевания революции 1905–1907 г. позволили официально зарегистрировать ОЗЕ.

Впоследствии конкретные задачи ОЗЕ неоднократно корректировались жизнью, а география его деятельности распространилась на другие страны. Сегодня, век спустя, когда наследник русского ОЗЕ существует только во Франции, важно вспомнить, что общество создавали идеалисты, которые самоотверженно работали ради достижения великой цели.

### Примечания

<sup>1</sup> Настоящий текст является доработанным вариантом статьи, опубликованной в сборнике, посвященном 100-летию ОЗЕ: *Beizer M. "Que le Juif courbé redresse l'échine," La naissance de l'OZE en Russie (1912–1917) // L'œuvre de Secours aux Enfants et les populations juives au XX<sup>e</sup> siècle: Prévenir et guérir dans un siècle de violences / Sous la dir. de L. Hobson Faure, M. Gardet, K. Hazan et C. Nicault. Armand Colin. Recherches, 2014. P. 24–45.*

Автор благодарен профессорам Гари Позину, Давиду Раскину, Виктору Кельнеру (Санкт-Петербург), докторам David Yoffe (Haifa), Daniel Goldenberg and Mark Tolts (Jewish University of Jerusalem), Mrs. Dominique Rotermund (OSE, Paris), and Prof. Laura Hobson Faure (University of Sorbonne, Paris) за помощь и ценные советы в процессе подготовки данной публикации, а также бывшему директору программ СНГ «Джойнта» Asher Ostrin за его поддержку настоящего исследования.

<sup>2</sup> Об этом см.: *Beizer M. Relief in Time of Need. Russian Jewry and the Joint, 1914–1924. Bloomington, Indiana, 2015. P. 97–106.*

<sup>3</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 86–100. См. также: *Позин Г.М. Общество охранения здоровья еврейского населения. СПб. 2007. С. 169–171.*

<sup>4</sup> Историю ОЗЕ в России и Европе см.: *Beizer M. The Society for the Protection of the Health of the Jewish Population // YIVO Encyclopedia of Eastern Europe. <http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/OZE>*

<sup>5</sup> *Раскин Д.И.* К истории несостоявшейся реформы управления государственным здравоохранением в России // Вопросы истории. № 4. 2006. С. 149–154.

<sup>6</sup> *Капустин М.Я.* Земская медицина // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. СПб., 1894. Т. 12А. С. 284; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 208–210.

<sup>7</sup> [www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg\\_id=0&ref\\_id](http://www.insee.fr/fr/themes/tableau.asp?reg_id=0&ref_id). Автор благодарит Dominique Rotermund and Laura Hobson Faure за данную ссылку.

<sup>8</sup> Земские учреждения были введены в 34 губерниях. Из них только Бессарабская, Екатеринославская, Полтавская, Черниговская и Херсонская губернии входили в «черту оседлости». Губерния // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. СПб., 1898. Т. 9А. С. 843.

<sup>9</sup> *Капустин М.Я.* Земская медицина. С. 290; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 205.

<sup>10</sup> Процент русских среди земских врачей был выше (82%) по сравнению со средним (56%) среди врачей в 1890 г. – *Капустин М.Я.* Земская медицина. С. 482–491; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 206.

<sup>11</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 208–210.

<sup>12</sup> *Туманова А.С.* Благотворительные объединения: организационно-правовые основания и содержание деятельности // Самоорганизация российской общественности в последней трети XVII – начале XX в. / Отв. ред. А.С. Туманова. М., 2011. С. 265–314.

<sup>13</sup> См.: *Раскин Д.И.* Национальные и конфессиональные общественные организации // Самоорганизация российской общественности в последней трети XVII – начале XX в. С. 790–838.

<sup>14</sup> *Гран М.М.* Врачебно-санитарная организация среди еврейского населения // Труды ОЗЕ. Вып. 2.

<sup>15</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 144. См. также: *Шварцман М.С.* Вопросы еврейского здравоохранения в свободной России. Пг., 1917.

<sup>16</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 213.

<sup>17</sup> *Позин Г.М.* Общество охранения здоровья еврейского населения. С. 34.

<sup>18</sup> *Троцкий И.* Самодеятельность и самопомощь русского еврейства // Книга о русском еврействе. От 1860-х годов до революции 1917 г. Минск, 2002. С. 491–492.

<sup>19</sup> *Раскин Д.И.* К истории несостоявшейся реформы. С. 149–154.

<sup>20</sup> Врачебной помощью в 50 европейских губерниях России воспользовались более 21 млн. больных, из них в 34 земских губерниях – более 18 млн. больных. – *Капустин М.Я.* Земская медицина. С. 206.

<sup>21</sup> Пироговское общество (1883–1922. Первоначальное название: Русское хирургическое общество в память Н.И. Пирогова). Одна из самых авторитетных общественных организаций русских медиков. Общество ставило своей целью развитие медицинской науки и общественной медицины в России. Самоорганизация российской общественности в последней трети XVIII – начале XX в. С. 185; Пироговское общество // БСЭ. 1-е изд. Т. 45, М., 1940. Кол. 401–402; *Bradley J.* Voluntary Associations in Tsarist Russia: Science, Patriotism, and Civil Society. Harvard University Press, 2009.

<sup>22</sup> *Туманова А.С.* Общественные организации как модель самоорганизации российского общества в конце XVII – начале XX в. Типология добровольных

обществ, их влияние на социально-культурную среду и самосознание населения // Самоорганизация российской общественности в последней трети XVIII – начале XX в. С. 231.

<sup>23</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 142; *Позин Г.М.* Общество охранения здоровья еврейского населения. С. 12.

<sup>24</sup> *Копржива-Лурье Б.Я.* История одной жизни. Paris, 1987. С. 17–20.

<sup>25</sup> *Бруштейн А.* Дорога уходит в даль. М., 2005. С. 12.

<sup>26</sup> *Hart M.B.* Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity. Stanford, 2000. P. 56–71.

<sup>27</sup> *Ibid.* P. 12–13, 70, 96–138.

<sup>28</sup> Любопытно, что современная сравнительная диаграмма «Распределения способностей» англичан, шотландцев и евреев, приведенная в книге М. Харта, полностью подтверждает данное утверждение. Согласно этой диаграмме у евреев имеется больше душевнобольных и гениев по сравнению с англичанами и шотландцами. – *Hart M.* *Op. cit.* P. II.

<sup>29</sup> *Ломброзо Ч.* Гениальность и помешательство. СПб., 1892.

<sup>30</sup> *Hart M.* *Op. cit.* P. 5; <http://vikent.ru/author/746/>.

<sup>31</sup> *Hart M.* *Op. cit.* P. 8.

<sup>32</sup> *Ibid.* P. 17, 96–118.

<sup>33</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 146–147; *Позин Г.М.* Общество охранения здоровья еврейского населения. С. 16–17.

<sup>34</sup> Известия Комитета ОЗЕ. № 2. 1917. С. 1–2; РГИА, ф. 1545, оп. Д. 165, л. 13.

<sup>35</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 143.

<sup>36</sup> По исследованиям Шульца, средний рост у евреев был 163,7 см, тогда как у неевреев – 168–173 см. РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 190–192.

<sup>37</sup> Известия Петроградского ОЗЕ, №1, 1917; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 166, л. 10.

<sup>38</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 143.

<sup>39</sup> *Черниковский С.* Патология евреев // Еврейская энциклопедия. СПб. Т. 12. Кол. 331–338.

<sup>40</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 186–187.

<sup>41</sup> В пятилетие 1900–1905 гг. в России смертность евреев составляла 14,7 на 1000, тогда как у православных – 32,9, у мусульман – 26,2, у католиков – 23,0, у лютеран – 18,4. Детская смертность до 1 года на 100 родившихся: евреи – 11,9, православные – 26,3, мусульмане – 15,8, католики – 15,1, лютеране – 16,1. – РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 192–193.

<sup>42</sup> Так в 1915–1917 гг. смертность евреев от дизентерии была в 1,7 раз ниже среднегородской, от туберкулеза – в 2,3 раза, от брюшного тифа – в 3,3 раза. А в трудный для города 1919 год, во время эпидемий смертность евреев была в 2–2,5 раза ниже по сравнению с остальными горожанами, а смертность евреев от холеры была в 5 раз ниже, чем у неевреев. – *Биншток В.И., Новосельский С.А.* Евреи в Ленинграде (Петербурге) 1900–1924 гг. // Вопросы биологии и патологии евреев. Л., 1926. Сб. 1, Вып. 1. С. 37, 40, 59, 62. Цит. по: *Бейзер М.* Евреи Ленинграда, 1917–1939: национальная жизнь и советизация. Иерусалим; М., 1999. С. 17, 73.

- <sup>43</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 195.
- <sup>44</sup> Там же. Л. 203.
- <sup>45</sup> У белорусов – на 100 000 человек приходилось 76 умалишенных, у литовцев 95, а у евреев – 107. – Там же. Л. 196.
- <sup>46</sup> Вишневский Б. К антропологии евреев России // Еврейская старина. 1924. № 11. С. 266–305.
- <sup>47</sup> Штернберг Л. Проблемы еврейской национальной психологии // Еврейская старина. 1924. № 11. С. 5–45.
- <sup>48</sup> Бейзер М. Евреи Ленинграда. С. 245–246, 249, 257.
- <sup>49</sup> Мечников И.И. Страницы воспоминаний. Сб. автобиографических статей / Сост. А.Е. Гайсинович. М., 1946. С. 164–166.
- <sup>50</sup> Бейзер М. Евреи Ленинграда. С. 12–21.
- <sup>51</sup> Дубнов С.М. Письма о старом и новом еврействе. СПб., 1907.
- <sup>52</sup> О перестройке петроградской еврейской общины см.: *Zipperstein St. The Politics of Relief: The Transformation of Russian Jewish Communal Life during the First World War* // *Studies in Contemporary Jewry: The Jews and the European Crisis, 1914–1921*. New York, 1988. P. 22–40; Бейзер М. Евреи Ленинграда. С. 172–191.
- <sup>53</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 1в, л. 211–213.
- <sup>54</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 1в, л. 211–213.
- <sup>55</sup> Программе деятельности еврейской общины в области здравоохранения // Известия ОЗЕ. №12, 1917. РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 165, л. 157.
- <sup>56</sup> См. о нем: Российская еврейская энциклопедия. М., 1994. Т. 1. С. 539.
- <sup>57</sup> Известия ОЗЕ, №1, 1917; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 166, л. 9.
- <sup>58</sup> К истории ОЗЕ (рукопись). – РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 142; Позин Г.М. Общество охранения здоровья еврейского населения. С. 12.
- <sup>59</sup> Бейзер М. Евреи Ленинграда. С. 369; *Rafaeli A. Vemaavak legeula: Sefer hat-sionut harusit mimehapekhat 1917 ad yameinu*. Tel Aviv, 1956: 36.
- <sup>60</sup> РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 183, л. 63–64.
- <sup>61</sup> Каценельсон Лев // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Эфрона. СПб. Т. 9. Кол. 395–397; *Katsenelson Y.L. Natalmud vehokhmat harefua*. “Haim”, Berlin, 1928.
- <sup>62</sup> *Yoffe Y.Z. Lesheelat gidul hakhaidakim be tisnonot-tarbutieihem (Antivirus Besredka)* // *Harefua*, № 2. Vol. 3, 1929.
- <sup>63</sup> Раскин Д.И. К истории несостоявшейся реформы управления государственным здравоохранением в России. С. 805–807. Подробнее об этих и других обществах: *Beizer M. The Jews of St. Petersburg. Excursions through a Noble Past*. Philadelphia; New York, 1989.
- <sup>64</sup> Раскин Д.И. К истории несостоявшейся реформы управления государственным здравоохранением в России. С. 793.
- <sup>65</sup> Дубнов С.М. Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Материалы и размышления / Под ред. В.Е. Кельнера. СПб., 1998. С. 319.
- <sup>66</sup> Позин Г.М. Общество охранения здоровья еврейского населения. С. 10.

*Виктория Романова*  
(Москва)

---

## ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ ХАРБИНА: ПОСЛЕДНЯЯ ГЛАВА

Еврейская община Харбина была образована в 1903 г. и просуществовала несколько десятилетий, превратившись в уникальный островок российского еврейства на северо-востоке Китая. Она пережила различные периоды своей истории, как и в целом российская эмиграция в Маньчжурии, но в течение долгого времени ей удавалось сохранять свою самостоятельность, обеспечивая разнообразные потребности евреев. Действовали многочисленные учреждения: религиозные, культурно-образовательные, благотворительные, социальные, экономические и пр.

Нелегким было существование Харбинской еврейской духовной общины (ХЕДО) в условиях японской оккупации Маньчжурии в 1931–1945 гг.<sup>1</sup>. Однако самый тяжелый удар был нанесен с приходом Красной Армии. Она вступила в город 17 августа 1945 г. и была с радостью встречена как китайским, так и русским населением, к тому моменту насчитывавшим около ста тысяч человек, в том числе, три тысячи евреев<sup>2</sup>. На дороги, где проходили советские войска, жители выносили питьевую воду, фрукты, овощи и молоко, которыми угощали советских солдат и офицеров<sup>3</sup>.

Однако радость была недолгой. Скоро начались аресты. Абсолютное большинство российского населения города советские оккупационные власти считали контрреволюционным, а следовательно, враждебным. Не составили исключение и евреи.

Как отмечалось в секретном «Докладе о результатах боевой и оперативно-служебной деятельности по охране тыла фронтов советских

войск на Дальнем Востоке», оперативная обстановка на территории Маньчжурии в августе-октябре 1945 г. характеризовалась «большим количеством оставленной агентуры противника и официальных разведывательных и контрразведывательных органов, а также прояпонских обществ и организаций». В их числе указывался и «Национальный Совет евреев Дальнего Востока», в состав которого, как явствует из документа, входили: «1) ХЕДО; 2) Брит Трумпельдор; 3) ВИЦО – женская еврейская организация; 4) “Маккаби” – спортивное еврейское общество; 5) община Мишмерес Хойлин» и др. При этом «Брит Трумпельдор», как отмечалось в другом документе – «Справке о контрреволюционных националистических и белоэмигрантских организациях в Маньчжурии», – стоявшая «на платформе террора и решительных действий», «в прошлом проводила работу по созданию своих ячеек на территории СССР. В 1938 и 1939 гг. органами НКВД было вскрыто несколько ячеек Б.Т., созданных на нашей территории». «Практическая деятельность “Национального Совета”, – указывалось в донесении, – заключалась в воспитании евреев в националистическом антисоветском духе»<sup>4</sup>. Глава «Национального Совета», лидер ХЕДО д-р А.И. Кауфман именовался агентом японской разведки<sup>5</sup>. Участь его была предпрешена.

Вскоре после вступления в город Красной Армии, 21 августа 1945 г., как вспоминал А.И. Кауфман, всё руководство «общественных, национальных, просветительских и других организаций и учреждений» города было приглашено в Ямато-отель «представиться высшему советскому командованию». В числе прибывших туда находились и представители еврейской общины. Вечером, после врачебного приема, предупредив семью, что к ужину его не будет, А.И. Кауфман отправился в отель «Ямато». Вместе с ним были раввин А. Киселев и другие члены правления ХЕДО. Далее события, по его воспоминаниям, развивались следующим образом: «На крыльце Ямато-отеля стоял майор и два охранника при оружии. Взяв под козырёк, майор вежливо спросил:

- Вы по приглашению, представиться?
- Да.
- Пожалуйста!

И словно из-под земли выросла фигура капитана, который проводил нас в один из залов Ямато-отеля. Капитан указал нам на диван и предложил сесть. А сам удалился. ...Сидим, ждём. Разговор как-то не

клеится... Какая-то жуткая тишина. Уже темнеет. Огня не зажигают. Тихо кругом, человеческого голоса не слышно. И каждый из нас спрашивает себя: что это означает?»<sup>6</sup>. Вскоре приглашенных препроводили в находившееся поблизости здание японского генерального консульства, подвал которого, как выяснилось, был арестным помещением японского жандармского управления. Престарелый и больной раввин А. Киселёв был отпущен домой, а остальные члены еврейской общины, как и представители украинской, грузинской, тюркотатарской колоний, общества литовских граждан во главе с консулом Литвы, а также различных организаций города, включая Красный Крест, оказались в числе арестованных.

У семьи А.И. Кауфмана, как и других «приглашенных», не было никакой информации. Когда 24 августа 1945 г. супруга доктора, Э.Д. Кауфман, подала прошение на имя начальника гарнизона и военного коменданта генерал-полковника Белобородова с просьбой «оказать содействие в вопросе выяснения причин... отсутствия» мужа, ответ, направленный лишь 28 августа, был следующим: «Ваш муж находится на выполнении срочных работ». И только прокурор Даньшин заявил ей: «Ваш муж – враг народа, и мы следили за ним несколько десятков лет. Сионизм – это фашизм. И наше правительство разберется»<sup>7</sup>. При этом следует отметить, что А.И. Кауфман, впрочем, как и многие другие арестованные, не был советским гражданином и никогда не жил в СССР. Он приехал в Харбин вместе с женой в 1912 г.

Вскоре А.И. Кауфман, как и другие арестованные, был вывезен в Советский Союз и, пройдя ужасы трехлетнего заключения в одиночной камере и сталинских лагерей, через 16 лет с большим трудом вернулся к семье, проживавшей к тому времени в Израиле. От смерти его спасли не только сильная воля, но и профессия врача. Получив медицинское образование в Бернском и Базельском (где защитил докторскую диссертацию) университетах, он обладал глубокими знаниями и большим профессиональным опытом, что помогло ему выжить в лагерях.

Более трагичной оказалась судьба братьев Соломона и Семена Скидельских – наследников известного дальневосточного промышленника и филантропа Л.С. Скидельского. Образованные люди и очень успешные предприниматели, братья владели крупнейшими в Маньчжурии Мулинскими угольными приисками, где создали удобный поселок для персонала. Там были построены школа, больница, православная церковь и другие общественные учреждения. Скидельские,

как и их отец, славились щедрой благотворительностью, причем она распространялась не только на еврейскую общину, многие институты которой ими содержались и поддерживались. Семен, получивший инженерное образование за границей и окончивший консерваторию в Санкт-Петербурге, в Харбине покровительствовал театру, оперетте и лучшему струнному квартету города. Это был человек европейской культуры<sup>8</sup>. Соломон был спонсором еврейского спортивного общества «Маккаби» с момента его создания в 1939 г.

В сентябре 1945 г. братьев арестовали наряду со многими харбинцами. В числе тех, кто видел их после ареста, – Тедди Кауфман, сын А. Кауфмана. Он вспоминал: «Братьев Скидельских я видел в последний раз в конце сентября 1945 г., когда эшелон с заключенными стоял на запасном пути на железнодорожной станции в Старом Харбине. В то раннее утро, после того, как русский молочник сообщил мне об этом эшелоне, я поехал искать отца. Отца я так и не увидел, но картину, которая предстала передо мной, забыть нельзя, она всегда стоит перед глазами. Братья Скидельские стояли у дверей товарного вагона, а русское население Старого Харбина бросало заключенным хлеб, пока красноармейцы не отогнали нас от железнодорожного пути и не закрыли двери вагонов. Видеть этих двух богатейших людей Маньчжурии, выхоленных, всегда одетых с иголки, а теперь облаченных в грязную одежду, было тяжело»<sup>9</sup>. Их богатейший дом в течение недели опустошался, и содержимое вывозилось на грузовиках различными армейскими чинами в качестве военных трофеев. «Многие харбинцы ходили смотреть на этот стоявший в глубине сада дом без окон, дверей и пола»<sup>10</sup>.

Третий брат Скидельских, Моисей, человек, далекий от бизнеса, прожил в Харбине до конца своих дней и умер в 1951 г. Может быть, от СМЕРШа его спас гаитянский паспорт, хотя, как известно, далеко не всех спасали заграничные паспорта.

В апреле 1946 г. советские войска покинули город. В Китае началась гражданская война. Китайские власти поначалу практически не вмешивались в жизнь иностранцев. Что касается Генерального консульства СССР в Харбине, то оно продолжало политику давления на оставшееся русское население, включая различные этнические общины, и мотивировало это тем, что многие приняли советское гражданство.

Еврейской общине, как и многим другим, было предложено войти в состав Общества граждан СССР в качестве национальной секции.

Религиозные учреждения предлагалось оставить как самостоятельные под руководством приходского совета. Лидеры общины ответили отказом, мотивируя его тем, что ХЕДО – религиозная организация, и что ее членами были не только граждане СССР<sup>11</sup>. Здесь следует отметить, что с 1920-х гг. община имела выраженную сионистскую ориентацию, но по формальным признакам (название, размещение в здании синагоги, устав) подпадала под категорию религиозной организации, что не раз ее спасало в условиях политической нестабильности в Маньчжурии.

После ареста А.И. Кауфмана и других видных деятелей ХЕДО было создано временное правление, прилагавшее большие усилия для сохранения деятельности всех общинных структур. Однако с приходом в Харбин Красной Армии в общине объявились немногочисленные, но весьма активные сторонники её «советизации», выполнявшие поручения Генконсульства СССР. Развернулась борьба с сионизмом. Сначала были упразднены спортивные организации «Маккаби» и «Бейтар». В этих условиях, с ведома Генконсульства, в 1947 г. бывшие члены этих организаций решили создать «Национальный клуб еврейской молодежи». Были согласованы время и место проведения организационного собрания, однако за 2 часа до начала оно было отменено распоряжением консульства<sup>12</sup>. Взамен советское представительство предложило создать Ассоциацию еврейской молодежи, близкую к комсомолу. По воспоминаниям Т. Кауфмана, большая часть молодых людей, настроенная сионистски, отказалась. Опасаясь, что к членам движения применят репрессии, он и его друзья сожгли архив сионистской деятельности в Маньчжурии<sup>13</sup>. Разумеется, для историков это большая потеря, но уместно напомнить, что захваченный сразу после прихода Красной Армии архив Бюро российских эмигрантов (БРЭМ), где по распоряжению японцев должны были регистрироваться все россияне, стал для советских репрессивных органов основанием для многочисленных арестов русскоязычного населения, включая различные этнические общины.

Большим событием в жизни евреев Харбина стало известие об образовании Государства Израиль 14 мая 1948 г. В условиях продолжавшейся гражданской войны в Китае Харбин пребывал практически в информационной изоляции, и о резолюции Объединенных Наций от 29 ноября 1947 г. здесь не было известно. О провозглашении государства Израиль харбинские евреи узнали благодаря радиостанции «Го-

лос Америки» на следующий день, в субботу. Тогда же советское радио сообщило о том, что постоянный представитель СССР в ООН А.А. Громыко проголосовал за создание еврейского государства.

По воспоминаниям Т. Кауфмана, услышав эту радостную новость, он побежал к раввину А. Киселеву поделиться ею. Он знал, что в шаттот ради не слушал. Раввин был болен и сказал только: «Мне выпала честь дожить до этого дня». И заплакал. В честь столь радостного события организовали вечеринку. Она прошла в доме доктора Штерна, немецкого эмигранта. Выбор места был определен тем, что ни сам доктор, ни члены его семьи не имели советского гражданства<sup>14</sup>.

В мемуарах бывших харбинцев отмечается, что абсолютное большинство евреев города встретило новость о создании Израиля «восторженно и с надеждой на светлое будущее государства»<sup>15</sup>. Интерес к нему был значительным, а вот информации – очень мало. Жители города не имели возможности выписывать иностранные газеты, слушать же зарубежное вещание многие боялись. В этой связи несколько молодых людей решили издавать в городе подпольные листки, в которых сообщалось бы о жизни молодого еврейского государства, о возможностях репатриации и об условиях жизни переселенцев. Ответственным стал Т. Кауфман. Информацию получали из издававшихся в Шанхае газет. Там сионистское движение продолжало существовать, и газеты специально отправлялись в Харбин через Гонконг (прямого почтового сообщения не было). Источником новостей также был «Голос Америки», который слушали по ночам. Листки составлялись ежедневно, а иногда и дважды в день. Их распечатывали до ста копий и распространяли среди членов общины. Всего с 14 мая 1948 г. по 22 сентября 1949 г. было выпущено 153 листка<sup>16</sup>.

В июле 1948 г. по предложению советского консульства в Главной синагоге Харбина состоялось общее собрание евреев по случаю создания Израиля. На нем раввин Киселёв произнёс молитву во славу Советского Союза. От имени всех присутствовавших была направлена телеграмма Сталину со словами благодарности за поддержку решения об образовании еврейского государства<sup>17</sup>. И эта благодарность была вполне искренней.

В конце 1948 г. начался выезд харбинских евреев в Израиль, несмотря на попытки противодействия со стороны Генерального консульства СССР. В первую очередь выезжали молодые и работоспособные люди. Наряду с этим часть харбинских евреев отправилась в СССР.

Что касается ХЕДО, то, несмотря на многие трудности, ее деятельность продолжалась. В конце мая 1949 г. состоялось общегородское отчетно-выборное собрание. К этому времени еврейское население Харбина, включая детей, составило приблизительно 2 тыс. человек<sup>18</sup>. Во главе общины и временного правления ХЕДО был М.А. Заиграев. Огромную роль в ее сохранении сыграл раввин А.М. Киселев. После утверждения отчетов собрание вынесло благодарность этим людям. На состоявшихся выборах были избраны все руководящие органы ХЕДО, в том числе, правление в составе 12 человек. В него вошли активные деятели общины – З.Л. Аграновский, М.А. Заиграев, Я.В. Зискинд, С.Н. Канер, М.М. Коц и др. Экономические условия жизни города значительно ухудшились, но при ХЕДО продолжали действовать основные общинные институты: две синагоги и молитвенный дом, баня «Санитас» и миква, третейский суд «Мишпат Габорим», пасхальная комиссия, общественная библиотека, приют престарелых «Мойшав Зкейним», бесплатная столовая, амбулатория и больница, погребальное братство «Хевре-Кадиша», Дамское благотворительное общество, Талмуд-Тора, общество «Гмилус-Хесед Эзра» для выдачи мелких беспроцентных ссуд. Существовало также акционерное общество «Еврейский народный банк»<sup>19</sup>. Несмотря на то, что целый ряд учреждений, главным образом, сионистской направленности, прекратил свое существование, община была еще в состоянии удовлетворять разнообразные нужды местного еврейского населения. ХЕДО было также духовным центром евреев, проживавших в других населенных пунктах Маньчжурии. Сюда обращались по всем религиозно-ритуальным вопросам иудеи Хайлара, Цицикара, г. Маньчжурия, Мукдена и других городов и поселков.

Большой утратой для общины и для всего еврейского населения Маньчжурии стала смерть в сентябре того же года А.М. Киселева, последнего раввина Харбина, прослужившего там 36 лет. Он был также Главным раввином евреев Дальнего Востока. После его смерти была учреждена должность Ученого еврея, просуществовавшая до 1958 г.<sup>20</sup>

1 октября 1949 г. была создана Китайская Народная Республика. По воспоминаниям современников, это «прошло для иностранного населения Харбина вообще как-то незамеченным»<sup>21</sup>. Не отразилось это на первых порах и на жизни еврейской общины. Китайские власти в нее не вмешивались, чего нельзя было сказать о советских представителях. Безусловно, никакой политической опасности община ни для

кого не представляла, тем более, после проведенных репрессий, но она владела немалым имуществом, и это не давало покоя советским официальным представителям.

В числе «лакомых кусочков» была Еврейская больница. Она существовала в городе с 1933 г. при Обществе попечения о бедных больных евреях «Мишмерес Хойлим». Больница была построена на участке земли, пожертвованной Обществу Е.С. Нафталиной в память о муже, на средства еврейского населения Северной Маньчжурии<sup>22</sup>. Большие усилия к ее открытию приложили еврейские врачи, особенно А.И. Кауфман. При больнице существовал Дамский комитет, осуществлявший работу «по наблюдению за приготовлением пищи и за бельевым хозяйством». Медицинское учреждение было неплохо оснащено. В трехэтажном здании размещались, как явствует из отчета, датированного 10 сентября 1945 г., «амбулатория, зубоврачебный кабинет, электролечебный кабинет, химико-бактериологическая лаборатория, аптека, рентгеновский кабинет и стационарное отделение для терапевтических и хирургических больных на 34 койки». Там же указано, что «врачебная помощь в Еврейской больнице оказывается всем, без различия национальности и подданства, причем бедным больным помощь оказывается бесплатно, малоимущим – на льготных условиях и имущим – за плату»<sup>23</sup>. Указанный отчет найден нами в документах Генерального консульства СССР в Харбине Архива внешней политики РФ. Он, несомненно, свидетельствует о большом интересе, который был проявлен к Еврейской больнице буквально сразу после советской оккупации Харбина.

Понятно, что руководство «Мишмерес Хойлим», как и всей еврейской общины, не могло не считаться с новыми реалиями. Уже 4 сентября 1945 г. правление Общества приняло резолюцию, в которой, в частности, отмечалось: «Дружная семья евреев Харбина, начиная с 1932 г., была разобщена японскими захватчиками-империалистами. Японский полицейский режим всячески старался ущемить все местное еврейское население и особенно советских граждан, в частности, делая нажим на советские организации об удалении советских граждан из своего состава... С глубоким сожалением констатируя печальный факт ухода советских граждан из О-ва “Мишмерес Хойлим”, ныне мы счастливы и рады, что с приходом доблестной Красной Армии и победой над Японией вновь представляется возможность слить в одну семью всех евреев и совместно принять участие как в работе

правления О-ва, также быть членами О-ва и его сотрудниками. О чем довести до сведения всех евреев города Харбина» [стиль сохранен. – В.Р.]. Здесь же сообщалось о намерении в ближайшее время назначить «общее собрание и выборы на свободных началах»<sup>24</sup>. Обращает на себя внимание абсолютно советская стилистика документа. Очевидно, резолюция не только была рассчитана, в первую очередь, на советские оккупационные власти, но и, вполне вероятно, готовилась не без их участия. Во всяком случае, неслучайно, что ее копия также находится среди архивных документов Генерального консульства СССР в Харбине. Здесь же обнаружена предоставленная Еврейской больницей справка о ее деятельности за 1949 г. и начало 1950 г. В разделе, характеризующем контингент больных, в числе бесплатных больных отмечены все посетители амбулатории, независимо от национальности, устно заявившие о своей несостоятельности; стационарные больные, главным образом, бедные евреи, «которые в силу своих бытовых и религиозных потребностей не могут пользоваться общей кухней и должны получать стол по ритуальному обычаю евреев»; обитатели дома для престарелых общества «Мойшав Зкейним» (50 чел.), все служащие ХЕДО и других общественных еврейских организаций. В этом перечне есть упоминание и о том, что правлением больницы Обществу граждан СССР в Харбине предоставлена постоянная бесплатная койка. При этом, как явствует из справки, работа больницы была убыточной, а дефицит покрывали членские взносы «Мишмерес Хойлим» и пожертвования от еврейского населения города<sup>25</sup>.

Вскоре началось давление на председателя и членов правления больницы с требованием ее переоформления и передачи в ведение Общества граждан СССР. По воспоминаниям бывшего члена правления ХЕДО З. Аграновского, «не обошлось и без участия определенной группы просоветски настроенных евреев... От их имени как “от евреев Харбина” говорило Консульство с правлением больницы и требовало реформ»<sup>26</sup>. Осенью 1953 г. советское консульство инициировало ревизию больницы. Газета «Русское слово» (орган Общества граждан СССР в Харбине) 24 ноября 1953 г. писала в этой связи: «Еврейская больница является крайне важной и нужной как для советской, так и для китайской общественности, и потому ее судьба не могла быть безразличной для Общества граждан СССР. Результаты ревизии деятельности больницы дали ясную картину о той работе, которая проводилась в больнице за последнее время»<sup>27</sup>. Примечательно, что никаких финансовых и

хозяйственных нарушений не было обнаружено, но выявилась «общественно-политическая сторона дела». Что имелось в виду? Например, покупка в 1951 г. рентгеновской пленки в Шанхае через местную еврейскую общину была расценена как «связь с границей»; получение в качестве пожертвования от той же шанхайской общины одеял и простыней было квалифицировано как «помощь из-за границы», как и сделанные Еврейской больницей различные анализы и рентгеновские снимки для отъезжавших за границу («оказание помощи в отъезде советским гражданам в капиталистические страны»).

В конце ноября 1953 г. Общество граждан СССР сменило состав правления больницы, которое вскоре передало ее в ведение Общества. После этого новое правление самоликвидировалось, а больница стала называться «Вторая больница Общества граждан СССР в Харбине»<sup>28</sup>. Так закончилась почти двадцатилетняя история Еврейской больницы города.

Наряду с больницей начались посягательства на Еврейский Народный банк. Он был создан на паевых началах в 1923–1924 гг. с целью выдачи «мелких ссуд лицам еврейской национальности, нуждавшимся в кредите для личных потребительских нужд», и кредитной поддержки «евреев-ремесленников и мелких торговцев, для которых крупные банки были недоступны». В 1930-е гг. масштабы его деятельности возросли. Банк был акционирован, и в число акционеров вошли «почти все местные еврейские коммерсанты, а также многие евреи из других городов Китая». В начале 1940-х гг. он стал играть важную роль в экономической жизни не только Харбина, но и Маньчжурии в целом. Однако события августа 1945 г. привели Еврейский народный банк практически к краху, т.к. огромные суммы были затрачены на облигационные займы правительства Маньчжоу-Ди-Го. Тем не менее, руководство банка стремилось сделать всё возможное, чтобы не допустить его закрытие. Штат служащих был сокращен до трёх человек, включая бухгалтера и сторожа. Директор М.С. Эльяшсон работал бесплатно. Банк не относился к числу общинных учреждений, но его директором-распорядителем был член правления ХЕДО М.М. Коц. Открывался банк на 2 часа в день и занимался незначительными краткосрочными ссудными операциями. Деньги вносились частными лицами, желавшими поддержать учреждение<sup>29</sup>.

В мае 1949 г. в недрах советского Генконсульства обсуждалась идея реорганизации Еврейского народного банка. Ее необходимость

объяснялась двумя причинами: во-первых, нездоровой деловой политикой банка, направленной «на преимущественное удовлетворение кредитных интересов главным образом одной лишь национальной группы коммерсантов», а во-вторых, тем, что в числе его акционеров были «американские и английские подданные, экономическая и политическая ориентация которых противоположна интересам демократического правительства Северо-Востока и СССР»<sup>30</sup>.

Спустя несколько месяцев, в ноябре того же года, выдвигаются другие обоснования: «Хотя Еврейский банк по своей юридической природе подпадает под действие местных законов, но так как кредитная его работа производится сейчас исключительно по финансированию торгово-промышленных предприятий советских граждан», то и политика банка должна «проходить под непосредственным контролем и влиянием официальных представительных учреждений советской государственности». Ну, а следующий аргумент, собственно, ключевой: «учитывая ряд исключительных положений местной обстановки и отсутствие специального контроля над банками китайских органов, нет оснований отрицать, что деятельность Еврейского Народного банка должна быть подчинена контролю советских государственных учреждений или же представительному органу советской общественности». Похоже, главной стала задача опередить китайское правительство, которому было пока не до еврейского банка. Предварительно необходимо было изучить отчетные и балансовые документы банка, о чем письменно уведомили его руководство. По мнению Генконсульства, эту работу стоило поручить советскому Дальбанку, действовавшему в Харбине, хотя формально прав у него на это не было. От имени директора Дальбанка были составлены два возможных варианта письма руководителям Акционерного общества «Еврейский народный банк» М.М. Коцу и М.С. Эльяшсону. Первый вариант был назван «завуалированным». В нём значилось: «В связи с составлением по поручению Генерального консульства СССР в Харбине доклада о финансово-экономической жизни г. Харбина и функционирующих в нём кредитных организаций за период с 1945 г. по настоящее время встретилась необходимость иметь данные о деятельности вашего банка», и далее шел перечень запрашиваемых документов (устав, список акционеров, отчеты, баланс и т.д.). Во втором варианте обошлись без дипломатического политеса: «Вследствие встретившейся надобности иметь данные о деятельности Вашего банка за период с 1945 г. по настоящее

время просим Вас по поручению Генерального консульства СССР в Харбине представить нам», и далее – список тех же документов<sup>31</sup>.

Начались проверки учреждения, рассматривался вариант слияния его с Дальбанком, но он не был по каким-то причинам реализован. Известно только, что в конце 1951 г. «М.С. Эльяшсон был вызван в Департамент иностранных дел, где ему сообщили, что т.к. банк ничего общего с еврейским народом не имеет и это вводит в заблуждение других людей, нужно поменять название»<sup>32</sup>. В декабре 1951 г. банк был реформирован и переименован в Еврейское акционерное общество. Таким образом, попытки перевести банк в собственность Общества советских граждан успехом не увенчались.

В этот период деятельность ХЕДО сворачивалась. В значительной степени это объяснялось сокращением численности еврейского населения вследствие алии, пик которой приходится на 1949–1952 гг. Так, если в 1949 г. в Харбине, как отмечалось, проживали около 2 тыс. евреев, то к весне 1951 г. их было менее 700. Это были, главным образом, люди пожилого возраста, а также те, кто собирался выехать в СССР и не участвовал в общинной жизни<sup>33</sup>. В виду того, что почти не осталось детей школьного возраста, в 1951 г. была закрыта Талмуд-Тора.

Ухудшилось финансовое положение общины. Из-за сокращения численного состава уменьшились поступления от членских взносов и добровольных пожертвований. Но в 1951 г. городские власти повысили арендную ставку, и это позволило общине продолжать свою деятельность за счет разумной эксплуатации принадлежавшего ей недвижимого имущества. В аренду были сданы здания Талмуд-Торы, Новой синагоги и др. Отметим, что с предложением о сдаче в аренду здания Новой синагоги обратился к общине иностранный отдел департамента общественной безопасности Харбина. К этому времени оно уже пустовало, все службы проводились в Главной синагоге. Однако ученый еврей ХЕДО А.Л. Палей не взял на себя разрешение этого вопроса, и была создана специальная комиссия, которая обратилась за разъяснениями к Главному раввину Москвы Ш.М. Шлифферу. В полученном от него ответе со ссылками на Талмуд разъяснялась возможность сдачи в аренду в *галуте* здания пустующей синагоги. При этом было подчеркнуто, что оно не может быть использовано в качестве дома терпимости, общественных бань, общественной уборной или завода по выделке кож. После разрешения раввина Правление

ХЕДО в январе 1954 г. сдало здание Новой синагоги под клуб департаменту общественной безопасности Харбина<sup>34</sup>.

В этот же период Генконсульство возобновило попытки превратить Харбинскую еврейскую духовную общину в национальное отделение при Обществе граждан СССР. Летом 1951 г. в консульство неоднократно приглашался председатель ХЕДО С.Н. Канер. Ввиду истекавшего срока полномочий правления общины, ему было предложено не проводить новых выборов, а кооптировать в его состав вместо уехавших в Израиль членов правления лиц, указанных советским представительством. После отказа С.Н. Канера он был вновь приглашен на беседу, во время которой ему сообщили об имевшихся в распоряжении консульства заявлениях евреев-граждан СССР о том, что правление ХЕДО ведет себя «не по-советски, всеми силами помогает отъезду евреев в Израиль». В этот же день была устроена ревизия ХЕДО, которая никаких финансовых нарушений не выявила.

В это же время усилился, по воспоминаниям З. Аграновского, нажим китайских властей на еврейскую общину. По его утверждению, «большой упор делался китайцами на вопрос, в каких отношениях состоит ХЕДО с государством Израиль, какую помощь оказывает отъезжающим в Израиль и за границу евреям и т.д.». Вполне вероятно, что здесь не обошлось без влияния советских представителей.

В этих условиях правление общины оказалось перед небогатым выбором: либо поставить под угрозу само существование общины, либо сохранить ее, начав переговоры с консульством по каждой из предлагавшейся в состав руководства кандидатур. В результате из 12 членов нового правления лишь двое были непримиримыми противниками ХЕДО и стремились развалить ее изнутри. Но их деятельность продолжалась недолго. С началом в 1952 г. в СССР «дела врачей» они подали заявления о выходе из правления<sup>35</sup>.

Ввиду дальнейшего сокращения численности общины (на 1 января 1958 г. в городе проживало 189 евреев, преимущественно пожилого возраста<sup>36</sup>) ликвидировались её традиционные организации. В середине 1950-х гг. перестала существовать женская благотворительная организация ДЕБО, закрылась мацепекарня (выпечку стали производить в синагоге), бани «Санитас» были сданы в аренду Обществу советских граждан.

В начале 1959 г. китайское правительство приняло решение о национализации иностранного капитала, в соответствии с которым ма-

лочисленная к тому времени еврейская община Харбина лишилась своего последнего имущества. В ее пользовании остались Главная синагога, помещения, занятые «Мойшав Зкейним» и столовой, а также дом на новом кладбище.

С началом в Китае политики «большого скачка» для населения, в том числе иностранного, наступили тяжелые времена. Было введено нормированное распределение продуктов и предметов потребления. Особенно трудными, по воспоминаниям, стали в Харбине 1959–1960-е годы. Цены на черном рынке многократно возросли. В этих условиях беднейшую часть немногочисленного еврейского населения города спасла еврейская солидарность: на помощь постояльцам приюта, а также иждивенцам, проживавшим в квартирах, пришло Еврейское агентство, пересылавшее через Гонконг продуктовые посылки. Они поступали на имя «Мойшав Зкейним»; ХЕДО не имело право на такую помощь по существовавшим китайским законам<sup>37</sup>.

До 1964 г. община, насчитывавшая не более четырех десятков человек, еще получала от китайского правительства ежемесячные незначительные выплаты за национализированное имущество. Эти средства шли на общественные и благотворительные нужды. Оказывалась помощь отъезжавшим в Израиль и в ряде случаев – в СССР, а также лицам, находившимся на попечении общины. В 1962 г. она еще содержала приют, где проживали пять человек, четверо из которых были душевнобольными. После прекращения поступлений за эксплуатацию бывшего общинного имущества финансовое положение ХЕДО стало критическим. В этой связи было принято решение об отправке в Израиль престарелых постояльцев «Мойшав Зкейним», чтобы не оставлять их без помощи. Все, кто был в состоянии, покинули Харбин, переехав в Израиль либо в СССР, отправившись осваивать целину, либо в другие страны.

Уникальная история почти шестидесятилетнего существования еврейской общины Харбина завершилась.

### Примечания

<sup>1</sup> См. подробнее: *Романова В.В.* Харбинская еврейская духовная община в годы японской оккупации Маньчжурии (1931–1945 гг.) // *Через Дальний Восток – на Ближний / Ред.-сост. Р. Пархомовская, И. Резник. Иерусалим, 2009. С. 57–77.*

<sup>2</sup> *Kaufman T.* The Jews of Harbin Live on in My Heart. Tel Aviv, 2006. P. 134.

<sup>3</sup> *Лернер Д.* Маньчжурия – 1945 год. Оккупация Харбина Советской Армией // *Бюллетень Игуд Иоцей Син (ИИС). Тель-Авив. 2003. № 376. С. 79.*

- <sup>4</sup> Российский государственный военный архив – (РГВА). Ф. 38650. Оп. 1. Д. 183. ЛЛ. 243, 245.
- <sup>5</sup> РГВА. Ф. 38650. Оп. 1. Д. 183. Л. 269.
- <sup>6</sup> Д-р А.И. Кауфман Лагерный врач. Тель-Авив, 1973. С. 10.
- <sup>7</sup> Кауфман Т. Пятьдесят лет тому назад. Арест д-ра А.И. Кауфмана 21 августа 1945 г. // Бюллетень ИИС. 1995. № 341. С. 8.
- <sup>8</sup> Кауфман Т. Сага о семье Скидельских // Бюллетень ИИС. 1997. № 349. С. 48.
- <sup>9</sup> Там же. С. 49.
- <sup>10</sup> Там же.
- <sup>11</sup> Igud Yotzei Sin Archives (IYSA) B. 2. F. 3. P. 7.
- <sup>12</sup> Миркин Б. Сумерки, ночь, рассвет // Бюллетень Игуд Иоцей Син. 1995. № 341. С. 41.
- <sup>13</sup> Kaufman T. The Jews of Harbin Live on in My Heart. P. 140.
- <sup>14</sup> Ibid. P. 161.
- <sup>15</sup> Аграновский З. Еврейская община Харбина. 1948–1962 // Бюллетень ИИС. 2002. № 374. С. 87.
- <sup>16</sup> Kaufman T. The Jews of Harbin Live on in My Heart. P. 166.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 163. IYSA. B.1. F. 5. P. 2.
- <sup>18</sup> IYSA. B. 1. F. 5. P. 2.
- <sup>19</sup> Ibid. P. 2–3.
- <sup>20</sup> Аграновский З. Еврейская община Харбина. С. 88.
- <sup>21</sup> IYSA. B. 2. F. 3. P. 13.
- <sup>22</sup> Архив внешней политики Российской Федерации (АВПРФ). Ф. 308. Оп. 35. П. 31. Д. 10. Л. 1.
- <sup>23</sup> АВПРФ. Ф. 308. Оп. 29. П. 25. Д. 9. Л. 6.
- <sup>24</sup> Там же.
- <sup>25</sup> АВПРФ. Ф. 308. Оп. 35. П. 31. Д. 10. ЛЛ. 2, 3.
- <sup>26</sup> Аграновский З. Еврейская община Харбина // Бюллетень Игуд Иоцей Син. 2003. № 376. С. 51.
- <sup>27</sup> Цит. по: Бюллетень Игуд Иоцей Син. 2008. № 397. С. 25.
- <sup>28</sup> Аграновский З. Еврейская община Харбина // Бюллетень Игуд Иоцей Син № 2003. № 377. С. 51, 52. Там же. Л. 29.
- <sup>29</sup> АВПРФ. Ф. 308. Оп. 35. П. 31. Д. 10. ЛЛ. 22, 25.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 29.
- <sup>31</sup> Аграновский З. Еврейская община Харбина // Бюллетень ИИС. 2004. № 381. С. 54.
- <sup>32</sup> Там же. 2003. № 376. С. 41.
- <sup>33</sup> Там же. № 377. С. 50.
- <sup>34</sup> Там же. № 376. С. 41–43.
- <sup>35</sup> IYSA. B. 1. F. 5. P. 99.
- <sup>36</sup> Аграновский З. Еврейская община Харбина // Бюллетень ИИС. 2004. № 380. С. 45.
- <sup>37</sup> Там же. № 381. С. 51.

# Евреи в СССР



*Константин Карпекин*  
(Витебск)

---

**ИУДЕЙСКИЕ ОБЩИНЫ БЕЛОРУССКОЙ ССР  
В ПЕРВЫЕ ГОДЫ ПОСЛЕ  
ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ\***

Завершение Великой Отечественной войны стало началом нового исторического этапа для евреев, проживавших на советских территориях. За годы военных действий еврейское население Белорусской ССР сократилось примерно на 510 000 (74%)<sup>1</sup>, что принесло огромный урон социально-культурному развитию нации. Трудности послевоенной жизни усугублялись общегосударственной антисемитской политикой советского правительства, которая проявлялась в репрессиях против еврейской интеллигенции, введении ограничений для поступающих в вузы и занимающих руководящие должности. Негативно отражался на положении белорусских евреев факт противостояния СССР и государства Израиль, основанного в 1948 г.<sup>2</sup>

Как и в предыдущий период существования советского тоталитарного режима, во второй половине 1940-х гг. все сферы жизни общества строго регулировались государством. В частности, для контроля религиозной жизни 29 мая 1944 г. при СНК СССР был создан Совет по делам религиозных культов, и в каждой союзной республике, а также в каждой области появился его уполномоченный.

Цель данного исследования – охарактеризовать особенности положения и деятельности иудейских общин БССР во второй половине 1940-х гг.

---

\* Материалы из НАРБ собраны при поддержке гранта Центра «Сэфер» при финансовой поддержке Genesis Philanthropy Group.



Печать иудейской общины Минска, 1947 г.

Согласно «Инструкции для уполномоченных Совета по делам религиозных культов при СНК СССР», утвержденной 17 января 1945 г., религиозная община могла быть зарегистрирована, только получив разрешение открыть молитвенное здание. Для регистрации верующим следовало подать уполномоченному соответствующее заявление, подписанное не менее, чем 20 лицами, достигшими 18-летнего возраста. В случае положительного решения вопроса уполномоченный в трехдневный срок направлял в городской или районный исполком распоряжение о заключении с верующими договора о передаче им молитвенного здания и богослужебного имущества. В свою очередь местный исполком должен был заключить указанный договор в течение 7 дней, после чего община направляла уполномоченному списки членов исполнительного органа и ревизионной комиссии общины<sup>3</sup>.

На протяжении исследуемого периода на территории БССР находилось всего 3 зарегистрированные иудейские общины, которые располагались в Бобруйске, Калинковичах и Минске<sup>4</sup>. При этом необходимо отметить, что минская община имела собственную печать<sup>5</sup>.

Всего в конце 1947 г. на территории республики действовало 634 религиозные общины, из которых 17 иудейских (то есть менее 3%). В это же время в СССР, по приблизительным данным, насчитывалось около 400 еврейских религиозных общин<sup>6</sup>. К середине 1949 г. уполномоченным Совета по делам религиозных культов при Совете Министров БССР на территории республики было выявлено более 50 иудей-

ских общин<sup>7</sup>. Это не означает, что за 2 года количество еврейских общин резко возросло. Более вероятно, что до 1949 г. они оставались вне поля зрения местных органов власти, которые направляли основные усилия на ликвидацию последствий Великой Отечественной войны.

Установить количество верующих-иудеев, проживающих во второй половине 1940-х гг. на территории БССР, довольно сложно, поскольку документы изучаемого периода содержат противоречивые данные. Во-первых, в материалах, образовавшихся в результате деятельности органов власти, которые регулировали деятельность религиозных общин, есть информация о количестве иудеев, внесенных в списки, поданные для регистрации общины. Во-вторых, в этих же документах фигурируют данные о числе верующих, присутствующих на молитвенных собраниях (как правило, эта цифра значительно превышает число официальных членов религиозных объединений). Кроме того, в тех случаях, когда иудеи подавали ходатайства об открытии синагог, проведении богослужений и т.п., они отмечали, что в их населенном пункте есть значительное количество верующих, которое превышало указанные выше показатели. Данное явление можно объяснить стремлением верующих евреев подчеркнуть важность своих просьб для большого количества населения города или городского поселка.

Например, согласно официальным данным, в 1945 г. в иудейских общинах Мозыря и Калинковичей был 131 верующий, в том числе в Мозыре – 80 (по другим источникам – 49, а во время наиболее важных праздников – около 500)<sup>8</sup>. В том же году в Минске насчитывалось около 500 иудеев<sup>9</sup>.

В 1946 г. количество членов еврейских религиозных общин Мозыря и Калинковичей значительно не изменилось: в Мозыре по-прежнему насчитывалось 80 иудеев (по другим данным – 49 или около 100), в Калинковичах – 52 (по другим данным – около 100)<sup>10</sup>. Тогда же иудейская община Гомеля насчитывала 450 верующих, Жлобина – 150, Минска – 421, Орши – около 50, Пинска – 112<sup>11</sup>. В 1946 г. в Бобруйске проживало около 24 000 евреев, из которых более 3 000 (или 13%) были верующими<sup>12</sup>.

К 1947 г. в Ветке проживало 180 евреев, в том числе 30 (17%) верующих, в Дриссе – соответственно 206 и 30 (15%), в Мозыре – 4 500 и 100 (2%). В Калинковичах проживало 1 460 евреев, из которых 100 (7%) были членами иудейской общины, согласно же другим данным, в городе насчитывалось 50 верующих<sup>13</sup>.

В том же году, согласно статистике местных органов власти, в Минске на субботние богослужения собиралось около 80 иудеев, а на поминаения умерших – до 300. По утверждениям самих верующих города, им нужны были молитвенные помещения, которые вмещали бы 1500–2000 человек<sup>14</sup>. Что касается Орши, то всего в городе проживало около 2000 евреев, из них верующих – 300–400 (18%). Данные цифры подтверждаются тем, что ходатайство об открытии синагоги подписало 360 человек<sup>15</sup>.

В 1947 г. в Борисове насчитывалось около 80 верующих-иудеев, в Гродно – около 40. По сравнению с предыдущим годом количество членов гомельской общины не изменилось, а пинская сократилась до 83<sup>16</sup>.

В 1948 г. в городах БССР наблюдалась следующая ситуация: в составе иудейской общины Бреста числилось 30 верующих, Калинковичей – около 75, Микашевичей – 15, Могилева – 342, Мозыря – 22, Пинска – 115, Полоцка – 101 (согласно регистрационному списку, на богослужениях обычно присутствовало около 250 человек), Радошковичей – 20 (или 20 % от общего количества евреев, проживающих в городе)<sup>17</sup>.

В 1949 г. еврейская религиозная община Витебска насчитывала 100 верующих, Лепеля – 40, Микашевичей – 35, Минска – 420, Новобелицы – 30, Орши – 360<sup>18</sup>. Согласно сведениям, имевшимся в распоряжении органов местной власти, в список членов иудейской общины Пинска было внесено 150 имен, тогда как богослужения посещало только 30 человек<sup>19</sup>. Различные данные содержатся и в документах, касающихся общины Калинковичей: согласно регистрационному списку в городе проживало 100 иудеев, по наблюдениям уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров БССР, на обычных богослужениях присутствовало около 40 человек. В свою очередь, по словам членов правления калинковичской синагоги, на религиозные праздники собиралось 350 – 400 верующих<sup>20</sup>.

Из приведенных выше фактов видно, что во второй половине 1940-х гг. иудейские общины действовали, как правило, в наиболее крупных городах БССР. Противоречивые данные об их количестве свидетельствуют о том, что в состав общин входили не только лица, внесенные в официальные регистрационные списки, но и другие евреи. Также следует отметить, что в изучаемый период доля верующих в различных населенных пунктах варьировалась от 2% до 20% от общего количества еврейского населения.

Сведения о социальном составе иудейских общин БССР второй половины 1940-х гг. можно получить благодаря спискам верующих Бобруйска, Глуска, Мозыря, Орши и Пинска за 1946 г. и 1948 г., приложенным к различным ходатайствам и заявлениям<sup>21</sup>.

Что касается состава по полу и возрасту (см. таблицу 1), то 80% членов еврейских религиозных объединений составляли мужчины. Среди представителей как мужского, так и женского пола наиболее многочисленными были возрастные группы от 50 до 59 и от 60 до 69 лет. Между тем, женскую часть общин можно считать «более молодой» по сравнению с мужской, поскольку среди женщин количество верующих в возрасте от 20 до 49 лет значительно превышало количество тех, кто достиг 70 лет и более.

Таблица 1

**Половозрастной состав иудейских общин БССР,  
вторая половина 1940-х гг.**

Возраст	Количество			
	мужчин		женщин	
	абсолютное число	% от общего количества	абсолютное число	% от общего количества
20–29	–	–	1	2,4
30–39	4	2,3	4	9,8
40–49	21	12,1	8	19,5
50–59	56	32,4	13	31,7
60–69	61	35,3	10	24,4
70–79	30	17,3	5	12,2
80–89	1	0,6	–	–
Всего	173	100	41	100

Профессиональный состав мужской и женской составляющих еврейских религиозных общин имеет существенные различия (см. таблицу 2). Для первой из указанных групп он более разнообразен: основные занятия, характерные для иудеев-мужчин, представлены семью видами, а для женщин – пятью. Наиболее многочисленны среди мужчин – рабочие, пенсионеры, инвалиды, служащие и торговцы. Преобладающее большинство женщин – домохозяйки, пенсионеры или инвалиды, остальные же профессиональные группы крайне малочисленны.

Таблица 2

**Профессиональный состав иудейских общин БССР,  
вторая половина 1940-х гг.**

Основное занятие	Количество			
	мужчин		женщин	
	абсолютное число	% от общего количества	абсолютное число	% от общего количества
Рабочие	72	41,6	1	2,4
Служащие	17	9,8	1	2,4
Колхозники	3	1,7	–	–
Торговцы	15	8,7	–	–
Медицинские работники	3	1,7	–	–
Рабочие сферы обслуживания	2	1,2	1	2,4
Домохозяйки	–	–	27	66
Пенсионеры, инвалиды	61	35,3	11	26,8
Всего	173	100	41	100

Следует отметить, что часть еврейского населения БССР занимала двойственную позицию: они одновременно входили в состав иудейских общин и были членами КП(б)Б. Это можно объяснить тем, что указанные лица с симпатией относились к благотворительной деятельности, которой занимались религиозные общины, и сами участвовали в ней. С другой стороны, занимая руководящие должности, они были обязаны состоять в компартии. Например, в 1949 г. в составе минской общины было 3 коммуниста (после того, как в горкоме КП(б)Б стало известно об их религиозной деятельности, они подали заявления о выходе из общины)<sup>22</sup>. В других городах БССР (Гомеле, Калинковичах, Мозыре) некоторые еврей-коммунисты также соблюдали религиозные обряды<sup>23</sup>.

В послевоенной БССР было едва ли не самое незначительное количество официально действующих синагог по сравнению с другими советскими республиками. По состоянию на 1 июля 1947 г. была всего одна синагога, находившаяся в Минске<sup>24</sup>. Всего же в 1947 г. в СССР

имелось 162 зарегистрированные синагоги. В том же году в Молдавской ССР насчитывалось 14 синагог, в 1949 г. в Латвийской ССР – 6<sup>25</sup>.

К 1 апреля 1948 г., кроме минской были зарегистрированы бобруйская и калинковичская синагоги, и количество иудейских молитвенных зданий в БССР увеличилось до 3. В июле 1949 г. синагога в Бобруйске была закрыта, а к 1 января 1950 г. в республике снова осталась одна действующая синагога (в Минске)<sup>26</sup>.

Согласно постановлению Совета Министров СССР «О мерах улучшения охраны памятников архитектуры» от 14 октября 1948 г., государственной охране подлежали кроме прочих и культовые здания<sup>27</sup>. В 1949 г. в список памятников архитектуры БССР было включено 46 объектов, шесть из которых – синагоги. Они располагались в Бельничах, Кобрине, Минске, Несвиже, Слониме и Столине<sup>28</sup>.

Остальные здания синагог, сохранившиеся после Великой Отечественной войны, использовались различными советскими учреждениями (см. таблицу 3).

Таблица 3

**Использование иудейских молитвенных зданий в БССР,  
вторая половина 1940-х гг.<sup>29</sup>**

Область	Количество зданий синагог, используемых под			Количество неиспользуемых полуразрушенных зданий
	хозяйственные постройки	жилые помещения	учреждения культуры и образования	
Барановичская	2	–	–	–
Бобруйская	1	4	5	–
Брестская	–	–	1	–
Витебская	–	1	1	–
Гомельская	1	1	1	–
Минская	4	3	2	–
Могилевская	3	1	1	1
Молодечненская	1	–	–	–
Пинская	–	–	–	1
Полеская	2	1	3	–
Всего	14	11	14	2

Согласно «Инструкции для уполномоченных Совета по делам религиозных культов при СНК СССР» 1945 г., санкционированное открытие культового здания было главным условием для регистрации религиозной общины. В свою очередь, исходя из постановления СНК СССР «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» от 19 ноября 1944 г., верующие могли получить разрешение на открытие молитвенного здания при соблюдении следующих условий. Во-первых, ходатайство верующих должно было содержать подписи не менее 20 совершеннолетних граждан, имеющих избирательные права и проживающих в данной местности. Во-вторых, здание должно было находиться в пригодном техническом и санитарном состоянии. В-третьих, в строении не должны были располагаться различные учреждения, предприятия или жилые помещения, которые было бы невозможно переместить в другие здания<sup>30</sup>.

Поскольку каждая иудейская община БССР стремилась действовать легально, то во второй половине 1940-х гг. началось активное движение за регистрацию молитвенных зданий. Как отмечалось выше, утвердить свое право на пользование синагогами на протяжении исследуемого периода удалось всего трем религиозным объединениям. Этот процесс проходил весьма сложно и требовал от членов иудейских общин настойчивости и целеустремленности.

Верующие Бобруйска направили свое первое ходатайство местным органам власти 4 мая 1945 г. Здание бывшей синагоги, которое они просили передать им, было разрушено, но члены общины обязались восстановить его за счет собственных средств. Не получив ответа, 16 мая 1945 г. они направили повторное заявление по этому же вопросу. Только в апреле 1946 г. Бобруйский горисполком постановил передать общине коробку здания по ул. Карла Либкнехта, 53, оставшуюся после пожара, обязав восстановить ее до 1 ноября того же года. Верующие выполнили обязательство к 20 мая 1946 г., потратив на это около 100 000 рублей, но в июне местные власти передали здание совпартшколе. Верующие же принесли в синагогу богослужебное имущество и стали проводить там молитвенные собрания. Через некоторое время – в сентябре 1946 г. – облисполком постановил передать здание учебно-производственному комбинату инвалидов. После этого члены иудейской общины Бобруйска обратились к правительству республики, и, несмотря на сопротивление местных органов власти, 10 февраля 1947 г. Совет Министров БССР постановил передать

здание верующим. Иудейская община пользовалась этим зданием до 14 июля 1949 г., когда очередным постановлением Совета Министров БССР оно было передано Государственному архиву Бобруйской области<sup>31</sup>.

Что касается синагоги в Калинковичах, то после Великой Отечественной войны в здании находился детский сад. Когда в октябре 1946 г. община города попыталась зарегистрироваться, ей было отказано, так как она не имела ни молитвенного дома, ни раввина. Тогда же общине разрешили купить деревянный сруб, чтобы восстановить здание другой синагоги, сгоревшей во время войны. В результате община была зарегистрирована 20 ноября 1946 г.<sup>32</sup>

В послевоенном Минске уцелело 5 зданий синагог, и в декабре 1944 г. верующие подали первое ходатайство о передаче им одного строения (по ул. Немига, 1-в). После освобождения Минска в этом здании располагались органы НКВД, в августе 1944 г. его передали Государственному архиву Минской области. Не получив ответа, в августе 1945 г. верующие направили второе ходатайство. После затянувшегося рассмотрения данного вопроса, 12 июня 1946 г., согласно постановлению Совета Министров БССР, общине было передано 2 комнаты в выше указанном здании, которыми она пользовалась всю вторую половину 1940-х гг. Кроме этого в Минске в 1948 г. насчитывалось 7 миньянов<sup>33</sup>.

Остальные синагоги иудейским общинам БССР в первые послевоенные годы зарегистрировать не удалось. О том, что все усилия верующих были безрезультатными, видно на примере общин Гомеля и Мозыря.

Одно из зданий синагог Гомеля, располагавшееся на ул. Советской, 156, после освобождения города от немецко-фашистских захватчиков было отдано военкомату. В начале 1945 г. верующие просили вернуть здание общине, но 13 июня 1945 г. Гомельский облисполком отказался удовлетворить ходатайство. Через некоторое время иудеи повторно обратились в местные органы власти, но 13 октября 1945 г. им снова отказали. В начале лета 1946 г. община обратилась с просьбой передать им здание бывшей синагоги по ул. Интернациональной, 41, в котором с 1943 г. размещался Облшвейсоюз, но 12 июля 1946 г. Гомельский облисполком отказал и в этом ходатайстве. Осенью 1946 г. от верующих поступило второе заявление о передаче им здания по ул. Интернациональной, 41. К тому времени Облшвей-

союз там уже не размещался, а в здании находились квартиры горожан. 20 сентября 1947 г. иудейской общине города было окончательно отказано в возвращении здания. В 1948 г. община собиралась в здании синагоги по ул. Тельмана, 3, но поскольку она не была зарегистрирована, 15 марта 1948 г. Гомельский горисполком запретил собрания. К тому же официально в указанном здании проживало 13 человек. Всего в 1948 г. в Гомеле насчитывалось более 4 миньянов, а к началу 1949 г. их количество достигло семи. 2 миньяна подавали заявления о регистрации, но им было отказано<sup>34</sup>.

Аналогичная ситуация наблюдалась в Мозыре: летом 1945 г. местные евреи просили передать им здание синагоги. По решению Полесского областного Совета депутатов трудящихся от 20 августа 1945 г., им было передано здание по ул. Кимборовка, 2. Сильно поврежденное в годы войны, оно находилось на окраине города, и к тому же весной из-за разлива реки в эту часть города было сложно добраться, поэтому иудеи попросили отдать им другое строение – по ул. Прорезной, 5. Первоначально Полесский облисполком разрешил передачу этого здания, но 8 марта 1946 г. отменил собственное постановление. В то время в здании проживало 12 семей военнослужащих, а часть помещений использовалась под хлебопекарню. 10 апреля 1946 г. верующие снова просили передать им хотя бы верхний этаж здания по ул. Прорезной, немногочисленных горожан, проживавших там, они предлагали переселить в другие квартиры. Когда в октябре 1946 г. это ходатайство было отклонено Полесским облисполкомом, члены общины, не спрашивая разрешения местных властей, начали возводить деревянное здание, чтобы использовать его под синагогу. Но в июне 1947 г. Мозырский горисполком передал это здание промышленной артели «Вперед». В результате верующим пришлось собираться для проведения богослужений в частных квартирах: так, в конце 1949 г. в городе действовало 2 миньяна<sup>35</sup>.

Во второй половине 1940-х гг. иудейские общины других городов БССР также активно ходатайствовали перед местными органами власти о передаче им культовых зданий. Например, в начале 1945 г. такого рода заявление поступило от группы верующих евреев Столбцов, в январе и сентябре 1946 г. – от верующих Могилева, в мае 1946 г. – от иудеев Орши, в июле 1946 г. – от общины Речицы, в июне 1947 г. – от верующих Борисова, в июле 1947 г. – от общин Лепеля и Пинска, в июне 1949 г. – от верующих Ново-Белицы<sup>36</sup>.

Поскольку отсутствие собственного молитвенного здания было веской причиной для запрета деятельности религиозного объединения, каждая община приспособлялась, исходя из существующих возможностей. Например, в Витебске, где после Великой Отечественной войны 2 из 3 синагогальных зданий было снесено, верующие в конце 1947 г. помогли одной вдове восстановить ее жилье, а она, в свою очередь, разрешала по праздникам совершать в доме богослужения. Местные власти расценили данную ситуацию по-своему: по их мнению, верующие Витебска построили новое здание и зарегистрировали его на одну из психически больных жительниц города, чтобы беспрепятственно совершать в нем молитвы. Поскольку община не была зарегистрирована, в мае 1948 г. местные власти запретили проводить собрания и заселили в здание горожан, жилье которых было разрушено в годы войны<sup>37</sup>.

В 1947 г. верующие Жлобина построили синагогу без разрешения местных властей, но в скором времени проведение богослужений было запрещено. Иудейской общине Рогачева первоначально было разрешено проводить собрания в здании, расположенном на еврейском кладбище, но 11 августа 1948 г. райисполком отменил это решение<sup>38</sup>.

Таким образом, во второй половине 1940-х гг. оптимальной формой осуществления богослужений были миньяны на частных квартирах. Так, в 1947 г. в Дриссе собирался 1 миньян, в Речице – 2, в 1948 г. в Глуске – 1. В Могилеве во второй половине 1940-х гг. насчитывалось 4 помещения, в которых верующие-иудеи проводили совместные собрания<sup>39</sup>.

Согласно «Инструкции для уполномоченных Совета по делам религиозных культов при СНК СССР» 1945 г., регистрацию должны были пройти не только общины и молитвенные здания, но и религиозные служители. Основанием для получения разрешения на легальную деятельность была анкета, в которой религиозный служитель сообщал свое имя, дату рождения, сведения о месте прежней работы, отсутствии судимости, а также о местонахождении и деятельности во время Великой Отечественной войны. Кроме того, обязательным условием регистрации была прописка служителя культа в том населенном пункте, где действовала община. В случае положительного решения вопроса уполномоченный Совет по делам религиозных культов при СНК СССР по соответствующей области выдавал служителю культа справку о регистрации<sup>40</sup>. На основании постановления Совета

Министров СССР от 3 декабря 1946 г., служители культа всех конфессий облагались подоходным налогом, независимо от того, в какой форме (денежной или натуральной) они получали плату от общины. Если же они сочетали духовную деятельность с работой в государственных учреждениях, то налог взимался с обоих источников дохода<sup>41</sup>.

По состоянию на 1 января 1947 г. в пределах БССР насчитывалось 455 зарегистрированных служителей культа, в том числе 3 раввина. Служители иудейского культа успешно прошли регистрацию в Гомельской, Минской и Полесской областях. Аналогичное положение сохранялось на протяжении всего года, но к 1 января 1949 г. количество зарегистрированных раввинов в республике сократилось до 2. Согласно официальным данным, на 1 января 1950 г. в БССР также было всего 2 служителя иудейского культа<sup>42</sup>.

В действительности же количество раввинов и резников было несколько большим: в архивных источниках выявлены сведения о 14 лицах, занимавших такие должности в 1945–1949 гг.

В частности, в 1947 г. резником Бобруйска был Янкель Беркович Шейнин<sup>43</sup>, в 1946 г. раввином Борисова был Ицка Зунделевич Каган<sup>44</sup>.

29 июля 1949 г. на общем собрании верующих раввином Витебска был избран Шлема Нохимович Мильнер, родившийся в 1878 г. в семье портного, ранее должность раввина он занимал в 1900–1928 гг.<sup>45</sup>

2 января 1948 г. на должность раввина Глуска был избран Гириш Лейбович Айзенштадт<sup>46</sup>.

В Гомеле раввины менялись довольно часто: так, в начале 1946 г. деятельностью общины руководил Гусман, в конце 1946 г. – Славкин, в 1947 г. обязанности раввина исполнял Аврам Давидович Чернович<sup>47</sup>.

В 1947 г. раввином Гродно был Яков Равинович Докторский (родился в 1919 г.)<sup>48</sup>. В 1946–1947 гг. раввином Жлобина был Юда Мовшевич Агранов (в документах указан также вариант фамилии – Абрамов)<sup>49</sup>, родившийся в 1878 г.<sup>50</sup>

В 1946–1949 гг. должность раввина Минска занимал Яков-Иосиф Абрамович Бергер. Он родился в 1892 г. в Минске, окончил ешиву в Ковно и с 1914 г. был раввином в родном городе, а в 1918–1925 гг. – в Киеве. С 1925 г. по 1927 г. Я.-И.А. Бергер был рабочим артели «Гумхимпрома», с 1927 г. – резником, а в 1941 г. эвакуировался из Киева в Курган-Тюбе. После Великой Отечественной войны Я.-И.А. Бергер вернулся в Минск. Руководя религиозной общиной

в 1948 г., он также работал завхозом финансового отдела Ворошиловского райисполкома Минска<sup>51</sup>.

В 1945 г. раввином и одновременно резником Мозыря был М.Ш. Гохман. В 1946 г. его сменил Залман Литманович Глуховский, который кроме мозырской обслуживал еще и калинковичскую общину. Он родился в 1873 г. в Стрешине и с 1909 г. – после окончания бобруйской талмуд-торы – занял должность раввина<sup>52</sup>.

В 1945 г. раввином Пинска был Б.Е. Розенцвайн, в 1948–1949 гг. – Арон Моисеевич Потоповский (бывший рабочий-столяр)<sup>53</sup>.

Иудейские общины, которые не имели собственных раввинов, стремились найти выход из сложившегося положения. Например, в 1948 г. община Гродно на осенние праздники хотела пригласить служителя религиозного культа из Вильно, но уполномоченный Совета не разрешил этого сделать, так как община не была зарегистрирована. В том же году иудеи Полоцка приглашали раввина из Минска, верующие евреи Глубокого сами ездили в Вильно<sup>54</sup>.

Во второй половине 1940-х гг. соблюдать религиозные обряды евреям было довольно сложно, о чем свидетельствуют следующие факты. Например, в 1946 г. иудеям Гомеля было запрещено осуществлять убой животных для получения кошерного мяса по той причине, что община не была зарегистрирована, и следовательно осуществлять религиозные обряды не разрешалось. По мнению уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров по БССР по Гомельской области, позволять распространение кошерного мяса было нельзя в любом случае, поскольку в республике существовала карточная система приобретения продуктов питания. Также не было специальной бойни и в Гродно. Несколько иная ситуация была в Минске: так как тамошней иудейской общине удалось зарегистрироваться, то приобретать кошерное мясо верующим разрешалось (исключительно в магазинах, входивших в сеть потребительской кооперации, а не через специализированные торговые объекты)<sup>55</sup>.

Что касается изготовления мацы, то на протяжении исследуемого периода органы советской власти открыто не противодействовали этой иудейской традиции. Например, когда в феврале 1947 г. евреи Минска попросили разрешения приобрести 3,5 тонны муки для выпечки мацы, уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по БССР не противодействовал их желанию. Необходимо отметить, что в течение всей второй половины

1940-х гг. иудейская община Минска полностью обеспечивала себя мацой для празднования *Песаха* (для этого в синагоге была построена печь). Но в конце 1949 г. уполномоченный Совета потребовал разобрат печь и прекратить изготовление мацы в молитвенном здании<sup>56</sup>.

Во второй половине 1940-х гг. в БССР существовали сложности в приобретении *этрога*, одного из важнейших атрибутов праздника Суккот. В частности, в 1948–1949 гг. верующие-иудеи Минска ездили за плодами в Москву, так как ближе купить их было невозможно<sup>57</sup>. На протяжении исследуемого периода также наблюдалась нехватка религиозной литературы (молитвенников, календарей и т.п.). Иудеям БССР приходилось в основном использовать сохранившиеся дореволюционные книги, так как издание новых было запрещено<sup>58</sup>.

В первые послевоенные годы в среде еврейского населения БССР было по-прежнему распространено обрезание, хотя официально в республике не был зарегистрирован ни один *моэль*<sup>59</sup>.

Во второй половине 1940-х гг. местные органы власти довольно лояльно относились к соблюдению иудеями погребальных обрядов. Вероятно, это связано с тем, что в первые послевоенные годы отделы коммунального хозяйства исполкомов, в ведении которых находились кладбища, были больше заняты восстановлением населенных пунктов, чем благоустройством мест погребений. Не исключено, что кладбища планировалось обустроить отчасти за счет религиозных общин. К примеру, в 1947 г. Могилевский горисполком разрешил членам иудейской общины проводить похороны согласно религиозным традициям, с тем условием, что они обнесут кладбище оградой<sup>60</sup>. Вообще еврейские кладбища находились в разном состоянии: если все 3 еврейские кладбища, располагавшиеся на территории Чашникского района, содержались в относительном порядке, то минское кладбище было частично заброшено<sup>61</sup>.

Еще одним из важных направлений деятельности иудейских общин во второй половине 1940-х гг. стало увековечение памяти евреев, погибших во время Холокоста. Например, 9 мая 1946 г. верующие Лиды устроили на кладбище собрание, на котором читались поминальные молитвы. Осенью того же года члены иудейской общины Минска установили памятник<sup>62</sup> на месте расстрела (2 марта 1942 г.) жителей города.

Основными источниками для осуществления благотворительной деятельности иудейских общин БССР во второй половине 1940-х гг.

были пожертвования их членов и материальная помощь из-за границы.

В частности, в 1946 г. иудейские общины Лиды, Минска, Пинска поддерживали связи с евреями США, община Гродно – с США и Канадой. Только за 3-й квартал 1946 г. члены иудейской общины Лиды получили 64 посылки из-за рубежа<sup>63</sup>. Правда, были случаи, когда заграничные посылки не вручали адресатам, а возвращали назад, так как иудейские общины не были зарегистрированы в установленном порядке. Например, в апреле – мае 1946 г. Пинское почтовое отделение вернуло в Палестину, США и Иран<sup>64</sup> 21 посылку.

В 1947 г. члены мозырской иудейской общины обратились за помощью к общине Чикаго, попросив прислать 7 000 рублей для благоустройства кладбища. Эта община оказывала материальную помощь наиболее бедным верующим (каждому из них в 1947 г. было выплачено около 200 рублей). В том же году иудеи Мозыря собрали 9 000 рублей, предназначенных для сирот, родители которых погибли во время Великой Отечественной войны<sup>65</sup>.

Кроме материальной помощи, иудейские общины БССР и зарубежья обменивались поздравительными адресами по поводу религиозных праздников. Например, в 1947 г. община Нью-Йорка поздравляла верующих евреев Минска с праздником Рош-ха-Шана, называя его символом надежды, дружбы и благодарности за большие жертвы в годы войны<sup>66</sup>.

Сведения о размерах благотворительных взносов установлены на основе данных об иудейской общине Минска. Так, в августе, октябре 1947 г., январе и июле 1948 г. одна из верующих внесла пожертвование в размере 28 рублей, а ее муж в ноябре 1948 г. пожертвовал на деятельность общины 5 рублей. Еще одна верующая в августе, октябре 1947 г., сентябре и декабре 1948 г. сделала взносы в размере 39 рублей, а другая в августе 1948 г. – 10 рублей. Кроме того, еще один верующий общины Минска в сентябре, октябре 1947 г. и январе, сентябре 1948 г. отчислил на благотворительные цели 55 рублей<sup>67</sup>. Всего за период с августа 1947 г. по декабрь 1948 г. благодаря усилиям 5 человек было собрано 137 рублей. Нередко верующие сами приносили деньги в синагоги либо сдавали раввинам, которые посещали квартиры верующих, несмотря на запреты уполномоченных Совета по делам религиозных культов<sup>68</sup>.

Таким образом, во второй половине 1940-х гг., хотя еврейское население резко сократилось, на территории БССР продолжали дейст-

водить иудейские общины. Преобладающее их большинство не смогло зарегистрироваться согласно требованиям советского законодательства, и в течение исследуемого периода количество легально функционирующих общин не превышало трех. Численность членов иудейских объединений зависело от количества проживающих в населенном пункте евреев: от нескольких десятков в городских поселках и до 2–3 тысяч в наиболее крупных городах. В целом доля верующих, большинство из которых составляли мужчины в возрасте 50–69 лет, не превышала 20 % общего числа евреев. Антирелигиозная направленность советской политики в первые послевоенные годы значительно затрудняла функционирование иудейских общин. Это касалось как процесса регистрации синагог, так и деятельности раввинов, соблюдения религиозной обрядности. В итоге нежелание верующих-евреев БССР отказаться от иудейских традиций, с одной стороны, и невозможность привести свою деятельность в соответствие с нормами советского законодательства, с другой, фактически привели к полулегальному характеру общин.

### Примечания

<sup>1</sup> Документы по истории и культуре евреев в архивах Беларуси. М., 2003. С. 36.

<sup>2</sup> *Лилли Мусс М.А.* Призыв к народам. Историческая перспектива исхода еврейского народа. Минск, 2007. С. 118–119.

<sup>3</sup> Государственный архив Витебской области (ГАВО). Ф. 4029. Оп. 2. Д. 1. Л. 6, 6 об.

<sup>4</sup> Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 952. Оп. 2. Д. 20. Л. 208, 279.

<sup>5</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 284.

<sup>6</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 274, 299.

<sup>7</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 21. Л. 121.

<sup>8</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 2. Л. 239. Д. 11. Л. 18. Оп. 2. Д. 2. Л. 84. Д. 5. Л. 113.

<sup>9</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 7. Л. 58.

<sup>10</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 4. Л. 70. Д. 11. Л. 18. Оп. 2. Д. 7. Л. 94.

<sup>11</sup> ГАВО. Ф. 4029. Оп. 1. Д. 2. Л. 35. НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 5. Л. 122. Д. 6. Л. 111, 113. Д. 20. Л. 208.

<sup>12</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 5. Л. 228.

<sup>13</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 13. Л. 1, 13. Оп. 2. Д. 11. Л. 53, 260, 261.

<sup>14</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 10. Л. 206. Д. 11. Л. 136.

<sup>15</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 223. Оп. 2. Д. 11. Л. 259.

- <sup>16</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 8. Л. 163, 311. Оп. 2. Д. 11. Л. 227. Д. 12. Л. 9.
- <sup>17</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 10. Л. 17. Д. 11. Л. 3, 18, 60, 64. Д. 18. Л. 48. Оп. 2. Д. 13. Л. 69. Д. 14. Л. 45. Д. 15. Л. 94.
- <sup>18</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 16. Л. 4, 50. Оп. 2. Д. 20. Л. 119, 122. Д. 21. Л. 30.
- <sup>19</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 16. Л. 49.
- <sup>20</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 16. Л. 134. Оп. 2. Д. 20. Л. 119.
- <sup>21</sup> ГАВО. Ф. 4029. Оп. 1. Д. 2. Л. 8. НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 4. Л. 21–24, 71–74. Д. 14. Л. 3, 41, 42.
- <sup>22</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 21. Л. 191, 192.
- <sup>23</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 16. Л. 3. Оп. 2. Д. 10. Л. 29.
- <sup>24</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 11. Л. 148.
- <sup>25</sup> Баркан К. Руководители еврейских религиозных общин и государственная власть в Латвийской ССР (1944–1964) // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике. Академическая серия. Вып. 50. М., 2014. С.197. Гісторыя Беларусі. У 6 т. Т. 6. Беларусь у 1946–2009 гг. Мінск, 2011. С. 189; НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 12. Л. 225.
- <sup>26</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 13. Л. 144. Д. 14. Л. 146. Д. 17. Л. 283.
- <sup>27</sup> Законодательство о религиозных культурах (сборник материалов и документов). М., 1971. С. 127, 130.
- <sup>28</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 17. Л. 440–442.
- <sup>29</sup> ГАВО. Ф. 4029. Оп. 2. Д. 2. Л. 40. НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 2. Л. 48, 64, 236, 266, 272. Д. 5. Л. 62, 74, 87, 92, 99, 108, 113, 172, 176, 253. Д. 10. Л. 138. Сведения по Гродненской области не выявлены.
- <sup>30</sup> ГАВО. Ф. 4029. Оп. 1. Д. 1. Л. 2. Оп. 2. Д. 1. Л. 5 об.
- <sup>31</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 4. Л. 44. Д. 17. Л. 290. Д. 8. Л. 10, 23, 80. Оп. 2. Д. 6. Л. 73–74.
- <sup>32</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 5. Л. 298–299. Д. 11. Л. 19. Оп. 2. Д. 5. Л. 115.
- <sup>33</sup> Бейзер М. Наше наследство: Синагоги СНГ в прошлом и настоящем. М.; Иерусалим, 2002. С. 38; НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 5. Л. 87. Д. 17. Л. 345–346. Оп. 2. Д. 7. Л. 58–59.
- <sup>34</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 2. Л. 197; Д. 5. Л. 335; Д. 9. Л. 160; Д. 11. Л. 220; Д. 14. Л. 144–145; Оп. 2. Д. 7. Л. 78; Д. 21. Л. 21.
- <sup>35</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 2. Л. 116, 238; Д. 4. Л. 9, 67, 80–81, 85; Д. 5. Л. 116; Д. 13. Л. 13; Оп. 2. Д. 21. Л. 244.
- <sup>36</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 2. Л. 21; Д. 4. Л. 18; Д. 5. Л. 59, 117, 167; Д. 7. Л. 136 об.; Д. 8. Л. 227, 237, 272; Д. 17. Л. 193.
- <sup>37</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 12. Л. 49, 52–53; Подлитский А.М. Евреи в Витебске. В 2 т. Витебск, 2012.Т. 2. С. 14.
- <sup>38</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 89; Д. 11. Л. 221.
- <sup>39</sup> История могилевского еврейства: Документы и люди. В 2 кн. Кн. 2. Ч. 3. Могилев, 2011. С. 45–46; НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 68, 372; Д. 14. Л. 5.
- <sup>40</sup> ГАВО. Ф. 4029. Оп. 2. Д. 1. Л. 6 об.
- <sup>41</sup> Там же. Оп. 1. Д. 2. Л. 48.

- <sup>42</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 10. Л. 33, 45 об., 96, 209; Д. 13. Л. 73, 100; Д. 14. Л. 147; Д. 20. Л. 282.
- <sup>43</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 66.
- <sup>44</sup> Там же. Оп. 2. Д. 10. Л. 38.
- <sup>45</sup> Там же. Оп. 1. Д. 18. Л. 174, 176.
- <sup>46</sup> Там же. Д. 14. Л. 6.
- <sup>47</sup> Там же. Д. 8. Л. 9, 57; Оп. 2. Д. 6. Л. 113.
- <sup>48</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 11. Л. 227.
- <sup>49</sup> Там же. Д. 12. Л. 8.
- <sup>50</sup> Там же. Д. 6. Л. 111.
- <sup>51</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 9. Л. 19. Д. 12. Л. 132; Оп. 2. Д. 7. Л. 61. Д. 21. Л. 191.
- <sup>52</sup> Там же. Д. 4. Л. 70; Д. 11. Л. 19; Оп. 2. Д. 2. Л. 65; Д. 11. Л. 53.
- <sup>53</sup> Там же. Д. 14. Л. 41; Д. 16. Л. 49; Оп. 2. Д. 2. Л. 296.
- <sup>54</sup> Там же. Оп. 2. Д. 14. Л. 72; Д. 15. Л. 94 об.
- <sup>55</sup> Там же. Оп. 1. Д. 5. Л. 318; Д. 13. Л. 266; Оп. 2. Д. 5. Л. 228; Д. 6. Л. 111.
- <sup>56</sup> Там же. Д. 8. Л. 64. Оп. 2. Д. 20. Л. 279.
- <sup>57</sup> Там же. Оп. 2. Д. 20. Л. 133.
- <sup>58</sup> *Смиловицкий Л.* Издание еврейской религиозной литературы в Советском Союзе на примере Белоруссии (1921–1964 гг.) // Беларусь у XX стагоддзі. 2003. Вып. 2. С. 304.
- <sup>59</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 11. Л. 137, 174.
- <sup>60</sup> Там же. Л. 7.
- <sup>61</sup> ГАВО. Ф. 4029. Оп. 1. Д. 1. Л. 4; НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 8. Л. 5.
- <sup>62</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 5. Л. 229; Д. 6. Л. 41.
- <sup>63</sup> Там же. Л. 228–229; Д. 6. Л. 72.
- <sup>64</sup> Там же. Д. 5. Л. 122.
- <sup>65</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 10. Л. 133; Д. 11. Л. 54. Для сравнения: в 1947 г. пуд муки стоил 600–700 руб., пуд картофеля – 380–400 руб.
- <sup>66</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 1. Д. 7. Л. 335.
- <sup>67</sup> Там же. Д. 16. Л. 104–110. Для сравнения: в 1948 г. средняя зарплата по БССР составляла 317 руб.
- <sup>68</sup> НАРБ. Ф. 952. Оп. 2. Д. 14. Л. 141.

*Ирина Гордеева*

(Москва)

---

**ОТКАЗНИКИ, ЕВРЕИ, УЧЕНЫЕ, КОСМОПОЛИТЫ:  
ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ БАЗЫ  
НЕЗАВИСИМОГО МИРНОГО ДВИЖЕНИЯ  
В СССР 1980-х гг.**

Если опираться на такой источник, как «Вести из СССР», то самой активной диссидентской организацией 1980-х гг. – настойчиво преследуемой властями и хорошо известной за рубежом – оказывается Группа за установление доверия между СССР и США (Группа Доверия, позднее – «...между Востоком и Западом»). О создании Группы было объявлено 4 июня 1982 г. в Москве на квартире художника Сергея Батоврина во время пресс-конференции. Батоврин зачитал декларацию Группы, которая была отослана на имя Л.И. Брежнева и Р. Рейгана, а также в ТАСС, в газету «Правда» и в Советский комитет защиты мира (СКЗМ) под названием «Обращение к правительствам и общественности СССР и США».

В этом «Обращении», которое стало программным документом Группы, ее учредители писали, что для предотвращения ядерной войны необходимо доверие между СССР и США, установление которого – дело не политиков, а широкой общественности. Выступая за ограничение вооружений, авторы документа также предлагали в качестве первого шага собрать предложения советской и американской общественности по вопросу о том, как можно установить это доверие и создать смешанные международные общественные группы для анализа таких предложений<sup>1</sup>.

Авторами «Обращения» были 11 человек: художник Сергей Батоврин, инженеры Мария и Владимир Флейшгакеры, врач Игорь

Собков, учитель математики Сергей Розеноер, физики Геннадий Крочик, Виктор Блок и Юрий Хронопуло, зубной техник Михаил Островский и его жена Людмила, математик Борис Калужный. К «Обращению» очень скоро присоединили свои подписи врач Владимир Бродский, географы Юрий и Ольга Медведковы, математик Марк Рейтман, Владимир Розин, филолог Олег Радзинский, экономист Лев Дудкин, физик Валерий Годяк с женой и многие другие. Подписание документа продолжалось несколько месяцев.

Группа Доверия стала первой организацией в СССР, представлявшей собой неофициальное, низовое мирное движение, которое в то время только зарождалось в Восточной Европе<sup>2</sup>. Первоначальная повестка дня Группы была чисто антиядерной и ограничивалась идеями развития ширококомасштабной народной дипломатии между странами враждующих блоков. Организаторы Группы считали, что борьба за мир должна перестать быть монополией политиков и должны стать «каждодневным занятием тысяч и тысяч людей». По их мнению, «антиядерные протесты должны сопровождаться также широкими массовыми позитивными действиями, направленными на очеловечивание отношений», на установление широких гражданских связей, сотрудничество и свободный обмен информацией и людьми, дискуссии и диалог<sup>3</sup>.

Зарубежные корреспонденты и представители западных пацифистских организаций с большим интересом отнеслись к инициативам советских людей, выступающих за мир, они выразили им свое одобрение и поддержку и приняли активное участие в их защите от преследований, которые начались сразу после создания Группы. Так как обвинять участников Группы в борьбе за мир было бы нелепо, КГБ фабриковало против них дела о хулиганстве и антисоветской агитации и пропаганде.

Тем не менее, Группа регулярно проводила обсуждения и дискуссии, собирала предложения по установлению доверия, писала письма и обращения к общественности и государственным деятелям, распространяла свои воззвания, готовила мирные акции, проводила научные семинары. За несколько лет своего существования Группа Доверия превратилась в настоящую пацифистскую организацию, говорящую на современном политическом языке, имеющую опыт общественно-политической борьбы, достойную репутацию и обширные связи за рубежом. В связи с преследованиями очень скоро независимым мир-

ным активистам пришлось заняться правозащитной деятельностью, а после Чернобыльской аварии в ее повестке дня появилась и экологическая тематика.

Участники Группы Доверия объявляли главной причиной возникновения низового мирного движения в СССР озабоченность ядерным вопросом<sup>4</sup>. Однако внешние наблюдатели неоднократно ставили под сомнение искренность их миротворчества. Главными причинами сомнений был социальный состав Группы, а также то, что подавляющее большинство ее основателей очень скоро оказалось в эмиграции.

Действительно, социальный состав низового мирного движения был удивительно пестрым. Главные участники представляли следующие социальные, культурные и профессиональные группы:

– ученые (физики, математики и другие), среди которых было очень много отказников;

– отказники, среди которых было много ученых и евреев, а чуть позже появились и религиозные диссиденты, в основном пятидесятники;

– хиппи, художники и другие представители культурного андеграунда (среди них также было немало отказников или просто желающих уехать).

Помимо того, к низовому мирному движению были причастны различные маргинализованные советским обществом люди, например, активисты движения за права инвалидов, отдельные диссиденты, в том числе и религиозные, парапсихологи, представители нарождавшегося в СССР движения New Age.

Попытки «разоблачения» истинных целей движения предпринимались уже современниками событий и даже самими участниками движения. Например, О. Радзинский, осужденный из-за причастности к группе по статье 58 (10), в 1984 г., находясь в заключении, написал открытое письмо ее членам, отметив, что «целью большинства участников группы был отъезд», а не борьба за мир. К письму Радзинский приложил копию своего официального заявления о выходе из группы. В нем он указывал, что первоначально группа возникла как действительно миротворческая, но со временем ее лидерами стали люди, не имеющие никакого отношения к борьбе за мир<sup>5</sup>.

Другое разоблачительное свидетельство о мотивах организации Группы Доверия принадлежит Александру Шатравке – «побегушнику», человеку фантастической судьбы, описанной в его интересней-

шей автобиографии «Побег из рая»<sup>6</sup>. Шатравка считает себя одним из основателей Группы Доверия, и утверждает, будто настоящей и единственной целью этого проекта был выезд из СССР. На одном из интернет-сайтов, где были размещены ностальгические воспоминания Батоврина, в которых о Группе Доверия говорилось как об истоке пацифистского движения в СССР, Шатравка написал: «Сережа, зачем так трагично?! Вся затея с группой Доверия нами была затеяна, чтоб безболезненно (посадки) вырваться из СССР»<sup>7</sup>. При этом в личном сообщении автору настоящей статьи Шатравка не отрицал, что, вернувшись из заключения, он с удивлением обнаружил, что «Доверие» действительно борется за мир.

Некоторые советские диссиденты также не понимали целей, провозглашенных группой. П. Подрабинек однажды попал на заседание группы и был поражен:

«Человек пятнадцать слушали молодежавую “зеленую” даму из ФРГ. Она говорила по-английски. Юрий Владимирович [Медведков] переводил.

Она рассказывала о набирающем силу движении “зеленых” в своей стране. Они за мир на Земле, дружбу всех людей доброй воли, оздоровление среды обитания. У них нет уставов и программ, они поддерживают любое хорошее начинание, терпимы ко всем верованиям, политическим взглядам, обычаям. Стараются больше понять и меньше осуждать, поэтому к ним охотно идут, их поддерживают очень разные люди, ищут защиту, например, гомосексуалисты. Слушая это попури из розовых слюней, я разглядывал аудиторию. Ни тени улыбки, внимательные, сочувствующие лица. Ну, зеленая в обычном смысле слова молодежь, куда ни шло, но здесь был и взрослый народ. Задавали ей вопросы об отношении “зеленых” к тому, другому. Она поясняла, что права человека нужно уважать, природу беречь, животных любить. Я не выдержал»<sup>8</sup>.

Далее Подрабинек поясняет, что именно вызвало его протест: «Когда “зеленая” ушла, группа приступила к следующему пункту повестки дня. Был зачитан десяток предложений, обращенных <ко> всем народам и правительствам – от изъятия из продажи детских пистолетов до открытия всех государственных границ. Меня поражило богатство идей при полном отсутствии мер их осуществления. Увлекательная игра захватила самых робких, фантастический кустарник желаний разрастался новыми побегами, горели глаза, пылали щеки. Я тоже

порой предаюсь несуразным мечтаниям. Хорошо бы, к примеру, два раза подряд выиграть в шахматы у Карпова, посмотреть на его рожу, или поселиться с добрыми друзьями в одном доме. Но ведь это так, мимолетные видения, а здесь полтора десятка маниловых обсуждают не менее безнадежные проекты»<sup>9</sup>. По словам Подрабиника, ему все стало ясно, когда он узнал, что Медведков – отказник.

Характерен и рассказ Ирины Кривовой о посещении квартиры Андрея Сахарова: «Жестоким разочарованием стал визит нашей группы к Андрею Сахарову. Одним из наших тезисов был призыв к отказу от развития атомной энергетики в том виде, в каком это делалось в СССР. Мы хотели, чтобы Сахаров, недавно вернувшийся в Москву, высказал свою точку зрения. В коридоре нас встретила Елена Боннэр и заявила, что наша группа на 75% состоит из евреев-отказников и что им с нами не по пути. Они никуда выезжать не собираются. Сам Сахаров вышел буквально на минуту, сказал, что он за развитие атомной энергетики и нас не поддерживает»<sup>10</sup>.

Еще одна попытка публичного разоблачения Группы принадлежит отцу Николая Храмова, Е.Л. Храмову (1932–2001), литератору, члену Союза писателей. 17 апреля 1986 г. русская служба Агентства печати «Новости» (АПИ) распространила «Открытое письмо Евгения Храмова в АПН» с просьбой довести это письмо до сведения зарубежной общественности. В письме говорилось, что его сын попал под влияние супругов Медведковых, которые называют себя борцами за мир, а на самом деле – они представители группы, целиком состоящей из отказников. По словам Е.Л. Храмова, в мае 1985 г. в личном разговоре с ним активист Группы В. Бродский признался, что, «не получая разрешения на выезд из СССР, он и его приятель Батоврин решили создать группу с внешне благородной целью, привлечь к деятельности группы внимание зарубежной печати, вызвать “побольше шуму” и, таким образом, “надоев властям”, быть выдворенными из Советского союза»<sup>11</sup>. Писатель считал, что его сын Николай, русский по национальности, не отказник, студент авторитетного университета, был нужен этим людям «для внесения новой краски в однообразный портрет группы бездельников»<sup>12</sup>.

Указание на национальность сына в данном высказывании имеет очевидный антисемитский оттенок. С антисемитизмом участникам Группы приходилось сталкиваться неоднократно и в более открытых формах. Например, 11 июня 1982 г. Владимир Флейшгаккер, 28-лет-

ний инженер, был вызван в прокуратуру, где его пугали арестом и вручили письменное предупреждение по поводу его деятельности. В беседе принимал участие сотрудник МУРа Алферов, который «допускал множество антисемитских высказываний. Например, он заявил, что страна будет бороться за мир без флейшгаккеров, подразумеваемая под словом флейшгаккеры слово еврей»<sup>13</sup>.

В 1987 г. вопрос об истинных мотивах участников Группы Доверия был поставлен даже на международном уровне в специальном письме американской пацифистки и правозащитницы Кэти Фицпатрик, которая адресовала его самим участникам Группы и суммировала в нем все слухи, ходившие о Группе Доверия. Письмо распространялось среди пацифистских организаций западных стран. Суть обвинений, источник которых Фицпатрик не назвала, сводилась к тому, что «члены Группы используют мирное движение в корыстных целях, главным образом для того, чтобы облегчить себе выезд на Запад». В письме приведен список «известных активистов с любопытными характеристиками: кто подавал на выезд – кто нет, кто еврей – а у кого, говорят, дедушка еврей, а кто предпринимает неудачные попытки жениться на иностранках»<sup>14</sup>. В ответе на это письмо член Группы Доверия А. Мясников объяснил высокий процент эмигрантов среди активистов Группы тем, что ее членов активно преследуют власти.

В статье, опубликованной в «Стране и мире» в 1986 г., член Группы Доверия Марк Рейтман<sup>15</sup> перечислил некоторые из тех обвинений, с которыми чаще всего им приходилось сталкиваться, и сам попытался на них ответить<sup>16</sup>. Рейтман, еврей, отказник и ученый, был постоянным спонсором Группы по самым важным вопросам ее деятельности, поэтому его свидетельства особенно важны. Согласно Рейтману, о Группе Доверия ходили слухи, будто:

- 1) «Это всё затея ЦРУ, направленная на то, чтобы скомпрометировать главный оплот мира – советское государство»;
- 2) «Это всё затея КГБ, цель которой показать миру, что и в СССР возможна независимая общественная деятельность»;
- 3) «Это всё евреи мутят воду»;
- 4) «Они просто хотят таким способом уехать из страны, потому что иначе из СССР не выпускают. Стоило им оказаться за границей, как они сразу умолкали. Теперь ни в какую мирную деятельность их трактором не затащишь»;
- 5) «Это блаженные, идеалисты, толстовцы, не от мира сего»;

б) «Вы призываете доверять советскому правительству, но ваша деятельность сеет лишь недоверие к нему – вот почему она фальшива. О нет, не надо путать доверие с доверчивостью»<sup>17</sup>.

Рейтман подробно рассматривает самое распространенное обвинение в том, что большинство членов Группы Доверия – евреи-отказники, главная их цель – выехать из СССР, и за границей они не намерены продолжать свою пацифистскую деятельность. Действительно, пишет он, среди одиннадцати человек, подписавших первое обращение к правительствам СССР и США в июне 1982 г., было пятеро евреев. Он признает, что немало евреев было и среди тех, кто присоединился к группе позднее, и многие из них действительно подали заявления на выезд или собирались это сделать. «Отразилось ли это реально на авторитете движения? – спрашивает Рейтман. – Безусловно. Нам больше бы подошли коренные русаки, которых в движении тоже немало (Шатравка, Киселев, Медведков, Лусники и многие другие). Но мы считали, что не вправе ограничивать рамки движения по национальному признаку. Мало того, что отказников дискриминировали официальные советские инстанции. Не хватало только, чтобы к этой кампании присоединились еще и независимые общественные организации!»<sup>18</sup>.

Объясняя этот социальный феномен, Рейтман писал, что когда идея Группы уже возникла, и ее инициаторы стали искать контакты, они легче всего выходили именно на группы отказников в Одессе, Новосибирске, Ленинграде, Риге, Донецке, Горьком, Рыбинске, Элисте. Видимо, это связано с тем, что «отказники уже перешагнули тот психологический барьер, который останавливает остальных советских граждан у порога всякой не спускаемой сверху общественной деятельности. У отказника меньше опасений лишиться работы (многие ее уже потеряли) и свободы (многие убеждены, что рано или поздно с ней придется расстаться). Вот почему отказники, как никто, заинтересованы в улучшении международной обстановки, в укреплении мира»<sup>19</sup>.

Интересно, что Группа Доверия, имеющая репутацию «еврейско-отказнической», в работах, посвященных истории еврейского эмиграционного движения, не исследуется. Мне встретилось лишь одно упоминание о ней в книге М.А. Морозовой «Анатомия отказа», в цитате из интервью активиста Группы В. Бродского; при этом исследовательница не прокомментировала это упоминание, а в личном пись-

ме сообщила мне, что ничего не слышала об этой группе. Сложилась парадоксальная ситуация: в то время как многие современники считали историю этой Группы всего лишь эпизодом из истории борьбы за выезд из СССР, в историографии отказнического движения в СССР сюжет с Группой Доверия отсутствует. Похоже, ее организаторы были аутсайдерами не только в советском обществе, но и в отказническом движении! Попробуем проанализировать причины такой ситуации.

В первоначальном составе «Доверия» было 10 отказников<sup>20</sup>. То есть на выезд документы подавали (и получили отказ) все организаторы Группы, кроме одного. Многие, хотя и не все, из этих отказников были евреями. Изначально в Группе было несколько русских отказников, а впоследствии к ней присоединились и пятидесятники-отказники. Подавляющее большинство первоначального состава Группы, в конце концов, оказалось в эмиграции.

Рейтман, который был отказником, противопоставлял свою позицию «чистым отказникам»: «мы же всегда были противниками любого изоляционизма: бомбы, если они начнут сыпаться, лишены всяких пристрастий»<sup>21</sup>. Он утверждал, что при вступлении в Группу надежды на скорый отъезд были похоронены, однако «при этом произошла оправданная метаморфоза: если ранее у многих “выезд” был приоритетом № 1, а “мир” – № 2, то теперь “мир” стал главным делом. Нескольким из членов Группы уже предлагали: “Откажитесь от мирной деятельности, отпустим”. Никто не поддался. И не из боязни быть обманутым (как раз это могло оказаться правдой). А просто потому, что за 10 месяцев трудной и опасной общественной работы сложилась такая этическая платформа»<sup>22</sup>.

Морозова отмечает, что одной из характерных черт жизни в отказе было то, что люди не знали, когда им дадут разрешение на выезд и дадут ли вообще, поэтому «не могли ничего планировать на длительный период. Это создавало ощущение, что жизнь проходит мимо, в ней мало изменений и мало событий». Поэтому для нормализации жизни отказники стремились чем-то себя занять, «создать содержание жизни, делать что-то позитивное каждый день». Так отказники организовали сначала научные, а затем культурные семинары, которые «стали местом, где люди вольны были обсуждать любые социальные или интеллектуальные проблемы»<sup>23</sup>.

Один из источников возникновения Группы Доверия также связан с научными семинарами неофициального характера<sup>24</sup>. По воспоминаниям члена Группы Г. Крочика, его научный руководитель Ю. Хронопуро в 1977 г. организовал лабораторию лазерных исследований в подмосковном городе Долгопрудном. Крочик и его друзья В. Блок и Ю. Хронопуро занимались не только наукой, на «кухонных» семинарах они обсуждали «всё: от “летающих тарелок” и индийских йогов до советского тоталитаризма и свободы выезда»<sup>25</sup>. Из встреч в Долгопрудном весной 1980 г. вырос неофициальный научно-исследовательский семинар в Москве. На нем поднимались вопросы социальной значимости и, в частности, проблемы научного моделирования общественных процессов, рассматривались модели коллективного поведения, массовая психология, парапсихология, а также проблемы войны и мира<sup>26</sup>.

Семинар этот распался на несколько других, на одном из которых, проводившемся на квартирах Марка Рейтмана и Льва Дудкина (экономист), велась работа над докладами по проблемам войны и мира, обсуждалась проблема «ядерной зимы», создавалась математическая модель возможного «ядерного кошмара». Изучая зарубежную литературу, участники семинара открыли для себя «науку о мире», и, прежде всего, их привлекли идеи основателя науки о мире британского квакера, физика, математика и пацифиста Льюиса Фрая Ричардсона. По словам М. Рейтмана, они «жадно набросились на его труды и труды его многочисленных последователей и стали пытаться и сами творить в том же плане»<sup>27</sup>. Используя математическое моделирование, ученые пришли к выводу о том, что гонкой вооружений можно управлять посредством усиления обмена людьми (туристами, эмигрантами, командированными), что и подтолкнуло их к организации Группы Доверия<sup>28</sup>.

В «Обращении» 4 июня 1982 г. Группы Доверия нашли отражение идеи, выработанные участниками научного семинара. Его авторы заявляли, что считают себя не гражданами какой-то определенной страны, а *гражданами мира* – людьми, не обремененными какими-то определенными политическими рамками<sup>29</sup>. Космополитический мотив так или иначе звучит во всех самоотчетах участников Группы Доверия. Повестка дня Группы, тематика мирных семинаров ее научной части, тематика статей журналов независимого мирного движения были отчетливо космополитичны: обсуждение актуальных вопросов мира и доверия, истории религий и культуры, традиций разных стран и народов, вопросов конвергенции религии и науки, милитаризации экономики, причин

и медико-биологических последствий техногенных катастроф и загрязнения окружающей среды, истории науки и искусства и т.п.

Понятие «космополитизма» требует своей научной реабилитации в контексте истории позднего советского времени, да еще и связанной с историей эмиграционного движения. Социолог У. Бек описывал современный тип космополитического сознания как культурное последствие глобализации – одного из главных процессов «второго модерна», при котором космополитическими стали сами обстоятельства человеческого бытия<sup>30</sup>. Глобализация означает познаваемое на опыте уничтожение национальных границ в сферах экономики, информации, экологии, техники, транскультурных конфликтов и гражданского общества. Это ощущение исчезновения границ изменило повседневную жизнь человека и заставило его использовать новые транснациональные формы мышления и способы жизни, которые, следуя определению Э. Гидденса, порождают «деятельность и (со)существование, не признающее расстояний (внешне отдаленных друг от друга миров, национальных государств, религий, регионов и континентов)»<sup>31</sup>.

Другая сторона опыта «второго модерна» – появление глобальных опасностей и, как следствие, ощущение «хрупкости» цивилизации, которая, – если взглянуть на ситуацию с политической точки зрения, – способна породить общую судьбу». Осознание взаимозависимости и проистекающей из нее «цивилизационной общности судеб», задаваемой глобальными рисками и кризисами, актуализирует темы защиты мира и экологии<sup>32</sup>.

Ученые, по роду своей деятельности включенные в транснациональные процессы производства и распространения знаний, были одними из первых в СССР, кто отреагировал на разрушение ключевой предпосылки «первого модерна», то есть убежденности людей в том, что они живут в «закрытых, отграниченных друг от друга пространствах и национальных государствах и, соответственно, в национальных обществах»<sup>33</sup>. Восприятие себя и своей деятельности в контексте мирового сообщества, осознание глобальных рисков и глобальности стоящих перед человечеством проблем, отзывчивость на актуальные мировые проблемы, вызвали появление в позднее советское время в ученой среде потребности в интенсивных контактах с внешним миром. Это повлекло за собой возникновение новых форм гражданской идентичности и общественной активности транснациональной направленности («низовое» движение за мир). Эмиграционные настрое-

ния, как и глобальные проекты, для таких людей часто могли быть следствием не простого стремления переехать в более благополучные страны и материально устроиться за рубежом, а такого космополитического мировоззрения. Именно это мировоззрение привело в одну организацию ученых, отказников, хиппи и других нонконформистов, вне зависимости от того, были они евреями или нет.

Собственно «еврейская» составляющая в мотивации борьбы за мир участников Группы Доверия требует дальнейшего изучения. Отчасти ее помогает прояснить случай Олега Радзинского, члена Группы Доверия, учителя русского языка и литературы, арестованного в октябре 1982 г. и впоследствии осужденного за «антисоветскую агитацию и пропаганду». У Радзинского нашли рассказы «антисоветского» характера, в которых остро звучит «еврейская» тема. Потребность в общественно-значимой деятельности и поиски ее «позитивного» варианта – главная тема этих рассказов.

Рассказ «Как мы живем», написанный примерно в 1978 г., повествует об одном дне из жизни студента Аркадия, который «находится в тяжелом моральном кризисе, так как мучительно решает вопрос, остаться ли ему на родине или ехать в Израиль». Находясь в компании двух других друзей-евреев, Аркадий «произносит монолог о России, ее героическом пути и современной социальной системе, где благополучие людей подменяется идеологией, ради которой они плохо живут. Все это говорится с любовью к своему народу и с болью за его судьбу»<sup>34</sup>. Очень близкие идеи звучат в другом произведении Радзинского, незаконченном сценарии «Частная жизнь Эдуарда Басилия»<sup>35</sup>.

Не все современники глобальных трансформаций «второго модерна» чувствительны к общемировым контекстам: кто-то продолжает ощущать себя частью национальных государств, другие воспринимают себя уже в рамках мирового общества<sup>36</sup>. Возможно, это и привело к парадоксам восприятия низового мирного движения в СССР: непонимание мотивов активистов низовых мирных инициатив, сомнение в их искренности объясняются тем, что комментируют его историю люди с иными восприятием и мышлением (они могли быть как представителями властей, так и обычными обывателями или даже нонконформистами, диссидентами).

Общепринято утверждение, что одна из типовых черт советского человека – его «изолированность». Об этом много написано постсоветскими социологами, считающими, что в СССР традиционная для

России изоляция была доведена до предела, контакты на человеческом уровне были прерваны практически полностью, «для поддержания замкнутости советского мира требовались постоянные усилия воспитательного и репрессивного аппарата, время от времени подкрепляемые неистовыми “патриотическими” кампаниями»<sup>37</sup>. Под действием пропаганды формировался человек, «внутренне (в своих установках и привычках) изолированный от внешнего мира, не готовый к его восприятию и пониманию, к диалогу и прочему»<sup>38</sup>.

Однако постепенно барьеры размывались, в советском обществе становилось всё больше людей с «открытым» сознанием. Этот процесс начался по разным причинам в среде аутсайдеров, насильственно вытолкнутых или сознательно вышедших из советского общества, оказавшихся чуткими к глобальным контекстам общества «второго модерна». Низовые мирные инициативы – это, прежде всего, «инициативы граждан мира». В их среде возникли космополитические, антиграницные и пацифистские настроения, которые привели к возникновению независимого мирного движения в СССР.

«Космополитический» стиль мышления участников низового мирного движения был чужд или малопонятен подавляющему большинству их современников, пока не произошла Перестройка и идеи открытости и толерантности на короткое время не были востребованы более широкими слоями общественности.

### Приложение

---

Архив самиздата № 5090. Рейтман М. [Письмо неустановленному адресату об отношении автора, члена Группы доверия к проблемам эмиграции, защиты мира, признания легального статуса группы и др. Москва: Б.д., м.б., лето 1983] // Материалы самиздата. 1983. № 44. 5 с.<sup>39</sup>

Дорогой...<sup>40</sup>

Спасибо за моральную поддержку. Шансов на то, что нам дадут разрешение, очень мало, но, откровенно говоря, и порыва прежнего уже нет – по двум причинам: во-первых, здоровье уже не то, чтобы обживать где-либо новое место; с трудностями письма я уже смирился, но сейчас затруднилась ходьба, так что даже пенсию не выхлопочешь – для этого так или иначе надо ходить (как я себе представляю);

во-вторых, появилось Дело, которое вытеснило все прочие интересы. Защита мира.

Я чувствую необходимость разъяснить тебе мое отношение к этой проблеме, так как она не встречает часто понимания даже в еврейских кругах. А ГБ прямо говорит всем, что мы, участники Группы за установление доверия между СССР и США (сокращенно ГУД), – просто евреи (для многих такого объяснения достаточно, чтобы лишить нас доверия), желающие уехать. Корреспонденты, с которыми мы не избегали общения, чаще всего еврейский вопрос осторожно обходят, а мне представляется, от таких вопросов уходить нельзя, да и вообще, есть ли вопросы, от которых когда-нибудь или где-нибудь нужно было уходить? Думаю, их нет, ибо такой уход неизбежно ослабляет моральную позицию тех, кто становится объектом умолчания.

Я вступил в ГУД в июне, сразу же после ее образования. Действительно, и среди членов Группы много евреев (но не все). Но в каком добром или худом деле евреев оказывалось мало? Разве что в кровавых переворотах? Да и то... Хотя в новое время еврей-диктатора знаю лишь одного (Ракоши). Защита мира очень близка еврейскому духу. Кажется, в первом составе Всемирного совета мира процент евреев тоже был очень немалым, а возгласил его еврей Джон Бернал<sup>41</sup>. И, кажется, это никого не смущало. По крайней мере, не смущало так сильно, как односторонность указанного Совета.

Лично меня отталкивала от активного участия в официальном движении за мир скука, веющая от всех их начинаний. А что касается эффективности, тут и говорить нечего. И покойный Брежнев, и Громыко, и Андропов признавали много раз, что обстановка в мире объективно опасна. «Если завтра война, если завтра в поход», то есть если СССР и США схлестнутся в смертельной схватке, то, уцелей я, даже в благополучном Израиле для меня не жизнь: я потеряю слишком много корней – друзей, родственников, просто знакомых. Поэтому движение за мир для меня – естественная форма самовыражения. Думал ли я, вступая в ГУД? Да, думал. Выражаясь точнее, среди моих целей первый приоритет имел выезд, а второй – защита мира. Но вскоре эти две цели поменялись приоритетами. Ибо без выезда мы жить все-таки можем – живу же я как-то уже пятый год, а без мира – нет. Это я осознал четко. А отсюда – и ответ на другой трепещущий вопрос – вступил ли бы я в ГУД, не будучи в отказе? Ясно, нет! Пять лет назад в предвидении очередного конкурса на кафедре я бы о та-

ком и мыслить не отважился. Поэтому отказники, потерявшие практически всё, – благодарный материал для нашего мирного движения. И, наконец, в их пользу говорит то, что достаточно критического ухудшения отношений между Востоком и Западом, чтобы похватать всех отказников, пусть даже самых смиренных и богобоязненных (а таких – большинство).

Вот мы и пришли к проблеме репрессий. Некоторых не избегли мы все: нас блокируют в домах, отключают телефоны, стесняют свободу передвижения. Трех из 15 сажали на 15 суток по курьезному обвинению в употреблении мата<sup>42</sup>: ГБисты, видимо, убеждены, что такое обвинение подходит любому, так как сами они так и сыпят матом. А что касается этой троицы, то даже я, отлично их знающий, не слышал от них никогда ни одного черного слова. (Ведь не скажу же я это о тебе или о себе). Двое из нас были репрессированы огнятием виз. Разумеется, ни отключение телефонов, ни домашние аресты законами не предусмотрены, и в этом смысле криминальнее убийства при попытке к бегству. Но статья 69 нашей Конституции не разрешает, а обязывает всех граждан укреплять мир<sup>43</sup>. Правда, мы не можем делать это теми же средствами, что и наши коллеги на Западе: в нашей стране закон запрещает всякое ослабление военной мощи или призыв к такому ослаблению – это подпадает под статью 64 УК РСФСР и карается до смертной казни. Но мы уважаем законы и избрали, в отличие от ваших писников<sup>44</sup>, цель самую невинную: установление доверия между СССР и США. Наши предложения не глобальны, а некоторые даже представляются мелкими. Например, предложение об обмене детьми на каникулярное время. Чтобы дети могли пожить в советских и американских семьях. Вряд ли даже маньяк нажмет губительную кнопку, если будет знать, что его ракета нацелена на его же восьмилетнего сына. И никаких законов, препятствующих предложению подобных инициатив, в нашей стране нет.

Сложнее с проблемой обмена письмами: почта работает из рук ненадежно. И никаких исков к ней суды не принимают, даже не затрудняя себя предлогами.

Потыкавшись тут и там и изучив законы, мы пришли к нескольким видам деятельности. В их числе – прямые контакты с защитниками мира на Западе. И тут мы помогаем, в сущности, нашему правительству, поскольку некоторые западные защитники мира насторожены в отношении ряда правительственных учреждений, а официальный

Комитет защиты мира считают одним из них. В отношении нас у них такое опасение отсутствует (у них – у нас есть и такое). Так что мы полезны как крохотный довесок к мирному караваяу, а некоторые представители власти принимают нас за нож, поднятый на этот каравай.

Многих успели запугать, кое-кто не нашел себя в мирной деятельности и устранился. А вот меня сейчас, помимо важности целей, волнует и присущее издавна чувство научного любопытства к новой науке, успешно развивающейся в последние годы (преимущественно на Западе). Я скажу об этом несколько слов, ибо мало кто в ваших краях, даже среди ученых-писников, об этом осведомлены.

Новая наука, наука о мире (*нис сайенс*) родилась под пером британского квакера Льюиса Фрая Ричардсона<sup>45</sup> (1881–1953)<sup>46</sup> – думаю, это имя тебе ничего не говорит. Между тем это, на мой взгляд, это один из гениев 20-го века, который снабдил нас исключительно полезными, но поздно оцененными вкладами в метеорологию, теорию разностных схем, психометрию, нейрофизику и... науку и мире. Последние три науки, кажется, он же и создал. Мы жадно набросились на его труды и труды его многочисленных последователей и стали пытаться и сами творить в том же плане. Организовали научный семинар, который, правда, был вскоре разогнан. Но свою общеобразовательную миссию он исполнил. Теперь многие из нас уже способны работать самостоятельно, всячески избегая всего, что обостряет или провоцирует ситуацию – стараемся быть предельно академичными.

Приведу пример наших разработок. На Западе сейчас много споров об уровне вооружений. Находятся сторонники полного уничтожения в СССР и США ядерного потенциала на односторонней или же сбалансированной основе. Ну, это, конечно, утопия. СССР не имеет права полностью разоружиться, это принесет ему новый 1941 год – ведь рядом миллиардный Китай с его немалой ядерной мощью. Но, тем не менее, можно указать оптимальный уровень вооружений ядерного типа, при котором минимальна угроза войны. Высылаю тебе заметку с описанием математической модели, на которой можно основать такой оптимальный уровень<sup>47</sup>. Закончить расчет пока не удалось из-за отсутствия данных, но можно уже утверждать, что существующий уровень ядерных сил намного выше оптимального. Более того, модель показывает, как рост движения сторонников мира может вытеснить устрашение как средство стабилизации международной обстановки.

Разумеется, и тут нужно преодолеть много трудностей: не всегда дают собраться даже двум-трем, чтобы обсудить результаты. Западные ученые-писники нас не знают и не хотят узнать, боясь, как они объясняют, причинить нам вред – это соображение не делает чести их научной проницательности. Нет литературы последних лет (хотя литература до 1975 г. хранится в библиотеках и чаще всего никем ни разу не востребовалась). Кое-что нам помогают получить, но это капля в море, так что приходится более полагаться на смекалку, чем на знание. Насколько это замещение удачно, можешь судить по прилагаемой статье<sup>48</sup>, если тебя не испугают формулы, впрочем, вполне элементарные.

Что будет дальше, не знаю, но хочется сделать больше, пока не обрету неподвижность. При случае я уже известил двух влиятельных (судя по возрасту – они, конечно, не представлялись) ГБистов, что в случае задержания вынужден буду прибегнуть к инсулиновой голодовке, то есть отказаться от приема инсулина. Ведь я живу только за счет того, что шесть раз в день принимаю специальную пищу. Так что для меня, в случае чего, все это ужасное варварство промелькнет лишь несколькими вступительными кадрами. Надо признать объективно, что до сих пор ГБисты внимали предупреждениям и отпускали меня раньше, чем начинался шок, при первых признаках пота, что меня, надо сказать, даже умилило. Более того, меня гнетет мысль, что мое инвалидное прикрытие ставит меня в исключительные условия в сравнении с моими новыми друзьями по делу мира. Еще один трудный нравственный выбор приходится делать. И вот каждый месяц что-то новое.

Посылать мне письмо по почте не стоит, хотя некоторые доходят (не знакомых людей). К тому же мы вскоре теряем свою квартиру и переезжаем, куда – еще точно не известно. За два года было не так уж много приветов от тебя, а теперь станет меньше. Ну что ж, се ля жизнь, не ропщу.

Писать столь длинные письма мне теперь не очень с руки, в прямом смысле. Так что я надеюсь, ты познакомишь с этим письмом всех, кому оно представит тот или иной интерес.

Крепко целую тебя

Твой Марк

Наш новый адрес: 113519 Варшавское ш[оссе], д. 142, корп. 2, кв. 532.

## Примечания

<sup>1</sup> Все ссылки в данной статье даны на Архив самиздата и Радио «Свобода» (АС и РС), хранящиеся в Архиве Института «Открытое общество» (Будапешт) (OSA): АС № 4788. С. 1–2.

<sup>2</sup> *Fitzpatrick C., Fleischman J.* From Below: Independent Peace and Environmental Movements in Eastern Europe and the USSR. A Helsinki Watch Report. October, 1987; In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc / Ed. by V. Tismaneanu. N.Y.; London, 1990.

<sup>3</sup> АС. № 4858. С. 3.

<sup>4</sup> АС. № 4949. С. 1.

<sup>5</sup> В книге воспоминаний мать О. Радзинского пишет, что мотивы создания группы были идеалистическими: «Мой сын Олег, студент МГУ, вместе с несколькими друзьями организовал группу “Доверие”. Речь шла о доверии между СССР и США. Эта организация хотела неформальных отношений между учеными и студентами наших стран. Культурного и научного обмена без контроля правительства. С Сереей Батовриным Олег написал программу группы. Результат был предсказуем. Группу разогнали, ученых выгнали с работы, идеологов посадили. Художника Сереею Батоврина – в психушку, филолога Олега Радзинского – в тюрьму. На Западе начались выступления в их защиту. Олегу дали год тюрьмы и на пять лет угнали в Томскую область. Было ему двадцать два года». Далее она называет своего сына «мальчиком-идеалистом из интеллигентной писательской семьи» (*Радзинская А.* Я живу в Америке, на пятом этаже. М., 2005. С. 17–18).

<sup>6</sup> *Шатравка А.* Побег из Рая. N.Y., 2010.

<sup>7</sup> URL: <http://dipart.livejournal.com/51904.html>

<sup>8</sup> *Подрабинек П.А.* Политический дневник, 1987 // International Institute of Social History. Ekspress-Chronika Archives.

<sup>9</sup> Там же. С. 28.

<sup>10</sup> *Гончаров С.* О чем тоскует «Русская мысль»? [Беседа с И. Кривовой] // Совершенно секретно. URL: <http://www.sovsekretno.ru/magazines/article/681>

<sup>11</sup> Radio Liberty. Soviet Media Daily Digest. № 182.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> АС № 4847 С. 12.

<sup>14</sup> Пересказ содержания письма приводится по: *Мясников А.* Без доверия нам не выжить: (По поводу меморандума К. Фицпатрик) // День за днем. 1987. № 6 (июнь). С. 15.

<sup>15</sup> Марк Исаевич Рейтман (1936–2003) – инженер-математик, специалист по прикладной математике, кандидат технических наук, отказник, член Группы Доверия с июня 1982 г., инвалид второй группы, эмигрировал в начале 1985 г. (АС № 5163).

<sup>16</sup> *Рейтман М.И.* Мир и не от мира сего: Заметки о группе «Доверие» // Страна и мир. 1986. № 4. С. 43–44.

<sup>17</sup> Там же.

- <sup>18</sup> Там же. С. 47.
- <sup>19</sup> АС № 5015. С. 1.
- <sup>20</sup> С. Вессье утверждает, что в первоначальном составе Группы было 6 отказников, а позже к ним присоединились еще 6 человек (*Вессье С.* За вашу и нашу свободу: Диссидентское движение в России. М., 2015. С. 502).
- <sup>21</sup> *Рейтман М.И.* Указ. соч. С. 47.
- <sup>22</sup> АС № 5015. С. 1–2.
- <sup>23</sup> *Морозова М.А.* Анатомия отказа. М., 2011. С. 182–183.
- <sup>24</sup> *Крочик Г.* Из архива Виктора Блока // Чайка. 2001. № 2(2) URL: <http://www.chayka.org/node/4071>
- <sup>25</sup> *Саттер Д.* Век безумия: Распад и падение Советского Союза. М., 2005. С. 219.
- <sup>26</sup> АС № 4912. С. 1.
- <sup>27</sup> АС № 5090. С. 4.
- <sup>28</sup> АС № 4958. С. 1.
- <sup>29</sup> РС 116/83. Л. 2.
- <sup>30</sup> *Бек У.* Космополитическое мировоззрение. М., 2008. С. 2.
- <sup>31</sup> *Гидденс Э.* Последствия современности. М., 2011. С. 42–43.
- <sup>32</sup> *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001. С. 74.
- <sup>33</sup> *Гидденс Э.* Указ. соч. С. 42–43.
- <sup>34</sup> АС № 5178. С. 1.
- <sup>35</sup> Там же. С. 1–2.
- <sup>36</sup> *Бек У.* Что такое глобализация? С. 119.
- <sup>37</sup> *Левада Ю.* Ищем человека: Социологические очерки, 2000–2005. М., 2006. С. 265–266.
- <sup>38</sup> Там же. С. 266.
- <sup>39</sup> Примечание редактора АС: «Перепечатка с фотокопии оригинала из АС».
- <sup>40</sup> Имя адресата в тексте, напечатанном в АС, опущено.
- <sup>41</sup> Джон Десмонд Бернал (1901–1971) – английский физик и социолог, президент Всемирного Совета мира в 1959–1965 гг.
- <sup>42</sup> Об этом см. также: АС № 5015 С. 4.
- <sup>43</sup> Статья 69 Конституции СССР 1977 г. гласила: «Интернациональный долг гражданина СССР – содействовать развитию дружбы и сотрудничества с народами других стран, поддержанию и укреплению всеобщего мира». Ссылку на эту статью критики Группы Доверия считали особо хитрым приемом ее учредителей, позволяющим им настаивать на том, что их низовая миротворческая деятельность легальна в СССР.
- <sup>44</sup> Реасеник – борец за мир, противник войны (англ.).
- <sup>45</sup> Примечание редактора АС: Lewis Fry Richardson.
- <sup>46</sup> Л.Ф. Ричардсон – английский математик, физик и пацифист.
- <sup>47</sup> См.: АС № 4957.
- <sup>48</sup> Упомянутая статья в АС перепечатана не была.

**Сионистское движение  
и история государства  
Израиль**



*Илья Печенин*

(Москва)

---

**«ДЕР ОНФАНГ» – ОРГАН ЕВРЕЙСКОЙ  
СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РАБОЧЕЙ ПАРТИИ  
В ПАЛЕСТИНЕ (ПОАЛЕЙ ЦИОН)**

Еврейская пресса XIX – первой половины XX вв. представляет большой интерес для исследователей. Есть множество работ, посвященных либо непосредственно изучению еврейских периодических изданий, либо исследованию каких-либо других аспектов еврейской истории, но еврейская пресса используется в них как основной исторический источник. Хорошо известны и введены в научный оборот такие издания, как «Восход»<sup>1</sup>, «Еврейская старина»<sup>2</sup>, «Фрайнд»<sup>3</sup> и другие. В декабре 2010 г. был начат проект «Историческая еврейская пресса»<sup>4</sup>, представляющий собой совместную инициативу Национальной библиотеки Израиля и Тель-Авивского университета. Национальная библиотека Израиля сканирует и загружает в интернет отдельные экземпляры еврейских изданий. Сканирован ряд крупнейших дореволюционных изданий на еврейских языках, в том числе восемь на иврите: «*Га-магид*» [«Проповедник»], «*Га-мелиц*» [«Заступник (посредник)»], «*Га-модиа*» [«Новости»], «*Га-йом*» [«Сегодня»], «*Га-це-фира*» [«Рассвет»], «*Га-zman*» [«Время»], «*Га-ам*» [«Народ»], а также газета на идише «*Хайнт*» [«Сегодня»].

Однако существует ряд изданий, мало известных широкой научной общественности. Это обусловлено крайней фрагментарностью еврейской прессы, когда то или иное издание выходило нерегулярно, порой из-за цензурных ограничений и иных трудностей удавалось выпустить лишь один-два номера, а также определенной «местечковостью» подобной прессы, и вследствие этого – малой распространенностью. В современных библиотеках России и стран «ближнего

зарубежья» эта пресса, как правило, малодоступна для исследователей. Как примеры можно привести множество изданий, в частности, газету «Еврейская рабочая хроника», выходившую в Полтаве в 1905–1906 гг. Она была органом партии Поалей Цион и выходила под редакцией Бера Борохова, идеолога и одного из лидеров партии. В Государственной публичной исторической библиотеке (ГПИБ) в Москве есть только третий ее номер за июнь 1906 г. Остается не до конца выясненным вопрос, каким образом эти издания попадали в московские библиотеки и почему возникли лакуны в их комплектах.

В данной статье рассматривается газета «*Дер онфанг*» [«Начало»], издававшаяся в Египте, в Александрии, в 1907 г. Это весьма оригинальный исторический источник – свидетельство активной партийной жизни Поалей Цион в Палестине среди колонистов – выходцев из России. Единственный сохранившийся 16-страничный экземпляр, находящийся в Центре социально-политической истории (ЦСПИ) ГПИБ, датированный 15 таммуза 5667 г. (27 июня 1907 г.), содержит публицистические статьи и несколько новостных рубрик.

Так как в статье упомянуты различные термины и названия на идише и иврите, следует иметь в виду, что кириллица не совсем точно передает особенности орфографии и фонетики еврейских языков. С этой проблемой сталкиваются многие исследователи<sup>5</sup>. По возможности мы использовали наиболее общеупотребительное написание – то, которое наиболее часто встречалось в источниках и в русскоязычной литературе. Большей частью они не соответствуют современному израильскому ивриту, а скорее следуют его ашкеназскому произношению. Эта транскрипция больше соответствует реалиям начала XX в. Мы унифицировали различные варианты написаний. В статье пишется *Поалей Цион*, *Эрец-Исраэль* и т.п.

Центр социально-политической истории (ЦСПИ), с 1 апреля 2014 г. являющийся филиалом Государственной публичной исторической библиотеки, – в настоящее время крупнейшее в России собрание литературы по социальной и политической истории. Ранее это была библиотека Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. В ней представлены обширные материалы по истории революционного движения и партийного строительства, в том числе уникальное собрание источников по истории еврейского революционного движения, Бунда и других еврейских политических партий, в том числе социалистических сионистов. Среди материала есть редкие экземпляры,

которых нет в других библиотеках Москвы, например «*Арбейтер блиттер (блеттер)*» [«Листки рабочих»] – первый нелегальный орган Бунда, а также «*Ди велт*», [«Мир»], «*Дер гамоин*» [«Масса»], «*Двинскер флугблеттер*» [«Двинский летучий листок»], «*Двинскер ционистиш социалистише хроник*» [«Двинская сионистская социалистическая хроника»], «*Дер идишер арбейтер*» [«Еврейский рабочий»] и многие другие, в том числе и «*Дер онфанг*». Весь этот массив источников предположительно был приобретен в 1920-е гг. для создававшейся библиотеки института ИМЛ Д.Б. Рязановым (Гольдендахом). Еврейское революционное движение было важной вехой российского и мирового революционного движения, Бунд некоторое время входил в состав РСДРП, поэтому без данных материалов источниковая база ИМЛ была бы неполной. Первоначально библиотека располагалась на Советской (Тверской) площади. На Вильгельма Пика, д. 4 она переехала в 1960-е гг.

Довольно необычно то, что на номере газеты «*Дер онфанг*» указана только дата по иудейскому календарю. Как правило, в российских изданиях на иврите и на идише приводится тройная датировка: по юлианскому календарю, по новому стилю и по иудейскому календарю. Некоторые издания имели датировку по новому стилю и по иудейскому летоисчислению. Например, один из номеров газеты «*Дос фольк*» [«Народ»] датирован 26 января 1907 г. (по новому стилю) и 11 швата 5667 г. (по иудейскому летоисчислению). Номер еще одной газеты на идише «*Дос найе лебн*» [«Новая жизнь»] датирован 26 января 1910 г. по новому стилю и 16 швата 5670 г. по иудейскому летоисчислению. В газете «*Га-олам*» [«Мир»], вышедшей на иврите в 1907–1914 гг., на шпигеле (титულном заголовочном комплексе) также указаны три даты: 22 января 1913 г. (по юлианскому календарю), 4 февраля 1913 г. (по григорианскому календарю) и 14 швата 5673 г. (по иудейскому летоисчислению): Подобную тройную датировку можно объяснить тем, что эта газета издавалась в 1907 г. в Кельне, потом, с 1908 г. – в Вильне, и, наконец, в 1912–1914 гг. – в Одессе. В Европе в это время уже использовался григорианский календарь. Для удобства читателей были приведены все три даты. Целый ряд изданий печатался за границей: в Лондоне, Женеве, Вене, Берлине, Львове. Некоторые периодические издания имели хождение не только в Российской империи, но и за границей, в европейских странах, поэтому использование как юлианского, так и григорианского календарей было вполне оправда-

но. Впрочем, и в общерусских изданиях, к примеру, в газете «Копейка», на рубеже XIX–XX применялась двойная датировка: по новому и по старому стилю.

«*Дер онфанг*» выходил в Египте и распространялся в Эрец-Исраэль, поэтому необходимости в европейской датировке, видимо, не было. Номер датирован 15 таммуза 5667 г., что соответствует 27 июня 1907 г. Примечательно, что это был четверг. Очевидно, «*Дер онфанг*» предполагалось сделать еженедельным изданием. Как правило, выпуск еврейских еженедельных органов прессы приурочивался к субботе, чтобы читатели могли вовремя купить их и на досуге почитать. Еженедельная «Еврейская мысль» выходила по пятницам, а журнал «Русский еврей» выходил по субботам и еврейским праздникам, как было указано на их шпигелях. «Еврейская рабочая хроника», выпускавшаяся в Петрограде один раз в две недели, выходила по субботам. Журнал Бунда «Наше слово» издавался по четвергам. Журнал «*Дер шекер-шильдер*» [«Маляр»] также выходил каждый четверг. «*Дер арбейтер*» [«Рабочий»], «*Дер глок*» [«Колокол»] и «*Дер хохем*» [«Мудрец»] выходили по пятницам. Еженедельный журнал «*Дер юд*» [«Еврей»] выходил по субботам.

Нам не известно, удалось ли осуществить выпуск следующих номеров газеты «*Дер онфанг*» и как долго она просуществовала. На первом номере «Шпигеля» указано, что это первый год издания. Не исключено, что этот же номер оказался и последним.

На шпигеле заглавие журнала выведено особым витиеватым шрифтом. Квадратные буквы еврейского алфавита причудливо переплетаются друг с другом, напоминая восточный орнамент. Над заглавием приведен лозунг «Пролетарии всех наций, объединяйтесь!». Эта заключительная фраза из «Манифеста коммунистической партии» с некоторыми вариациями встречается на многих еврейских политических изданиях рубежа XIX–XX вв., как правило, все-таки Бунда, но, как показывает данный пример, и в социалистической сионистской прессе. В сионистском журнале «*Дер идишер пролетариер*» [«Еврейский пролетарий»] в 1905 г. лозунг звучал иначе: «Пролетарии всех народов, соединяйтесь!». В бундовской прессе и в изданиях польской социалистической партии лозунг дан в классической форме «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». Вроде бы один и тот же лозунг, но в него вкладывался разный смысл. Сионисты подчеркивали национальный характер еврейского пролетариата, а Бунд – единство класса.

Само название «Дер онфанг» – «Начало» – знаменовало начало новой страницы еврейской истории, начало сионистской эры. В семантике названий многих еврейских периодических изданий прослеживается пафос духовного обновления, борьбы за свободу, предчувствия перемен. Чрезвычайно много названий, означавших начало чего-то нового, как на русском языке («Рассвет», «Новая Заря», «Молодая Иудея»), так и на еврейских языках – идише: «Дос найе ворт» [«Новое слово»], «Дер найе вег» [«Новый путь»], «Дер моргенштерн» [«Утренняя звезда»], и иврите: «Га-цефура» [«Рассвет»], «Га-шахар» [«Заря»], «Баркои» [«Рассвет»] и т.п.

Поалей Цион образовалась в августе 1905 г. От нее откололись так называемые «сеймовцы» (Еврейская социал-демократическая рабочая партия), которые стояли на народнических позициях и ратовали за создание еврейского сейма – центрального органа самоуправления в диаспоре. А ортодоксы во главе с Б. Бороховым отстаивали марксистские принципы и добивались создания еврейского государства именно в Палестине, в отличие от территориалистов, которые также были вовлечены в социалистическое сионистское движение. В августе 1907 г. состоялась первая конференция Всемирного еврейского социалистического союза в Гааге. В это же время в Кракове собрался второй съезд Еврейской социал-демократической рабочей партии «Поалей Цион», на который съехались около 16 тыс. ее членов<sup>6</sup>. Для того времени это было значительным количеством. Так Бунд во время Первой русской революции насчитывал 34 тыс. человек<sup>7</sup>, однако к 1907 г. его популярность пошла на убыль и количество членов партии стало сокращаться. В 1905–1907 гг. издавалось множество партийных печатных органов Поалей Цион на русском и идише: «Еврейская рабочая хроника», «Молот», «Пролетарише иттиме» [«Пролетарский голос»], «Дос идишер арбейтсворт» [«Еврейское рабочее слово»], «Форвертс» [«Вперед»] и др.

«Дер онфанг» открывается большой публицистической статьей «Унзере ойфгебен» («Наши задачи»), в которой говорится, что сейчас в Палестине сложилась достаточно спокойная обстановка, и она как нельзя лучше подходит для объективного осмысления задач социалистического сионистского движения. Уже давно возникла острая необходимость в публикации такого рода издания в Палестине, хотя в Иерусалиме уже выходят две газеты. Программа-минимум партии Поалей Цион в Палестине заключалась в том, чтобы взять политическую и

экономическую власть в стране, а программа-максимум – ни много, ни мало – в отмене эксплуатации человека человеком и уничтожении классов в современном обществе, причем две эти цели считались взаимосвязанными логически и исторически<sup>8</sup>. И задача газеты «*Дер онфанг*» состояла в том, чтобы организовать некий «*лебедигер элемент*» («жизнеспособный элемент»), то есть трудящиеся слои еврейского населения, для осуществления этих двух судьбоносных взаимосвязанных задач, от которых зависело дальнейшее существование еврейского народа.

Всего за 30 лет до этого *ишув* в Палестине жил исключительно на *цдоку*, и его социальная природа была совсем иной. Тогда *ишув* был социально однородным и поэтому сплоченным. Однако теперь, в связи с массовой *алией* различных социальных категорий еврейских переселенцев, реалии изменились. По мнению автора статьи «*Унзере ойфгебен*», в традиционном сионистском утверждении «*Коль исраэль хаверим*» совершенно игнорируется классовое разделение еврейского народа<sup>9</sup>. Казалось бы, прежние собственники («*баалей-бейтим*»), ремесленники и рабочие должны были в новых условиях на равных стать колонистами, но они по-прежнему остаются рабочими и капиталистами. В статье подчеркивается, что хотя отдельным колонистам удалось добиться более высокого социального положения, многие остались простыми рабочими<sup>10</sup>. Как отмечают современные исследователи, значительная часть представителей Второй алии (1904–1914) из Восточной Европы были бедными и эмигрировали в поисках лучшей жизни<sup>11</sup>.

В статье приводится латинский афоризм:

Coelum non animum mutant

Qui trans mare currunt<sup>12</sup>.

(Только ведь небо меняет, не душу – кто за море едет).

Тем самым подчеркивалось, что в социальном положении народа ничего не изменилось. Какие проблемы были в Российской империи, с теми же проблемами пришлось столкнуться теперь уже в Турецкой империи. Согласно доктрине сионистов-социалистов, «еврейский рабочий вопрос не разрешается общим рабочим вопросом тех стран, где евреи живут; он может быть разрешен лишь тогда, когда еврейский народ образует самостоятельное общество на собственной территории»<sup>13</sup>. Создание нового еврейского государства должно строиться на

совершенно другой основе. Если уже и создавать новое государство, то с другими, справедливыми общественными отношениями. Таким образом, две задачи, на первый взгляд далекие и даже не совместимые, оказывались тесно переплетенными друг с другом.

Нас больше интересуют не идеологические убеждения социалистов-сионистов, а вопросы, связанные с осмыслением и оценкой этой газеты как исторического источника. Что она может сказать нам по прошествии более чем ста лет?

Вызывает некоторое недоумение употребление цитаты из Горация в газете на идише. Вряд ли предполагаемые рабочие, для которых предназначалась газета, могли ее прочитать и по достоинству оценить. Возможно, писал эту статью некий партийный функционер, довольно образованный, читавший К. Маркса. Все его рассуждения о неспособности буржуазии создать политическую или экономическую организацию, о природе пролетариата, который неизбежно должен солидаризироваться – это пересказ на идише марксистского учения о революционном движении. Он завершает свою статью словами: «Мы организуем по-настоящему жизнеспособный общественный элемент в Эрец-Исраэль – мы создаем первое здоровое ядро будущего еврейского государства»<sup>14</sup>. На тот момент обе заявленные задачи – создание будущего Государства Израиль и решение социального вопроса – представлялись трудноосуществимыми, а сионисты-социалисты еще и усложняли их, связывая друг с другом. Но таковы были особенности их идеологии. По их представлениям, только соединение этих двух задач воедино и давало возможность их осуществить.

Очевидны явные параллели со статьей «Наша платформа», размещенной в третьем номере полтавской «Еврейской рабочей хроники» за 1906 г. и занимавшей большую часть газеты. В ней доказывается непримиримость двух позиций буржуазного и пролетарского сионизма. У нас есть все основания полагать, что автором статьи «*Унзере ойфгебен*», так же, как и русскоязычной статьи «Наша платформа», был Бер Борохов – один из лидеров партии Поалей Цион.

Вторая крупная публицистическая статья озаглавлена «Для чего мы идем на сионистский конгресс?»<sup>15</sup>. У Поалей Цион были большие разногласия с другими сионистскими партиями, прежде всего, с территориалистами, готовыми создать еврейское государство не обязательно на территории Палестины. Как варианты назывались Кения, Уганда, Австралия и другие районы, если представится такая возможность.

Американский лингвист и культуролог Б. Харшав насчитал до 36 альтернативных мест для будущего еврейского государства, предлагаемых в разное время различными группами территориалистов<sup>16</sup>.

Однако, пожалуй, главное идеологическое разногласие заключалось в неприятии Поалей Цион буржуазного характера сионистской колонизации, которая осуществлялась, как заявлено в статье, с участием «мелкого и среднего капитала»<sup>17</sup>. Они считали приемлемым лишь социалистическую колонизацию. Именно во время Второй алии (1904–1914) началось основание киббуцев. Первый киббуц, Дгания, был основан в 1909 г. На страницах газеты «Еврейская рабочая хроника» лидер Поалей Цион Бер Борохов утверждал: «Сионизм – не одно движение, а два движения, что развитие буржуазного сионизма идет от *маскилизма* через палестинофильство и *ахад-гаамизм*<sup>18</sup> к политическому сионизму; что развитие пролетарского сионизма, совершенно самостоятельное, идет от первобытного космополитизма через бундовский автономизм и территориализм сионистов-социалистов к реалистическому, конкретному территориализму Поалей Цион»<sup>19</sup>.

Современные исследователи также исходят из того, что сионизм, и в особенности социалистический сионизм, изначально представлял собой не одну идеологию, а целый комплекс идеологий. По мнению Амоса Перлмуттера, «социалистическая сионистская идеология не была тоталитарной и единой идеологией. Она была иконоборческой – как и все идеологии. Она сочетала мессианские тенденции со своей программой и интегрировала в себе разнообразие трендов, доктрин и формулировок социализма и сионизма. Она состояла из элементов российской социал-демократии, марксизма, бундизма [так в тексте – *И.П.*] и австрийской и немецкой социал-демократии, русского анархизма, большевизма и даже утопического домарксистского социализма. Ее сионистские элементы могут быть прослежены от утопического сионизма Мозеса Гесса и Теодора Герцля до практического сионизма Соколова и Вейцмана. Таким образом, сионистское социалистическое движение имеет множество предвестников, философов и идеологов»<sup>20</sup>. Продолжая эту мысль, можно заметить, что сионизм добился значительных успехов в XX в. в своей исторической миссии, в том числе благодаря своему специфическому идеологическому многообразию. Эта особенность сионизма позволила сплотить разнородные социальные группы, найти союзников и покровителей в лице различных идеологических движений, порой враждебных друг другу, по

большому счету, насколько возможно примирить социализм и национализм. Как писал Й. Френкель, «характерной особенностью рассматриваемого периода стало создание политических партий, малочисленных, но безгранично преданных своей конкретной идеологии. И здесь, как и в русском революционном движении, идеологические характеристики партий содержали сильные элементы мессианства или утопизма, с одной стороны, и народничества («все для народа и все посредством народа»), с другой. Именно поэтому важной проблемой руководителей новых партий был поиск опоры в массах»<sup>21</sup>. По замечанию Й. Френкеля, еврейские социалистические партии «взывали, пусть и с различных позиций, к одному и тому же общественному слою, старались заручиться поддержкой одного и того же контингента: пролетариата, бедноты, интеллигенции (включая «полуинтеллигенцию») и молодежи. И при этом они находились в состоянии постоянной полемики и соперничества, нападая – и влияя – друг на друга. Политические границы этого особого мира с точностью провести невозможно...»<sup>22</sup>. По воспоминаниям современницы тех лет, «в этой среде, издавна воспитанной на мечте об «исходе», небывало выросло влияние сионистских партий и особенно партии «Поалей Цион», звавшей рабочих в самостоятельную от буржуазии рабочую сионистскую организацию»<sup>23</sup>.

Кроме того, следует иметь в виду, что еврейская традиция на протяжении тысячелетий подчеркивала множественность мнений и неоднозначность решения той или иной проблемы, что, как нам представляется, во многом объясняет такой характер сионистской идеологии, породившей множество и левых, и правых политических партий.

Несмотря на существенные разногласия, представители Еврейской социал-демократической рабочей партии «Поалей Цион» принимали участие во всемирных сионистских конгрессах. Они считали себя представителями еврейских рабочих, о чем прямо заявляли в статье «Наши задачи», и поэтому считали своим долгом отстаивать интересы еврейских рабочих в Эрец-Исраэль<sup>24</sup>. В 1909 г. российская партия Поалей Цион постановила выйти из всемирной сионистской организации.

Завершают газету две рубрики: «Из палестинской жизни» и «Из партийной жизни», в которых освещается культурная жизнь в Реховоте, Петах-Тикве, Иерусалиме, Нес-Ционе (Вади-Ханин). Например, говорится о создании организации «Цейрей Петах-Тиква» («Молодёжь Петах Тиквы»), открытии библиотеки и читального зала, о по-

становке спектаклей<sup>25</sup>, о создании в Иерусалиме кружка рабочих из 60 человек, причем особо подчеркнута, что половина из них – не репатрианты, а уже уроженцы Иерусалима<sup>26</sup>. Таким образом, Поалей Цион делала ставку не только на репатриантов из Восточной Европы, но и на тех, кто получит в будущем гордое название «сабры» – уроженцы Эрец-Исраэль.

Имеющиеся материалы позволяют раскрыть специфику социалистической сионистской идеологии, проследить перипетии партийной жизни. Претендуя на «правильный синтез социализма и национализма»<sup>27</sup>, «*Дер онфанг*» основное внимание уделяет жизни репатриантов в Эрец-Исраэль.

Еще один важнейший аспект, на котором мы остановимся в данной статье, – позиция «*Дер онфанг*» в так называемой «войне языков», то есть противостоянии иврита и идиша, каждый из которых боролся за право быть единственным национальным еврейским языком. На протяжении второй половины XIX в. и первой половины XX в. идиш, приобретающий статус полноценного литературного языка, и возрождавшийся иврит оспаривали друг у друга это право с переменным успехом. Идеология Б. Борохова предполагала отказ от иврита, который в газете несколько пренебрежительно назван «гебраиш»<sup>28</sup>.

Удивительно, насколько быстро происходили перемены в «войне языков». Одна идейная установка брала верх над другой, а спустя лишь несколько лет ситуация снова кардинально менялась. При этом следует иметь в виду, что за право стать национальным языком евреев боролись иврит и идиш, лишь совсем недавно, на тот момент, ставших полноценными языками. Один возрожденный, только наполняющийся все новыми и новыми словами, а другой – тоже еще только находящийся в процессе упорядочивания своей орфографии, лексики и других составляющих. В 1908 г. проходила Черновицкая конференция, утвердившая статус идиша как национального языка евреев, однако ее можно считать лишь одним из эпизодов в продолжающейся «войне языков». Поэтому неудивительно, что порой возникали такие казусы, как издаваемая в Александрии сионистская социалистическая газета на идише.

«Борохов, теоретик марксистского сионизма, основатель партии Поалей Цион, был также идишским лингвистом и одним из разработчиков современного идишского стандартного правописания»<sup>29</sup>, – отмечает Б. Харшав. Он пишет: «Язык идеологически нейтрален и представляет удобную площадку для переключения от абстрактного

к конкретному: от идеологии к литературе, культурной деятельности, образованию и т.д. Два еврейских языка, пронизывавшие все эти сферы, создавали чувство национального единства и идентичности»<sup>30</sup>.

Не столь многочисленный лагерь сионистов-социалистов был раздираем противоречивыми устремлениями. «Две партии, «Поалей Цион» и «Га-поэль га-цаир», различались во множестве отношений. Одна была в 1906–1907 гг. марксистской, бороховистской<sup>31</sup> и полной решимости печатать свою литературу на идише; другая была волонтаристской, действовала в традициях Усышкина и Ахад Га-ама и крепко держалась за иврит»<sup>32</sup>. Каждая из сионистских социалистических группировок разрабатывала собственную концепцию еврейской идентичности.

Показательно, что в газете часто употребляется топоним «Палестина»<sup>33</sup>, хотя слово «Эрец-Исраэль» в сокращении (*алеф-йуд*) тоже встречается. Это также наводит на мысль о совершенно особом видении будущего еврейского государства.

Помимо идиша, сионисты-социалисты в ряде случаев использовали также русский язык и иврит. В Полтаве в 1905–1906 г. выходила газета «Еврейская рабочая хроника» Б. Борохова на русском языке, а в Вильне в 1903 г. выпускался журнал «Га-шахар» Н. Сыркина на иврите. Таким образом, можно утверждать, что выбор языка не был строго детерминирован той или иной политической идеологией. Издатели партийной периодики исходили из нескольких соображений: идеологической установки, основного языка социальной базы, основного языка партийного актива, который обычно составлял авторско-редакторский коллектив печатного органа, организационных и технических возможностей, цензурных условий и т.п.

Статьи в газете написаны достаточно простым, понятным языком, рассчитанным на неискушенных читателей. Иногда можно встретить объяснения некоторых слов. Так, рядом с заимствованным из иврита словом «маамад» («статус») дается более понятный вариант на идише – «лаге» (положение)<sup>34</sup>.

Подводя итоги, следует отметить, что в определенной степени «Дер онфанг» продолжал традиции российской прессы на идише, теперь уже в Палестине. Таким образом, «Дер онфанг», представляя собой во многом уникальное издание, в то же время по структуре, по языку, по тематике напоминает многочисленные подобные издания в Австро-Венгрии и Российской империи.

Можно с полным основанием утверждать, что «*Дер онфанг*» была далеко не популярной газетой. Рассчитанная больше на партийную, чем на гипотетическую рабочую аудиторию, она была порождением сионистской социалистической идеологии, ее манифестом в Палестине, но не более того. Отсутствие широкого социального отклика привело к тому, что после выпуска первого номера издание, очевидно, заглохло. Александрия находится достаточно далеко от Эрец-Исраэль, поэтому, возможно, было более рационально издавать его в Иерусалиме. Вообще не очень понятно, почему издание было предпринято в Александрии, вероятно, в целях конспирации от турецких властей.

Разграничение еврейской прессы по странам в известной мере условно. Так или иначе, существовали тесные связи между прессой России, Германии, Австро-Венгрии и шире – Палестины, США, Великобритании, Франции. На рубеже XIX–XX вв. евреи, рассеянные по всему миру, создали социокультурную общность, лишенную государственных границ, но объединенную общими идеологиями, одна из которых – социалистический сионизм, приобретающий все большую популярность на фоне терявшего авторитет Бунда после поражения Первой российской революции в 1907 г. Даже в Палестине социалистическим сионистам удалось на время потеснить другие направления сионистской идеологии и, взяв на вооружение идиш, одержать над ивритом временную победу в «войне языков». Современные исследователи признают, что «социалистическое сионистское движение играло ключевую роль в сионистской колонизации Палестины. Идеология этого движения стала самой влиятельной и самой стойкой в еврейском сообществе в Палестине (*шувев*) до основания государства Израиль в 1948 г.»<sup>35</sup>. И сейчас пожелтевшие листки случайно сохранившейся старой газеты на идише свидетельствуют о былом идеологическом влиянии и о тех временах, когда на улицах первых еврейских поселений на месте нынешних Тель-Авива и Гиватаима звучал идиш.

### Примечания

<sup>1</sup> См. напр., «Восход» – «Книжки Восхода». Роспись содержания. 1881–1906 гг., СПб., 2001. Журавлева В.И. «Новая еврейская иммиграция» в США на страницах журнала «Восход» – «Книжки Восхода» // Американская проблематика в периодике XVIII – XX вв. М., 2004. С. 208–240; Печенин И.В. Методы выявления читательской аудитории журнала «Восход» в конце XIX – начале XX в. // Проблемы еврейской истории. Ч. I. М., 2008. С. 257–291.

<sup>2</sup> *Duker A.* Bibliography of “Evreiskaia Starina” // Hebrew Union College Annual. 1931–1932. P. 525–603; *Armborst K.* Die Zeitschrift „Evrejskaja Starina“. Wissenschaftlicher Kommunikationsort und Sprachrohr der Jüdischen Historisch-Ethnographischen Gesellschaft in St. Petersburg // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. 2006. № 1(58). S. 29–48.

<sup>3</sup> *Френкель А.С.* Восхождение и закат «Дер Фрайнд» – первой в России ежедневной газеты на идише (1903–1914) // Архив еврейской истории. Т. 6. М., 2011. С. 104–122.

<sup>4</sup> <http://jpress.org.il>

<sup>5</sup> См. напр.: *Veidlinger J.* Jewish public culture in the late Russian empire. Bloomington, 2009. P. IX; см. также: *Haberer E.* Jews and Revolution in Nineteenth-century Russia. Cambridge, 1995. P. XV.

<sup>6</sup> *Фомин В.М.* Программные документы национальных политических партий и организаций России (конец XIX в. – 1917 г.). Сб. документов. Вып. 1. М., 1996. С. 93–105.

<sup>7</sup> Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века. М., 1996. С. 93.

<sup>8</sup> Дер онфанг. 15 таммуза 5667 г., № 1. С. 2.

<sup>9</sup> Там же. С. 3.

<sup>10</sup> Там же. С. 4.

<sup>11</sup> *Alroey G.* Journey to Early-Twentieth-Century Palestine as a Jewish Immigrant Experience // Jewish Special Studies, 2003. № 9. P. 28.

<sup>12</sup> Дер онфанг. С. 4.

<sup>13</sup> *Бухбиндер Н.А.* История еврейского рабочего движения в России. Л., 1925. С. 345.

<sup>14</sup> Дер онфанг. С. 6.

<sup>15</sup> Там же. С. 6–10.

<sup>16</sup> *Харшав Б.* Язык в революционное время. М., 2008. С. 73.

<sup>17</sup> Дер онфанг. С. 8.

<sup>18</sup> По имени Ахад-Гаама (А.Гинзбурга) – идеолога духовного сионизма.

<sup>19</sup> Наша платформа // Еврейская рабочая хроника, 1906, № 3. С. 21.

<sup>20</sup> *Perlmutter A.* Dov Ber-Borochoy: a marxist-zionist ideologist // Middle Eastern Studies. 1969. № 1(5). P. 32.

<sup>21</sup> *Френкель Й.* Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство. 1862–1917. М.; Иерусалим, 2008. С. 15.

<sup>22</sup> Там же. С. 694–695.

<sup>23</sup> *Кабо Р., Кабо Е.* Впереди – огни. Воспоминания, письма, очерки. Канберра, 2000. С. 193.

<sup>24</sup> Дер онфанг. С. 8.

<sup>25</sup> Там же. С. 12.

<sup>26</sup> Там же. С. 13.

<sup>27</sup> Там же. С. 6.

<sup>28</sup> Там же. С. 15.

<sup>29</sup> *Харшав Б.* Язык в революционное время. С. 109.

<sup>30</sup> Там же. С. 196.

<sup>31</sup> По имени Бера Борохова (1881–1917) – идеолога Поалей Цион.

<sup>32</sup> *Френкель Й.* Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство. С. 701.

<sup>33</sup> Дер онфанг. С. 1.

<sup>34</sup> Там же. С. 4.

<sup>35</sup> *Perlmutter A.* Dov Ber-Borochoy: a marxist-zionist ideologist. P. 32.

Алим Ульбашев  
(Москва)

---

## СИОНИСТСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ТЕОДОРА ГЕРЦЛЯ И НОВЕЙШАЯ КОДИФИКАЦИЯ ГРАЖДАНСКОГО ПРАВА В ГОСУДАРСТВЕ ИЗРАИЛЬ

Сложно сказать, было бы официально признано Государство Израиль в 1948 г. международным сообществом, если бы этому событию не предшествовала самоотверженная борьба «отцов-основателей», пророков израильской государственности, за право еврейского народа на объединение и возрождение на исторической родине в *Эрец Исраэль*<sup>1</sup>.

Несомненно, наиболее значимый вклад в становление и развитие, а также в научно-прикладную (в первую очередь, социально-политическую) апологетику еврейской национальной государственности внес крупнейший представитель политического сионизма Теодор Герцль (1860–1904).

Заслуга Герцля состоит не только в том, что он одним из первых из числа еврейской прогрессивной интеллигенции, последовательно и логично оперируя историческими, социально-экономическими и культурологическими фактами, доказывал необходимость и обоснованность «восстановления еврейского государства», но также и то, что он тщательно подошел к научному моделированию будущего израильского государства и его национального законодательства. Так, Герцлем обосновывалась коллегиальная (тяготеющая к парламентской) форма правления<sup>2</sup>, утверждался светский характер еврейского государства<sup>3</sup> и т.д.

Однако принципиально важно и то, что Герцль практически первым осознал следующее: после воссоздания еврейской государственности, официального ее признания на международном уровне с неизбежно-

стью возникнет необходимость в разрешении весьма узких и конкретных вопросов, носящих внутривнутриполитический, внутризэкономический и внутрисоциальный характер; массовое переселение евреев на историческую родину приведет к развитию общественных отношений между ними, что, в свою очередь, породит потребность в соответствующем правовом – причем исключительно секулярном – регулировании.

По большому счету, данному вопросу Герцль посвятил только один абзац в своей работе «Еврейское государство» (Одесса, 1896). Однако этот абзац представляет собой наиболее концентрированное и ёмкое выражение основных задач, которые потенциально возникнут перед политическим руководством еврейского государства в обозримом будущем: «Когда мысль об образовании государства постепенно перейдет из области предположений в область фактов, Союз поручит коллегии юристов подготовить предварительные работы для составления свода законов, а эмигрирующие тем временем будут подчиняться и руководствоваться законами своего отечества. *Вскоре, впрочем, будет составлен и кодекс, заключающий в себе законы, вполне соответствующие современным требованиям* (курсив наш. – А.У.)»<sup>4</sup>.

Как показал исторический опыт реконструкции израильской государственности в XX – начале XXI вв., слова Герцля оказались пророческими.

Нужно отметить, что израильская правовая традиция исторически формировалась под влиянием еврейского (иудейского)<sup>5</sup>, османского (в значительной мере мусульманского, но также с сильным континентальным, романским вектором)<sup>6</sup>, английского (в период британского мандата)<sup>7</sup> и собственно континентального права, усиливающего свое влияние в последние десятилетия.

При этом применение норм иностранного (а именно – английского) права в Израиле происходило (да и происходит) не спонтанно. До 1980 г. сохраняла действие 11 статья Указа об осуществлении власти и судопроизводства в Израиле от 19 мая 1948 г., в соответствии с которой «действующее в Палестине право остается в силе и после 14 мая 1948 г. в той степени, в которой это не противоречит настоящему указу или другим законам». Тогда логика была простой: не имеет смысла отменять все ранее действовавшие законы (особенно в сфере гражданского права), если они не будут противоречить законодательству вновь признанного государства. И впрямь, не все ли равно, какими нормами будут регулироваться отношения, скажем, купли-продажи

или представительства, – ведь никакой угрозы политической независимости Израиля такое положение дел не представляет!

Понимание подобного историко-правового «фона» необходимо для осознания всей сложности правоприменительной деятельности в современном Государстве Израиль: так, рядовому судье в идеале нужно обладать фантастическим по объему «юридическим тезаурусом», владея как нормами современного, действующего израильского законодательства, так и нормами уже «отжившего» османского и английского права. Очевидно, что задача эта носит невысказанный и трудно-реализуемый характер, в конечном счете, подрывает основы израильского правопорядка и попросту вредит правовой определенности, а также инвестиционной и экономической привлекательности Государства Израиль. Страна, правовая система, которой таит в себе большое количество «слепых зон», состоящих либо из недостаточно, либо из противоречиво урегулированных сфер, существенно проигрывает другим странам, обладающим транспарантным и ясным для уяснения законодательством, в конкуренции за иностранные инвестиции.

Неслучайно В.П. Воробьев пишет, что «глубокое исследование иностранного закона определило чрезмерную нагрузку на суды и препятствовало отчасти развитию единых правовых принципов при принятии решений»<sup>8</sup>.

Отмеченные проблемы не могли не отразиться и на развитии национального гражданского (частного) права в Государстве Израиль, которое в большей мере испытало на себе влияние разнонаправленных правовых систем. Казуистичность и разрозненность источников гражданского права в Израиле свидетельствовала о необходимости ревизии и модернизации всего гражданского законодательства. Было практически очевидным, что выходом из сложившейся ситуации может быть только кодификация.

Идея кодификации гражданского права впервые в 1970-е гг. была четко сформулирована и актуализирована Ароном Бараком и активно поддержана израильскими юристами. На протяжении последующих четырех десятилетий велась и продолжает вестись активная и многосложная работа по созданию единого Гражданского кодекса Израиля.

В рабочую группу входили ведущие израильские юристы Арон Барак, Даниэль Фридман, Ицхак Ингланд, Иешуа Вайсман, Дафна Левинсон-Замир, Биркияо Лифшиц, Мордехай Рабелло, Габриэла Шалев и др. Разработчиков проекта Гражданского кодекса Израиля кон-

сультировали также ведущие европейские цивилисты Гельмут Коциоль, Рейнхард Циммерман и др.

В итоге проект Гражданского кодекса Израиля был подготовлен Министерством юстиции Израиля в 2004 г., к детальной работе над которым Кнессет приступил в 2011 г.

Цель кодификации – гармонизация израильского гражданского права, его структуризация и систематизация. Еще более четко стоящие задачи определил профессор Тель-Авивского университета Нили Коэн: согласование (Coherence), уяснение (Clarification), сохранение преемственности (Continuity) и обновление (Change) (принцип «4 С»)<sup>9</sup>.

В.П. Воробьев утверждает, что «идея кодификации (частного права. – А.У.) предусматривает отказ от английской системы и сближение с системами континентальных европейских стран, причем не только в решении специфических вопросов, но и в определении методов и терминологии»<sup>10</sup>. Присоединяясь к словам В.П. Воробьева, отметим, что кодификация израильского права не только будет представлять собой чисто законодательный процесс «очищения» и «сбрасывания шелухи», но и символизировать национально-исторический процесс по полноценному обретению независимости Государством Израиль.

Безусловно, с 1948 г. Израиль – самостоятельный и полноправный субъект международного права, наделенный всеми необходимыми атрибутами и инструментами суверенной власти.

Однако, обратившись к теории суверенитета (И.Д. Левин), мы увидим, что «независимость и полновластие существуют, если органы данного государства не обязаны в силу государственного права своего или другого государства или в силу неравноправного договора с другим государством подчиняться предписаниям органов другого государства»<sup>11</sup>. Вместе с тем, как уже отмечалось, статья 46 Ордонанса о праве и администрации была отменена лишь в 1980 г., тем самым, лишь спустя 32 года с момента признания израильской независимости с судей и других правоприменителей была официально снята обязанность следовать английскому праву. Хотя реальное положение в последующие годы мало изменилось: анализ позиций Верховного суда Израиля показывает его сильную зависимость от судебной практики в Англии и США. Такая «зависимость», с удовлетворением следует отметить, все же стала преодолеваться уже в самое последнее время.

До этого складывалась странная с юридической точки зрения ситуация: судьи *независимого* Израиля были *обязаны* руководствоваться

нормами английского права. Такое регулирование, какими бы благими намерениями оно не оправдывалось, мало соответствовало идее абсолютного суверенитета.

Лучше всего в этом смысле задачи кодификации были охарактеризованы одним из лидеров рабочей группы по кодификации израильского гражданского права А. Баракком: «Более не может быть англицизации или американизации нашего законодательства. Мы должны обрубить наши английские корни – и обратной дороги здесь быть не может. Наши правовые системы являются чуждыми друг другу, и у нас нет возможности их сблизить. В этих условиях единственно верным является путь к независимости, который может быть пройден лишь на основании анализа и сравнения, проб и ошибок. Тем не менее, мы должны изучать и внешние для нас источники права – включая религиозное еврейское – но при этом нам необходимо консолидировать именно *наше* гражданское право в наших же интересах. Это потребует обращения не только к собственно нашей догме права, но и к общей теории права и учению о смешанных правовых системах, к которым относится Израиль. Мы должны выработать лучший для нас курс развития»<sup>12</sup>.

Несомненно, что гражданское (частное) право в любом правопорядке составляет его основу и самую сердцевину: истории права известны случаи, когда в обществах и государствах не было, например, семейного или трудового законодательства, было плохо развито административное или таможенное право, но сложно найти пример того, когда бы та или иная общность людей могла жить без права гражданского<sup>13</sup>. Именно поэтому кодификация гражданского (частного) права в еврейском государстве будет означать не только качественное улучшение законодательной техники и правоприменительной практики, но и рост правосознания рядовых граждан Израиля, а также укрепление еврейской государственности.

«Национально-освободительный» характер кодификации отмечался и в зарубежной литературе: кодекс может, помимо своей прямой функции по регулированию общественных отношений, также выполнять функцию по объединению и консолидации общества, сплочению его разрозненных групп<sup>14</sup>. Для Израиля – государства небольшого, но очень разного, – кодификация частного права станет важным шагом к внутреннему укреплению и демократизации.

Таким образом, именно кодификация гражданского (частного) права в Государстве Израиль станет заключительной стадией претворения в жизнь «сионистского проекта» Теодора Герцля.

### Примечания

<sup>1</sup> См., напр.: *Gans Ch.A. Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*. New York, 2008. P. 53–80.

<sup>2</sup> Герцль писал: «Главой не может быть одна личность; здесь необходима известная моральная особь, которой может быть только Еврейский Союз» (*Герцль Т. Избранное*. Иерусалим, 1990. С. 89). Под «моральной особью», по всей видимости, следует понимать союз, имеющий статус юридического лица (с фр. *personne morale*).

Вместе с тем мы видим и у самого Герцля критику парламентаризма (его он упрекает «в переливании из пустого в порожнее»), а также указание на то, что современные ему народы попросту не готовы к «неограниченному демократическому правлению», в силу чего, он называет себя «поклонником и другом» демократической монархии» (*Герцль Т. Указ. соч. С. 95*). Вероятно, Герцль принимал за образец викторианскую Англию, образу и укладу которой он нередко высказывал симпатию.

<sup>3</sup> «Религия нас соединяет, но совесть – освобождает. Мы не дадим даже возникнуть бессильным желаниям нашего духовенства» (*Герцль Т. Указ. соч. С. 98*).

<sup>4</sup> *Герцль Т. Указ. соч. С. 99*.

<sup>5</sup> См., напр.: *Tedeschi G., Zemach Y.S. Codification and Case Law in Israel // The Role of Judicial Decisions and Doctrine in Civil Law and Mixed Jurisdictions*. Louisiana, 1974. P. 273; *Shalev G., Herman S. A Source Study of Israel's Contract Codification // Louisiana Law Review*. 1975. Vol. 35. № 5. P. 1091 и др.

<sup>6</sup> См., напр.: *Yaron R. Im Dickicht der Locatio-Condictio // Usus Antiquus Juris Romani / Red. W. Ernst, E. Jakob*. Berlin, 2005. S. 210.

<sup>7</sup> *Tedeschi G. Studies in Israel Law*. Jerusalem, 1960. P. 70–83.

<sup>8</sup> *Воробьев В.П. Государство Израиль: правовые основы возникновения и статус личности*. М., 2001. С. 27.

<sup>9</sup> См. подр.: *Cohen N. The Four C's: Coherence, Clarification, Continuity, Change – Remedies for Breach of Contract in Israeli Draft Civil Code // The Draft Civil Code for Israel in Comparative Perspective / Ed. by K. Siehr and R. Zimmerman*. Tübingen, 2008.

<sup>10</sup> *Воробьев В.П. Указ. соч. С. 27*.

<sup>11</sup> *Левин И.Д. Суверенитет*. СПб., 2003 (первое издание: М., 1948). С. 73–74.

<sup>12</sup> *Shalev G. Contract Law // The Law of Israel: General Surveys / Ed. by I. Zamir, S. Colombo*. Jerusalem, 1995. P. 228–229.

<sup>13</sup> Попытка отказа от гражданского права была предпринята в Советской России, но уже к 1922 году эта идея потерпела фиаско в связи с принятием Гражданского кодекса РСФСР.

<sup>14</sup> См. подр.: *Кабрияк Р. Кодификации / Пер. и вст. ст. Л. В. Головки*. М., 2007. С. 214–281. Об исторических и социально-правовых последствиях принятия Гражданского кодекса Наполеона во Франции см.: *Cabrillac R. Introduction générale au droit*. Paris, 2013. P. 50 ff.

*Владимир Месамед*  
(Иерусалим)

---

## ИЗРАИЛЬ И ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ СОГЛАШЕНИЕ ПО ИРАНСКОЙ АТОМНОЙ ПРОГРАММЕ

Миру хорошо известна жесткая конфронтация между Ираном и Израилем, начавшаяся после прихода к власти в Тегеране исламистов в феврале 1979 г. Она носит предельно диверсифицированный характер. Лозунг «*Марг бар Эзраиль*» (Смерть Израилю!) стал в Иране непременным атрибутом любого политического мероприятия, независимо от того, связано ли оно с еврейским государством или направлено на внутреннюю аудиторию. К традиционным для Ирана призывам «стереть Израиль с карты мира», «вырезать из тела Ближнего Востока сионистскую опухоль», в последнее десятилетие добавилась не так часто озвучивавшаяся ранее идея отрицания Холокоста. В Иерусалиме осознают, что страна стоит перед серьезными вызовами со стороны Ирана, реально угрожающими ее существованию.

В иерархии угроз безопасности еврейского государства наиболее важной в Израиле считают ядерную программу. Именно поэтому достаточно серьезно отслеживают развитие ситуации вокруг иранского атомного проекта. Индикатором может служить контент местных СМИ. Такое повышенное внимание продиктовано рядом обстоятельств, главное из которых то, что в период после победы в Иране исламской революции отношения между двумя странами приобрели откровенно антагонистический характер. Это особенно заметно на фоне нескольких предшествующих десятилетий тесных связей между Израилем и шахским Ираном. В течение ряда лет в Иерусалиме практически не реагировали на антиизраильскую риторику иранского клерикального руководства, полагая, что никакой реальной угрозы для него из Тегерана не исходит. Когда в 1992 г. Иран подписал договор с Россией о завершении строительства АЭС в Бушире, прерванного после ис-

ламской революции, у Израиля возникли первые опасения по поводу того, что Иран попытается использовать доступ к новейшим ядерным технологиям для производства атомного оружия. Эти опасения подкреплялись тем, что аятолла Хомейни в свое время неоднократно заявлял о планах своей страны обзавестись «исламской атомной бомбой», которая помогла бы ему обеспечить гегемонию в ближневосточном регионе. Позже с подобными высказываниями не раз выступали иранский президент (в 1989–1997 гг.) Али-Акбар Хашеми-Рафсанджани, имеющий реноме исламского прагматика, и нынешний религиозный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи. С середины 1990-х годов Израиль инициировал международную кампанию, суть которой состоит в том, что Иран реализует программу создания атомной бомбы, и в ситуации, когда иранское руководство выступает с прямыми угрозами в адрес Израиля, это создает реальную угрозу существованию Израиля, и поэтому такая программа должна быть свернута. Эта позиция была поддержана США, которые через ООН добились того, чтобы мониторингом продвижения ядерного проекта занялось Международное Агентство по атомной энергии (МАГАТЭ). С приходом к власти в августе 2005 г. консервативного президента Махмуда Ахмадинежада и последовавшей за этим радикализацией внешней политики, Иран ужесточил антиизраильские заявления и одновременно занял более жесткую позицию по своей ядерной программе. Повторявшиеся с завидным постоянством заявления иранского руководства, призывающие к уничтожению Израиля, воспринимаются в военно-политических кругах Израиля как достаточно зримая угроза, а не пропагандистская кампания для внутреннего потребления. В Израиле отдают себе отчет в том, что такие призывы не новы и звучат еще с эпохи основателя исламской республики аятоллы Хомейни. Однако в условиях, когда это сопровождается последовательными усилиями по созданию атомной и ракетной инфраструктуры, включающей в себя, как полагают в Израиле, тайную разработку ядерного оружия, в Израиле возрастает опасение по поводу того, что Иран может решиться на претворение в жизнь своей угрозы. В ходе социологического исследования, проведенного в канун Нового года по еврейскому календарю, в сентябре 2015 г., 85% опрошенных заявили, что существуют прямые угрозы существованию государства Израиль, в первую очередь, из-за ядерной программы Ирана.

Беспокойство по поводу иранской ядерной программы растет не только в Израиле. Еще в августе 2002 г. на пресс-конференции в Ва-

шингтоне представитель иранской оппозиции впервые представил реальные доказательства того, что в стране есть мощности по обогащению урана. Через год это подтвердила инспекция МАГАТЭ, заявившая, что имеющиеся в ИРИ мощности по обогащению урана позволяют утверждать: в стране существует ядерная программа военного назначения. Осенью 2003 г. «тройка» европейских государств – Великобритания, Германия и Франция – инициировала переговорный процесс с Ираном, результатом которого стало подписание ИРИ в декабре того же года Дополнительного протокола к Договору о нераспространении ядерного оружия, дающего право этой международной организации инспектировать любой иранский объект, имеющий отношение к ядерной программе. До сих пор в Иране это не соблюдается. Летом 2005 г. США впервые ввели санкции в связи с реализацией военного компонента иранской ядерной программы. В декабре 2006 г. санкции ввел Совет Безопасности ООН, а через четыре года и ЕС. В 2006 г. «тройка» превратилась в «шестерку»: к ней присоединились Китай, Россия и США. Первым значимым результатом проходивших с 2003 г. переговоров стало подписание в ноябре 2013 г. временного соглашения, которое стало первым шагом к заключению всеобъемлющего соглашения по ядерной программе. Его сроки не раз срывались, однако 14 июля 2015 г. 12-летний переговорный марафон между делегациями Ирана и «шестеркой» международных посредников завершился подписанием в Вене окончательного соглашения по иранской ядерной программе. В соответствии с этим документом происходит отмена как всех санкций Совета Безопасности ООН, так и санкций другого рода — национальных, многосторонних и пр., в том числе и тех, которые связаны с ядерной программой, доступом к самым продвинутым технологиям, международной торговле, в первую очередь – в сфере энергоносителей. Отмене подлежат и санкции в финансовой сфере. При этом санкции на поставки оружия будут сняты через 5 лет, а в сфере ракетных технологий через 8 лет. Иран в ответ пойдет на принципиальные для него уступки. Они связаны с тем, что при условии продолжения санкционного прессинга, рост ВВП страны мог сократиться в 2015 г. до нуля, а национальная экономика могла впасть в глубокий кризис. Страна стояла на пороге принятия новых санкций. Отметим и то, что в течение последних лет ухудшавшаяся экономическая ситуация в ИРИ вызвала растущее социальное напряжение, а это, в свою очередь, породило стремление народа к переменам и предопределило резуль-

тат президентских выборов в июне 2013 г. К тому времени и Верховный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи уже не мог не понимать, что сползание страны к экономическому коллапсу угрожает существованию всего политического режима. Поставив во главу угла национальной политики отмену санкций, Хаменеи дал возможность стать президентом относительно либеральному (по иранским масштабам) политику Хасану Роухани, который к тому же хорошо разбирался в ядерных делах, так как в ранге Секретаря Высшего Совета по национальной обороне вел переговоры с Западом еще в начале 2000-х годов.

На какие же уступки пошел Иран? Он гарантировал, что мощности реактора на тяжелой воде в Араке не превысят 20 мегаватт. Несомненно, важно и то, что Ирану на срок в 15 лет запрещено проводить научные исследования по обогащению урана. Запасы урана в низкой стадии обогащения ограничены на этот же срок всего 300 килограммами. Обогащение урана концентрируется исключительно на головном предприятии в Натанзе. Предусмотрено перепрофилирование ядерного объекта в Фордо в технологический центр по производству изотопов для медицинских нужд. В свою очередь, страны «шестерки» получают защитный механизм на случай невыполнения пунктов соглашения. В основном они сводятся к тому, что санкции автоматически возобновляются в 65-дневный срок.

Отметим, что страны ЕС из «шестерки» переговорщиков – Великобритания, Франция и Германия – были чрезвычайно заинтересованы в снятии санкций, желая «вернуться» в Иран. По оценкам аналитиков, весомым стимулом для ЕС в решении иранской проблемы был импорт газа. Иран предложил транспортировку газа в Европу из Азербайджана и Туркменистана транзитом через свою территорию. В недалеком будущем он сам может стать ведущим экспортером этого сырья, что было бы революционным прорывом для Европы в диверсификации импорта газа. Китай был тоже весьма заинтересован в решении иранской ядерной проблемы как крупнейший импортер углеводородов. Что касается России, то здесь ситуация намного сложнее. Вряд ли ей было выгодно дипломатическое решение проблемы, ибо оно существенно уменьшало политическую зависимость Тегерана от Москвы, а снятие нефтяных санкций заведомо вело к конкуренции на российском рынке углеводородного сырья, снижая цены на нефть и нанося ущерб доходам России от нефтеэкспорта. Однако в итоге возобладали такие весомые аргументы, как предотвращение новой вой-

ны в регионе Персидского залива и возможность расширения – после снятия санкций – максимально диверсифицированного экономического сотрудничества с Ираном, в том числе военно-технического, что уже сегодня можно считать свершившимся фактом.

Вместе с тем, надо понимать, что венские договоренности имеют и объективно сильные стороны. Во-первых, «опасность появления у Ирана ядерного оружия отложена на 15 лет»<sup>1</sup>. Кроме того, подписанные в Вене документы действительно внесли серьезный вклад в укрепление договора NPT и режима ядерного нераспространения. Но для этого необходима полная транспарентность их выполнения, что, как считают в Израиле, невозможно, ибо Иран не ратифицировал Дополнительный протокол от 1997 г. к NPT, регулирующий вопросы инспекций атомных объектов. Эксперты полагают, что даже если Дополнительный протокол от 1997 г. будет выполняться Ираном в соответствии с венскими документами «на временной основе», объем инспекций будет обусловлен «доброй волей принимающей стороны»<sup>2</sup>. Нет также ясности с доступом инспекторов МАГАТЭ на объекты, которые напрямую не относятся к атомной инфраструктуре, но могут быть связаны с созданием ядерного оружия.

Есть еще одна проблема, важная для ближневосточного региона. Потенциально возможный выход Ирана на обладание ядерным оружием создает прецедент для стран региона. Это может вызвать эффект «домино» и о своих правах создать ядерную энергетику с полным топливным циклом, имеющим двойное назначение, могут заявить и другие страны, что уже сделала Саудовская Аравия. Конечно, венские соглашения, на взгляд Саудовской Аравии и стран Залива являются сдерживающим фактором, частично гасящим исходящие от Ирана угрозы. Однако там считают, что усилия мирового сообщества по обузданию ядерных амбиций Ирана явно недостаточны. Вот почему Эр-Рияд будет пытаться сдерживать рост влияния Ирана в регионе. Именно в этом ключе, как нам кажется, можно рассматривать создание коалиции для боевых действий в Йемене, антииранские заявления Лиги арабских государств, а также формирование «Исламской антитеррористической коалиции» в конце прошлого года. Вероятно, можно ожидать и некоего сближения между Израилем и умеренными арабскими монархиями региона на базе единой для обеих сторон иранской угрозы.

В Израиле считают, что достигнутое соглашение не создает реальных препятствий на пути продвижения Ирана по развитию военного

компонента его ядерной программы. Это мнение выразили все ведущие политики страны. Первым был премьер-министр страны Б. Нетаньяху, чья партия одержала победу на парламентских выборах 2015 г. под знаком максимального противодействия исходящей от Ирана ядерной угрозе. По мнению Б. Нетаньяху, подписанные документы не только не гарантируют безопасность Израиля и арабских стран ближневосточного региона, но и подвергают их сильнейшей опасности. Разъясняя причины израильского неприятия венских соглашений, глава правительства Израиля отметил, что в документах не заложены принципы, способные минимизировать поддержку Ираном международного терроризма, поэтому такого рода деятельность Ирана будет продолжена, и его неблагоприятная деятельность на этом направлении приобретет новую динамику. Б. Нетаньяху отметил и то, что переход в клуб ядерных государств, а именно это, как предсказывают в Израиле, ожидает Иран, – большая привилегия, существенно повышающая роль той или иной страны на международной арене, влияющая на ее способность участвовать в мировых процессах. Если мы учтем, что Иран – самая значительная сила в мире, поддерживающая международный терроризм, организующая по всему миру самые громкие теракты, повсеместно воспитывающая, вооружающая и финансирующая организации террористического толка, а Израиль, напротив, представляет собой постоянную мишень спонсируемого Ираном террора, то у Израиля возникают очень серьезные опасения, связанные с тем, что Иран с подписанием венских договоренностей приобретет новые возможности финансового и логистического порядка для помощи террористическим организациям и группам во всем в мире. «Нам твердят, что мы непропорционально много говорим об иранской угрозе, и мы всем уже надоели этим. Но мы ощущаем исходящую от Ирана опасность, реально представляя, что несет подписанный в Вене документ, и поэтому продолжим противодействие этим договоренностям. Мы делаем это осознанно, ибо в очередной раз убедились, что полноценно защитить нашу страну можем только мы сами, не полагаясь ни на кого извне. Мы будем делать все от нас зависящее, чтобы не допустить обзаведения Ирана атомным оружием, зная, что это сулит еврейскому государству»<sup>3</sup>.

Комментируя венские соглашения, в Израиле полагают, что альтернативой им мог бы быть жесткий документ, основанный на эффективном давлении на Иран и максимально учитывающий не только иранские требования, но и чаяния противостоящих сторон. В руках

шести участников переговорного процесса было много рычагов реального воздействия, способных эффективно гарантировать недопущение продвижения Ирана по пути обзаведения неконвенциональным вооружением. Накануне переговоров Иран находился в тяжелом экономическом положении, и это создавало возможность эффективного давления на руководство страны. Если бы Запад увеличил давление, можно было бы добиться больших уступок со стороны клерикального режима, чем те, к которым стороны пришли. Можно было бы подписать такое соглашение, которое бы раз и навсегда закрыло Ирану дорогу в ядерный клуб. Этого, увы, не случилось.

Через 4 месяца после подписания венских соглашений, 15 декабря 2015 г., был дан старт их имплементации. Высший орган Международной организации по атомной энергии (МАГАТЭ) – Совет управляющих, в который входят представители 35 стран, принял на своем экстренном заседании резолюцию, закрывшую «ядерное досье» Исламской Республики Иран и сопутствующую ей тему возможного военного компонента иранской ядерной программы. Таким образом, МАГАТЭ закрыло вопрос, однозначно поставив точку в многолетней глобальной полемике и открыв путь к реализации соглашения. Одновременно были аннулированы все ранее выпущенные резолюции МАГАТЭ на иранском направлении. Данной резолюцией МАГАТЭ выполнило свою часть «дорожной карты», в рамках которой следовало прояснить спорные вопросы развития иранской ядерной программы, вызывающие много лет яростные дискуссии. Ныне Иран надеется на то, что выпуск этой резолюции приведет к снятию со страны санкций политического и экономического характера. Такой этап начался 16 января 2016 г. и уже успешно реализуется.

Однако это ничуть не означает, что снизился уровень антиизраильской риторики, исходящей от иранского руководства. Выступая 9 сентября в 2015 г. в Тегеране, Хаменеи сделал заявление о том, в течение 25 лет не станет Израиля. «Милостью Всевышнего, в нашем регионе не будет того, что называется сионистским режимом. В течение этого срока исламский боевой дух ХАМАСа и «Исламского джихада» не оставит вас в покое»<sup>4</sup>. Данное высказывание – мощный аргумент для тех, кто выступал против подписанного соглашения. Они в очередной раз убеждаются: это побудило исламский режим считать, что он вновь добился преференций, дающих ему право не снижать градус антиизраильской и антизападной пропаганды, принимающей опасные формы.

Отвечая во время пребывания в Лондоне на такие заявления, премьер-министр Израиля Б. Нетаньяху 10 сентября сказал, что подобные откровенные слова религиозного лидера Ирана должны положить конец сомнениям тех, кто полагает, будто подписание ядерного соглашения с шестью мировыми державами должно смягчить позицию Исламской Республики Иран. Вместо этого, мир еще раз убедился, насколько непреклонна иранская теократия в своей ненависти к Израилю. «Но наша страна никуда не исчезнет, а станет еще сильнее»<sup>5</sup>.

Подписание ядерного соглашения укрепило в Израиле позиции сторонников жесткой линии в противостоянии с Тегераном. Например, тогдашний министр обороны Моше (Буги) Яалон вновь позиционировал Исламскую республику как главного врага Израиля. По его словам, Иран закупает оружие на сотни миллионов долларов у всех, кто готов его продать, а также финансирует и вооружает своих марионеток в ближневосточном регионе. «Террористическая инфраструктура Ирана сегодня существует на пяти континентах. Чего достигла “ядерная” сделка? Отвела часы технологии производства расщепляющихся материалов с трех месяцев до года». Министр прогнозирует, что если Иран почувствует себя в силах, то выйдет из договора прежде, чем истечет срок его действия. «Сегодня решающей силой в Сирии стали иранцы, – подчеркнул Моше Яалон. – Если военно-политический процесс, увековечит доминирование Ирана, нам придется иметь с этим дело»<sup>6</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Бейдер В. Пока весь мир радуется соглашению по Ирану, Израиль предупреждает: оно открывает дорогу к большой войне. Откуда такая разница в подходах? И чего опасаются? // Огонек. 20.VII.2015.

<sup>2</sup> Арбатов А., Сажин В. Ядерное соглашение с Ираном: финал или новый этап? // Московский центр Карнеги. 4.XII.2015. – <http://carnegie.ru/publications/?fa=62179>.

<sup>3</sup> Едиот ахроног. 30.VII.2015 (на иврите).

<sup>4</sup> radis.org. 9.IX.2015 (на перс. яз.).

<sup>5</sup> Коль Исраэль. 14 октября 2015 г. (на иврите).

<sup>6</sup> Исраэль ха-йом. 27.X.2015 (на иврите).

# Холокост



*Ирина Реброва*  
(Берлин)

---

**СТРАТЕГИИ И ПРИЧИНЫ (САМО)СПАСЕНИЯ ЕВРЕЕВ  
ВО ВРЕМЯ ХОЛОКОСТА:  
ТЕМАТИЗАЦИЯ И САМОРЕФЛЕКСИЯ LIFE-STORY  
(на материалах Юга России)\***

Понятие «устная история» – одно из наиболее употребляемых в современном лексиконе гуманитарного знания. Благодаря существованию широкого спектра дисциплин, школ и направлений, устную историю характеризует широкий диапазон интерпретаций термина. Устная история как метод познания прошлого влечет за собой новые подходы к его объяснению. Актуальными становятся вопросы, связанные с исторической памятью, индивидуальной и коллективной памятью личности, группы людей, народа и общества в целом.

Исследование памяти о войне в направлении социального (ре)конструирования исторической реальности происходит не только на основе анализа «достоверных фактов», «подлинных событий» и документов, отложившихся в архиве, но и с помощью образов прошлого, отраженных в сознании и закрепленных в индивидуальных воспоминаниях участников и свидетелей военного прошлого. Эти образы как живое, наглядное представление о войне в настоящее время широко выносятся в публичное пространство историками, философами и социологами, вызывая резонансные дискуссии об истории войны, коллективной и индивидуальной памяти о значимых событиях прошлого. В результате в общественном сознании предстает иной – «непарадный» и «нелакированный», неофициальный и негосударственный образ вой-

---

\* Материалы для статьи получены во время стажировки, организованной Центром «Сэфер», – Эшнав-2016.

ны, в котором соседствуют героизм и страх, вера и отчаяние, обвинение и оправдание, история спасения и гибели, патриотизма и предательства, мужества и унижения, борьба за сохранение достоинства и чести Человека. В этой связи российские исследователи впервые в начале 1990-х гг. обратили внимание на тему Холокоста и ее значение в судьбах советских евреев. Благодаря широкомасштабной кампании по записи видеопортретов с евреями, пережившими Холокост, проводимой Shoah Foundation (в России более известного как Фонд Спилберга), общественность впервые столкнулась с военным опытом отдельной группы общества, который долгие годы был полностью исключен из официального советского, а затем российского (по сути, он начал формироваться только в 1990-е гг., одновременно с началом изучения истории Холокоста) дискурса о Великой Отечественной войне<sup>1</sup>. Справедливости ради, следует отметить, что в России, спустя 70 лет, празднуют Победу в Великой Отечественной войне, которая, в сущности, лишь составная часть Второй мировой войны, тот ее период, когда военные действия велись только на Советско-Германском направлении. Согласно господствующей идеологии очевидно и то, что в войну страдали «мирные советские граждане». Факты о массовых уничтожениях советских евреев на временно оккупированной нацистами территории СССР были практически полностью изъяты из официального нарратива о Великой Победе. После распада Советского Союза на постсоветском пространстве стали возникать научно-просветительские центры и возрождаться еврейские общины, целью которых было изучение истории Холокоста на территории СССР. Тем не менее, современная Российская патриотическая концепция основана на идее Великой Победы советского народа во Второй мировой войне, а историю Холокоста признают, но не достаточно хорошо и многосторонне изучают. В этом смысле устные истории переживших Холокост на территории Советского Союза, в том числе на территории современной России, могут быть исследованы в рамках традиционалистского подхода, задача которого – восстановить историю такой, «как она есть». Лингвистический и смысловой анализ текстов интервью позволяет изучить память о прошлом конкретных людей и социальной группы в целом. Рассказы интервьюируемых позволяют наблюдать, как менялись, трансформировались содержание и структура памяти. В воспоминаниях, где встречаются эпизоды, не вписывающиеся в общепринятую ранее концепцию истории войны, рас-

сказчики подчеркивают: «раньше об этом нельзя было говорить». Воспоминания, таким образом, один из источников отражения исторического сознания и, как следствие, исторической памяти народа о событиях прошлого.

Основные источники данного сюжета – видеоинтервью с евреями, пережившими Холокост. Они записаны в 1990-х годах на территории бывшего Советского Союза и хранятся в настоящее время в Visual History Archive USC Shoah Foundation (California, USA). Я изучила более 300 интервью с евреями, пережившими Холокост на Северном Кавказе, и расшифровала 80, наиболее из них ярких. Основная группа респондентов – бывшие дети войны, конца 1920–1930-х годов рождения. Все они пережили оккупацию Кавказа и выжили во время Холокоста (большинство рассказчиков – эвакуированные на Кавказ в 1941 году евреи, которым не удалось эвакуироваться дальше из-за продвижения противника вглубь страны летом 1942 года).

По сути, интервью с людьми, пережившими Холокост – это истории спасения, истории, в которых жизнь торжествует над смертью. Конечно, в интервью зачастую есть рассуждения и подробные описания уничтожения евреев – как близких родственников, так и больших групп в целом. Многие рассказчики склонны приравнять свое спасение к смерти, так как продолжение жизни без родных и близких означает для них смерть душевную. И, тем не менее, исследуемые интервью – это истории о жизни в оккупации и возможности пережить Холокост. По наполненности событиями интервью различны: одни рассказчики сконцентрированы на нескольких наиболее значимых эпизодах, другие – повествуют о мельчайших подробностях повседневной борьбы за выживание. Плотность истории во многом зависит от возраста, в котором рассказчики пережили события войны, а также от их послевоенного образования и круга общения. Чем меньше был возраст выживших рассказчиков и чем ниже у них образование, тем менее детализированы их рассказы. Многие сетуют на особенности памяти, когда события, удаленные во времени, трудно вспоминать. Но некоторые события и ситуации, наиболее сильно повлиявшие на детскую психику, навсегда оставляют след в памяти людей, переживших их; они не подвластны времени. Среди таких знаковых сюжетов – факт своего спасения и выживания в годы войны и Холокоста. В советском дискурсе тема уничтожения/спасения евреев не доминировала в массовом сознании, поэтому личный опыт рас-

сказчиков не был востребован общественной идеологией. Не находя схожих сюжетов в официальном дискурсе войны, личный опыт оставался предметом тех немногочисленных бесед, которые иногда можно было вести в очень тесном семейном кругу. Исследовательский интерес 1990-х годов к истории евреев в годы войны высветил уникальный опыт евреев, выживших на оккупированной территории, и предоставил им право голоса. Интересно, что когда рассказчики говорят о своем спасении или объясняют поступки других людей, в их речи появляются советские штампы и клише. Это наглядный пример зависимости истории не от того, что пришлось пережить рассказчику в конкретный период жизни, а от всего его последующего культурного и социального опыта. Попытаемся проследить два пласта информации в устных интервью с советскими евреями, пережившими Холокост на Северном Кавказе. Тема спасения будет для нас исследовательским полем, где можно отметить два уровня повествования: рассказ о собственном выживании (как это было) и саморефлексия о причинах выживания (истолкование того, как это было под влиянием прожитого социального и культурного опыта).

Рассказы о стратегиях выживания евреев в оккупации – это истории о жизни «как она была на самом деле», о конкретных событиях, ситуациях и фактах, пережитых самими интервьюируемыми. По этим историям можно восстановить военную повседневность, отношение местных жителей к евреям, которые на юге России были в основном эвакуированными, а значит, «чужими», о советском быте и межнациональных отношениях в годы войны. Размышления о причинах выживания в годы Холокоста спроецированы человеком зрелым на события своего детства или юности. Это знание рассказчики перерабатывали в памяти на протяжении послевоенной жизни под воздействием доминирующей культуры памяти и личных убеждений. Здесь с полной очевидностью видна работа памяти. Интервьюеры Shoah Foundation (судя по конечному продукту – видеointerview) не ставили перед собой цель заставить рассказчика рефлексировать о пережитом и объяснить, что позволило ему пережить Холокост. Поэтому мы получили в интервью оценочные суждения этих людей об их спасении только благодаря их саморефлексии.

Наиболее распространенной стратегией выживания на оккупированной территории рассказчики считают внешние трансформации в поведении, разговорах и собственном образе. Сюда можно отнести

рассказы о замене еврейского имени и фамилии, о том, как выдавали себя за лиц славянской или кавказской национальности, об уничтожении подлинных документов.

*Мама мне сказала, что теперь мы с ней русские, фамилия наша Неровная, мама будет Марьей Михайловной (так звали тетю) а я стала Феня Андреевна<sup>2</sup>.*

Решение изменить имена исходило, как правило, от родителей, но порой и дети активно участвовали в этом:

*В детстве меня называли Бэба, и мама побоялась так продолжать меня называть, и она предложила сменить имя. Она меня спросила, как меня будем называть. Я вспомнила свою подружку и сказала Валя. Так меня стали называть с [19]42 года<sup>3</sup>.*

Другая рассказчица вспоминает, как она сама просила своих близких подружек, которые раньше звали ее Розой, называть ее Надей (так звали тетю)<sup>4</sup>. Изменение имени – внешний признак маскировки, иногда помогал выжить тем, кто не очень походил на евреев. Однако в детском коллективе всегда существовала опасность быть разоблаченным. Если семье удалось избежать регистрации и уничтожения в первые недели оккупации, дальше предстояло каждый день выживать, завися от расположения местных жителей и собственного везения. Рассказчица Клавдия Щеглова приводит такой эпизод из своего военного детства:

*Но чувство настороженности и ответственности было таково, что даже маленький мальчик [брат], ему же 6 лет было всего... мы как-то играли. У нас детские противогазы были, тогда все обязаны были носить противогазы. И эти сумочки для противогазов. На одной было вышито К, а на другой Ё (Ёся). И вот дети спрашивают, почему у Клавы «К» – это понятно, а у тебя «Ё»? Он ответил, что это Клава шутила и написала вторую букву моего имени Лёня. Это чтоб маленький ребенок так сообразил и вывернулся! Мы понимали, что это смертью грозит, если мы какую-то оплошность совершим или проговоримся<sup>5</sup>.*

Согласно данным устных историй, евреи часто прибегали к подделке документов, чтобы письменно узаконить смену имени, а порой и зафиксировать новую национальность в документах. Подлинные документы практически всегда уничтожали родители или сами дети

по просьбе взрослых. Документы либо закапывали в землю или сжигали, либо замуровывали в стене, либо, как мама Леонида Зозовского, «их порвала и выбросила в реку»<sup>6</sup>. Отсутствие вещественных доказательств еврейского происхождения (а советский паспорт имел обязательную графу «национальность») могло помочь выжить в условиях оккупации. Иногда вместе с документами уничтожали и иные еврейские «улики» – фотографии, письма.

*Хозяин сказал, что если у нас с документами что-то не в порядке, то лучше сожгите их. Такой был мудрый человек. Мама сожгла все – и документы, и фотографии<sup>7</sup>.*

Некоторые рассказчики, особенно искусные, документы не уничтожали, а подделывали. Этот процесс они подробно описывают в интервью, так как он, по сути, был ключевым в их спасении. Вот одна из таких историй:

*В Георгиевске я успела исправить свои документы, у нас были только мамины документы. И мама из Ильштейн стала Илин-гыдко. Родители того армянина [ее знакомого по первому году жизни в оккупации] были сапожники. Они мне дали черную краску, и я исправляла документ ночью сама, чтобы никто не видел. На моем паспорте у меня ничего не получилось, было заметно. Я сделала только свой аттестат. Я никакого плана заранее не имела. Я просто переделывала каждую букву. И вот что получилось. Это же чудовищная фамилия, такой второй в мире нет и быть не может, естественно. Лишние палочки я стирала. И маму я назвала Верита Ивановна, из еврейки она стала украинкой. Но как бы я ни старалась, все равно было заметно. И я сделала пятна черной краской, как будто его где-то залило. И мне надо было сделать какие-то временные документы, так как этим паспортом пользоваться часто было нельзя. Все наши документы и фотографии я зарыла в земле. И вот только с одним маминым паспортом мы остались. В Пятигорске я пошла в полицию с этим паспортом и придумала себе историю, что мы – украинцы, эвакуировались с заводом, и тут случайно остались<sup>8</sup>.*

Рассказчица, спустя столько лет, удивляется и одновременно радуется своей находчивости и смелости, что позволило ей спасти себя и свою семью.

В довоенном Советском Союзе паспортная система была распространена в городах<sup>9</sup>. Жителям сельской местности сельсовет выдавал справку, которая искусственно привязывала их к земле и месту. Затруднение миграции из деревни в город в отдельных случаях положительно сказывалось на судьбах евреев в годы Холокоста, поскольку большинство прятались именно в сельской местности. Эвакуированные и беженцы уничтожали свои настоящие документы и получали справку колхозника, становились «своими» и работали в колхозе.

*Мы в правлении [колхоза] сказали, что мы беженцы, и нам выдали необходимое. Они знали, что мы евреи, и они сказали, надо паспорта, мы предъявили все. Но они сказали, что паспорта надо спрятать где-то, и мы вам дадим справки, как мы даем колхозникам, что мы колхозники такие-то... По-моему, маме дали справку на другое имя<sup>10</sup>.*

Однако, в известном советском анекдоте про евреев сказано: «Бьют не по паспорту, а по морде». И в этом смысле советские евреи, как никто другой, понимали, что избавиться от компрометирующих документов – дело важное, но не единственное. Важно было внешне походить на местных жителей. Не случайно поэтому интервьюируемые большое значение придают сюжетам о переодевании, детально описывают одежду, которая должна была скрывать их еврейский облик.

*А мы скрывали, что мы евреи, мы всем говорили, что мы армяне. Фамилию говорили Пригожисе, паспорта наши мы вишили в подушки, потому что там было написано евреи. Мы сказали, что мы из Ростова, из пролетарского района, там жили одни армяне<sup>11</sup>.*

На Кавказе темноволосым смуглым евреям легче всего было выдавать себя за представителей кавказских национальностей. Некоторые рассказчики сами искали в себе внешнее сходство с другими народами. Других, напротив, местные принимали за своих, что было на руку евреям:

*Мы останавливались у карачаевцев, они нас кормили. Они догадывались, что мы евреи, я была похожа на еврейку, но на Кавказе я могла сойти за армянку, и мне подсказали называть себя армянкой, сказать, что отец русский по фамилии Иванов, а мама – армянка<sup>12</sup>.*

Переодевание – важный фактор маскировки, чем евреи, особенно женщины, удачно пользовались:

*Мама, смешная такая, она раздобыла украинскую кофточку, и меня одевала только в этот украинский наряд. Она [кофта] была вышитая такая – рукава, грудь. Я носила только эту кофточку и еще красные бантики в косичках. Так я еще могла сойти за украинскую девочку. Украинцев немцы не расстреливали. Они расстреливали только евреев<sup>13</sup>.*

Если же детей выдавали еврейские типологические черты, родители пытались перенести акцент внимания на детали одежды, тем самым замаскировать этнические приметы внешности, такие, как глаза, волосы, уши:

*Мама была ярко-рыжая, и она очень мало походила на еврейку. А я была темная с карими глазами. И мама страшно боялась, поэтому она повязала мне косынку, чтобы закрыть все волосы<sup>14</sup>.*

Выдавать себя за людей другой национальности и выживать среди местного населения во время оккупации евреям помогало не только переодевание. Одной из распространенных стратегий выживания среди местного населения, согласно текстам интервью, было следование славянским религиозным и культурным традициям в быту.

*Однажды была Пасха, и мне сказали «Христос воскрес». И мама быстро забрала меня и объяснила, что нужно отвечать «воистину воскрес». Так я и этому научился. Мама всегда объясняла, что нужно говорить, но сразу было сложно сориентироваться<sup>15</sup>.*

Значительная часть эвакуированных на Кавказ евреев жила до войны в маленьких местечках бывшей черты оседлости – разрешенной территории проживания евреев времен царской России. Тем не менее, они и их старшие родственники жили в стране (в Российской империи) с доминирующей православной культурой, которой в советское время отчасти продолжали следовать жители сельской местности. Общее представление о религиозных традициях славян старшее поколение евреев имело еще с царских времен, поэтому легче приспособлялось во время оккупации, обучив этому своих детей и внуков. Рассказчик Абрам Гимельберг, например, вспоминает, что его

мать при местных жителях в оккупации «сразу стала креститься (она это умела делать) и сказала, что она русская»<sup>16</sup>. Другая рассказчица, во время оккупации проживавшая в деревне, вспоминает:

*Я помню, как на Новый год мы в церковь ходили. Православную. До этого я в церкви никогда не была, и мне нравилось. Меня научили колядовать, и мы ходили на Рождество, и нам давали пряники со стола, еще что-то. Мы ходили и пели по домам, и нам давали рождественские подарочки. Помню Пасху. До нее ничего не ели, а тут зарезали гуся или утку и варили домашнюю лапшу<sup>17</sup>.*

Иногда православные обряды, которые детям приходилось исполнять в годы войны, становились частью их повседневной жизни. Рассказчица сравнивает свои действия с детской игрой, которая отчасти позволила ей выжить во время Холокоста:

*Мы должны были там себя преподносить как русские православные люди. И мама знала, как надо креститься, и мы крестили себя, когда в церкви, или страшно, когда гроза, например. И мама тоже это делала, и мы это делали. Я тоже помню: при грозе забралась под кровать и крестила себя, крестила себя. Насколько дети могут играть роль, которую им скажут. И вот я, девочка Наташа, тоже играла эту роль<sup>18</sup>.*

Некоторые рассказчики не только «играли», исполняя обряды православных, но и в действительности меняли свою конфессию. Для многих советских евреев сделать это было гораздо легче, так как их советское воспитание не предполагало обязательной религиозности. Члены семей таких рассказчиков были атеистами, поэтому обряд крещения воспринимали как своего рода игру для достижения цели маскировки и растворения среди местного населения.

*И еще что мама сделала? Она в Кисловодске всех нас крестила и сама крестилась! Она договорилась с батюшкой, церковь была на горе, он согласился, по-моему, даже безвозмездно. И вот меня крестили Ларисой, Шурика – Александром, маму – Серафимой, а Светлану не захотели так крестить, так как в святцах нет этого имени. Поэтому Светлану крестили Серафимой, как и маму. Мы, по-моему, там даже в этой духовной книге должны были быть записаны<sup>19</sup>.*

Таким образом, приспособление к местным традициям, исполнение православных религиозных обрядов, наряду с ношением традиционной славянской одежды и изменением имен, были по мнению рассказчиков, основными стратегиями выживания среди местного населения во время Холокоста. Однако, зачастую внешних маскировочных действий было не достаточно. Юг России – это казачий край в царское время. С приходом советской власти казачество лишилось своей земли и привилегий, а значит, к новой власти большинство казачьих родов относилось враждебно. С войной и оккупацией казаки нередко связывали надежду вернуть утраченные привилегии. Не случайно были зафиксированы случаи радушного приема оккупационных властей, которые, в свою очередь, обещали казакам вернуть их вольности<sup>20</sup>. Среди местных всегда находились сторонники «нового порядка», которые работали на немцев и могли выдать беженцев<sup>21</sup>. Тем более это легко было сделать в сельской местности, где все друг друга знают. Эвакуированные прибыли на юг России во второй половине 1941 года, почти год прожили среди местного населения, которое успело узнать, кто они такие, откуда, и почему бежали. Придумывать беженцам-евреям новую историю с приходом оккупантов было очень сложно. В этом случае евреи, которым удалось не ходить на регистрацию еврейского населения в первые недели оккупации, должны были или прятаться, или постоянно переходить с места на место, туда, где их никто не знает, и где их новая легенда и новые вымышленные имена звучали бы правдоподобно.

*Нас крестили, но это не спасало нас от неминуемой смерти, если бы мы попадали в руки гестапо. Поэтому мы сидели в своей комнате, и мама боялась выпустать нас<sup>22</sup>.*

Особенно тщательно прятали детей, внешне похожих на евреев. По словам рассказчицы Клавдии Щегловой, во время немецких налетов, «да и вообще днем мы прятали брата в сточную канаву. Он почти весь день там проводил, а ночью возвращался домой»<sup>23</sup>.

Жизнь среди чужих, незнакомых людей в этом смысле была на пользу – никто не мог выдать евреев, а придуманные ими истории местные принимали за чистую монету. Этим историям должны были верить не только полиция и немцы, но прежде всего местные. Только это предотвращало доносы.

*Боялись людей, все время прятались, особенно, если появлялись новые лица. Мы меняли проживание, пару узлов только к тому времени имели и быстро меняли место<sup>24</sup>.*

Другой рассказчик вспоминает период оккупации:

*Маменька всегда говорила по-украински, мы должны были петь украинские песни, потом стали креститься и даже носили крестики. Потом нужна была легенда – откуда и когда мы вышли из города. По возможности мы не заходили в населенные пункты, если у нас была еда и одежда. Уже с середины марта мы ночевали на улице, делали себе убежище и спали<sup>25</sup>.*

Постоянные скитания отнимали много сил у беженцев. Зачастую это были полуголодные переходы из одного села в другое и дальше вглубь линии фронта. Постепенно в придуманные истории начинали верить сами рассказчики. Эти истории, по рассказам интервьюируемых, одна из главных стратегий выживания в оккупации:

*Мама рассказала нам легенду, чтобы мы теперь ее тоже говорили. Что мы гнали скот, и недалеко от станицы Новотроицкой налетели самолеты, разбомбили скот, и отца нашего убили, и мы его в степи похоронили и пошли пешком и добрались до этой станицы. И мама сказала, что наша фамилия теперь Мишуковы. Меня зовут теперь Вася (потому что маленькая сестра меня называла Аваша, и чтобы не запутывать никого я стал Васей), Рива теперь была Раей, мама не Циля, а Любовь, а младшие, Аня и Женя, так и остались. Мы обо всем этом договорились в кустах, а немец уже был рядом<sup>26</sup>.*

В некотором смысле еврейство и даже знание идиша помогало лучше ориентироваться в критические моменты и играло на руку евреям, вместе с тем чистый русский служил доказательством придуманной легенды.

*И на следующий день нас вызвал начальник тюрьмы, это был русский человек, интеллигентного вида, я не знаю, может, и других людей так же спасли. И он устроил нам экзамен – говорим ли мы чисто на русском. А украинцы могли различить еврейский акцент, они его хорошо знали. И вот слова с буквой Р – виноград, трактор, кукуруза, особенно кукуруза, но мы все хорошо говорили, не картавили<sup>27</sup>.*

Чистый русский язык – важное доказательство придуманной легенды. С другой стороны, знание идиша и понимание немецкого помогли евреям ориентироваться в критической ситуации и выбрать правильную стратегию поведения. Например, рассказчица Майя Ильштейн уверена, что благодаря знанию идиша, она могла говорить на немецком во время оккупации, и это спасло ее семью<sup>28</sup>.

Стратегии выживания – это личный опыт, который может быть сведен к нескольким общим знаменателям, среди которых смена имени, уничтожение документов, придумывание истории, переодевание и приспособление к православным традициям. Об этом рассказчики говорят достаточно подробно. Несмотря на то, что они пережили Холокост в детстве, в их памяти сохранились те вынужденные внешние изменения в повседневной жизни, которые стали залогом их последующего спасения. Названия населенных пунктов, имена хозяев и даты зачастую не осели в детской памяти. Свое собственное поведение в оккупации, пережитый страх перед разоблачением, напротив, становятся предметом запоминая и последующих размышлений о причинах своего спасения в войне и выживания в период Холокоста в частности.

Рефлексия – это анализ не только своих поступков, но и войны как экстремальной ситуации и борьбы за выживание. Акценты в повествовании переносятся с личной в публичную сферу: короткий (от нескольких месяцев до полугода) период оккупации в рассказах евреев, переживших Холокост, становится поводом для размышлений рассказчиков о природе и причинах своего спасения. Зачастую рассказчики апеллируют к высшим силам – Б-гу, судьбе, тому, что не подвластно объяснению. Действительно, на их глазах были уничтожены сотни и тысячи их собратьев, близких и дальних родственников. Так, рассказчик Танха Отерштейн, который пережил оккупацию подростком вместе со своей семьей, и потом посвятил жизнь изучению истории евреев и Холокоста в Ростовской области, считает, что его семья «спаслась чудом, и это благодаря Б-гу. Из наших знакомых я не знаю никого, кто бы спасся»<sup>29</sup>. Рассказчице Анне Крамар во время оккупации приходилось каждый месяц отмечаться в немецкой комендатуре, «это было опасно, и каждый раз мы прощались [со своими родственниками], как будто я иду на смерть. Но слава Б-гу, у меня была полоса везения»<sup>30</sup>.

Веру в Б-га многие интервьюируемые называют главной причиной своего спасения:

*Когда мы прятались, я уже не молилась на идиш, но бабка Калибабчучка написала мне живые помощи, и я долго носила их в лифчике и говорила эту молитву, и ни одна пуля не прошла. То ли это мне помогло, что я верила в Б-га, не знаю. Но всех евреев там убили, а мы остались*<sup>31</sup>.

В результате социологического исследования устных историй евреев, переживших Холокост в странах Европы, исследователь Рив Бреннер пришел к выводу, что вера евреев значительно укреплялась в послевоенные годы<sup>32</sup>. Здесь речь идет о вере в целом, а не о различных конфессиях и религиозных направлениях. Анализ интервью с советскими евреями подтверждает этот тезис.

Большое значение при анализе факторов спасения своей жизни в период оккупации рассказчики придают случайностям, благодаря которым они или их родители приняли единственно правильное решение и остались в живых. Например, такой случайностью могло быть предупреждение местных или совершенно незнакомых людей. Так, семье Южелевских сельская учительница посоветовала: «сделайте что-то, чтобы не ходить на регистрацию (потому что регистрировали только евреев)»<sup>33</sup>. Рассказчик Семен Шлагин вспоминает встречу с немцами, которые пришли грабить местное население. Они забрали продукты питания, «и один из них говорит тем: вы идите, а я вас сейчас догоню. Они ушли, а он нам на чистом еврейском языке сказал: “Иден, что вы здесь сидите, вы знаете, что вы делаете? Вы должны бежать, вы должны скрываться. Иначе вас поймают”. Это нас так потрясло»<sup>34</sup>.

Случайные встречи предстают в нарративах рассказчиков как знаки судьбы, благодаря которым они остались в живых. Рассказчики высказывают свою благодарность людям, которые участвовали в их спасении и способствовали ему. Спасали как случайные встречные, местные жители, так и сами евреи, родители и родственники.

*Был у нас ангел-хранитель. Это были командиры партизанского отряда – Чиркин и Комиссаров. На этом хуторе жила жена и двое детей Чиркина, и он боялся за них. И он сразу в нас распознал евреев, и он только что маме сказал: Ивановна, пока я жив вы будете жить. И он, видимо, пресекал все слухи на хуторе*<sup>35</sup>.

Однако главной причиной того, что многим евреям все же удалось выжить на Северном Кавказе, рассказчица Фаина Бабицкая считает,

что их «спасло только то, что оккупация Кавказа длилась всего шесть месяцев, и нас освободили»<sup>36</sup>.

Военный опыт – ключевое событие всей жизни большинства рассказчиков, поэтому рассуждения по поводу своего спасения – это не только результат беседы с интервьюером в конкретный исторический момент, но и длительного самоанализа своей судьбы в послевоенное время. Тем не менее, сюжетов, где рассказчик рефлексировал о причинах своего выживания во время войны сравнительно меньше, чем описания собственно стратегий выживания. Это объясняется, в первую очередь, смысловым наполнением этих двух, казалось бы, взаимозависимых звеньев одной цепи. Описание стратегий выживания – это рассказ о пережитом, последовательный ряд событий, приведший к счастливому концу. Это фабула и основной сюжет большей части интервью с евреями, пережившими Холокост в детстве. Размышления о причинах своего выживания требуют, во-первых, удаленности во времени от произошедших событий, а во-вторых, большую роль играет сам послевоенный культурный и социальный опыт рассказчика: его образование, культурная среда и знание контекста событий военного времени позволяют ему рефлексировать над своей собственной судьбой и делать значимые для себя выводы.

### Примечания

<sup>1</sup> Однако записи воспоминаний евреев о своем опыте не были впоследствии использованы на пост-советском пространстве. Они остались частью научного проекта, доступ к которому есть только в странах Европы и Америки. По данным сайта USC Shoah Foundation <http://sfi.usc.edu/locator>, на всей территории России имеется доступ только к 19 устным интервью на русском языке в Научно-просветительном центре «Холокост». К незначительной части видеointerview на разных языках предоставлен открытый доступ.

<sup>2</sup> Интервью с Ф.А. Бабицкой // USC Shoah Foundation. Visual History Archive. Code 49602 (далее приводится лишь номер интервью из этого фонда). Информантка родилась в 1933 г., в г. Симферополь, Крым, интервью проходило 8 октября 1998 г., г. Симферополь, Украина. Общая продолжительность интервью 122 мин. Интервьюер – М. Тяглый; транскрипция И. Ребровой.

<sup>3</sup> Интервью с Б.Е. Гудзенко // Code 44558. Информантка родилась в 1932 г., в г. Одесса, интервью проходило 2 мая 1998 г., г. Одесса, Украина. Общая продолжительность интервью 142 мин. Интервьюер – А. Фредекин; транскрипция И. Ребровой.

<sup>4</sup> Интервью с Р.А. Ланцман // Code 36391. Информантка родилась в 1929 г., в г. Одесса, интервью проходило 9 сентября 1997 г., г. Хайфа, Израиль. Общая продолжительность интервью 96 мин. Интервьюер – Б. Зилпер; транскрипция И. Ребровой.

<sup>5</sup> Интервью с К.И. Щегловой // Code 35826-27. Информантка родилась в 1931 г. в г. Ростов-на-Дону, интервью проходило 6 сентября 1999 г., г. Санкт-Петербург, Россия. Общая продолжительность интервью 103 мин. Интервьюер – Л. Айзенштат; транскрипция И. Ребровой.

<sup>6</sup> Интервью с Л.П. Зозовским // Code 47479. Информант родился в 1936 г. в Винницкой области, интервью проходило 3 августа 1998 г., г. Киев, Украина. Общая продолжительность интервью 166 мин. Интервьюер – Э. Орликова; транскрипция И. Ребровой.

<sup>7</sup> Интервью с Ф.А. Бабицкой.

<sup>8</sup> Интервью с Д.А. Ильштейн // Code 22778. Информантка родилась в 1923 г., в г. Запорожье, интервью проходило 4 июля 1997 г., г. Запорожье, Украина. Общая продолжительность интервью 182 мин. Интервьюер – Б. Вышневник; транскрипция И. Ребровой.

<sup>9</sup> Согласно постановлению ЦИК СНК от 27 декабря 1932 года и затем постановлению СНК СССР № 1667 от 10 сентября 1940 года, паспорт выдавался городским жителям и считался средством контроля и регулирования передвижения населения страны из сельских районов в промышленные и обратно. См.: Собрание постановлений правительства СССР. 1940, № 24, ст. 591.

<sup>10</sup> Интервью с Т.Б. Похалинской // Code 49334-55. Информантка родилась в 1932 г., в г. Винница, интервью проходило 14 октября 1998 г., г. Севастополь, Украина. Общая продолжительность интервью 191 мин. Интервьюер – М. Тяглый; транскрипция И. Ребровой.

<sup>11</sup> Интервью с И.Д. Герчиковой // Code 37158-3. Информантка родилась в 1918 г., в г. Туров, интервью проходило 9 ноября 1997 г., г. East Brunswick, USA. Общая продолжительность интервью 115 мин. Интервьюер – Н. Позелски; транскрипция И. Ребровой.

<sup>12</sup> Интервью с К.С. Княжевской // Code 25767. Информантка родилась в 1928 г., в г. Киев, интервью проходило 20 января 1997 г., г. Киев, Украина. Общая продолжительность интервью 79 мин. Интервьюер – Е. Литинская; транскрипция И. Ребровой.

<sup>13</sup> Интервью с Л.М. Аппенинской // Code 45214-55. Информантка родилась в 1932 г., в г. Винница, интервью проходило 22 мая 1998 г., г. Киев, Украина. Общая продолжительность интервью 152 мин. Интервьюер – Е. Царовская; транскрипция И. Ребровой.

<sup>14</sup> Интервью с Б.Е. Гудзенко.

<sup>15</sup> Интервью с А.Д. Рывкиндом // Code 46669-55. Информант родился в 1931 г., в г. Сталино, интервью проходило 18 октября 1998 г., г. Донецк, Украина. Общая продолжительность интервью 107 мин. Интервьюер – Е. Литинская; транскрипция И. Ребровой.

<sup>16</sup> Интервью с А.С. Гимельбергом // Code 50601. Информант родился в 1927 г. в Гомельской области, интервью проходило 9 января 2000 г., Цфат, Изра-

иль. Общая продолжительность интервью 139 мин. Интервьюер – Е. Феликс; транскрипция И. Ребровой.

<sup>17</sup> Интервью с Л.Г. Хасапетян // Code 43953-27. Информантка родилась в 1933 г., в г. Донецк, интервью проходило 6 мая 1998 года, г. Смоленск. Общая продолжительность интервью 131 мин. Интервьюер – Н. Дорофеева; транскрипция И. Ребровой.

<sup>18</sup> Интервью с М.Е. Южелевской // Code 37730. Информантка родилась в 1937 г., в г. Ленинград, интервью проходило 4 января 1998 г., г. Брэйнтри, США. Общая продолжительность интервью 145 мин. Интервьюер – К. Карпович; транскрипция И. Ребровой.

<sup>19</sup> Интервью с Л.М. Аппенинской.

<sup>20</sup> См. напр.: первые выпуски оккупационной прессы на Кавказе («Утро Кавказа», «Кавказский вестник», «Пятигорское эхо» и др.), где говорилось о возвращении привилегий казакам и делалась ставка на поддержку народов Кавказа.

<sup>21</sup> См. напр.: *Ковалев Б.* Коллаборационизм в России в 1941–1945 гг.: типы и формы. Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2009; *Семиряга М.И.* Коллаборационизм. Природа, типология и проявления в годы Второй мировой войны. М.: РОССПЭН, 2000; «Свершилось. Пришли немцы!» Идеинный коллаборационизм в СССР в период Великой Отечественной войны // Под ред. О. Будницкого и Г. Зелениной. М.: РОССПЭН, 2012 и др.

<sup>22</sup> Интервью с Л.М. Аппенинской.

<sup>23</sup> Интервью с К.И. Щегловой.

<sup>24</sup> Интервью с Л.С. Бриком // Code 44537-55. Информант родился в 1935 г., в раб. поселке Криворожье, интервью проходило 17 мая 1998, г. Одесса, Украина. Общая продолжительность интервью 164 мин. Интервьюер – Н. Левкович; транскрипция И. Ребровой.

<sup>25</sup> Интервью с С.З. Чепурняк // Code 29515. Информант родился в 1928 г., в г. Днепропетровск, интервью проходило 20 декабря 1996, г. Днепропетровск, Украина. Общая продолжительность интервью 226 мин. Интервьюер – А. Фредекин; транскрипция И. Ребровой.

<sup>26</sup> Интервью с А.С. Гимельбергом.

<sup>27</sup> Интервью с М.Е. Южелевской.

<sup>28</sup> Интервью с Д.А. Ильштейн.

<sup>29</sup> Интервью с Т.М. Отерштейн // Code 31823. Информант родился в 1932 г., в г. Ростов-на-Дону, интервью проходило 25 мая 1997, г. Таганрог, Россия. Общая продолжительность интервью 222 мин. Интервьюер – С. Шпагин; транскрипция И. Ребровой.

<sup>30</sup> Интервью с А.С. Крамар // Code 43953-27. Информантка родилась в 1922 г., в г. Винница, интервью проходило 15 января 1997 года, г. Бат-Йам, Израиль. Общая продолжительность интервью 109 мин. Интервьюер – Я. Чудновская; транскрипция И. Ребровой.

<sup>31</sup> Интервью с И.Д. Герчиковой.

<sup>32</sup> *Brenner Reeve R.* The faith and doubt of Holocaust survivors, New York, Free Press 1980 (the latest edition 2014).

<sup>33</sup> Интервью с М.Е. Южелевской.

<sup>34</sup> Интервью с С.Д. Шлаеном (Шлагиным) // Code 44006. Информант родился в 1926 г., в г. Запорожье, интервью проходило 6 мая 1998, г. Запорожье, Украина. Общая продолжительность интервью 92 мин. Интервьюер – Б. Вышевик; транскрипция И. Ребровой.

<sup>35</sup> Интервью с А.А. Росиной // Code 47599. Информантка родилась в 1929 г., в г. Днепропетровск, интервью проходило 10 сентября 1998 года, г. Кармель, Израиль. Общая продолжительность интервью 141 мин. Интервьюер – Е. Феликс; транскрипция И. Ребровой.

<sup>36</sup> Интервью с Ф.А. Бабицкой.

*Ольга Радченко*  
(Черкассы)

---

**«МЫ ВСЕ ЛЮДИ.  
ПОЧЕМУ МЫ ДОЛЖНЫ УНИЧТОЖАТЬ ДРУГ ДРУГА?»  
ХОЛОКОСТ В ПАМЯТИ УКРАИНСКИХ  
ДЕТЕЙ ВОЙНЫ**

Известно, что в Украине от рук нацистов погибло около 1,5 млн евреев. Трагическая тема Холокоста на территории современной Украины исследовалась и исследуется украинскими (С.Я. Елисаветский, Б.М. Забарко, А.И. Круглов, М.В. Михайлюк, Я.С. Хонигсман и др.), российскими и иностранными учеными (И.А. Альтман, Лауэр Венди, Поль Дитер, П.М. Полян, А.И. Шнеер) многогранно и глубоко. Однако привлекает внимание отсутствие работ, где анализировалось бы восприятие уничтожения евреев нееврейскими детьми войны, главным образом украинцами и русскими. В основе исследования лежит тезис о том, что эгонарративный текст, в том числе и о Холокосте, согласуется с историей страны, культуры, общества и дает возможность объединить личную и социальную идентичность, ощутить связь между прошлым и настоящим, а также адекватно жить и действовать в социуме.

Статья подготовлена на основе материалов устной истории и мемуаров, изданных главным образом в региональных сборниках в XXI в. в условиях государственной независимости Украины. В последние годы снимали также документальные фильмы (например, «Александра Шулежко. История праведницы»), записывали видео-интервью. Автор провела ряд интервью с бывшими детьми войны.

Цель данной работы – выявление в личной памяти нееврейских детей войны воспоминаний о Холокосте в Украине и их места в иерархии главных нарративов периода оккупации во время Второй мировой

войны, то есть уничтожения военнопленных, принудительной отправки на работу в Германию, политики голода и репрессий в отношении гражданского населения, вооруженных межэтнических конфликтов и т.п.

Задачи работы:

– выяснить частоту, контекст и основные сюжеты воспоминаний о Холокосте в опубликованных послевоенных рассказах бывших детей войны Украины;

– определить способы описания травматических воспоминаний и отстранения от них (переход во внешнюю историю, согласование травматических и не травматических фрагментов опыта для его связности и целостности и т. п.);

– проанализировать структуру и язык нарративов.

Исследование предполагает межкультурные и междисциплинарные подходы; важна трактовка процесса памяти как социальной практики. Для проведения исследования использовались методы психологической герменевтики, социальной психологии и устной истории, в частности, работы А. Кошорке<sup>1</sup>, Х. Вайта<sup>2</sup>. Ценны методические разработки в области основных техник и ресурсов рассказа<sup>3</sup>. Нарративный анализ детских текстов представлен в многочисленных работах российских историков и социальных психологов<sup>4</sup>.

Воспоминания о преследовании нацистами евреев встречаются примерно в 10–20 % опубликованных нарративах детей войны. Очевидцы Холокоста приводят, главным образом, фактографическую информацию, не комментируя ее. В качестве примеров приведу следующие высказывания:

*Хата моей тетки была прямо возле брусчатого шоссе (тогда асфальта не было), и ночами мы просыпались от стонов и криков евреев на станции. Всех забрали и расстреляли в районном центре<sup>5</sup>.*

*Покупали нефть в магазине у еврея. В Солонце тогда было два магазина – «склепы» и в обоих торговали евреи. Потом немцы расстреляли всех евреев вместе с их семьями. Если по улице шел парень или взрослый мужчина с темными волосами и длинным носом, то немцы останавливали его и проверяли, не обрезанный ли. Если такого находили, то расстреливали<sup>6</sup>.*

Так же мало воспоминаний о довоенной жизни украинцев рядом с евреями, в отличие от поздних еврейских воспоминаний, где под-

черкивается мирное и взаимовыгодное сосуществование. Приводимый ниже нарративный текст жителя Волынской обл. П.Ф. Мищука, 1926 г. р., объединяет довоенное время с периодом оккупации, причем автор в последней части воспоминаний пытается согласовать травматические и нетравматические фрагменты опыта (уничтожение евреев и обучение в гетто портняжному делу) для его связности и целостности.

*Вырос я в бедной крестьянской семье без отца. Учиться в школе мне не довелось. Приходилось ходить к евреям топить печи, за что платили хлебом или деньгами. В 1934 г. мама с отчимом отправили меня в чужое село пасти корову. Это продолжалось до 1939 г. Зимой возвращался домой, продолжал по субботам топить печи евреям, потому что они праздновали (по своим обычаям)... 19 августа 1941 г. произошла большая трагедия. Все жители с. Кисилин пошли в церковь. После Службы Божьей арестовали 47 евреев и 2 украинцев... Всех арестованных пригнали к панскому дворцу и там расстреляли... Настала осень 1942 г. Немцы начали строить в с. Кисилин лагерь – гетто для евреев. Строили его евреи под надзором немцев... Посреди лагеря организовали разные артели... Родители договорились с комендантом гетто, чтобы нас учили на портных... Тайно приносили продукты евреям из дома. Чтобы еврей-мастер лучше ко мне относился, мама давала мне передачу – курочку. Евреи любили куриное мясо<sup>7</sup>.*

Приобретенный человеком опыт отражен в спонтанном рассказе так же, как он был пережит в прошлом. В приведенном выше тексте структура приобретения опыта соответствует структуре построения нарративного рассказа. Подобным примером выступает и видео-интервью Марии Климкиной, свидетельницы расстрела еврейского населения в с. Хашчеватое Кировоградской области, на открытии мемориала памяти жертв Холокоста 10 мая 2014 г.

*А мама сидела возле окна и сильно молилась богу и плакала. Видно было, как их ставили в ряд, застрочат, и они падали. Раздевали их, а детей живыми кидали в глинище, там была глубокая яма<sup>8</sup>.*

Как и во многих других подобных нарративах, рефлексия событий формируется под влиянием отношения к ним родителей, в данном случае матери. Рассказчик избегает общепринятых в украинском языке

ке слов «жиды» и «евреи», не конкретизирует, кто расстреливал и что происходило потом (кто закапывал трупы, куда отвозили одежду, кто заселял жилье расстрелянных и т.д.). Фактография передается предельно скупыми лексическими и синтаксическими средствами и вместе с тем эмоционально, с глубоким переживанием. Но даже при всей конденсированности рассказа в нем есть начало, развитие и окончание, в отличие от следующего примера, где нет логического завершения сюжета:

*Евреи, чтобы не погибнуть, убежали в леса и там прятались. Помню... тихо открылись двери и в кухню зашли два бородастых еврея. Они были хорошо известны... Их звали Дуде и Топ<sup>9</sup>.*

В поздних воспоминаниях мы находим свидетельства того, что некоторые дети войны в равной степени воспринимали жестокость войны через Холокост и через гибель украинцев, в основе чего лежал в первую очередь личный опыт. Так, например, житель Кировограда В.О. Краснокутский, 1938 г. р., излагал в своих воспоминаниях следующее: «Кто-то донес, что будто бы моя бабушка еврейка... Они убивали украинцев за их сопротивление, а евреев – за их национальность»<sup>10</sup>. Уроженец Львовской области Й.И. Климовец, 1938 г. р., вспоминал в связи со смертью дяди следующее:

*Убийство сельского врача [еврея] повлекло за собой и другие потери. Если бы фашисты его не убили, то был бы жив брат отца дядя Федор. Как раз в эти дни у него разорвался аппендицит. Поскольку в селе других врачей не было, дядя Федор умер в муках<sup>11</sup>.*

Несмотря на то, что речь идет о вербализации событий, происходивших более полувека назад, многим из них свойственна высокая эмоциональность, они заново переживаются и воспроизводятся с большой внутренней болью как женщинами, так и мужчинами.

*Нельзя забыть, когда я впервые увидел, как немец застрелил на нашей улице еврейку, которая убежала от облавы с ребенком на руках. Ребенок выполз из-под убитой мамы и начал плакать над ней. А тот выродок подбежал к ним и выстрелил в девочку. Немцы ставляли собирать на улице убитых евреев и вывозить их на еврейское кладбище. С возов текла кровь и ее застывшие потоки мы, дети, обходили, пока их не смывало дождем<sup>12</sup>.*

Среди немногочисленных воспоминаний цыганских детей войны есть и воспоминания о Холокосте, причем преследование нацистами обоих этносов (и еврейского, и цыганского) воспринимается в одном хронологическом и причинном ряду. Характерная черта приведенных ниже воспоминаний М.М. Чужук, 1931 г. р., – передача прямой речи матери, чтобы придать повествованию большую убедительность. Короткие назывные предложения усиливают динамизм и драматизм описываемых событий.

*Только слышали, что цыгане, то сразу расстреливали всех от мала до велика. Немцев не было. Прибежала ночью к нам еврейка, а зима, мороз. А было так, что если кто прятал евреев, то сразу всех убивали. Заметы, мама взяла большой платок и сказала: «Нате, на тебе хлеба и тут недалеко лес». Мороз, снег, и она побежала. Рано, видят, уже ведут. Там немцы ловили в лесу. Или украинцы – на них говорили сусловцы<sup>13</sup>.*

В тех редких случаях, когда повествователь пытается проследить причинно-следственные связи в уничтожении евреев, наблюдаются несколько вариантов. Первый несет в себе отголоски стереотипов, в соответствии с которыми евреев воспринимали как более зажиточный социальный слой, и вина за гибель ложилась на них самих. В то же время память о расстреле стихийно закреплялась в локальном обществе через изменение топонимии.

*В первые дни оккупации фашисты собрали всех евреев из нашего села в гетто и повели за село на польское кладбище. Там их заставили выкопать большую могилу, после чего расстреляли – 1300 людей еврейской национальности, взрослых, стариков и детей. Люди говорили, что евреи не захотели откупиться золотом, шли на смерть спокойно. Теперь народ называет это кладбище Окопыском<sup>14</sup>.*

Другим вариантом субъективного восприятия причинно-следственной связи выступают обвинения евреев в коллаборации с немцами. Очевидно, что из-за своего возраста во время оккупации авторы ретранслируют локальную или семейную память о Холокосте.

*В начале войны немцы не прибегали к репрессиям. Но где-то через год начали собирать евреев. Бабушка брала для меня молоко*

*на Лисковице у Гольдманов, что жили напротив дома ее родителей, Кулишей. В конце августа 1942 г. всех черниговских евреев собрали и погнали через центр города к Девичьему Яру. Толпу гнали мимо нашего дома конвоиры из еврейской же зондеркоманды<sup>15</sup>.*

*Вражда между поляками и украинцами началась перед Второй мировой войной, когда поляки начали сотрудничать с немцами, а позже в период войны с большевиками. Такое же сотрудничество с обоими оккупантами было характерно и для евреев<sup>16</sup>.*

В беседах, проводимых методом глубинного интервью, видны объяснения в духе простонародного фатализма:

*Идешь, бывало и думаешь: какие они ни есть, но они ж народ безвредный. Они же никому зла не делали, а их расстреливали, потому что пришло такое время<sup>17</sup>.*

Анонимный свидетель из с. Бахив возле Ковеля на вопрос интервьюера «Как вы думаете, почему немцы убили всех евреев?» выдвинул свою версию уничтожения евреев:

*Мне кажется, что тут сыграла такая националистическая гитлеровская жилка. Я вам хочу сказать, что еврейская нация была не глупая. В каком бы плохом месте они ни были – они всегда выживали. Брала в руки все – и деньги, и политику, и администрацию. У них все было в руках. А немцы то ненавидели. Ну, как. Ну, трудно сказать<sup>18</sup>.*

К сожалению, признание соучастия местного населения в Холокосте, будь то выдача евреев немцам, или исполнение приказов местными полицейскими, редко встречается в нееврейских нарративах. Как пример можно привести следующий отрывок из воспоминаний жительницы Кировоградской области Г.М. Шевченко, 1928 г. р.:

*В первые дни оккупации немцы собрали всех евреев села и живыми бросили в колодец, что возле дороги на Хмеливск. Еще долго были слышны стоны, но люди боялись приблизиться, так как немцы запретили. Я слышала, как люди говорили об этом, и думала о том, как больно было им умирать. И все это помогли немцам совершить наши односельчане. Их родители были раскулачены после революции, у них забрали скот и землю и передали колхозу. Теперь*

*их дети хотели отомстить за родителей и убивали совершенно невинных людей. Они вступили в немецкую полицию и помогли ей хозяйничать в деревне*<sup>19</sup>.

Другие дети войны в качестве главного мотива коллаборации выдвигали страх, и на вопрос о мотивах полицейских, которые принимали участие в акциях против евреев, утверждали, что ими двигал только страх, «никаких привилегий не было»<sup>20</sup>. Еврейские же воспоминания, в свою очередь, содержат свидетельства о корысти части населения или же о немотивированной враждебности<sup>21</sup>.

В том случае, если члены семьи автора нарратива спасали евреев или помогали им, он описывает данные сюжеты достаточно подробно, обязательно подчеркивает благодарность спасенных его родителям. Автору также важно показать, что развивались послевоенные связи. В данном случае подобные мотивы составляют ядро повествования, их основная функция – презентация собственного позитивного «я» через идентификацию с семьей, совершившей героические поступки.

*На столе стоит большая серебряная ваза для фруктов с выгравированной на табличке надпись: «Доктору Орловскому Антину Ивановичу от раненого 1945 г. Григулевича И.Я.». Это мой отец, будучи директором госпиталя, спас от немцев несколько раненых бойцов, среди них был еврей Илья Григулевич родом из Одессы. Отец положил их в палату инфекционного отделения, на дверях которой написал «Тиф». Этот Григулевич, выздоровев, остался в Жовкве, работал завхозом в госпитале, женился, у него родились две дочки. Всю свою жизнь был благодарен отцу за то, что остался живым...»*<sup>22</sup>.

Через несколько других сюжетов автор опять возвращается к теме спасения евреев родителями:

*Когда я еще училась в школе, нам пришла посылка из Америки от Сабины Мельник. Она тоже прислала письмо с благодарностью родителям, которые спасли ее, еврейку, во время войны от смерти. Вот как это было. Когда немцы гнали евреев в гетто, которое было под Белым лесом, она каким-то образом сбежала и пришла к нам. Мои родители спрятали ее в подвале, мама носила ей туда еду... [Она] всегда была благодарна моим родителям, которые, рискуя своей жизнью, спасли ее от смерти. Потом*

*она еще присылала нам посылки с вещами, некоторые из которых мы носили, а некоторые сдавали в комиссионный магазин во Львове<sup>23</sup>.*

Воспоминания украинцев и представителей других национальностей в Украине об их роли в детстве в благородном деле оказания помощи или спасения евреев встречаются редко. Приведу подобный пример со слов жительницы Львова В.М. Фильц, 1935 г. р.:

*Несмотря на то, что во дворе стояли немцы, моя бабушка ночами пекла хлеб для гетто, прятала детей из семьи Гольдфишеров и Финглиштейнов – Марылю и Гизу – в нашей квартире. Я должна была днем и ночью лежать в кровати и кашлять, как будто у меня чахотка, чтобы немцы, которые боялись заразиться, не заходили... В школу не ходила, так как должна была защищать своей болезнью тех девочек<sup>24</sup>.*

Рискуя своей жизнью и жизнью своих детей, спасала еврейскую девочку мать жительницы Харькова Ольги Викторовны Бакуниной. Очевидно, что главным мотивом спасителей во всех подобных случаях был гуманизм:

*Захваченный врагами город – это очень страшно. Нет ни еды, ни лекарств. Немецкая власть обеспечила население только машинами-«душегубками» или же угоном на работу в Германию. Я помню, как соседи-евреи ночью привели пятилетнюю девочку, попросили спрятать ее у себя в погребе. Мама спасла девочку, а ее родителей немцы расстреляли, как и всех евреев. Девочку звали Розочка и когда Харьков освободили, мама отдала ее в детский дом, потому что своих детей она еле-еле тянула на себе. А я понимала, как тяжело маме и как могла ей помогала... Сколько ужасных страданий принесла война всему советскому народу. Наша семья не стала исключением<sup>25</sup>.*

Память об уничтожении евреев во время нацистской оккупации сберегалась не только на основе личного опыта, но и как опыт родственников и знакомых. Например, Мария Лукьяновна Яровая, 1927 г. р., жительница Сахновщины (Харьковская обл.), в потоке наиболее запомнившихся эпизодов (эвакуация населения и угон домашнего скота при отступлении Красной Армии, тяготы повседневной жизни при окку-

пации, поведение немцев и румын по отношению к гражданскому населению) упомянула рассказ брата матери о массовом расстреле евреев в Харькове<sup>26</sup>.

Осознание высокой этичности спасения евреев встречается как среди так называемых простых людей, так и среди интеллигенции. Например, жительница с. Водяное Шполянского района Черкасской области, Мария Коваль, 1928 г. р., выразила это следующим образом:

*Мы прятали евреев, они люди, мы тоже люди. Почему мы должны уничтожать друг друга?*<sup>27</sup>.

А бывший учитель из с. Товмач Шполянского района Черкасской области В.П. Колос, положительно характеризуя старосту села во время нацистской оккупации, как дополнительный аргумент в его защиту привел тот факт, что «он еще прятал еврейскую девочку»<sup>28</sup>.

Малочисленность подобных воспоминаний не означает, что примеров спасения евреев украинцами, русскими и представителями других национальностей в Украине было мало. На сегодняшний день Яд Вашем присвоил 2500 жителям Украины звание «Праведник народов мира». Как отмечает Я. Сусленский, «к огромному сожалению, большинство евреев не смогли сообщить в Яд Вашем данные про свое спасение... Во многих эпизодах дети (спасителей) принимали близко к сердцу волнения взрослых, понимая, что отдать беззащитных людей на растерзание фашистов было бы предательством, неоправданную жестокостью... Дети видели и благородство родителей, и риск, на который они шли»<sup>29</sup>.

Пример развернутого нарративного текста – воспоминания дочери Праведницы народов мира Александры Максимовны Шулежко, Ларисы, 1937 г. р., использованные в документальном фильме украинского телевидения «Александра Шулежко. Доля праведницы» (2015). Здесь, кроме собственно структурированного рассказа, есть ненарративные сегменты: описания, оценки, аргументация с опорой на воспоминания матери, которая вместе с несколькими помощниками спасла в г. Черкасс около 100 детей и среди них 25 еврейских. Ведя внутренний диалог с матерью, рассказчица активно жестикулирует, использует прямую и косвенную речь для передачи наиболее важных моментов истории. В то же время себя она идентифицирует с другими детьми детского дома, не выделяя собственного «я»:

*Когда среди этих детей появились еврейские, мама и люди, которые ей помогали, конечно, заволновались. Но они быстро осознали, что они отвечают и за этих детей<sup>30</sup>.*

Ларисе Шулежко удастся последовательно рассказать историю спасения детей, в том числе еврейских, без излишней драматизации и сентиментальности. Важный эпизод – крещение детей в православной церкви.

*Собрали всех этих детей колонною, через центр Черкасс провели их в церковь, и был справленный этот обряд. Во-первых, это было публично, чтобы дошло до полицейских, и до немецкой жандармерии дошло, что эти дети – православные, христиане, что никаких тут «юдов» нет. И это очень хорошо работало<sup>31</sup>.*

В рассказе есть и дифференцированные образы врагов: это черкасские полицейские, в частности, инспектор полиции, бывший учитель Руднев, и немцы, которые расстреливали местное население. Вместе с тем рассказчик упоминает «простых немецких солдат», которые относились к ним как к детям и угощали печеньем и конфетами. Неоднозначен и образ немецкого коменданта города, который берет под опеку детский дом, не догадываясь или делая вид, что не догадывается о том, что в нем были и еврейские дети. Один из ключевых моментов – эпизод празднования Нового года.

*Потом мама к нам обратилась и сказала, что к нам пришел гость. А мы все такие маленькие, а он такой высоченный, в парадном мундире, в галифе. У него такие лоцёные сапоги высокие и, конечно, мы уже как могли, так и старались. Мы ходили вокруг елки, пели песни, танцевали, читали стихи<sup>32</sup>.*

Фактографическая неполнота рассказа Ларисы Шулежко проявляется в том, что в нем не упоминаются антисемитские эскапады в школе со стороны детей полицейских и жестокость учителей, о чем пишет в своих воспоминаниях воспитанник детдома Е.Л. Барановский<sup>33</sup>.

Из известных нам мемуарных текстов наиболее полный нарратив о Холокосте в Украине – книга Евгена Наконечного «Шоа во Львове». В ней есть супрасегментные нарративные блоки, охватывающие большие промежутки жизни, в которых просматривается процессуальная структура автобиографического опыта, а также представлены целостное автобиографическое теоретизирование рассказчика и мо-

дель жизни многонационального Львова накануне и во время Второй мировой войны. В подростковом возрасте автор стал свидетелем трагических событий войны на территории Западной Украины. Его семья, проживавшая многие годы среди евреев и поляков, пыталась по мере сил оказывать помощь преследуемым нацистами знакомым евреям. Воспоминания Наконечного проникнуты глубокой печалью по поводу гибели его друзей и соседей – евреев. Нельзя не согласиться с канадским историком украинского происхождения Д.-П. Химкой, что «нет ни одной работы в беллетристике или историографии на украинском языке... где бы так оплакивалось убийство евреев, как сделано в этой книге»<sup>34</sup>. Вместе с тем теоретизирования автора о межнациональных отношениях отмечены печатью идеологии украинского национализма, которому он был привержен.

Подводя итоги, нужно сказать, что за исключением интервью, преследующих цель опросить свидетелей Холокоста, доля воспоминаний о Катастрофе еврейского народа в нееврейских воспоминаниях невелика. Причин этому несколько: 1) отсутствие знаний о Катастрофе из-за индивидуальных, возрастных, локальных или семейных обстоятельств, 2) преобладание в личном опыте иных тем, в первую очередь связанных со спасением жизни близких, 3) самоцензура – как следствие несоответствия личного или семейного опыта культуре памяти, сокрытие антисемитских установок или неблагоприятных поступков, 4) самоцензура, появившаяся из-за многолетней привычки отделять свое личное пространство от общественного.

Фактологический потенциал эгонарративных текстов детей войны о Холокосте требует исторической контекстуализации и привлечения других групп источников, в частности официальных документов, научной и публицистической литературы, воспоминаний других групп населения. Ценность данных воспоминаний, прежде всего, в том, что это важный материал для анализа локальных культур памяти, сформированных чрезвычайно травматическими событиями, среди которых Холокост на территории Украины. Безусловно, воспоминания, где отразились события и рефлексия Холокоста, отмечены влиянием современной политики памяти, и одна из функций данных индивидуальных нарративов – продемонстрировать свою приверженность гуманистическим идеалам современности, обходя острые вопросы о причинах и формах коллаборации местного населения с нацистами.

### Примечания

<sup>1</sup> Koschorke A. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung // Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart / Hrg. von D. Kimich, R.G. Renner und B. Stiegler. Stuttgart, 2008. S. 545–558.

<sup>2</sup> White H. The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore; London, 1987.

<sup>3</sup> Rath B. Narratives verstehen. Entwurf eines narrativen Schemas. Göttingen, 2011.

<sup>4</sup> Богдановская А.Б. Проявление личностных особенностей рассказчика в нарративе ранних детских воспоминаний // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2014. № 171. С. 306–310; Нуркова В.В., Маслова Г.И. Характеристики воспоминаний о детстве и психологический облик взрослого // Психологическая наука и образование. 2009. № 4. С. 1–16; Сальникова А. «Детское письмо как понятие и как явление культуры» (kpfu.ru>staff\_files/F207351717/Detskoe.pismo; 05.01.2016).

<sup>5</sup> Діти війни. Життя і долі: Спогади дітей війни Львівщини / Упор. В.А. Петрів. Львів, 2013. С. 283.

<sup>6</sup> Там же. С. 289.

<sup>7</sup> Там же. С. 223.

<sup>8</sup> На Кіровоградщині відкрили найбільший у Європі меморіал жертвам Холокосту (<https://www.youtube.com/watch?v=r104Efl172w>; 05.1.2016).

<sup>9</sup> Діти війни. С. 158.

<sup>10</sup> Кіровоградщина і кіровоградці в роки Другої світової війни. Спогади, документи і матеріали / Під ред. О. Барно. Кіровоград, 2010. С. 122.

<sup>11</sup> Діти війни. С. 140.

<sup>12</sup> Там же. С. 355.

<sup>13</sup> Переслідування та вбивства ромів на теренах України у часи Другої світової війни: Збірник документів, матеріалів та спогадів / Авт.-упор. М. Тяглий. Київ, 2013. С. 108.

<sup>14</sup> Діти війни. С. 140.

<sup>15</sup> Там же. С. 272.

<sup>16</sup> Там же. С. 174.

<sup>17</sup> Від першої особи: історія Голокосту у свідченнях очевидців. Навчальний посібник / Упор. В. Бобров. Київ, 2014. С. 44.

<sup>18</sup> Там же. С. 80.

<sup>19</sup> Дві долі у вірі війни. Спогади / За ред. А.П. Іржавської. Черкаси, 2012. С. 13.

<sup>20</sup> Від першої особи. С. 80.

<sup>21</sup> См., наприклад: Жизнь и смерть в эпоху Холокоста. Свидетельства и документы. Кн. 1 / Ред.-сост. Б. Забарко. Киев, 2006; Жизнь и смерть в эпоху Холокоста. Свидетельства и документы. Кн. 2 / Ред.-сост. Б. Забарко. Киев, 2007; Мы хотели жить... Свидетельства и документы. Кн. 1 / Ред.-сост. Б. Забарко. Киев, 2013.

<sup>22</sup> Діти війни. С. 117.

<sup>23</sup> Там же. С. 119.

<sup>24</sup> Там же. С. 323.

<sup>25</sup> Обласна військово-патріотична акція учнівської молоді «Слобожанські дзвони перемоги», присвячена 70-ій річниці визволення Харківщини від фашистських загарбників. – <http://pandia.ru/text/79/534/8069-24.php>; 05.05.2016.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Дослідницьким полем війни, без ідеологічних окопів / За ред. В.В. Масненко. Черкаси, 2010. С. 164.

<sup>28</sup> Там же. С. 167–168.

<sup>29</sup> Сусленський Я. М. Справжні герої. Про участь громадян України у рятуванні євреїв від фашистського геноциду. Київ, 1993. С. 56, 74.

<sup>30</sup> Транскрипція по відеозаписи : [http://minecraftnavideo.ru/play/Xk0U77jIKnA/oleksandra\\_shulezhko\\_dolya\\_pravednits\\_lyudi\\_dol\\_marya\\_dolna\\_2010-15.html](http://minecraftnavideo.ru/play/Xk0U77jIKnA/oleksandra_shulezhko_dolya_pravednits_lyudi_dol_marya_dolna_2010-15.html); 05.1.2016.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Дослідницьким полем війни. С. 134.

<sup>34</sup> Himka J.-P. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Ukraine // Bringing the Dark Past the Light: The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe / Eds. J.-P. Himka, J. Michlic. University of Nebraska Press, 2013. P. 626–661.

*Семен Чарный*  
(Москва)

---

## ОСОБЕННОСТИ ОТРИЦАНИЯ ХОЛОКОСТА В СТРАНАХ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ И БЫВШЕГО СССР

К настоящему моменту Холокост для европейцев стал не только центральным событием европейской истории XX века, но и важнейшей точкой исторической памяти. В наше время в Европе установлен консенсус, согласно которому Холокост признан беспрецедентным актом геноцида, а те, кто осуществил его – фашистами. По умолчанию предполагается, что такую точку зрения должны принять и страны, вошедшие в Евросоюз или стремящиеся войти.

Однако в Восточной Европе это столкнулось с проблемой масштабного коллаборационизма: известно, что без соучастия или молчаливого согласия местного населения нацистам не удалось бы осуществить уничтожение евреев в таких масштабах. Но если в Западной Европе государство и общество осознали и признали этот факт (правда, далеко не сразу; Австрия, например, пыталась представить себя жертвой нацизма), то в странах, образовавшихся после крушения советской системы, с подобным признанием возникли сложные проблемы.

В ряде стран те лица, которые активно участвовали в убийствах евреев, в дальнейшем вместе с советскими войсками воевали с фашистами (или, эмигрировав, вели пропаганду против советского режима). В результате чего круги, оппозиционные властям (не знавшие, или предпочитавшие не знать о прошлом этих лиц), считали их «борцами за свободу». После падения коммунистических режимов в ряде стран возобладало убеждение в том, что коммунистический режим, сталинизм, это абсолютное зло. Те, кто противостояли ему, считались

«меньшим злом». Наиболее четко отразила эти взгляды Пражская декларация 2008 г., предлагавшая официально уравнивать советский и нацистский режимы, а всех, кто сопротивлялся им, считать жертвами. Для совмещения этих взглядов и негласного консенсуса ЕС появилось то, что можно назвать «теорией замещения». Согласно ей, геноцид евреев осуществляли исключительно немцы. Роль же местных жителей была незначительной, и даже в этом случае они лишь подчинялись приказу немцев. В крайнем случае, коллаборационистов изображали уголовниками-маргиналами.

Как отмечает «охотник за нацистами» Эфраим Зурофф, подобное искажение истории Холокоста присуще почти всем странам Восточной Европы, к которой он относит и бывшие советские республики. «Речь идет обо всех посткоммунистических странах, за исключением Чехии. И тут нужно учитывать вот какой момент: только в Восточной Европе сотрудничество коренного населения с нацистами подразумевало участие в массовых убийствах. В 1991 г., с распадом Советского Союза и обретением независимости странами бывшего соцлагеря, ... выяснилось, что многие из тех, кого в этих странах считают своими национальными героями, в годы войны убивали евреев. Признать это они не могут. Вместо этого они пытаются, с одной стороны, замолчать или, по крайней мере, минимизировать роль своих сограждан в расправах над еврейским населением, а с другой – убедить весь мир в том, что сталинизм был не менее страшен, чем нацизм. А коль скоро это так, мир должен относиться к ним, жертвам сталинизма, точно так же, как относится к жертвам Холокоста»<sup>1</sup>.

Эту концепцию приняли, прежде всего, страны Балтии, где у значительной части нынешней элиты есть дальние или близкие (как, например, у патриарха литовской политики В. Ландсбергиса) родственники, тесно сотрудничавшие с нацистами.

В Латвии «теорией замещения» озаботились уже послевоенные эмигранты, уехавшие на Запад – во многом для того, чтобы оправдать самих себя. Они выпускали учебные пособия, где говорилось об уничтожении евреев, но в этом однозначно обвиняли немцев. В дальнейшем эта концепция перешла в школьные учебники независимой Латвии. Причем авторы некоторых учебников считали ответственными за уничтожение евреев кого угодно, но не латышей. В одной из книг в качестве палачей фигурировали некие полицейские, прибывшие с Украины. Впрочем, некоторое участие латышей авторам учеб-

ников все-таки пришлось признать, поскольку совсем умолчать об истории о пресловутой «команде Арайса», целенаправленно истреблявшей евреев, было невозможно. Однако это участие рассматривалось только как следствие нацистской пропаганды.

В учебниках истории для школ в современной Эстонии либо говорится о том, что очень немногие эстонцы убивали евреев, либо эта тема не упоминается вообще, а всё сводится к восхвалению «высокого боевого духа» эстонских и латышских батальонов, созданных немцами. При этом в учебниках полностью замалчивается спор об участниках уничтожения узников концлагеря Клоога – самого известного факта Холокоста в Эстонии – в сентябре 1944 г. (по одной из версий расстрелом узников занимались как раз эстонские формирования)<sup>2</sup>.

В мае 2005 г. президент Эстонии Арнольд Рюйтель заявил в интервью газете «Аргументы и факты»: «Я не располагаю данными, что эстонцы участвовали в расстрелах евреев, и что они вообще совершали такие дела в Эстонии... могу сказать с полной уверенностью – участие эстонцев в расстрелах еврейского населения исключается»<sup>3</sup>.

В декабре 2008 г. уже представители Министерства обороны Эстонии сделали заявление, в котором вина за преступления Холокоста была возложена исключительно на нацистов. О роли эстонских коллаборационистов из организации «Омакайте» умалчивалось, хотя в вышедшем двумя годами раньше отчете Эстонской международной комиссии по расследованию преступлений против человечности прямо говорилось об участии членов «Омакайте» в уничтожении евреев (см. ниже).

В литовском учебнике истории для 11 класса М. Тамошайтиса утверждалось, что «не местные жители определяли трагическую судьбу евреев. В войне и ее ужасах виновата нацистская Германия». В том же учебнике рядом с именами немцев, уничтожавших евреев была названа фамилия лишь одного из убийц-литовцев<sup>4</sup>.

Когда в 2012 г. в Литве проходила церемония перезахоронения Ю. Амбразявичуса, возглавлявшего коллаборационистское правительство Литвы в 1941 г., в распространявшихся по этому поводу официальных материалах вовсе не упоминалось об активном участии коллаборационистов (в том числе и правительства Амбразявичуса) в уничтожении евреев<sup>5</sup>.

Когда же Центр исследования геноцида и сопротивления жителей Литвы составил список из сотен фамилий литовцев-участников унич-

тожения евреев, этот список был вскоре убран с сайта центра, а его руководство всячески пыталось отрицать существование такого списка. Сообщалось, что эти имена не будут обнародованы без решения суда о правомерности заключения советских карательных органов об участии этих людей в уничтожении евреев. Приблизженный к властям Литвы историк Арунас Бубнис последние несколько лет утверждает, что якобы «нет доказательств» масштабного участия литовцев в уничтожении евреев.

Естественно, что этот процесс не ограничился Литвой, Латвией и Эстонией. Польские учебники, упоминая уголовников, шантажировавших евреев – т. н. шамальцовщиков, предпочитают «выводить за скобки» антисемитизм Армии Крайовой и масштабное уничтожение евреев силами самих поляков. Упоминается лишь уничтожение евреев Едвабне, о котором стало известно всему миру после выхода в 2001 г. книги Я. Гросса «Соседи». Но это рассматривалось как отдельный случай<sup>6</sup>.

В апреле 2013 г. польский посол в Германии Ежи Маргански выступил против вышедшего в ФРГ сериала «Наши матери, наши отцы», в котором солдаты польской Армии Крайовой изображены как антисемиты<sup>7</sup>.

Подобные же тенденции наблюдались и в Венгрии, где активно пропагандируется теория «страны-жертвы». Как отмечает известный венгерский историк Тамаш Краус, в Венгрии вообще предпочитают не вспоминать даже о зверствах венгерских солдат на оккупированных территориях, не говоря уж о соучастии в Холокосте. 17 января 2014 г. новоназначенный директор Института исторических исследований «Веритас» (задача Института – написать новейшую историю Венгрии), Шандор Шакали дал интервью, в котором, описывая события в Каменце-Подольском, где в 1941 г. были уничтожены почти 20 тысяч венгерских евреев, не имеющих регистрации в Венгрии, назвал это «административными мерами в отношении нелегальных мигрантов»<sup>8</sup>. Когда вспыхнул скандал, Ш. Шакали заявил, что его неправильно поняли. Но уже в июле того же года он выступил с новым заявлением, якобы доказывавшем непричастность венгерской элиты к Холокосту. Директор Института исторических исследований утверждал, что руководство Венгрии якобы до последнего момента не знало о массовом уничтожении евреев нацистами, а антисемитское законодательство Хорти и вовсе не так сильно нарушало права граждан,

как, к примеру, депортация немцев коммунистическим режимом в 1946 г.<sup>9</sup>.

Апогеем теории «Венгры-жертвы» стало открытие в июле 2014 г. памятника к 70-й годовщине немецкой оккупации Венгрии. Надписи и изображения на памятнике ничего не говорили о венгерском коллаборационизме, представляя Венгрию лишь одной из «жертв Гитлера». Против открытия среди прочих выступила и еврейская община Венгрии. Президент еврейской общины страны Андраш Хейслер еще в январе 2013 г. заявил, что власти таким образом пытаются снять ответственность за гибель венгерских евреев с режима Хорти. «Венгерские нацисты активно участвовали в массовых расстрелах еврейского населения и в депортации евреев в лагеря смерти, и на каждом монументе жертвам нацизма эти факты должны быть отмечены», – заявил он<sup>10</sup>.

Теория «Венгрии-жертвы» имеет значительную поддержку в венгерском обществе. По данным опроса общественного мнения, проведенного в декабре 2014 г., 38% полагали, что венгерское государство не несет ответственности за истребление венгерских евреев, а 60% считали, что во время войны венгры понесли такие же потери, как и евреи<sup>11</sup>.

«Теорию замещения» пытаются активно внедрять и на Украине, руководство которой, видимо, сделало ставку на создание новой украинской идентичности с прежними антигероями в качестве объектов поклонения. В ноябре 2007 г., во время посещения музея Холокоста в Иерусалиме, тогдашний президент Украины Виктор Ющенко заявил, что «ни один архив не подтвердит сегодня ни одной акции карательного типа, в которой принимали бы участие бойцы УПА [Украинской повстанческой армии – основной военизированной организации украинских националистов в 1940-е. – С. Ч.] или другие подобные организации».

Фиксируются попытки «замазать» участие украинцев в уничтожении евреев в Львовской области – в том числе, в рамках известного Львовского погрома. Например, в Золочеве, где было уничтожено 9000 евреев – почти 60% тогдашнего населения города, – в экспозиции местного музея практически не упоминается об этой резне, в которой активно участвовали всё те же «местные пособники», зато подробно расписывается уничтожение НКВД в 1941 г. заключенных-украинцев. На стоящей во дворе замка-тюрьмы доске сообщается, что

евреи были «убиты нацистами». В Дрогобыче, в экспозиции музея, репрессии советского и нацистского режимов объединили в короткой записи: «С конца 1939 по начало 1943 годов население Дрогобыча уменьшилось почти вдвое – на 45%», опять же аккуратно выведя за скобки участие в этом «уменьшении» (особенно во втором случае) местных кадров<sup>12</sup>. В интервью, опубликованном в журнале «Лехаим», преподаватель Украинского католического университета Андрей Павлышин попытался снять ответственность за Львовский погром с украинских националистов, возложив ее, правда, не на немцев, а на поляков<sup>13</sup>.

Весной 2015 г. Украинский институт национальной памяти (УИИП) выпустил методическое пособие для преподавателей «Украина во Второй мировой войне», авторы которого, говоря о том, что массовое уничтожение еврейского населения началось с первых дней войны, списывали все зверства на немецкие айнзатц-команды, стыдливо умалчивая об активной помощи украинского населения. Между тем в отдельных местах оно начало уничтожать евреев и без всяких айнзатц-команд<sup>14</sup>. На открытой в мае 2015 г., подготовленной УИИП и Центром исследования освободительного движения выставке «Украинская вторая мировая», которая прошла в ряде городов, вся вина за уничтожение евреев также возлагалась на айнзатц-группы, а Львовский погром был представлен как «инициированный нацистами»<sup>15</sup>.

1 июня 2015 г. государственная комиссия в Ровно, которая должна была одобрить надпись на мемориале погибшим евреям в с. Острожец, отказалась это делать. Речь шла об одном из пяти мемориалов, которые предстояло открыть 28 июня в рамках проекта «Защита и мемориализация мест массовых захоронений евреев Украины периода Второй мировой войны» (Protecting Memory Project in Eastern Europe), финансируемого МИДом ФРГ при поддержке Американского еврейского комитета, Украинского еврейского комитета, Центра изучения Холокоста. Раздражение комиссии вызвали слова из надписи на памятнике: «У 1941–1944 роках єврейське життя в Острожці та навколишніх містечках і селах було знищено німецькими окупантами та підлеглими їм місцевими службами. На цьому місці було вбито щонайменше 800 євреїв. Нехай душі їхні будуть зав'язані у вузол вічного життя». («В 1941–1944 годах еврейские жители Острожца и окружающих городов и сел были уничтожены немецкими оккупантами и подчиненными им местными службами. На этом месте были убиты не

менее 800 евреев. Пусть души их будут завязаны в узел вечной жизни»). Протест вызвали слова «та підлеглими їм місцевими службами»<sup>16</sup>. 3 июля депутаты Ковельского районного совета в ответ на открытие подобного же мемориала в находящемся на территории района селе Бахов заявили, что «видят в надписи прямое обвинение украинского народа в пособничестве и участии в массовом расстреле евреев», и предложили составить письмо председателю Волинского областного совета Валентину Ветру о принятии мер об изменении надписи<sup>17</sup>. Судя по официальному ответу, полученному автором статьи и подписанному председателем Ковельского райсовета И. Верчуком, это письмо было подготовлено и отправлено. И. Верчук отмечал, что имеющаяся надпись «откровенно обвиняет местное население в уничтожении евреев», отождествляя население и пронацистских коллаборантов<sup>18</sup>.

Директор Украинского центра изучения истории Холокоста Анатолий Подольский в интервью автору статьи заявил, что каждая надпись на каждом мемориале – «это результат кропотливой исследовательской работы с архивами и другими видами источников по каждому из пяти проектных мест». Впрочем, А. Подольский постарался максимально приуменьшить масштаб происходящего, сообщив, что, мол, просто кто-то из присутствующих сказал, что не надо было писать на памятнике, что местные помогали нацистам, так как это делает виновными сегодня живущих ковельчан. «Так вот уж точно в этом антисемитизм искать не нужно (как это делает все время Эдуард Долинский, Александр Фельдман и К...)... А то, что на открытии в Бахове под Ковелем такое сказали, это вполне нормально, в Украине постепенно идет процесс осмысления прошлого, в том числе и Холокоста», – написал он. Что касается случая с мемориалом в Острожце, который открыли без надписи, то А. Подольский свел все к неумению ровенских евреев «внятно объяснить местным властям суть проекта и мемориала» и их «мягко скажем, нахрапистому» поведению<sup>19</sup>.

В Ровенской области, по воспоминаниям председателя еврейской общины Ровенской области Геннадия Фраермана, дело также было отнюдь не в непонимании членами комиссии сути памятника. Представители комиссии (большой частью – ветераны УПА во главе с вице-губернатором области А. Савчуком, пришедшим во власть по квоте партии «Свобода») требовали убрать слово «местных», изобре-

тая формулировки вроде «немецко-гитлеровские захватчики». В итоге памятник был поставлен вообще без надписи<sup>20</sup>.

Как выяснилось позднее, скандал мог разразиться и в третьей из охваченных проектом областей – Львовской. «Там тоже не очень хотели, но поскольку там участвуют немецкие деньги, придаться было трудно. Хотя сопротивление было и мы боялись, что что-то будет» – рассказал Э. Долинский<sup>21</sup>.

Даже в том случае, если власти этих стран говорят об участии пособников нацистов в уничтожении евреев, в ряде случаев это делается сквозь зубы и максимально неопределенно.

Так, 21 сентября 2010 г. сейм Литвы принял постановление, согласно которому 2011 год объявлялся Годом памяти жертв Холокоста в республике. В постановлении было сказано, что евреев уничтожали нацисты и некие «пособники», чья принадлежность расшифрована не была<sup>22</sup>.

На стенах Девятого форта в Каунасе, где проходили массовые расстрелы, также говорится о неких безликих «пособниках», не упоминается «активизм» литовцев, начавших убивать евреев едва ли не до прихода немцев. Поэт и публицист Томас Венцлова, автор знаменитого эссе «Евреи и литовцы», написанного в 1975 г., в своем новом эссе «Евреи и литовцы: что изменилось и что не изменилось за 40 лет», замечает по этому поводу, что о коллаборационистах говорят очень абстрактно; «любое обвинение в адрес конкретных лиц чаще всего называют клеветой и выдумками КГБ»<sup>23</sup>.

В Польше после выхода в 2001 г. книги Я. Гросса «Соседи» и сопровождавшего ее громкого скандала, общественное мнение признало случай уничтожения евреев соседями в местечке Едвабне. Однако эту историю стараются подавать как выходку толпы алчных и необразованных крестьян, как единичный случай (хотя сейчас исследователи насчитывают почти 130 подобных случаев). При этом власти все же попытались представить события в Едвабне как «немецкую инициативу». В официальном расследовании Института национальной памяти выдвигалась как одна из гипотез, что убийства «были инспирированы немцами». До появления книги Гросса эта тема практически не фигурировала в общественном сознании, а материалы об участии поляков в Холокосте, к примеру, в Белостокском воеводстве, хранились в архиве местного Института национальной памяти несистематизированными и заброшенными<sup>24</sup>.

Одновременно это сопровождается активной пропагандой, призванной поставить на место «народа-страдальца» не евреев, а «титальное» население. В странах Балтии для этого объявили геноцидом сталинские репрессии и вообще все действия советских властей за те 50 лет, когда эти страны находились в Составе СССР. В той же Литве активно развивается концепция «симметрии геноцидов», когда участие литовцев в Холокосте рассматривается как месть евреям за их якобы «активное участие» в проведении советских репрессий против литовцев в 1940–1941 гг.<sup>25</sup>

Продвижением этой концепции занимается и созданная в 1998 г. Международная комиссия по оценке преступлений нацистского и советского оккупационных режимов в Литве. И здесь же мы встречаем аргументацию, уже знакомую по украинским дебатам вокруг памятников жертвам Холокоста: если мы заговорим публично о том, что литовцы не герои, и что бывало всякое, это будет очень на руку Путину. Он воспользуется этим и сделает нас нацистами, фашистами, а затем действительно нападёт. Т. Венцлова, комментирует это так: «Истина не может быть на руку ни Путину, ни кому-то другому из наших оппонентов. Правда не может повредить Литве. Ложь или замалчивание может, и именно замалчивание выгодно для политики Путина»<sup>26</sup>.

В Латвии практически официально утверждается, что советская оккупация была страшнее немецкой. А на станции «Шкиротава» («Сортировочная»), куда во время войны привозили для уничтожения эшелоны евреев со всей Европы, висит табличка о том, что в «период оккупации (1940–1991)» оттуда вывозили эшелонами латышей в Сибирь.

В изданном в 2006 г. отчете Эстонской международной комиссии по расследованию преступлений против человечности под названием «Эстония, 1940–1945», эстонцы объявлены исключительно жертвами, несмотря на приведенные там данные об участии не менее 1000 членов военизированной организации «Омакайте» в истреблении евреев.

В Польше активно продвигается концепция «двух оккупаций», нацистской и советской, представляющая поляков только пассивным объектом истории, и выводящая за скобки пассивное (а во многих случаях и активное) соучастие поляков в истреблении евреев. В сознание поляков еще с советских времен внедрена цифра в 6 миллионов погибших «поляков и евреев» (при этом подразумевается, что

поляки составляли большинство, а это совсем не так). Эта теория является базовой для Института национальной памяти. Любые попытки напомнить о соучастии в истреблении евреев польское общество и власти встречают крайне болезненно. Так, фильм «Стерня», поднявший вопрос о масштабном участии поляков в уничтожении евреев, фактически расколол польское общество. Лидер находившейся тогда в оппозиции партии «Право и Справедливость» Ярослав Качиньский сказал, что фильм он не смотрел, но и не собирается, потому что это ложь. Правая «Газета Польска» охарактеризовала картину как «вредную для поляков». Популярный еженедельник «Впрост» поместил на обложке портрет исполнителя главной роли М. Штура в обрамлении звезды Давида с заголовком «Мачей Штур напрашивается, чтобы его линчевали»<sup>27</sup>.

«Теория замещения» проникла даже в западную литературу, претендующую на научность. Так, в труде Тимоти Снайдера «Кровавые земли», который активно рекламируют как последнее слово об истории Холокоста в Восточной Европе, уже немецкая айнзатцгруппа «С» вместе с неким «местным ополчением» (а не украинские националисты и солдаты из укомплектованного из них же батальона «Нахтигаль») организует погром во Львове в первые дни войны. Описывая уничтожение евреев в Бабьем Яре, автор опять же говорит исключительно о немцах. Об участии коллаборационистов в уничтожении евреев он упоминает крайне скупо, приводя в пример расстрелы в Румбульском лесу в Латвии и (без какой-либо конкретизации) Белоруссию. Хотя, впрочем, он всё же признает (превознося перед этим Армию Крайову за полумифическую помощь восстанию в Варшавском гетто), что солдаты АК в ряде случаев убивали евреев – в том числе и с целью грабежа<sup>28</sup>.

Но есть и оборотная сторона этой теории. Обычно она проявляется там, где востребован советский исторический нарратив. Там не скрывают ни Холокоста, ни существования коллаборационистов и их участия в уничтожении мирного населения, но подставляют на место главной жертвы либо безликих «мирных граждан» либо представителей «титულიй нации».

Главным образом это относится к России и Беларуси. В этом случае правящий класс не испытывает нужды в возвеличивании антисоветских повстанцев, сотрудничавших с нацистами. Здесь власть признает и Холокост, и участие коллаборационистов в уничтожении

евреев (впрочем, к вящему удобству властей, коллаборационисты эти часто оказываются пришлыми – украинцами и прибалтами). Но при этом Холокост старательно «растворяется» в общей трагедии граждан СССР оказавшихся в плену или в оккупации, и (как побочный результат «приватизации» Россией в 1990-е советского нарратива о войне) представление о жертвах, понесенных СССР, автоматически переносится на Россию, которая становится «самой пострадавшей от войны».

Так, во время проведения сайтом Regions.ru в апреле 2007 г. опроса на тему о том, нужно ли вводить уголовную ответственность за отрицание Холокоста, председатель Комитета Совета Федерации по правовым и судебным вопросам А. Лысков заявил, что поскольку такую же трагедию пережили все народы СССР, то нужно вводить наказание и за отрицание этой трагедии. Член Комитета Совета Федерации по делам СНГ О. Пантелеев так же, как и Лысков, предложил «не выделять отдельно трагедию Холокоста». Еще несколько депутатов Государственной Думы – заместитель председателя Комитета по информационной политике А. Кравец (КПРФ), член Комитета по международным делам И. Баринов («Единая Россия») и член Комитета по делам СНГ и связям с соотечественниками В. Алкснис («Народная воля») – выступили с заявлением о том, что принятие подобного законопроекта приведет к тому, что евреи будут выделены из числа погибших и окажутся «равнее» других<sup>29</sup>.

О подобных взглядах некоего крупного госчиновника рассказал в интервью Радио «Свобода» 27 января 2016 г. президент РЕК Юрий Каннер: «Я как-то обсуждал эту тему с одним крупным государственным деятелем, совершенно не антисемитом. Он мне сказал: “Слушай, Юра, что вы, евреи, со своими шестью миллионами жертв?! У нас тридцать миллионов погибло”»<sup>30</sup>.

Именно в рамках этой теории российские власти уже несколько лет (как минимум – с 2011 г.) отказываются внести День памяти жертв Холокоста в перечень официальных памятных дат, при этом не возражая, чтобы этот день отмечала еврейская община. Предлогом для отказа служит то, что в календаре есть День памяти и скорби (22 июня – день начала войны)<sup>31</sup>.

Эта идеология проникла и в школьные учебники. Так, в издаваемом издательством «Просвещение» учебнике истории для 11 класса, для профильного уровня, написанном В. Шестаковым, Холокост (без упоминания этого термина) представлен как одна из частей страданий

мирного населения. «Киев – фашисты замучили здесь более 200 тыс. советских людей. Местом гибели свыше 100 тыс. русских, украинцев и евреев стал овраг на окраине Киева – Бабий Яр». Далее туманно сказано о чудовищных преступлениях против человечности, и в основном описана трагедия советских военнопленных, но при этом не сделан акцент на судьбах военнопленных евреев<sup>32</sup>. Несколько лучше в этом смысле учебник О. Волобуева и С. Карпачева. Его авторы даже знают слово «Холокост» и сообщают о массовых расстрелах евреев в Бабьем Яре и почему-то в Керчи (Ростов-на-Дону отдельного упоминания не удостоился, хотя это было бы логичнее). Но рецидивы «растворительного» подхода видны и здесь. Успешное восстание узников-евреев в лагере смерти Собибор превращается просто в восстание заключенных под началом «советского офицера Печерского». Глухо упомянуто о том, что «в результате массовых политических, этнических, расовых чисток были уничтожены миллионы людей», но национальность этих людей не конкретизируется<sup>33</sup>.

Наглядное отображение этой идеологии – скандал, разразившийся в 2012–2013 гг. вокруг замены мемориальной доски с фасада траурного зала (музея) на мемориале в Змиёвской балке города Ростова-на-Дону. В ноябре 2011 года мемориальная доска с текстом: «11–12 августа 1942 года здесь было уничтожено нацистами более 27 тысяч евреев. Это самый крупный в России мемориал Холокоста», была демонтирована, а вместо нее появилась новая доска, на которой фигурировали «мирные советские граждане и военнопленные».

Областное Министерство культуры вначале сослалось на формальную причину – отсутствие официальных документов, в которых говорилось бы, что мемориал в Змиёвской балке – памятник Холокоста. Но уже 24 января 2012 г. начальник Ростовского управления культуры Людмила Лисицына заявила, что это «не подтверждено ни одним документом» и точных данных о том, сколько евреев было среди погибших нет<sup>34</sup>. Эта линия, оставаясь магистральной, в дальнейшем обрастала подробностями по мере попыток еврейской общины Ростова-на-Дону при поддержке Российского еврейского конгресса добиться исправления ситуации.

В ростовских СМИ появились заявления о том, что евреи-де пытаются «приватизировать» общую трагедию и «делить погибших по национальностям»<sup>35</sup>. Строивший мемориал архитектор Рубен Мурадян несколько раз заявлял, что начатый общиной судебный процесс

с требованием восстановления прежней таблички «разжигает межнациональную рознь среди ростовчан» и предлагал еврейским организациям создать свой мемориал на части «расстрельной» территории, где ныне находится бензоколонка<sup>36</sup>. А националисты из ростовского филиала движения «Русский Образ» в начале 2012 г. объявили, что подали в прокуратуру заявление с требованием проверить деятельность Российского еврейского конгресса на предмет разжигания межнациональной розни. Они утверждали, что «выделять» евреев из общей массы жертв нацистов оскорбительно для памяти остальных погибших в Змиёвской балке<sup>37</sup> и «принижает национальное достоинство». Компромисс был достигнут в декабре 2013 г. (по слухам – после вмешательства «сверху»). Текст новой таблички звучал так: «Здесь, в Змиевской балке, в августе 1942 года гитлеровскими оккупантами было уничтожено более 27 тысяч мирных граждан Ростова-на-Дону и советских военнопленных. Среди убитых – представители многих национальностей. Змиевская балка – крупнейшее на территории Российской Федерации место массового уничтожения фашистскими захватчиками евреев в период Великой Отечественной войны»<sup>38</sup>.

Подобная точка зрения пользуется поддержкой некоторой части клириков РПЦ. Когда в мае 2012 г. портал Regions.ru провел среди клириков опрос о том, необходимо ли изучать в школе историю Холокоста, директор Традиционной гимназии, кандидат исторических наук священник Андрей Постернак заявил, что «правильным, и более справедливым» было бы изучение потерь погибших во Второй мировой войне граждан СССР, «в основном русских», а также мучеников за веру. Призыв «не выделять» жертв Холокоста поддержал и преподаватель Московской духовной академии и семинарии, иеромонах Тихон (Зимин)<sup>39</sup>.

А в следующем, 2013 г., председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион в приветствии участникам церемонии открытия в Аушвице обновленной российской национальной экспозиции «Трагедия. Мужество. Освобождение» писал, фактически копируя стиль своих подчиненных: «Люди, охваченные безумной идеей собственного совершенства, объявив остальных людей «недочеловеками», создавали подобные лагеря для «технологичного» истребления тех, кто не соответствовал их критериям принадлежности к человеческому роду. Следствием такой политики стали миллионы невинно убиенных людей, единственная

вина которых состояла в том, что они родились евреями, русскими, украинцами, белорусами, поляками, сербами, цыганами и людьми иных национальностей»<sup>40</sup>. Тот факт, что по национальному признаку уничтожались лишь три перечисленных митрополитом народа – евреи, цыгане и сербы (при этом лишь евреев и цыган уничтожали повсеместно, а уничтожение сербов было идеей хорватских усташей, но не Гитлера), не был упомянут.

Этот прием активно используют и радикальные националисты. В вышедшей в 2013 г. книге публициста О. Платонова «Эпоха Сталина» со ссылкой на отрицателя Холокоста Ю. Графа численность погибших евреев оценивалась в 0,5 миллиона человек. При этом автор демагогически заявлял, что эта цифра в 44 раза меньше численности русских, погибших на войне, и именно русский народ «испил самую большую чашу страданий во вторую мировую войну»<sup>41</sup>.

Подобная ситуация сохраняется в Беларуси, где власти, по оценке историка-эксперта, пытаются решить две задачи: «а) формально приспособить советские интерпретации истории Второй мировой войны к новому «национальному» контексту и борьбе с политической оппозицией, пытавшейся подвергнуть сомнению некоторые аспекты истории войны, и б) сохранить риторику «общего военного прошлого» для сохранения отношений с Россией»<sup>42</sup>. В учебнике истории для 10 класса Е. Новика описано уничтожение евреев Минского гетто, упомянуто, что на оккупированной территории СССР было еще около 100 подобных гетто, сказано об участии коллаборационистов из Литвы, Латвии и Украины в массовом уничтожении евреев. Однако, рисуя общую картину геноцида и упоминая лагеря уничтожения, автор предпочитает не говорить о том, что в основном их заполняли евреи. В конце отмечено, что всего во время оккупации в Беларуси погибло 2,2 млн мирных жителей, однако цифры погибших евреев нет. Есть лишь данные по Минскому гетто, которые при всей своей грандиозности – 100 000 человек, абсолютно «не смотрятся» рядом с итоговыми цифрами погибших<sup>43</sup>. Реальная цифра еврейских жертв – 800 000 человек не приведена, поскольку могла бы вызвать ряд очень неудобных вопросов, ставящих под сомнение положение белорусов, как «народа-страдальца». Кроме того, белорусские еврейские общины в значительно большей степени, чем российские столкнулись с унаследованным от СССР стремлением власти «растворить» Холокост на уровне памятников. Белорусский историк и еврейский активист Я. Басин отме-

чал в 2015 г., что лишь единичные памятники и обелиски имеют надписи о том, что под ними покоятся столько-то и столько-то евреев, погибших в результате гитлеровского геноцида. «Чаще всего власти не желают разрешать такие надписи. Их довод: даже если здесь лежит хотя бы один нееврей – партизан или просто местный житель – надпись уже неверна» – подчеркивал он в интервью газете «Салидарнось»<sup>44</sup>.

Однако, наиболее заметный, и экзотический случай такого рода – конструирование обвинений в соучастии в Холокосте, чтобы скомпрометировать врага. В последние десять лет этим активно занимается Азербайджан в рамках пропагандистской войны с Арменией за симпатии мирового общественного мнения. До середины 2000-х у Армении было беспроблемное оружие в этой войне – геноцид армян 1915 г., совершенный по приказу лидеров Османской империи. Попытка противопоставить этому «геноцид азербайджанцев», подкрепленная даже изданием в 1998 г. специального указа тогдашнего азербайджанского президента Г. Алиева и введением траурного Дня геноцида 31 марта, не вызвала в мире особого интереса. Видимо, тогда для успешного противостояния в Азербайджане было решено использовать в пропаганде обвинения армян в участии в Холокосте, в надежде на то, что это вызовет соответствующую реакцию у западной публики, знающей, что такое Холокост. В мае 2006 г. депутат Милли Меджлиса, представляющий горских евреев, Евда Абрамов заявил: «В настоящее время изучаются данные об участии армян в геноциде евреев в годы второй мировой войны. Мы ведем эту работу. Мы хотим показать всему миру, что армяне не ангелы и на их счету преступления против человечества»<sup>45</sup>.

В том же 2006 г., когда в городе Губа – центре компактного расселения горских евреев, были обнаружены неизвестные до того массовые захоронения, представители Азербайджана поспешили объявить похороненных «жертвами геноцида армян». Историк Ровшан Мустафаев, специализирующийся на негативном освещении армян, в апреле 2006 г. уверенно заявил, что жертвами «геноцида горских евреев, осуществленного армянами в Губе в 1918–1919 годах» стало более 3000 горских евреев (собственно в захоронениях было обнаружено около 200 скелетов и вопрос о том, кому они принадлежат до сих пор остается спорным), и немедленно сравнил это с Холокостом<sup>46</sup>. При этом умалчивалось, что по данным официального отчета Генеральной про-

куратуры Азербайджана, согласно официальному списку, предоставленному еврейской общиной в Кубе, за тот период погибло лишь 18 евреев (а по всему Азербайджану – 104 еврея)<sup>47</sup>. В 2007 г. тот же Мустафаев выдвинул версию об активном участии армян в Холокосте в Крыму и в убийстве «десятков тысяч евреев, караимов и цыган». Основанием для этого послужило предъявленное историком секретное донесение № 150 от 2 января 1942 г. о деятельности неких армянских карательных батальонов в Крыму (судя по контексту – 809-го батальона) в конце 1941 – начале 1942 г.: «С 16 ноября по 15 декабря 1941 года включительно расстреляно 17645 евреев, 2504 караима, 824 цыгана и 212 партизан (НО – 2834). Симферополь, Евпатория, Алушта, Карасубазар, Керчь и Феодосия, а также другие районы Западного Крыма, очищены от евреев<sup>48</sup>. Однако, при ближайшем рассмотрении этот документ кажется фальшивкой. В частности, там сказано об уничтожении более 2500 крымских караимов, хотя, как мы знаем, целенаправленного уничтожения крымских караимов не было<sup>49</sup>. Кроме того, судя по данным историков, писавших о «восточных солдатах Гитлера», 809-й батальон был сформирован лишь в середине 1942 г. и физически не мог участвовать в расстрелах<sup>50</sup>. Авторы документа явно не в ладах с географией, если причисляют города, находящиеся на юге и востоке Крыма, к Западному Крыму. Таким образом, для компрометации армян использовался фальшивый документ. При этом, по мнению организаторов кампании, было достигнуто две цели – армян дискредитировали в глазах мирового общественного мнения, а, кроме того, оставался за кадром вопрос о частях, сформированных нацистами из азербайджанцев.

В итоге цифра в «тридцать тысяч уничтоженных евреев» регулярно приписывается азербайджанской пропагандой армянским коллаборационистам<sup>51</sup>.

В 2007 г. тот же Р. Мустафаев озвучил версию об армянском происхождении Ференца Салаши, лидера венгерских нилашистов, активно участвовавших в Холокосте в 1944–1945 гг. С этого момента в азербайджанских СМИ его называли не иначе как «натурализовавшимся армянином Салосьяном». Чтобы больше демонизировать армян, ему приписали действия по депортации евреев, осуществленные еще при правительстве Хорти<sup>52</sup>. В 2008 году в Израиле была издана книга Ровшана Мустафаева «Марш смерти», посвященная «преступлениям армян против еврейского народа» и содержащая пере-

численные выше гипотезы. В 2009–2010 г. в Губе даже воздвигли Мемориальный комплекс геноцида, куда стали возить зарубежных гостей<sup>53</sup>.

Кроме того, азербайджанская пропаганда активно использует так называемую Ходжалинскую резню (гибель части мирных жителей в г. Ходжалы при его штурме войсками Нагорно-Карабахской республики в 1992 г.) как доказательство «фашистского характера» деятельности армян, пытаясь поднять этот эпизод до масштабов Холокоста. С 2015 г. в Баку перед Днем памяти жертв Холокоста проводится ежегодный «круглый стол» на тему «Холокост и Ходжалы – глазами современников». В январе 2016 г. на очередном «круглом столе» израильский эксперт Арье Гут, входящий в число членов правления ассоциации «Азербайджан-Израиль», даже сравнил Ходжалы и Бабий Яр<sup>54</sup>.

Таким образом, мы видим, что тему Холокоста можно использовать не только для отрицания Холокоста и обеления коллаборационистов, но и для укрепления советского нарратива о войне и советской версии истории 20 века, и даже для дискредитации соперников, которые сами могут обвинить тебя в преступлениях.

Впрочем, надо отметить, что, как и страны Западной и Центральной Европы, страны Восточной Европы делают первые шаги для того, чтобы преодолеть влияние «теории замещения». 20 января 2012 г. 60 парламентариев из Австрии, Бельгии, Болгарии, Великобритании, Венгрии, Испании, Ирландии, Италии, Латвии, Литвы, Нидерландов, Португалии, Румынии, Словакии, Словении, ФРГ, Финляндии, Франции, Швеции приняли декларацию к 70-ой годовщине «Окончательного решения» Ванзейской конференции, в которой отвергли «попытки затуманить Холокост, преуменьшая его уникальность и полагая его равным, подобным или равноценным коммунизму, как сказано в Пражской Декларации 2008 года». Отвергнуто было и уравнивание нацистских и советских преступлений, поскольку, по мнению авторов декларации, подобное уравнивание «затемняет уникальность каждого из них и несет в себе угрозу преуменьшить важность исторических уроков, извлекаемых из каждого из этих отдельно взятых ужасающих событий». Отдельно отмечалось, как неприемлемое, стремление прославлять и облагораживать действия коллаборационистов из стран Балтии<sup>55</sup>.

В Румынии в июле 2015 г. парламент принял специальный закон, где к преступлениям против мира и человечности были причислены все преследования евреев и цыган на территории, контролируемой румынской администрацией в 1940–1944 гг., и запрещено восхваление лиц, принимавших в этом участие. Принятие этого закона стало возможным после прихода к власти нового президента Румынии, Клауса Йоханниса, который, в отличие от своего предшественника Траяна Басеску, не привержен идее восхваления режима ближайшего союзника Гитлера Йона Антонеску, который, собственно, и осуществлял эти преследования. Правые круги, естественно, оценили этот акт как «антирумынский закон» и «покушение на национальную память»<sup>56</sup>. А власти Болгарии, нашли в себе мужество перешагнуть через миф о «народе-спасителе» и вспомнить о депортации в лагеря смерти евреев с оккупированных Болгарией греческих и югославских территорий.

### Примечания

<sup>1</sup> Зуроф Э. Путешествие с врагом // Лехаим. 2016. № 5 (289). (<http://www.lechaim.ru/8531>).

<sup>2</sup> «NewsBalt»: государственные СМИ Эстонии лгут об организаторах Холокоста // Портал Русской Общины Эстонии, 18.09.2013 (<http://baltija.eu/news/read/33482>).

<sup>3</sup> Президент Эстонии Арнольд Руйтель. Разве мы восхваляем нацизм? // Аргументы и факты, 23.03.2005 (<http://www.aif.ru/archive/1640045>).

<sup>4</sup> *Tamosaitis M.* Istorijos vadovelis 11 kl. (1 dalis). Vilnius, 2012. P. 128, 190.

<sup>5</sup> Заявление депутатов парламента Литвы Витениса Андриукайтиса и Альгирдаса Сусаса, 17 мая 2012 г. (<http://defendinghistory.com/statement-read-in-the-lithuanian-parliament-by-mps-vytenis-andriukaitis-and-algirdas-susas/35753>).

<sup>6</sup> Чарный С. О Холокосте – в учебниках // Агентство еврейских новостей. 2016. 8 апреля ([http://www.aen.ru/?page=articleoftheday&article\\_id=4179](http://www.aen.ru/?page=articleoftheday&article_id=4179)).

<sup>7</sup> Зельфанов К. В Германии сняли фильм, в котором нацисты спасают еврейскую девочку от украинских полицейев // Новый регион. 2013. 24 апреля (<http://www.nr2.ru/kiyv/436069.html>).

<sup>8</sup> Hungarian Jewish leaders accuse government of minimizing Holocaust // JTA. 2014, jan. 20. (<http://www.jta.org/2014/01/20/news-opinion/world/hungarian-jewish-leaders-accuse-government-of-minimizing-holocaust>).

<sup>9</sup> *Toth S.* Veritas director Sandor Szakaly: “Ideas of history constantly evolve, change” // Портал [budapestbeacon.com](http://budapestbeacon.com), 2014-07-18. (<http://budapestbeacon.com/featured-articles/veritas-director-sandor-szakaly-ideas-history-constantly-evolve-change>).

<sup>10</sup> Евреи Венгрии против памятника жертвам нацизма без упоминания жертв Холокоста // Сайт Евроазиатского еврейского конгресса. 23.01.2014 (<http://eajc.org/page16/news42633.html>).

<sup>11</sup> Антисемитские предрассудки в современном венгерском обществе. Научный доклад, 2015 г.

<sup>12</sup> <http://comments.ua/life/520221-lvov-zapadnaya-ukraina-vzglyad.html>.

<sup>13</sup> С чего начинается родина... // Лехаим. 2014. № 267 (<http://www.lechaim.ru/1132>).

<sup>14</sup> Україна в Другій світовій війні. Київ. Український інститут національної пам'яті, 2015. С. 16 (<http://www.memory.gov.ua/sites/default/files/userupload/broshura-ukr-sait.pdf>).

<sup>15</sup> *Расевич В.* Кривава історія війни заради миру? // Zaxid.net. 21.10.2015 ([http://zaxid.net/news/showNews.do?krivava\\_istoriya\\_viyni\\_zaradi\\_miru&objectId=1370049](http://zaxid.net/news/showNews.do?krivava_istoriya_viyni_zaradi_miru&objectId=1370049)).

<sup>16</sup> Запись в ФБ Э. Долинского от 01.06.2015. (<https://www.facebook.com/eduard.dolinsky/posts/968569456508456>).

<sup>17</sup> Відбулося засідання колеґії ковельської районної ради // Официальный сайт Ковельского районного совета. 07.03.2015 (<http://kovel-rayrada.gov.ua/news/vidbulosya-zasidannya-kolegi-kovelsko-rayonno-radi-5>).

<sup>18</sup> Письмо председателя Ковельского районного совета И. Верчука // Личный архив автора.

<sup>19</sup> Интервью с А. Подольским (июль 2015) // Личный архив автора.

<sup>20</sup> Интервью с Г. Фраерманом (июль 2015) // Личный архив автора.

<sup>21</sup> Интервью с Э. Долинским (июль 2015) // Личный архив автора.

<sup>22</sup> Литва осудила Холокост, но о своих преступлениях не вспомнила // Интернет-портал IzRus. 21.09.2010 (<http://izrus.co.il/diasporaIL/article/2010-09-21/11800.html#ixzz3t4QVlfnl>).

<sup>23</sup> *Венцлова Т.* Евреи и литовцы: что изменилось и что не изменилось за 40 лет // Портал RuDelfi. 27.04.2015 (<http://ru.delfi.lt/opinions/comments/tvenclova-evrei-i-litovcy-chto-izmenilos-i-chto-ne-izmenilos-za-40-let.d?id=67805470>).

<sup>24</sup> Еврейские погромы: интервью с автором шокирующей книги // ИноСМИ.ру, 02.10.2015 (<http://inosmi.ru/world/20151002/230579127.html#ixzz3ntk7uueS>).

<sup>25</sup> *Freedland J.* I see why 'double genocide' is a term Lithuanians want. But it appals me // The Guardian. 14.09.2010 (<http://www.theguardian.com/commentisfree/2010/sep/14/double-genocide-lithuania-holocaust-communism>).

<sup>26</sup> *Ванагайтė П.* В Литве об этом не говорили, не говорим и не будем говорить // obzor.lt. 02.05.2015 (<http://www.obzor.lt/news/n16198.html>).

<sup>27</sup> «Это было шоком, ведь мы считали, что поляки всегда вели себя очень благородно» // Colta.ru. 16.12.2013 (<http://www.colta.ru/articles/cinema/1538>); *Плахов А.* Кровавая жатва // Коммерсантъ, 13.12.2013 (<http://kommersant.ru/doc/2366395?isSearch=True>); *Hoberman J.* The Past Can Hold a Horrible Power // NY Times. 27.10.2013 ([http://www.nytimes.com/2013/10/27/movies/aftermath-a-thriller-directed-by-wladyslaw-pasikowski.html?\\_r=1&](http://www.nytimes.com/2013/10/27/movies/aftermath-a-thriller-directed-by-wladyslaw-pasikowski.html?_r=1&)).

<sup>28</sup> *Снайдер Т.* Кровавые земли. Киев, 2014.

<sup>29</sup> Отрицание Холокоста — глупость, а не преступление // Regions.ru. 20.04.2007 (<http://regions.ru/news/2070829/>).

<sup>30</sup> «Говорят, Андропов был еврей». Президент Российского еврейского конгресса Юрий Каннер – о Холокосте, антисемитизме и об отношении Путина к евреям // Радио «Свобода». 27.01.2016 (<http://www.svoboda.org/content/article/27510599.html>).

<sup>31</sup> Юрий Каннер: «Уважаем позицию Администрации Президента, но будем продолжать» // Новости Российского еврейского конгресса. 12.04.2011 (<http://www.rjc.ru/rus/site.aspx?SECTIONID=345557&IID=1433552>).

<sup>32</sup> Шестаков В.А. История России. XX – начало XXI века. 11 класс. Профильный уровень / Под ред. А.Н. Сахарова. 5-е изд. М., 2012. С. 234, 235.

<sup>33</sup> Волобуев О.В., Карпачёв С.П. История России. Начало XX – начало XXI века. 10 класс. М., 2016. С. 180–181, 182, 184, 202.

<sup>34</sup> Лукашев Я. Минкульт Ростовской области ликвидировал памятник жертвам Холокоста // ВестиФМ 24.01.2012 (<http://www.radiovesti.ru/articles/2012-01-24/fm/30221>); Коцубинская М. Змиевский мемориал оказался в центре спора // Город N. 24.01.2012 ([http://www.gorodn.ru/razdel/obshchestvo\\_free/v\\_gorode/660](http://www.gorodn.ru/razdel/obshchestvo_free/v_gorode/660)).

<sup>35</sup> Громова Е. Буря в памятном стакане // МК – Ростов-на-Дону. 25.01.2012 (<http://rostov.mk.ru/article/2012/01/25/664140-burya-v-pamyatnom-stakane.html>).

<sup>36</sup> Алфеева У. Кого расстреляли в Змиевской балке? // Интернет-портал «Дом 161». 10.08.2012 (<http://161metr.ru/text/daynews/552373.html>).

<sup>37</sup> Русские националисты: Нацисты расстреливали не евреев, а советских граждан // Regions.ru. 03.02.2012 (<http://regions.ru/news/2392620/>).

<sup>38</sup> Будни ТС: в Ростове разгорелся скандал вокруг 27 тыс. уничтоженных евреев // Интернет-портал Главное.ua. 10.12.2013 (<http://glavnoe.ua/news/n157812>).

<sup>39</sup> Нужно ли изучать Холокост в российских школах? Мнения священнослужителей // Regions.ru. 04.05.2012 (<http://www.regions.ru/news/2406292/>).

<sup>40</sup> Митрополит Волоколамский Иларион направил приветствие участникам церемонии открытия в Освенциме российской национальной экспозиции «Трагедия. Мужество. Освобождение» // Сайт Отдела внешних церковных связей РПЦ МП. 30.01.2013 (<http://mospat.ru/ru/2013/01/30/news79971/>).

<sup>41</sup> Платонов О. Эпоха Сталина. М., 2013. С. 191.

<sup>42</sup> Браточкин А. Память о «Великой Отечественной войне» исчерпала себя? // Новая Европа. 22.04.2015 ([http://neurope.eu/article/2015/04/22/pamyat\\_o\\_velikoi\\_otchestvennoi\\_voine\\_ischerpala\\_sebya](http://neurope.eu/article/2015/04/22/pamyat_o_velikoi_otchestvennoi_voine_ischerpala_sebya)).

<sup>43</sup> Новик Е. История Беларуси. 1917–1945. Учебное пособие для 10 класса. Минск, 2012. С. 129–130.

<sup>44</sup> Горбачев Р. Руководство СССР потворствовало нацистам в осуществлении геноцида // Салидарнасць. 28.05.2015 ([http://www.gazetaby.com/cont/art.php?sn\\_nid=95802](http://www.gazetaby.com/cont/art.php?sn_nid=95802)).

<sup>45</sup> Еркянян А. Азербайджан собирается убедить мир в том, что геноцид евреев организовали и осуществили армяне // Сайт PanARMENIAN Net. 20.05.2006 (<http://panarmenian.net/rus/details/42449>).

<sup>46</sup> Мустафаев Р. Армянскими бандформированиями в 1918–1919 годах было убито свыше 3.000 горских евреев // Day.Az, 21.04.2006 (<http://news.day.az/politics/47066.html>).

<sup>47</sup> Официальное заключение Генеральной Прокуратуры Азербайджанской Республики по массовому захоронению в Кубе (<http://www.myazerbaijan.org/index.php?p=history/37>).

<sup>48</sup> Мустафаев Р. Марши смерти. Иерусалим, 2008. С. 24.

<sup>49</sup> Караимы // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1988. Т. 4. Кол. 96.

<sup>50</sup> Чуев С. Проклятые солдаты. Предатели на стороне III Рейха. М., 2004. С. 517.

<sup>51</sup> См., например, интервью: Гут А. Серж Саргсян и весь его клан – подлинные наследники фашистов и антисемитов Дро и Нжде // *1news.az*, 15.01.2016 (<http://1news.az/interview/20160115033556912.html>).

<sup>52</sup> Моисей Беккер: «Антисемитизм и ксенофобия в Армении – это не миф, а такая же печальная реальность, как и идеи расового превосходства армян-«арийцев» над представителями тюркских, семитских и иных народов» // *NewsDae.Az*. 2.02.2008 (<http://news.day.az/armenia/106459.html>). Арье Гут: «Азербайджанцы никогда не предавали евреев, евреи никогда не предавали азербайджанцев» // *AzerTAG*. 28.01.2016 ([http://azertag.az/ru/xeber/Are\\_Gut\\_Azerbaidzhancy\\_nikogda\\_ne\\_predavali\\_evreev\\_evrei\\_nikogda\\_ne\\_predavali\\_azerbaidzhancev-922350](http://azertag.az/ru/xeber/Are_Gut_Azerbaidzhancy_nikogda_ne_predavali_evreev_evrei_nikogda_ne_predavali_azerbaidzhancev-922350)). Ровшан Мустафаев: «Венгерские страницы Холокоста были связаны с именем армянского узурпатора власти в стране, ставленника Гитлера, Ф. Саласьяна» // *Day.Az*. 3.08.2007 (<http://news.day.az/politics/87805.html>); «Сотрудничество дашнаков с Вермахтом наладилось еще во время визита будущего шефа гестапо Мюллера в Баку в 1938 году» // *Day.Az*. 10.07.2007 (<http://news.day.az/politics/85385.html>). Gut A. Armenia immortalizes fascists, anti-Semites who participated in the Holocaust // *Jewishjournal.com*. 28.04.2015 ([http://www.jewishjournal.com/opinion/article/armenia\\_immortalizes\\_fascists\\_anti\\_semites\\_who\\_participated\\_in\\_the\\_holocaust](http://www.jewishjournal.com/opinion/article/armenia_immortalizes_fascists_anti_semites_who_participated_in_the_holocaust)). Известный израильский эксперт Арье Гут: «Армения на государственном уровне увековечивает память фашистов и антисемитов, участвовавших в уничтожении европейского еврейства» // *Бакинский рабочий*. 31.03.2015. С. 5 (<http://www.anl.az/down/meqale/bakrabochiy/2015/mart/427923.htm>). Арье Гут «размазал» Римму Варжапетян // Портал Азери-Пресс. 22.05.2015 (<http://azeri.press/ru/politika/13303-are-gut-razmazal-rimmu-varzhapetjan.html>).

<sup>53</sup> Кто захоронен в Кубе – лезгины, евреи или «мусульмане»? // *Свободный Лезгистан*. 19.03.2012 (<http://lezgistan.tv/novosti/kto-zaxoronen-v-kube-lezginy-evreili-musulmane/>).

<sup>54</sup> «Азербайджанцы никогда не предавали евреев, евреи никогда не предавали азербайджанцев» // *AzerTAG*. 28.01.2016 ([http://azertag.az/ru/xeber/Are\\_Gut\\_Azerbaidzhancy\\_nikogda\\_ne\\_predavali\\_evreev\\_evrei\\_nikogda\\_ne\\_predavali\\_azerbaidzhancev-922350](http://azertag.az/ru/xeber/Are_Gut_Azerbaidzhancy_nikogda_ne_predavali_evreev_evrei_nikogda_ne_predavali_azerbaidzhancev-922350)).

<sup>55</sup> Декларация к 70-ой годовщине «Окончательного решения» Ванзейской конференции (<http://defendinghistory.com/the-seventy-years-declaration-russian-text>).

<sup>56</sup> *Мачь М.* В лабиринте памяти. Проработка прошлого в посткоммунистической Румынии // *Историческая экспертиза*. 2015. № 4. С. 4–41 ([http://istorex.ru/page/mach\\_m\\_v\\_labirinte\\_pamyati\\_prorabotka\\_proshlogo\\_v\\_postkommunisticheskoy\\_ruminii](http://istorex.ru/page/mach_m_v_labirinte_pamyati_prorabotka_proshlogo_v_postkommunisticheskoy_ruminii)).

*Владимир (Зеэв) Ханин*  
(Иерусалим)

---

## ПАМЯТЬ О ХОЛОКОСТЕ В САМОСОЗНАНИИ «РУССКИХ» ИЗРАИЛЬТЯН

В сентябре 1989 г., в момент вступления горбачевского СССР в продвинутую стадию кризиса советского режима, началась так называемая «большая алия» – массовая репатриация восточноевропейских евреев в Израиль, которая стала одним из наиболее заметных мировых феноменов конца XX в. В течение более 25 лет, прошедших с тех пор, в Израиль прибыло (по состоянию на 1 июля 2016 г.) более 1 млн. 55 тыс. бывших советских евреев и членов их семей. Учитывая, с одной стороны, смертность и эмиграцию из страны, с другой, рождаемость в русско-еврейских семьях в самом Израиле, а также лиц, которые родились в бывшем СССР, но репатрировались в Израиль из третьих стран (и потому официальная статистика не считает их «русскими израильтянами»), примерно такова же численность этой общины и сегодня.

Появление в стране этой крупнейшей (около 13% общего и более 17% еврейского населения Израиля), после коренных израильтян, субэтнической группы, обладающей своим культурно-ментальным багажом, системой социальных и экономических ценностей, а также идеологических представлений, оказалось непростым вызовом израильскому обществу. Последнему, решая задачи интеграции новопривывших и их потомков, пришлось радикально пересмотреть свою, казалось бы, уже во многом устоявшуюся систему социальных стандартов и культурных кодов. Задача усложнилась тем, что в структуре израильского общества есть немало групп и слоев, историко-культурные, цивилизационные и социально-политические различия между

которыми часто превалируют над элементами коллективной идентичности.

Важно отметить, что представители «большой русскоязычной алии» появились в Израиле в тот момент, когда постмодернистское израильское общество уже практически отказалось от доминировавшей до начала 80-х годов XX в. идеологии «плавильного котла» в пользу идеи множественности культур («мультикультурализма»). Всё больший вес в этом обществе стали приобретать «нео-сионистские» по своей идеологии общественные группы (для обозначения которых нам представляется корректным использовать термин «Третий Израиль»), связанные со слабо контролируруемыми традиционным истеблишментом сферами, такими как монополизированные секторы постиндустриальной экономики (прежде всего, хай-тек), альтернативными – особенно электронными и интернет – СМИ, системой открытого образования, новыми гражданскими институтами, новым поколением поселенческого движения, и т.д., то есть, общественные слои, где русскоязычные израильтяне представлены непропорционально широко, фактически составляя ядро его многих сегментов<sup>1</sup>.

Иными словами, выходцы из бывшего СССР и СНГ на практике заняли свою, специфическую нишу в социально-культурной, социально-экономической и идейно-политической структуре местного еврейского коллектива, выступая как группа, обладающая собственным культурным багажом, во многом иными ценностно-политическими ориентациями и автономными интересами. Со своей стороны, израильское общество и его культурный и политический истеблишмент сравнительно спокойно отнеслись к появлению в стране «русской» репатриантской субкультуры, чье формирование шло с начала 90-х годов, и ее материальные измерения были неоднократно описаны исследователями<sup>2</sup>.

Содержанием и рамками этой субкультуры стал развернутый набор формальных и неформальных информационных, социальных, культурологических, экономических и политических институтов, принадлежащих сообществу выходцев из (бывшего) СССР или идентифицируемых с ним. А также набор различного рода общинных символов, признание либо непризнание которых – важный фактор самоидентификации «русских» израильтян, включая многочисленные негативные и позитивные клише – как производимые внутри самой общины, так и продуцируемые в отношении новых репатриантов окру-

жающей средой, которые в любом случае влияют на поведенческие стереотипы и самооценку выходцев из СССР/СНГ<sup>3</sup>.

Тем не менее, ответ на ключевой вопрос, вокруг которого все эти годы и идет оживленная академическая дискуссия все еще не вполне очевиден: в какой мере социокультурная идентичность «русских израильтян» представляет собой часть привезенного репатриантами в Израиль «советского наследия», а в какой – она результат «местного израильского опыта». В наибольшей степени это касается сюжетов, связанных с исторической памятью, и в первую очередь тех из них, которые имеют немалый вес в идентификационном комплексе, как уроженцев страны, так и новых репатриантов.

Едва ли не наиболее яркий пример такого рода – память о Холокосте – Катастрофе европейского еврейства, место которого в наследии и системе ценностей израильского еврейства вообще, и его русскоязычного компонента продолжает оставаться предметом оживленных дискуссий. В данной статье сделана попытка подойти к ответу на этот вопрос, используя материалы двух недавних исследований, проведенных с участием автора этих строк. Задачей первого исследования, проведенного осенью 2013 г. по инициативе Института Гарри О. Тригубова в партнерстве с Министерством алии и абсорбции Израиля, было определить и структурировать этническую идентичность, культурные стереотипы и отношение к ряду базовых и актуальных для израильского еврейского коллектива элементов национальной идентификации местного общества<sup>4</sup>.

Вторым был исследовательский проект, инициированный благотворительным Фондом «Генезис» (Genesis Philanthropy Group). Он включал серию углубленных личных интервью с группой лиц, в наибольшей степени влияющих на формирование общественного мнения и повестки дня русско-еврейских сообществ – лидерами главных «зонтичных» и региональных организаций, руководителями профессиональных структур высшего ранга и экспертами. А также опрос более широкого круга общинных лидеров, профессионалов и opinion makers, работающих в организованных русско-еврейских сообществах бывшего СССР, стран Евросоюза, США и Израиля, или в тесном контакте с таковыми<sup>5</sup>. Во всех случаях темы бесед включали широкий круг вопросов, имеющих отношение к стратегии деятельности, состоянию и перспективным тенденциям развития, идентичности, интересам и потребностям русско-еврейских общин разных стран. В том

числе – сюжеты, связанные с памятью о Холокосте, чье место в идентификационном комплексе советского и постсоветского еврейства претерпело весьма заметную эволюцию.

### **Еврейская идентичность и память о Холокосте в странах исхода**

Как известно, не менее 2,5 из более чем 2,6 миллионов евреев, оставшихся на территориях, захваченных в 1941–1944 гг. войсками фашистской Германией и ее союзников, не пережили оккупацию. Тем самым, они составили почти половину всех еврейских жертв нацизма в Европе<sup>6</sup>.

Попытки советских властей выхолостить в общественном представлении преимущественно еврейский характер этой трагедии, начались еще до окончания Второй мировой войны и продолжались на протяжении всех послевоенных лет, почти до самого распада СССР<sup>7</sup>. Включая официальное пресечение любых проявлений памяти о Катастрофе – попыток упорядочения братских могил, возвращения на еврейские кладбища обелисков, которыми по приказу оккупационных властей мостили улицы захваченных городов, установку памятников погибшим землякам, и тем более, общественных мероприятий на местах массовых расстрелов евреев в годы войны. Тем не менее, полностью искоренить тему Холокоста в самосознании советского еврейства, властям так и не удалось. Начиная с 60-х годов прошлого века «несанкционированные» митинги памяти жертв Холокоста, регулярно проходили в десятках мест СССР, причем многие из них перерастали в демонстрации солидарности с Израилем<sup>8</sup>.

А их прямым продолжением в перестроечные и постперестроечные годы стало масштабное мемориальное движение. Эта деятельность, на этот раз, шла при полном понимании и поддержке властей и большинства нееврейской общественности, которые, в целом, положительно отнеслись к появлению в постсоветских странах развернутой сети музеев, памятников, исследовательских центров, и посвященных теме Холокоста периодических изданий<sup>9</sup>. Впрочем, многочисленны и примеры замалчивания и отрицания Холокоста и в постсоветскую эпоху. Тем не менее, полемика по поводу них тоже сохраняет эту тему как часть общественного дискурса<sup>10</sup>.

Что же касается самих евреев бывшего СССР, то в академической литературе существует, как минимум, три устоявшихся позиции по вопросу о том, какую роль играет тема Холокоста в самосознании и общественной жизни этой группы. Странники первого мнения (Цви Гительман, Владимир Червяков и Владимир Шапиро) утверждают, что память о Холокосте – одна из основ этнической и национальной идентификации местных еврейских общин<sup>11</sup>. Это, по идее, должно выглядеть естественным в свете не раз показанного исследованиями<sup>12</sup> и подтвержденного доступными архивными материалами<sup>13</sup> факта, что еврейская жизнь в позднем СССР развивалась под непосредственным или опосредованным влиянием Катастрофы советского еврейства – гитлеровского геноцида еврейского населения в годы Второй мировой войны и сталинского террора в довоенные и послевоенные десятилетия.

Согласно другому мнению (в частности, представленному в работах социолога и этнографа Елены Носенко-Штейн), роль памяти о Холокосте в самосознании постсоветского еврейства невелика<sup>14</sup>. Если следовать этой логике, то вышеозначенные последствия Катастрофы фиксировались на уровне общественного сознания в самой минимальной степени. Тем более, что семья, как показывает Носенко-Штейн и другие исследователи, чем дальше, тем меньше была каналом передачи моделей памяти и культурных практик (особенно для лиц смешанного происхождения)<sup>15</sup> – даже если согласиться с теми, кто полагает исключение этого института из процесса этнической социализации явлением во многом «волевым» и неестественным<sup>16</sup>. А один из создателей постсоветской академической иудаики и видный общественный деятель Михаил Членов, проинтервьюированный в рамках упомянутого исследования Фонда «Генезис», вообще утверждал, что «вознесение понятия “Холокост” произошло не ранее 60–70х гг. прошлого века», в силу чего, по мнению Членова, его следует считать «некоторым продуктом пиар-творчества».

Странники третьего подхода (включая автора этих строк) предлагают поставить рассмотрение темы памяти о Катастрофе в историко-социологический контекст. Что, вероятно, и позволит снять противоречие между двумя вышеприведенными и, на первый взгляд, взаимоисключающими подходами.

С одной стороны, сокращение числа переживших Катастрофу и все больший промежуток времени, отделяющий нас от событий тех

лет, в сочетании с последствиями действий советских властей по «стиранию» памяти о Холокосте в еврейской и нееврейской среде, действительно, стало фундаментальным вызовом сохранению памяти о Холокосте в XXI веке. Целый ряд исследований последних лет, включая анализ образовательных программ, связанных с местом памяти о Катастрофе в самосознании русскоязычного еврейства в Израиле и странах СНГ<sup>17</sup>, и работы В. Шапира и его коллег<sup>18</sup>, зафиксировали своеобразный феномен. По этим данным, речь идет о памяти, формируемой извне, как будто бы связанной с событиями далекого прошлого, а не о том, что происходило в их стране менее семи десятилетий назад. С другой стороны, по тем же данным, столь же неверно утверждать, что память о Катастрофе – исключительно «заимствованный», и тем более «навязанный» компонент коллективной идентичности постсоветского еврейства.

На наш взгляд, речь идет о том, что этот феномен, не являясь имманентной частью передаваемой из поколения в поколение традиции, все же представляет собой очевидный элемент естественного этнокультурного фона русско-еврейских общин<sup>19</sup>. А его актуализация и конкретное выражение во многом зависит от оперативных потребностей и социально-политического контекста, в котором находятся эти сообщества в каждый конкретный промежуток времени.

Очевидно, что контекстом процесса в упомянутые М. Членовым 60-е и 70-е годы, было очередное усиление государственного антисемитизма, воспринимаемого острее обычного на фоне обманутых ожиданий от эпохи «хрущевской оттепели», а фактором актуализации – взрывной рост самосознания советского еврейства под влиянием победы Израиля в Шестидневной войне. Действительно, митинги памяти жертв Холокоста, проходившие, начиная с 60-х, в местах массового уничтожения евреев, в том числе – на месте бывшего Черновицкого гетто, в Дробицком Яре под Харьковом, в Минском гетто, Понарах под Вильнюсом, рижской Румбуле и других местах, и особенно – в Бабьем Яре в Киеве, как свидетельствуют воспоминания и архивные документы, постоянно перерастали в демонстрации солидарности с Израилем. Их инициаторами чаще всего были представители нового поколения нео-сионистского движения, ядро которого составляли члены сообщества «отказников» (активистов борьбы за свободную еврейскую эмиграцию и еврейское культурное возрождение в СССР). Так, Памятный камень в Бабьем Яре в 70-е гг. был одновременно ме-

стом манифестаций и голодовок еврейских активистов, протестующих против отказа в выдаче им разрешения на выезд<sup>20</sup>, и организованных «отказниками» многолюдных митингов, посвященных годовщинам восстания в Варшавском гетто и памяти погибших в Мюнхене от рук арабских террористов израильских спортсменов<sup>21</sup>. То есть, в сознании советского еврейства фашистский террор и арабский террор, борьба с нацизмом и борьба за выживание Израиля сливались в одно понятие.<sup>22</sup>

Таким образом, именно внешний фактор актуализировал память о Катастрофе в 60-е и 70-е годы, но и он, как совершенно очевидно, не действовал в ситуации понятийного и идентификационного вакуума. Что в перспективе сделало вполне применимым этот механизм сравнительно свободной адаптации тематики Катастрофы к оперативным еврейским потребностям, как мы показали в нашем другом исследовании, и к израильским реалиям<sup>23</sup>. Включая, например, и то, что террористическая деятельность палестинских арабов (некоторые из их духовных лидеров сотрудничали с германскими фашистами) рассматривалась как попытки продолжить Холокост. Показательно в этом смысле мнение А. Римана, известного в русскоязычном Израиле журналиста и писателя, который в одной из своих статей заметил: «Многие... [советские] евреи согласны в одном: невозможно простить преступления нацистов. И точно так же невозможно договориться с профессиональными убийцами под зеленым знаменем Ислама, которые просто хотят нас уничтожить... и откупиться от которых не получится ни золотом, ни территориями, ни “гуманитарными послаблениями”»<sup>24</sup>.

### Мнения и позиции «русских» израильтян

Означает ли это, что под тем же углом динамичных потребностей и изменяющегося социально-политического контекста, следует рассматривать и ту часть бывших советских евреев, которые эмигрировали из СССР и СНГ в последние десятилетия? Если речь идет о выходящих из этих стран в Израиле, то ответ, на наш взгляд, должен быть положительным.

Масштабное исследование израильских евреев, включавшее репрезентативную подвыборку выходцев из СССР/СНГ в Израиле, проведенное Израильским институтом демократии летом–осенью 1999 и в январе 2000 года, подтвердило, что среди русскоязычных евреев память о Холокосте – одна из основ национальной идентификации. Подавляющее большинство русскоязычных респондентов (94%) назвали память о Холокосте важной для собственного ощущения принадлежности к еврейству. В итоге этот фактор оказался первым из семнадцати, выделенных исследователями, по значимости для русскоязычных евреев и лишь на пятом месте (59%) – для коренных израильтян.<sup>25</sup> В этой связи социолог Элизер (Альберт) Фельдман отметил в 2003 г.: «В силу многовековых различий в исторических условиях существования компоненты образа «мы» у коренных израильтян и русскоязычных репатриантов занимают порой не одно и то же место в шкале еврейской идентичности. Так, у репатриантов из СНГ Холокост располагается вверху этой шкалы, в то время как у коренных израильтян и старожилов наивысшим «рейтингом» обладают создание Государства и другие аспекты израильского бытия»<sup>26</sup>.

Однако, данные, собранные немногим более десятилетия спустя в ходе масштабного исследования русскоязычных израильтян, проведенного под руководством автора этих строк, показали уже несколько иную картину. Среди факторов, оказавших решающее воздействие на формирование еврейской идентификации респондентов, память о Катастрофе занимала уже четвертое место (после семейной атмосферы, опыта репатриации в Израиле и среды общения – соответственно, 65, 38, 29 и 21% опрошенных)<sup>27</sup>. Что, как можно заметить, в плане значимости данной темы уже мало отличало их от коренных израильтян.

Как и в случае с их соплеменниками в странах СНГ, актуальность тематики памяти о Катастрофе в самосознании «русских» израильтян оказалась прямо пропорциональна возрасту (так ответили 17–19% молодежи и респондентов раннего среднего возраста, четверть в возрастной категории 55–64 лет и почти треть в возрасте 65 лет и старше). А также прямо пропорционально этническому происхождению респондентов: репатрианты гомогенного еврейского происхождения и потомки первого и второго поколений смешанных семей упомянули Холокост как важный аспект их национальной идентичности соответственно, в 24, 20 и 15%, а лица полностью нееврейского происхождения (то есть, неев-

рейские члены семей евреев) – только в 4% случаев. Что тоже соответствовало постсоветским реалиям, и было вполне ожидаемо.

Логично и то, что репатрианты, обладающие устойчивой еврейской идентичностью, отмечали важность темы памяти о Катастрофе для их национального самосознания в полтора раза чаще, чем представители двух других групп, а именно – обладатели двойственной (одновременной еврейской и нееврейской) идентичности и заявившие об отсутствии у них вообще какого бы то ни было этнического самосознания («я просто человек, неважно какой национальности»). И впятеро чаще тех, кто настаивал на своей, прежде всего русской (или другой этнической нееврейской) самоидентификации.

Сюрпризом стало другое: репатрианты, приехавшие в Израиль в начале Большой алии, заявляли о критической роли памяти о Катастрофе для формирования их еврейской идентификации в 1,5–2 раза чаще, чем репатрианты 2000-х годов. В принципе, именно на рубеже 1999 и 2000 годов, по имеющимся в нашем распоряжении данным из релевантных правительственных источников, доля потомков смешанных браков и нееврейских супругов евреев и репатриантов смешанного происхождения среди прибывающих в Израиль выходцев из СНГ и Балтии впервые превысила 50%, и продолжала расти в последующие годы. Это объясняет многое, но явно далеко не всё.

Не будем забывать, репатрианты первых полутора десятилетий нового века до переезда в Израиль имели не менее чем 13–15-летний (основная масса – существенно больший) опыт жизни в перестроечные и постсоветские времена. И потому не могли быть целиком изолированы от масштабных усилий местных и международных еврейских организаций, предлагающих свои образовательные программы всем лицам, подпадающим под действие израильского Закона о возвращении<sup>28</sup>, продвинуть тему Катастрофы в общественном сознании местных еврейских общин. (Хотя в свете этих данных к эффективности упомянутых программ тоже, вероятно, могут быть вопросы, они опровергают и гипотезу о том, что тема Холокоста как общинообразующий фактор имеет сугубо привнесенный характер и полностью чужда местной еврейской культурно-психологической традиции).

Сложно также предположить, что речь в данном случае идет о смене поколений или радикальной трансформации идентичности. Скорее, мы вновь имеем дело с упомянутым социально-политическим контекстом, расставляющим актуальные для каждого конкретного

этапа социокультурные акценты. Как было показано выше, активным фоном актуализации памяти о Катастрофе в последние десятилетия советской эпохи был государственный антисемитизм, что для репатриантов 90-х годов было частью их русско-еврейского опыта и фиксировалось на уровне этно-общинного самосознания. Что до репатриантов XXI в., прибывших в Израиль полтора–два десятилетия после «официальной отмены» (в рамках курса на нормализацию отношений с Израилем) этого антисемитизма решением Политбюро ЦК КПСС в декабре 1989 г., а фактически – 2–3-мя годами ранее<sup>29</sup>, то для них этот сюжет был уже делом недавней, но все же истории. И потому для форм выражения их партикулярной идентичности память о Холокосте была востребована в значительно меньшей степени.

Впрочем, репатрианты последних 15 лет, чья доля в общей численности общины выходцев из бывшего СССР составляет лишь около 20%, не могли слишком уж сильно повлиять на общую картину. Намного бóльшую роль в трансформации подходов обеих русскоязычных групп – репатриантов 90-х и 2000-х годов, сыграло изменение местного социально-политического контекста. Вышеприведенные итоги исследования ИИД и Фонда Ави-Хай зафиксировали ситуацию, характерную для пика собственно секторальной стадии «русской» общинной политики, который был отмечен между выборами в мае 1999 г. (продемонстрировавшими скачок влияния «русских» партий и общинных элит) и началом волны арабского террора, так называемой «Интифады Аль-Акса» в сентябре 2000 г. В последующее десятилетие «русская секторальность», широко использовавшая идентификационные клише, привезенные из стран исхода, уступила место иной общинно-культурной модели. А именно, попыткам реализовать идею интеграции русскоязычных израильтян в местный истеблишмент и общество с «позиции силы», путем привнесения русско-еврейских ценностей в израильский национальный дискурс (в том числе и с помощью политических лобби, сочетающих в своих платформах и деятельности общинную и общенациональную повестку дня).

Именно такую схему «израилизации» репатриантов наметила утвердившаяся в Израиле в последнюю четверть века мультикультурная модель общественного развития: она не только легитимирует, как было показано выше, существование отдельных общинных групп с собственным культурным багажом, специфическими ценностными ориентациями и автономными интересами, но и на уровне социальной нормы,

предполагает, что «настоящий еврей-израильтянин» одновременно и «кто-то еще» – то есть, принадлежит к той или иной общинно-культурной группе, пребывающей в качестве интегральной части (а отнюдь не вовне) израильского еврейского коллектива. И тем самым – в пост-модернистской общественной атмосфере нынешнего Израиля – обеспечивают индивиду и группе необходимый уровень социального комфорта, что, подчеркнем, минимально связано, если связано вообще, с тенденцией формирования «секторально-этнических гетто», действительно существующей в отдельных слоях. В этом не раз (на наш взгляд, чаще всего ошибочно) обвинялось сообщество выходцев из бывшего СССР.

Не случайно, инициаторами «Доктрины русского Израиля», вызвавшей большой резонанс и оживленные дебаты, стали отнюдь не социальные маргиналы, а выросшие, получившие образование, отслужившие в ЦАХАЛе, профессионально состоявшиеся и вполне социализированные в местном обществе и культуре представители «полуторного поколения» русскоязычных репатриантов<sup>30</sup>. Появление этого феномена неслучайно. В нынешних условиях существование русско-еврейской идентичности не только не противоречит израильско-еврейской национально-гражданской идентификации репатриантов, но, напротив, нередко является весомым фактором. Как следует из анализа историка Якова Денкера, именно те «русские израильтяне», чье «национальное самосознание носит относительно поверхностный характер», не только ничего не знают об истории и культуре русского еврейства, «но даже отвергают само их существование или необходимость их популяризации»<sup>31</sup>.

Естественно, что эта русско-еврейско-израильская общинная идентичность требует конкретных «идентификационных наполнителей», укоренённых в историческом опыте и культурной традиции этой группы, но одновременно достаточно гибких, чтобы быть без особого ущерба адаптированными к нормам и стандартам принимающего сообщества. Очевидно, что память о Катастрофе и ее специфический, восточноевропейский контекст – один из немногих комплексов, полностью отвечающий данным требованиям.

На первый взгляд, единственное, что остается сделать политическим, интеллектуальным и информационным элитам общины выходцев из бывшего СССР – это принять идеологическое и политическое решение. То есть, оставить ли эту тему частью некоего необязательного фона, рассматривать ли ее как «интеграционную» часть израиль-

ской общегражданской идентификации русскоязычных израильтян, либо продвигать ее на место одного из центральных факторов коллективной идентичности «русского Израиля». Но уже беглый взгляд на тексты интервью, собранных в ходе упомянутого исследования, инициированного фондом «Генезис» в 2015 г., показывает, что среди представителей этих кругов в столь существенном вопросе нет консенсуса. Притом, что практически все респонденты, полагая, что еврейская идентичность, безусловно, намного древнее и глубже памяти о событиях XX века, согласились с тем, что Холокост, как таковой, невозможно исключить из национального самосознания.

Суммируя мнения респондентов, мы вновь можем выделить три основных подхода к данному вопросу. Первая группа полагает, что дилемма: «должен ли Холокост занимать центральное место или, наоборот, надо стремиться отодвинуть его на задний план и активнее продвигать позитивное наследие», равно как проблема акцентирования специфического опыта советского еврейства, вообще должны быть выведены за скобки. Так, депутат Кнессета и бывший мэр Арада, Тали Плосков высказалась по первому пункту следующим образом:

«Я считаю, что это не должно делаться по принципу “или-или”. Должно быть и то, и другое. Нельзя забывать Холокост – с одной стороны, с другой стороны – говорить только о Холокосте тоже нельзя. То есть, мы должны (говорить об обеих вещах). И конечно, позитив обязательно должен присутствовать – только потому, что жизнь продолжается».

Что касается второго пункта этой темы, то здесь показательное мнение политического обозревателя телеканала RTVi Евгения Сова, согласно которому «возможно, следует сделать акцент на произошедшем на территории СССР, но на этот вопрос должны ответить [не политики, а] компетентные люди – педагоги, историки».

Вторая группа выразила скептическое отношение к обоим пунктам. Главный редактор авторитетного русскоязычного портала NewsRu.co.il Евгений Финкель, например, утверждал, что «акцент можно сделать на изучении героического прошлого еврейского народа, как в период Холокоста, так и во все прочие периоды. Не выделяя, во-первых, русский компонент, а во-вторых, не выделяя жертвенный компонент». По его мнению, о еврейских жертвах следует говорить исключительно «в контексте героизма, а не мук, которые перенес народ».

Еще жестче в этом смысле выразился один из духовных лидеров нынешнего поколения «русского религиозного сионизма», философ Пинхас Полонский. По его мнению, делать в Израиле акцент на изучение Холокоста русского еврейства неправильно в принципе. Ибо «Холокост – это то, от чего естественные человеческие реакции побуждают людей бежать». Вместо этого Полонский предлагает продвигать «позитивные символы русскоязычного еврейства», знаний о которых, по его представлениям, совершенно не хватает ни коренным израильтянам, ни самим репатриантам.

«Имело бы смысл, – полагает Полонский, – установить в Израиле ежегодный день русскоязычного еврейства. И в этот день говорить о его истории, еврейской подпольной деятельности в Советском союзе и многом другом. Чтобы один урок в школе был этому посвящен. Вот такое установление на государственном просвещенческом уровне для русскоязычного еврейства. Очевидно, что под это подтянутся и газеты, и всякие СМИ, политические и культурные деятели. И, опять-таки, Холокост никоим образом не должен быть центром этого».

Всё же мнение большинства респондентов характеризует скорее третья позиция, которую, в частности, представил директор «Бейт Ави-Хай» Давид Розенсон: «Думаю, что, когда люди смотрят на Холокост, для них «русская» часть минимальна. И это огромная слабость, пробел: нельзя, чтобы та роль, которую сыграли евреи (СССР), была потеряна. Это должно быть частью изучаемой израильтянами детьми истории в школе». На особом внимании к собственно русско-еврейскому аспекту памяти о Катастрофе настаивал и известный журналист, обозреватель сайта IzRus Алекс Коган, по мнению которого это следует делать потому, «что половина погибших в Холокосте – это русскоязычные евреи». Как и Розенсон, Коган считает, что главной платформой продвижения этой темы должна быть официальная система образования.

## Выводы

Нетрудно заметить: наши респонденты ожидают, что тема Холокоста, как и другие изыскиваемые ими модели «несекторальной идентификации русского Израиля», должны быть не «товаром для сугубо

внутриобщинного потребления», а напротив, стать частью общенационального дискурса. Тема Катастрофы должна, если следовать этой логике, «вернуться» в общину, пройдя адаптацию к стандартам и представлениям израильского еврейского коллектива. Видимо, это и имел в виду Коган, требуя относиться к этому сюжету «заостряя ту деталь, что русскоязычные евреи, в отличие от евреев Восточной Европы и других стран, не шли... как овцы на убой, а восставали против немцев, устраивали военные акции, уходили в партизаны, воевали».

Сказанное, на наш взгляд, еще раз подтверждает вывод о том, что социальная и политическая культура «русских израильтян» – не столько часть привезенного репатриантами в Израиль «советского наследия», сколько результат местного израильского опыта, что, разумеется, не мешает им творчески трансформировать идентификационные модели, сформированные еще в диаспоре. Это значит, что тема культурно-исторической памяти о Катастрофе и других событиях прошлого века, оказавших сильное влияние на облик русскоязычного еврейства, имеет шанс еще долго быть заметной частью общинной повестки дня.

### Примечания

<sup>1</sup> Ханин В. (З.). «Третий Израиль» Русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале 21-го века. М., 2014.

<sup>2</sup> См., например: Фельдман Э. «Русский» Израиль: между двух полюсов. М., 2003. С. 125–155, 351–415; Старые корни в новой почве: адаптация репатриантов из бывшего СССР в Израиле в новом тысячелетии / Под ред. С. Лисицы и И. Бокк-Коэн. Ариэль, 2012 (на иврите); *Leshem E. The Russian Aliya in Israel: Community and Identity in the Second Decade // Revolution, Repression, and Revival: The Soviet Jewish Experience / Eds. Zvi Giterlman and Yaacov Ro'i. Lanham, etc.: Rowman and Littlefield Publ. Inc., 2007. P. 333–360; Хворостьянова Н., Элиас Н. Новый дом на старой улице? Культурные институты «русской» общины в Беер-Шеве // Израиль глазами «русских» – культура и идентичность/ Под ред. Е. Носенко-Штейн. М.: ИВРАН – «Наталис», 2008. С. 305–328.*

<sup>3</sup> Фельдман Э. Русский Израиль. С. 169–174; Ханин В. (З.), Эпштейн А., Низник М. Несомненно, израильтяне: русскоязычные евреи «дома» и «заграницей» – идентичность и культура. Иерусалим; Рамат-Ган: Министерство алии и абсорбции и Университет Бар-Илан, 2011 (на иврите).

<sup>4</sup> Исследование, полевая часть которого была осуществлена социологическим агентством Public Opinion Research Institute (PORI/ПОРИ), включало проведение шести фокусных групп – по две возрастные группы (18–44 лет и 45 лет и старше)

в каждом из трех регионов страны – Северном (Хайфа и Крайот), Центральном (Тель-Авив) и Южном (Ашкелон). А также репрезентативный опрос 1016 респондентов методом очных интервью по формализованной анкете, составленной автором этих строк. См.: *Khanin Z. Joining the Jewish Collective: Formalizing the Jewish Status of Repatriates from the Former USSR of non-Jewish and Mixed Origin in Israel*. Jerusalem: The Morasha Institute, 2014.

<sup>5</sup> Ханин В. (З), Бардач-Ялова Э. Эффективность и общественное восприятие деятельности Благотворительного Фонда «Генезис» в сфере укрепления национальной идентичности русскоязычных евреев. Предварительный отчет о социологическом исследовании. Иерусалим; Тель-Авив: Genesis Philanthropy Group, октябрь 2015. Выражая признательность исполнительному директору Фонда «Генезис» Сане Бритавской за инициативу и поддержку исследовательского проекта, а также за ценные обсуждения, автор несет всю ответственность за приведенные в данной статье факты и выводы.

<sup>6</sup> *Куповецкий М.* Людские потери еврейского населения в довоенных и послевоенных границах СССР в годы Великой Отечественной войны // Вестник Еврейского университета в Москве. 1995. № 2 [9]. С. 135–155.

<sup>7</sup> *Локишин А.* Помнить или забыть? Отношение к Холокосту советского режима и общества // Помнить о прошлом ради будущего: еврейская идентичность и коллективная память / Под ред. Т. Карасовой и Е. Носенко-Штейн. М., 2014. С. 75–100.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см.: Ханин В.(З), Морозов Б. Шестидневная война и становление еврейского национального движения в СССР: историко-социологические аспекты // Шестидневная война и еврейское движение в СССР: очерки социальной истории / Под ред. В.(З). Ханина. М., 2008. С. 20–42.

<sup>9</sup> *Альтман И.* Мемориализация Холокоста в России: история, современность, перспективы // Евреи в постсоветских странах: самосознание и образование / Под ред. А. Эпштейна. Иерусалим, 2008. С. 203–208.

<sup>10</sup> *Полян П.* Советские и постсоветские традиции замалчивания и отрицания Холокоста // Отрицание отрицания, или Битва под Аушвицем / Под ред. А.Р. Коха и П.М. Поляна. М., 2008. С. 48–66.

<sup>11</sup> *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев (статья третья) // Диаспоры. 2001. № 2–3. С. 244–250.

<sup>12</sup> См. например: *Gilboa Y.* The Black Years of Soviet Jewry. Boston, 1972; *Pinkus B.* The Jews of the Soviet Union: The History of the National Minority. Cambridge, 1988; Revolution, Repression and Revival: Soviet Jewish Experience. In Honor of Prof. Mordehai Altchuler / Eds. Z. Gittelman and Y. Ro'i. Boulder, 2007

<sup>13</sup> Ханин З., Морозов Б. «Предатели родины»: еврейская эмиграция глазами советских властей. Тель-Авив, 2005 (на иврите).

<sup>14</sup> *Носенко-Штейн Е.* Кому нужен пепел Клааса? Память о войне и Холокосте у российских евреев разных поколений // Помнить о прошлом ради будущего: еврейская идентичность и коллективная память / Под ред. Т. Карасовой и Е. Носенко-Штейн. М., 2014. С. 133–158.

<sup>15</sup> Носенко-Штейн Е. Быть или чувствовать? Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004. Ханин В.(З.), Писаревская Д., Эпштейн А.Д. Еврейская молодежь в постсоветских странах. М.; Рамат-Ган, 2013.

<sup>16</sup> Дворянов В. Семейное воспитание в контексте национальной идентификации евреев России // Евреи в постсоветских странах: самосознание и образование. С. 154–184.

<sup>17</sup> Исследование было инициировано Фондом Генезис и Европейским еврейским фондом в 2012 г. и включало оценку эффективности более 30 образовательных и общинных программ, проведенных в этих странах. См.: Korazim M., Gorbatsev J. The Contribution of Educational Programs on the Experience of Soviet Jewry in the Holocaust to Selected Groups in Israel and in the FSU. Jerusalem: Myers-JDC-Brookdale Institute, June 2012.

<sup>18</sup> Шапиро В., Герасимова М., Низовцева И., Сьянова Н. Евреи Санкт-Петербурга: этническая самоидентификация и участие в общинной жизни // Диаспоры. 2003. № 3. С. 95–149.

<sup>19</sup> Подробнее о дискуссии на эту тему см.: Ханин В.(З.), Бардач-Ялова Э. Историческая память эпохи постмодерна: эксперты о месте темы Холокоста в самосознании постсоветского еврейства // Проблемы історії Голокосту / Issues in the Holocaust Studies. Днепропетровск: Ткума. (7) 2016.

<sup>20</sup> Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ), ф. 5, оп. 63, д. 29, л. 96.

<sup>21</sup> См.: Записка ЦК КПУ «О так называемом “еврейском вопросе” в УССР» от 24 апреля 1969 г. // Центральный державний архів громадських об'єднань України (Центральный государственный архив общественных объединений Украины – ЦДАГОУ), Ф. 1, Оп. 25, д. 186, л. 60–75.

<sup>22</sup> Подробнее см.: Ханин В (З), Морозов Б. Шестидневная война и становление еврейского национального движения в СССР: историко-социологические аспекты. С. 20–42.

<sup>23</sup> Khanin V.(Z.). The Jewish Right of Return: Reflections on the Mass Immigration to Israel from the Former Soviet Union // Exile and Return: Predicaments of Palestinian Arabs and Jews / Eds. I. Lustick, A. Lesch. Philadelphia, 2005. P. 183–203.

<sup>24</sup> Риман А. «И остался Яков один», или свидетель обвинения // Вести-2. Тель-Авив. 29 августа 2002

<sup>25</sup> Levy Sh., Levinsohn H., Katz E. A Portrait of Israeli Jewry: Beliefs, Observances, and Values among Israeli Jews – 2000. Highlights from an In-Depth Study, conducted by the Guttman Center of the Israel Democracy Institute for The AVI CHAI Foundation. Jerusalem. 2002. P. 12.

<sup>26</sup> Фельдман Э. «Русский» Израиль: между двух полюсов. М., 2003. С. 125–155.

<sup>27</sup> Khanin V.(Z.). Joining the Jewish Collective: Formalizing the Jewish Status of Repatriates from the Former USSR of non-Jewish and Mixed Origin in Israel. Jerusalem, 2014.

<sup>28</sup> По данным различных исследований, в тех или иных еврейских организациях крупных городов СНГ состоит от 15–17% до почти четверти местных евреев

ев, а в периферийных городах – даже несколько больше. Еще какая-то демографически значимая доля (по оценкам, от более трети до более двух пятых) время от времени участвует в каких-то мероприятиях этих организаций, причем, по тем же оценкам, среди лиц с частично еврейским происхождением показатель посещаемости еврейских мероприятий лишь чуть ниже, чем у «чистокровных» евреев. См.: *Шапиро В., Герасимова М., Сьянова Н.* Евреи Санкт-Петербурга: этническая самоидентификация и участие в общинной жизни (завершение темы) // *Диаспоры / Diasporas*. 2006. №4. С. 169–217 (особенно С. 169–172); *Khanin V.(Z.)*. Institutionalization of the Post-Communist Jewish Movement: Organizational Structures, Ruling Elites and Political Conflicts // *Jewish Political Studies Review*. 2002. Vol. 14. № 1–2. P. 5–28.

<sup>29</sup> РГАНИ, ф. 89, оп. 9, д. 68, л. 8.

<sup>30</sup> См.: *Гольденштейн А., Денкер Я., Бардач-Ялов Э., Эйдельман Д., Коган А., Галь М., Вольников Д., Рабин А.* Концепция «русского Израиля»: 10 программных тезисов. – *doktrina.co.il*.

<sup>31</sup> *Денкер Я.* Этническая генетика: почему мы не евреи Запада // *IzRus*. 14.07.2015. – <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-07-14/28255.html#ixzz4AAfpGRck>

**Межконфессиональные  
и межэтнические  
отношения**



*Татьяна Хижая*  
(Владимир)

---

## ЖЕНЩИНЫ-СУББОТНИЦЫ В РОССИИ XIX в.: ВЕРА, СЕМЬЯ, СУДЬБА

Занимаясь историей «секты Моисеева закона», я в свое время поставила перед собой задачу реконструировать биографии и портреты представителей малоизвестного русского религиозного движения эпохи Нового времени. Но поскольку в предпринятом исследовании речь шла преимущественно о лидерах российских иудействующих<sup>1</sup>, в нем были представлены мужские образы и истории. Субботничество не породило феномена женщины – наставницы религиозного сообщества, каковой была, например, Настасья Зима, возглавившая московский еретический кружок в начале XVIII в.<sup>2</sup> Женщины-субботницы не были вождями сектантских общин, что отличало их от представительниц мистических ветвей русского религиозного инакомыслия. Последние – в роли «богородиц» и «пророчиц» – могли руководить хлыстовскими кораблями, скопческими общинами, а также, достигнув почтенного возраста, стать духовными главами семейств<sup>3</sup>.

Значит ли это, что роль женщин в российском иудаизанстве была малозаметна? Какую роль они играли в движении? Как особенности движения отразились в религиозном поведении «русских израильтянок»? Можно ли усмотреть в этом поведении специфические черты женской религиозности? Попытаемся ответить на поставленные вопросы и одновременно дополнить историю последователей «Моисеева закона» женскими портретами.

В качестве источников мною использованы архивные документы, содержащие материалы делопроизводства государственных учреждений Российской империи первой трети XIX в. Значительные, а порой

ключевые фигурантки этих «дел» – женщины, которые обратились в «еврейскую веру», выйдя замуж в семьи иудействующих», либо родившиеся в субботнической среде. Это представительницы различных регионов и сословий Российской империи (крестьянства, мещанства, купечества). Это сектантки, выступающие, прежде всего, в своей семейной «ипостаси»: жены, дочери, матери, невестки, свекрови.

Источники представляют нам несколько любопытных микроисторий.

## 1. История Котовых

Она датируется двадцатыми годами XIX в. Главные персонажи «дела», отраженного в нескольких источниках<sup>4</sup>, – две субботницы – невестки в доме екатеринославских купцов Котовых, уже умерших к моменту следствия. Женщины, Агафья и Марфа, вместе с другими членами их семей обвинялись в принадлежности к «субботнической ереси».

Показания фигурантов дают противоречивую информацию о религиозных убеждениях всех членов обширного родственного коллектива. По словам Карпа, мужа Агафьи, купца 3-й гильдии, родители его были «сущими христианами». Но совсем другую картину нарисовали женщины. Они утверждали, что были обращены в субботническую секту после замужества свекром и свекровью. Впоследствии Агафья, старшая из них, отказалась от своих показаний о родителях мужа. Однако тщательный анализ источников позволяет предположить, что именно ее первое признание соответствовало действительности.

Агафья ни разу во время следствия не называла мужа иудействующим. И сам Карп утверждал, что еще до женитьбы вместе с братьями исполнял «все христианские обряды и обязанности». Их старший сын Илья называл мать «духоборкой-субботницей», а отца – христианином. Однако в процессе расследования выяснилось, что отец семейства в течение 7 лет не исповедовался и не причащался. Карп объяснял это нехваткой времени, связанной с его торговыми делами. Понуждаемый полицейской властью, он сначала обещал причаститься Великим Постом, а потом вдруг отказался, решительно заявив, что в церковь «ныне» ходить не будет: «за коммерческими его оборотами не имеет времени». Позже он был вынужден подчиниться давлению и «превратил себя в православную веру» на страстной седмице 1822 г.

Своего мужа Дементия Марфа Котова называла последователем «Моисеева закона», научившим ее новой вере. И действительно, в 1820 г. мещанин Дементий Котов фигурировал в списке сектантов, представленном екатеринославскому губернатору. Но в 1822 г. в указе губернского правления было отмечено, что Дементий «содержал грекороссийскую веру, пред смертью был исповедан и приобщен», тогда как жена его отступила от христианства.

Анализ документов позволяет реконструировать биографии субботниц. Агафья Котова родилась от православных родителей в 1784 г., замуж вышла в 15 лет. Родила в браке 13 детей, 9 из которых умерло. Женщина была неграмотной, и подпись в документе за нее ставил ее сын Илья. Это важно для выяснения причин обращения: ведь Библию она сама прочитать не могла, но при этом на переспросе (вопреки первому заявлению) утверждала, что «сама собой пристала к субботнической вере». По ее словам, через 11 лет после замужества, она перестала посещать церковь, говеть и причащаться и начала «выполнять все обряды духоборческой субботнической ереси». Думается, конвертация Агафьи произошла все-таки в ее новой семье. А вот последующая религиозная эволюция новообращенной могла совершаться в ходе контактов с екатеринославскими сектантами. В Екатеринославле в это время существовала крупная община приверженцев «ветхозаветной веры», и общение с иудействующими способствовало утверждению женщины в «Моисеевом учении». Уже в конце следственного процесса «богоотступница» фактически это подтвердила.

Источники указывают на важную религиозную роль Агафьи Котовой в семье. Именно она занималась воспитанием своих детей в вере «по Моисееву закону». Ее муж либо был религиозно индифферентен, либо тщательно скрывал свои убеждения, не считая (в отличие от жены) морально неприемлемым участие в церковных обрядах. Возможно, в ситуации расследования самой главной для него оказывалась судьба его потомства и имения. Ведь в случае ссылки – в качестве наказания за преступление – дети подлежали изъятию из семьи, а собственность отдавалась в опеку.

Таким образом, Агафья проявила гораздо больше религиозной ревности, чем ее муж – будь он иудействующим или христианином. На допросе, прекрасно осознавая, чем может закончиться ее упорство, женщина изъявила готовность расстаться с мужем и отправиться в ссылку с сыном-подростком и тремя малолетними дочерьми, младшая из которых была новорожденной.

Уехать, однако, ей не пришлось. Великим постом 1823 г. Агафья Котова, после увещевания назначенного для этой цели священника, была присоединена к православию. За матерью последовал сын. В итоге бывшей сектантке было вменено в наказание пребывание под следствием; кроме того, с нее взыскали штраф в размере 100 рублей. Все семейство Котовых было поручено неослабному наблюдению приходского священника и городской полиции. В случае повторного отступления с фигурантами следовало поступить уже по всей строгости законов. В приговоре городского магистрата, подтвержденного министерством внутренних дел, ощутима типичная для эпохи Александра I толерантность. Мягкость законодательства и его противоречивость<sup>5</sup> служили основанием для попыток сектантов сохранить свою вероисповедную идентичность, что хорошо видно на примере Агафьи.

Что заставило «отступницу» изменить принятое ею намерение отправиться в ссылку? Возможно, она оказалась не готовой к разлуке с детьми: от них (а не только от мужа) пришлось бы отказаться. На протяжении всей истории субботничества мы встречаемся с двумя прямо противоположными феноменами: ревностным, непреклонным отстаиванием своего «кредо», с готовностью идти на «самые страшные жертвы» (что было характерно для народного сектантства<sup>6</sup>) и умением уходить в подполье, формально отрекаясь от своих взглядов в критической ситуации. Довольно часто казалось, что иудаизанты принадлежат к господствующей конфессии – они крестились, «уцерковляли брак», исповедовались, причащались. Но в действительности они тайно «содержали Моисеево учение». Для одних субботников двойная жизнь не представляла серьезной моральной проблемы. Другие, напротив, своим бескомпромиссным отношением к властям вдохновляли единомышленников, становясь для них примером стойкости. Такое сочетание «жесткой» и «гибкой» моделей поведения придавало движению русских «жидовствующих» определенную стабильность, было способом самосохранения сектантов. Агафья демонстрирует способность следовать двум этим типам.

Жесткую модель религиозности символизирует младшая невестка семейства Котовых. Марфа родилась в 1792 г. в православной семье, вышла замуж в 19 лет и имела троих детей. Любопытная информация о ней содержится в деле, посвященном субботникам Екатеринослава (1819 г.). Иудействующие, как явствует из расследования, посещали городскую синагогу в «праздник еврейский, именуемый Судный день».

Православные жители города утверждали, что сектанты ходили в синагогу регулярно – почти каждую субботу и даже внешне стали похожи на евреев. Муж Марфы признался, что «жена его, будучи духовборка, соблюдает некоторые еврейские обряды, как-то: празднует день субботний, измазывает в оный день варистую свою печь». Возможно, Марфа Котова была в числе тех сектантов, которые общались с екатеринославскими иудеями. По всей видимости, Котовы принадлежали к так называемым молоканам-субботникам, о которых местные власти узнали только в 1819 г. Именно тогда МВД и предписало екатеринославской администрации выселить последователей «Моисеева закона» в Кавказскую губернию. В число приговоренных к ссылке попала Марфа. К этому времени муж ее умер как православный (может быть, тоже решил поступить как Карп, беспокоясь о судьбе детей?). Вдова просила местную полицию позволить ей отправиться на Кавказ вместе с детьми. По этому поводу екатеринославские власти сделали запрос в МВД. Дело, очевидно, было настолько важным, что министр довел его до сведения императора. Александр I дал собственноручную резолюцию: детей Котовой раздать добросовестным людям на воспитание. Государь пожелал, чтобы и впредь так поступали с детьми отправленных в ссылку субботников. Примечательно, что по иронии судьбы сыновей и дочь осужденной Марфы поместили в семью их родного дяди Карпа и его жены Агафьи. Власти, следовательно, еще не выявили Агафью как субботницу, а ее мужа – как недобросовестного православного. Тетка продолжала воспитывать детей Марфы в вере «Моисеева закона». Следовательно, социальный контроль над сектантами, несмотря на пристальное внимание к ним в первой четверти XIX в., не был жестким. Почти через год после прибытия на место ссылки героиня нашей истории, тяжело страдая в разлуке с горячо любимыми детьми, написала душераздирающую просьбу министру духовных дел и народного просвещения, князю А.Н. Голицыну. На него она возлагала последнюю надежду. Голицын послал запрос в МВД к В.П. Кочубею. Ответ министра внутренних дел был предрешен: «по просьбе мещанки Котовой... я не почитаю себя вправе учинить какое-либо распоряжение, ибо как высылка ее туда, так и оставление ее детей в Екатеринославле на попечении добросовестных людей, последовало по воле его императорского величества». В отличие от Агафьи, ее младшая единомышленница не пожелала идти ни на какие компромиссы в делах веры.

## 2. История Татьяны Гуляевой

Это дело производилось в Кавказском областном суде в 1830 г., уже в правление Николая I. Ставропольский иудействующий, купец Иван Гуляев, обвинялся в совращении жены и детей в свою веру<sup>7</sup>. Его жена Татьяна, дочь состоятельного купца Тарасова, до замужества, по ее признанию, не знала ни грамоты, ни «правил христианских», кроме одной молитвы «Отче наш». Отец, выдавая ее замуж, прекрасно знал, что его будущий зять – сектант. Однако, ни слезы дочери, ни протесты жены не остановили его. Видимо, вера Гуляева не смущала тестя, руководимого чисто практическими интересами. Неудивительно, что воспитанная таким отцом Татьяна Гуляева в религиозном отношении представляла собой «*tabula rasa*». Вспыхнувшая после свадьбы горячая любовь к мужу и любопытство к его вере, побудили женщину научиться грамоте у приказчика отца и приступить к чтению Библии. Муж, по словам Татьяны, не принуждал ее к исполнению «Моисеева закона», даже скрывал от нее свои религиозные практики: молился ночью без свечи. И только после рождения дочери-первенца, убедившись в любви жены, открылся ей. Перед нами – типичный пример духовной жажды, вызванной отсутствием полноценной религиозной жизни в прошлом. Результатом этой жажды стала конвертация: «сделалась она израильтянкой».

Любопытна мотивация перехода Татьяны в субботничество, о которой узнаём из материалов следствия. Прочитав Библию, женщина сделала вывод: закон был дан Моисею самим Богом и потому свят. По ее словам, строгие правила закона внушили ей любовь к нему. Эти скупые объяснения полностью совпадают с теми доводами, которые более подробно представляли крестьяне-сектанты во второй половине XIX в. Превосходство «Моисеева учения» иудаизанты обосновывали его божественным происхождением, а идея строгости закона часто присутствовала в их размышлениях. «Ветхозаветная вера» вызывала симпатии простолудинов именно необходимостью скрупулезного исполнения всех правил, что расценивалось как праведность. Ритуалистический характер библейских предписаний вполне согласовался с обрядовой доминантой в русской народной религиозности. Кроме того, суровость закона, возможно, была созвучна аскетическим тенденциям в традиционной культуре: ведь на тех, кто исполнял закон, даже некоторые православные смотрели как на своеобразных подвижников, служителей Бога<sup>8</sup>.

Еще более неопитку утвердили в «еврейской вере» преследования ее мужа духовным лицом. Подследственный добрыми словами вспоминал на допросе священника Ивана Тимофеева, который «с духом кротости, без всякого оскорбления» убеждал его обратиться в христианство. Гуляев уже купил по совету своего наставника Новый Завет. Однако все усилия проповедника были перечеркнуты неблагоприятным поведением другого священника. Протоиерей Михаил Евсеев «озлобил на него не за веру, а за недачу ему безденежно тесу для построения дома». Он стал преследовать Гуляева, и уже почти обращенный сектант попросил увещателя оставить его в прежнем «заблуждении». Вся эта история произвела соответствующее впечатление на Татьяну.

Детей субботница воспитывала вместе с мужем по «правилам Моисеева закона». В семье родилось шестеро детей, из которых один умер. Родители заботились о грамотности детей, причем не только сыновей: дочь Марья была научена грамоте с 6 или 7-летнего возраста, что контрастирует с воспитанием, данным Татьяне. Также, в отличие от отца Татьяны, они предоставили дочери право самой решать свою судьбу, когда встала проблема замужества. Марья вышла замуж за единоверца по собственному желанию, как она утверждала на допросе.

Кавказский областной суд приговорил чету Гуляевых к ссылке в Сибирь за следующие проступки: отступление от православия, обрезание крещеных детей, «обвенчание» дочери с субботником. Татьяна, «по закоснелости своей и пристрастию к жидовству, решительно сказала, что от жидовства отстать не согласна и готова за то на всякое наказание». Детей было предписано отдать на попечение деда, имение Гуляева поступало в опекуновское управление. Свое решение суд вынес на основании Положения Комитета министров от 3 февраля 1825 г. о мерах по борьбе с «жидовской сектой». Гуляева к моменту вынесения приговора оказалась беременной, поэтому ставропольская полиция сделала запрос в Кавказский областной суд о судьбе будущего ребенка: следует ли его крестить, или отдать на волю родителей? Подсудимая была переведена в особый дом с предоставлением права ее отцу находиться там во время родов. Младенца предписано было крестить. Татьяна могла вскормить своего ребенка, а в случае ее нежелания следовало отдать его на воспитание Тарасову. Здесь необходима ремарка. Как явствует из дела, производившегося в МВД в 1820-х гг., субботницы-крестьянки из воронежского села Новая Чигла, «гнушаяся новорожденными детьми

своими, противу их желания ... окрещенными, лишали их материнского пропитания, не принимая к себе, расставаясь с ними равнодушно, следовали ... в Сибирь»<sup>9</sup>. Таким образом, случаи отказа последовательниц «Моисеева закона» от грудных детей, крещенных против их воли, были не единичными, и власти предполагали возможность такого шокирующего отречения, обусловленного религиозными мотивами.

Гуляевых подпиской обязали не производить обрезания над ребенком: в противном случае им пришлось бы отвечать по всей строгости закона. Однако подсудимые не дали письменного обещания «по упорству своему».

Дело ставропольских иудействующих после вынесения приговора местного суда рассматривалось в Совете МВД. Министр внутренних дел А. Закревский предложил освободить супружескую пару от следствия и суда и поручить местной полиции установить за ними наблюдение, чтобы они не совращали других. Он не находил в их поведении состава преступления. Возникает ощущение, что Закревский использует риторику, характерную для правления предшествующего монарха, хотя наступили уже другие времена. В итоге Совет МВД утвердил приговор Кавказского областного суда.

### 3. Дело московских иудействующих

История Котовых и Татьяны Гуляевой – это история жертв. Главные ее персонажи – это женщины сравнительно молодые, выступающие прежде всего в роли жен и матерей, преследуемые властями, готовые разлучиться с самыми близкими людьми, претерпевающие различные лишения. В документе, о котором пойдет речь, упоминаются другого рода женщины. Это не столько жертвы, сколько акторы, влияющие на судьбу близких им людей, порой довольно жесткими методами. В деле о «жидовствующих» села Горы московской епархии, производившемся в 1828 г.<sup>10</sup>, вниманию исследователя предстает хорошо организованное, патриархально устроенное и прекрасно информированное (в том числе о секретных указах правительства) сообщество иудействующих, которое противостоит беседам увещевающих его миссионеров.

Женщины в этой истории выступают, прежде всего, как старшие в семье – свекрови и бабушки. Одна из них – крестьянка Матрена Матвеева. Когда ее сноха изъявила готовность обратиться в правосла-

вие, Матрена ей недвусмысленно пригрозила: «если ты это сделаешь, то я сама жива не буду, и тебе живой не быть». Другая женщина, вдова Степанида Афанасьева, заставила трепетать всех младших членов своей семьи, пытавшихся покинуть субботническую общину. Гнев Степаниды был обращен на невестку и внуков. Вот что говорится об этом в рапорте миссионеров: «Степанида Афонасьева до того расстроила сына и дочь снохи своей, вдовы Акилины Козьминой, присоединенной к церкви (с которою соглашались было присоединиться сын и дочь), что они со слезами в утешение матери своей обещают пойти в церковь, но, опасаясь помянутой бабки их Афонасьевой, просят мать подождать, что будет с ними впредь. Самую же сноху оную Кузьмину с меньшею дочерью ея за присоединение к церкви так теснит Афанасьева в доме, что не дает им с собою есть и сверх того с поруганием выкинула из избы икону, которую они для себя поставили было». Давление этой женщины на младших родственников ощущается на всем протяжении дела, и миссионеры оказываются бессильными против него.

Обе женщины были близки субботникам, игравшим ключевые роли в сектантских коллективах. Матрена Матвеева была сестрой наставника одной из тульских общин, Степанида Афанасьева – женой вотчинного бурмистра с. Горы, который в силу своей должности покровительствовал местным «жидовствующим». Обе они, очевидно, имели высокий статус в семье и религиозной общине.

Стоит отметить, что в документах неоднократно встречаются случаи принуждения к «иудейской вере» православных женщин, которые выходили замуж за «ветхозаветников». Так, например, в 1820 г. мещанка из Екатеринослава Марина Соколова, подала жалобу в местную полицию. Она утверждала, что ее муж-субботник «силится угнетениями обратить ее к... заблуждению»<sup>11</sup>. В 1825 г. жительница кавказского села Александровка Степанида Григорьева обвиняла своего тестя-иудействующего в том, что он «старается ее привлечь к ереси различными притеснениями, побоями и насмешками над Церковью»<sup>12</sup>.

## **Выводы**

Представленные источники показывают, что женщины играли немаловажную роль в семьях и общинах российских иудаизантов XIX в. Это убежденные поборницы «ветхозаветной веры», готовые жертв-

воват своим благополучием, привычным укладом жизни, а подчас и самым дорогим – собственными детьми и мужем во имя верности «Богу Израиля». Они не уступали мужчинам в религиозном рвении и твердости, а порой и явно превосходили в этом своих мужей. Они прививали веру детям, учились «Моисееву закону» у своих единомышленников, и, возможно, евреев. Субботницы проявляли упорство в отношениях с властями, а также удерживали (иногда жесткими способами) других членов сектантского социума от перехода в господствующую конфессию. Это отчасти сближает модели религиозного поведения «русских израильтянок» с практиками представительниц других ветвей русского религиозного инакомыслия.

Женские истории представляют собой микромодели субботничества и в широком смысле – сектантства XIX в. со всеми его особенностями, тенденциями, проблемами. Это, например, проблема религиозной конвертации: роли библейского текста в обращении, мотивов перехода в «Моисеев закон», значения семьи и окружающих в этом процессе. Очевидно, одним из механизмов распространения движения были браки между православными (женщинами) и сектантами (мужчинами). В условиях патриархального уклада, института власти мужа, свекра и свекрови, женщина оказывалась податливым материалом для усвоения нового учения. (Конечно, не всегда такая форма прозелитизма имела успех – документы фиксируют случаи протеста против домашнего религиозного влияния и насилия; не всегда «жидовствующие» принуждали своих жен к вере; но все это не отменяет общей тенденции). Средством утверждения неопиток в «Моисеевом учении», а также эволюции их религиозных практик становились контакты с другими иудействующими внутри общины и местными евреями.

Это проблема религиозного невежества простолюдинов, а также неэффективности методов борьбы правительства с религиозным инакомыслием. Это и вопрос о стратегиях выживания сектантов в условиях конфессиональной политики империи. Документы показывают, как эволюционировало отношение государственной власти к религиозным диссидентам на протяжении первой трети XIX в. – от «снисхождения» в эпоху Александра I до суровых мер в правление его царственного брата.

Наконец, погружение в женские микроистории выявляет некоторые черты женской религиозности как специфического феномена. Это, с одной стороны, эмоциональность, доверчивость или готовность

к ретрансляции чужого опыта без проверки (мы почти не встречаемся с примерами напряженных духовных поисков, которые видим в «мужских» делах), с другой – ригористическая окрашенность, жесткость, а также особенная роль в распространении религиозных знаний и практик внутри семьи.

### Примечания

<sup>1</sup> *Хижая Т.* Портреты русских субботников первой трети XIX в.: попытка реконструкции // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике. Вып. 50. М., 2014. С. 211–225.

<sup>2</sup> *Смилянская Е.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 270–272.

<sup>3</sup> *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 151–152; *Энгельштейн Л.* Скопцы и царство небесное. Скопческий путь к искуплению. М., 2002. С. 54, 113, 123–126, 211.

<sup>4</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1284. Оп. 195. Д. 35. РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 15. РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 98. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1431. Оп. 1. Д. 55.

<sup>5</sup> *Далецкая В.Ю.* Политика российского государства и церкви в отношении сектантов в XVIII–XIX веках: дис. ... канд. ист. наук. М., 2005. С. 89–93.

<sup>6</sup> *Завитневич В.* К вопросу об изучении нашего сектантства // Миссионерское обозрение. 1899. № 1. С. 25.

<sup>7</sup> РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Д. 67.

<sup>8</sup> *Хижая Т.* Библия и выбор «ветхозаветной веры» русскими простолюдинами в эпоху Александра I // Человек перед выбором в современном мире: проблемы, возможности, решения. Материалы Всероссийской научной конференции 27–28 октября 2015 г., ИФ РАН (Москва). М., 2015. Т. 2. С. 90–92.

<sup>9</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 48. Л. 45об.

<sup>10</sup> Российская национальная библиотека (РНБ). Отдел рукописей (ОР). Ф. 37 (Артемьев). Д. 39. Л. 133–169.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 17.

<sup>12</sup> Там же. Д. 119.

*Екатерина Норкина*

(Санкт-Петербург)

---

**ЖИЗНЬ ПО СОСЕДСТВУ:  
КАЗАКИ И ЕВРЕИ В КУБАНСКОЙ ОБЛАСТИ:  
ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX вв.\***

В сентябре 1913 г. на столе редактора газеты «Отклики Кавказа» появился неожиданный документ: коллективное письмо в поддержку Бейлиса за подписью 34 казаков-иудействующих станицы Лабинской Кубанской области. В письме казаки «передавали привет» защитникам Бейлиса и выражали возмущение по поводу кровавого навета. Подобная инициатива не осталась без внимания местных казаков, которые, мягко говоря, не разделяли симпатий иудействующих к делу Бейлиса. Было инициировано составление приговора, в котором казаки просили выселить семьи казаков-иудействующих – авторов письма – из станицы Лабинской. Это известие дошло до Кубанского областного правления, где началось установление личностей, составлявших письмо<sup>1</sup>.

Для понимания общего тона приговора приведем выдержки из этого документа: «Ритуал крови у евреев есть... Поступок наших казаков мы называем изменой тем традициям, которыми доселе жило и крепло наше казачество. Кубанские казаки исстари были верны престолу, Отечеству и православной вере и органически не выносили жида, в котором мы не без основания видели элемент, разлагающий устои нашей государственности. Констатируем неприятный факт, что среди нас, казаков, есть иудеи и сродные им по духу и вере субботники, носящие казачий

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ № 15-18-00062.

мундир... и они не могут быть желательным элементом нашей армии, а тем более в казачестве. Духа казачьего в них нет, самый мундир казачий им претит... Земледельческим трудом лично не занимаются, живут обособленно, общественных должностей избегают. Вся их деятельность ведет к одной цели: к наживанию или выживанию из русского населения его крови и соков, последних трудовых рублей. Открывая торговые предприятия, они захватывают в свои цепкие руки торговлю и держат в денежной кабале все земледельческое население. Будучи материально очень обеспеченными, они прислугу держат христианскую, растлевая ее морально и духовно, лишая возможности посещать храмы Божьи, соблюдать праздники... мы желаем, чтобы во всем Кубанском казачестве, как хранителе начал, на которых строилась Русь, не было иудеев, субботников и адвентистов – просим очистить казачество от прилипшего к нему вредного нароста – юдаизма»<sup>2</sup>.

Вероятно, это событие получило широкий общественный резонанс в Кубанской области, потому что в то же время в газете «Кубанский казачий вестник» появилась статья «Ожидовление казачества». Примечательно, что в этой газете заметки антисемитского содержания были большой редкостью. В статье была эмоционально выражена обеспокоенность по поводу соращения в иудаизм местного населения. Автор выражал возмущение: «Раньше в казачество принимались только православные, а теперь есть казаки, перешедшие в иудаизм и остающиеся в казачьем сословии. Есть даже начальники, которые освобождают от службы в дни еврейских праздников. Начальству следует принять меры к охранению войска»<sup>3</sup>.

В этих текстах отражены традиционные убеждения, бытовавшие в обществе начала XX века против тех, кто исповедовал иудаизм. Казачество считало себя хранителем государственных устоев и защитником православия, которому угрожает иудаизм. Это означало, что евреи и иудействующие, часто отождествлявшиеся с евреями властью и народом, представляли равную опасность для государства и населения с точки зрения экономической и религиозной.

Возникают вопросы: насколько все эти «маркировки» по отношению к евреям были актуальны в казачьей среде Кубанской области в быту и повседневности во второй половине XIX – начале XX вв.? Частный ли это случай или скорее закономерность? В каких ситуациях такие «маркировки» актуализировались в казачьей среде? В представленном конфликте две группы казаков – одна из них имеет тради-

ционные воззрения и подчеркивает свою преданность православию, государству и императору, и вторая группа – казаки-иудействующие, которые во многом заимствовали элементы культуры у евреев. По этой причине возникает и вопрос об отношении местного населения к казакам-иудействующим, которых часто отождествляли с евреями. Таким образом, в центре нашего внимания взаимоотношения казаков и еврейского населения в городах и станицах Кубанской области. При этом следует отметить, что казачество в этих взаимоотношениях видится нам в нескольких «ролях». Во-первых, это социальный статус, официально присваиваемый в Российской империи и передававший его носителям определенную идеологию и мировоззрение. В этом отношении евреи и казаки вступали в диалог в повседневной жизни в разных ситуациях: как конкуренты, соседи, друзья и т.д. Во-вторых, в административной системе Кубанской области высокие должности занимали именно казаки, поэтому на взаимоотношениях представителей власти и евреев это тоже отражалось. Кроме того, необходимо учитывать и состояние еврейского вопроса в Российской империи. В данной статье мы приведем несколько эпизодов, демонстрирующих особенности взаимоотношений евреев и кубанского казачества.

Попытку специального исследования взаимоотношения евреев и казаков предприняла Л. Кальмина: предметом ее исследования стала одна из станиц Сибири. Л. Кальмина пришла к выводу, что сосуществование евреев и казачества в станице не было беспроблемным, но попыток казачества «радикально разобраться» со своим главным экономическим конкурентом история не зафиксировала. Выражение неприязни к удачливому экономическому конкуренту ограничивалось только ходатайствами о его выселении. В конфликтах часто не было антисемитской составляющей<sup>4</sup>. Было ли это особенностью именно одной из групп сибирского казачества?

В Российской империи существовало несколько регионов со статусом «казачьих областей», в том числе Кубанская область. Ее основу составило Кубанское казачье войско. Кубанское казачье войско было сформировано большей частью из Черноморского казачьего войска (основано в 1787 г.), переселившегося в 1792–1793 гг. из-за Буга на правобережную Кубань. В войско входили 1/3 запорожских казаков и крестьяне. С 1860 г. части объединены и составлено Кубанское казачье войско. Именно оно приняло участие в заселении и хозяйственном освоении Закубанского края.

Известно, что в запорожском казачьем войске были евреи<sup>5</sup>. В XVIII в. запорожцы принимали в войско евреев и представителей других этнических групп, если вступающий в войско совершал обряд крещения. Число бывших запорожцев в Черноморском войске на 1794 г. составляло примерно 43%.

Доступ в Черноморское казачество всех желающих был довольно простым, а практика комплектования войска «сверху» во многом предопределила его полиэтничность и многоконфессиональность. В Черноморское казачье войско уже в конце XVIII в. были записаны и евреи. Например, к «знаменитой плеяде» черноморцев конца 40-х годов XIX в. относился старший член войскового правления еврей Литовский<sup>6</sup>.

Территория проживания Черноморского казачьего войска находилась за чертой еврейской оседлости. В целом на протяжении всего XIX – начала XX вв. еврейское население было малочисленным и практически незаметным, составляя максимум 2% в первое десятилетие XX в. Однако отягчающим обстоятельством для евреев здесь было пребывание иудействующих: уже с 1820-х гг. евреям запрещали селиться в тех местах, где проживали иудействующие.

Заметной проблемой для казаков в первой половине XIX в. стала нехватка рабочей силы<sup>7</sup>. Особенно остро ощущался недостаток квалифицированных ремесленников: портных и сапожников, которые шили одежду для казаков в полках. В 1830-е гг. после очередной ревизии властей выяснилось, что в Екатеринодаре уже в течение долгих лет семьи евреев-ремесленников проживали нелегально. Несмотря ни на какие уговоры и увещания местного населения, наказной атаман А.Д. Безкровный, строго следуя букве закона, приказал выселить нелегально проживавших ремесленников. Однако, спустя несколько лет в аналогичной ситуации он разрешил в виде исключения остаться в городе некоторым евреям-ремесленникам сверх срока из-за нехватки квалифицированных мастеров<sup>8</sup>.

Зачастую возникали противоречия, связанные с правами евреев, между представителями разных уровней власти Кубани, и обычно противодействие оказывали вышестоящие инстанции, которые не желали вникать в суть проблемы и шли легким путем, следуя четким предписаниям законодательства. Так, в 1832 г. Ивановское куренное правление в лице командира Тенгинского полка просило местное войсковое управление оставить в виде исключения при полке двух

евреев-ремесленников Ш. Вольфа и Тучина в связи с тем, что они были единственными портными, изготавливавшими офицерскую одежду. Ссылаясь на распоряжение 1820 г., которое строго запрещало евреям находиться на территории Черномории, управление в этом случае не разрешило остаться<sup>9</sup>. Таким образом, казаки нуждались в ремесленниках и старались добиться льгот для евреев-мастеров, а представители вышестоящих инстанций далеко не всегда были готовы нарушать закон. В подобных ситуациях в основе взаимоотношений был прагматизм и строгое выполнение своих служебных обязанностей казаками, занимавшими должности во властных структурах.

Свидетельства о конфликтах между евреями и казаками на бытовой почве единичны. Так, в 1860 г. в Екатеринодаре возникла ссора между казаком Иваном Черником и семьей резника Михаила Хохловкина. Дети резника по дороге в школу часто сбивали палками плоды с деревьев в саду Черника и таким образом наносили вред деревьям. Сын Черника – Николай, увидев это, ударил мальчика. Тогда явились родители виновного для решения конфликта. Были написаны жалобы в полицию, дело затянулось на несколько месяцев. Николай был приговорен к заключению на 14 месяцев, но прилюдно просил прощения. Жена М. Хохловкина потребовала 200 рублей в качестве компенсации, что не предусматривалось судом. Неизвестно, чем закончилась ссора, однако из документальных материалов этого дела очевидно: семья Черника понимала, что имеет дело с еврейской семьей. В прощении на имя императора Александра Иван Черник описывает конфликт и подчеркивает, что виновный – «еврей», однако, это не приводит к юдофобскому дискурсу<sup>10</sup>.

По закону казаки обязаны были нести военную службу за свой счет, и находились постоянно на военном положении. Их воинская повинность была личной, и казаки отбывали ее в обмундировании, которое обеспечивали за свой счет. Для имперской власти казачьи части были дешевым войском. Наиболее тяжелой обязанностью для казачества было приобретение снаряжения. Многие казачьи семьи не могли собрать средства и из-за этого разорялись. Уже в 1880-е гг. чиновники в Кубанской области стали опасаться «вредного» влияния евреев на казачье население, их религиозные устои и говорили об экономической эксплуатации евреями казаков. С одной стороны, в этом отражена острота еврейского вопроса времени правления Александра III. С другой стороны, численность еврейского населения Кубанской области не была

столь заметной. Вероятно, истинные причины таких опасений были в другом.

Территория Черномории (впоследствии Кубанская область) была закрыта для не казачьего, не войскового населения в первой половине XIX в. С 1860 г. Кубанская область открылась для не войскового (иногороднего) населения. Власть была заинтересована в интенсивном освоении Кубани. Начался мощный приток иногородних. Если первоначально этот замысел приносил положительные результаты, то уже к 1880-м гг. возникло противостояние казаков и иногородних: остро стоял вопрос о перенаселенности, нехватке земель в области.

Казаки встретили в иногороднем элементе нового врага. На страницах местных периодических изданий появилось множество публикаций, повествующих о том, как иногородние «эксплуатируют» и даже «развращают» казачество, занимаясь продажей алкоголя и арендуя у станиц земли, на которых казаки же и являются работниками<sup>11</sup>. Казаки в один голос говорили: «иногородним у нас живется лучше, чем нам, мы им должны услуживать, они же для нас ничего не должны делать»<sup>12</sup>. «Эксплуатация» казачества иногородними выражалась в том, что торгово-промышленная группа пришлого населения предоставляла казакам ссуду в виде необходимых товаров или наличных денег. Практически вся питейная торговля находилась в руках иногородних, а владельцы питейных заведений были и кредиторами, и покупателями хлеба у казаков, что не вызывало симпатии у казачества к иногородним<sup>13</sup>.

Это противостояние казачества и иногородних, возможно, повлияло на восприятие властью евреев и их деятельности в Кубанской области. Парадоксально, что противостояние казаков и иногородних происходило в основном в сельской местности (то есть в станицах), и, говоря об иногородних, казаки, конечно, не имели в виду евреев. В станицах еврейское население было малочисленно, но «вред», приносимый «эксплуатацией» иногородних, чиновники, вероятно, проциrowали на евреев. Фактически, отождествляя «вред» от иногородних и евреев, чиновники привлекали внимание к тому, что из-за евреев казаки сильно разорятся и не смогут «отбывать обязательную для них военную службу, на которую им надо являться на своих конях и с собственным обмундированием»<sup>14</sup>. Соображения о таком вреде от иногородних для казачьего населения высказаны и в официальных документах местной администрации: «...чрезмерный наплыв иного-

родных поселенцев, стесняя коренное казачье население, может отразиться весьма невыгодно на материальном благосостоянии последнего, и прямым последствием такого положения дел должно явиться, что казаки Кубанского казачьего войска в недалеком будущем лишатся возможности выполнять свое назначение, как боевой охранительной силы государства, отбывающей воинскую повинность на собственные средства»<sup>15</sup>.

Казакам, действительно, зачастую было трудно собрать необходимые средства для несения военной службы. Однако, вина в этом евреев, вероятно, была далеко не главной. Так, в 1881 г. казаки за подписью «Черноморцы – жители Кубанской области» отправили довольно резкое письмо начальнику Кубанской области Н.Н. Кармалину, выразив недовольство его невниманием к нуждам населения и «несправедливой» политикой по отношению к покоренным народам. Но прежде всего, Н.Н. Кармалина обвиняли в хищении им и его помощниками денег, предназначенных на казачьи нужды: «...Николич берет наши деньги, а мы, казаки, снаряжаясь на службу, продаем последнюю скотину, а часто отдаем жен в кабалу жидам, да таким, которые, забрав торговлю в свои руки, называют нас погаными... вернется казак до дому и нету ничего»<sup>16</sup>. Следовательно, «еврейская эксплуатация» скорее отражала недостатки местного управления и чиновничьего произвола.

Для представителей местной власти того же периода пребывание евреев на Кубани явно не было актуальной проблемой. Местную власть мало интересовало состояние местного еврейского общества. Об этом свидетельствует заметка Бен Иосифа, посетившего Екатеринодар в середине 1880-х гг. Известно, что тогда в Екатеринодаре состоялось торжественное освящение синагоги, на которое собралась местная власть во главе с начальником Кубанской области Н.Н. Кармалиным. Кармалин был приятно удивлен, увидев синагогу, и сообщил, что до этого времени он думал, что екатеринодарские евреи лишь временно проживающие ремесленники, кочующие из города в город, но теперь он понял, что они – нечто цельное, твердое, единоедушное<sup>17</sup>.

В станице Крымской в конце 1880-х гг. офицеры были уличены в том, что за определенную мзду прикрывают незаконно проживавших евреев, в результате чего там надолго оставались практически все евреи, подлежащие выселению по распоряжению власти. Там же

некоторые евреи на протяжении многих лет нелегально содержали свои торговые лавки, по свидетельству автора заметки, давая взятки местным казачьим атаманам<sup>18</sup>.

Как ни странно, мы не располагаем свидетельствами бытового антисемитизма в среде казачества на данной территории. В основном указывали на чье-то еврейское происхождение, чтобы избавиться от экономического конкурента – юридически обосновать нелегальность проживания нежелательной персоны. Например, в станице Петропавловской в 1898 г. А. Любичкая (из семьи еврейских купцов черты оседлости) торговала табаком по очень низкой цене, чем вызвала недовольство местных жителей. В прошении на имя военного министра казаки выражали недовольство такой конкуренцией и жаловались на бездействие атамана станицы Переверзева. Акцизное ведомство доказало незаконность торговли Любичкой, как не имевшей права проживать за чертой оседлости<sup>19</sup>.

Исаак Зальцман (новороссийский купец) к 1912 г. 20 лет занимался табаководством на Кубани и стал крупнейшим поставщиком табака в разные страны. По требованию администрации ему пришлось покинуть область, так как он не имел законных оснований на проживание. Казачество было заинтересовано в дальнейшем успешном развитии табаководства Зальцмана, поскольку сами казаки этим не занимались, а сдавали для этого землю в аренду. Представителей же власти интересовало только то, что формально Зальцман не имел права на проживание. Для местной власти проблема заключалась в одном: если, вопреки закону, уступить Зальцману, еврейское население массово начнет подавать прошения о льготах. Начальник Кубанской области и местная администрация выступали против этого. Депутат Государственной Думы, казак К.Л. Бардиж, отстаивавший интересы казачества, пытался, по просьбе Зальцмана<sup>20</sup>, добиться для него льгот в высших инстанциях власти. После долгой переписки МВД разрешило Зальцману проживать в области<sup>21</sup>. Таким образом, в этой ситуации Зальцман фигурировал как «еврей» только из-за его незаконного проживания.

Как видно из конфликтов такого рода, суть претензий не сводилась к религиозным разногласиям, хотя в каждой ситуации казачье население осознавало, что имеет дело с еврейским населением. Казаки, занимавшие властные должности на местном уровне (начальник области, атаманы отделов), в повседневной практике, конечно, имели дело

с прошениями евреев, которые по закону подвергались выселению и просили остановить этот процесс или ходатайствовали о предоставлении льгот для своего «бизнеса». Решение почти всегда принималось на основании закона. В случае противоречий законодательства в отношении прав евреев или его неопределенности, представители власти не вникали в суть дела, а пользовались формальными инструкциями или прецедентным правом. Льготы и уступки или, напротив, отказы в праве проживания для еврейских семей делались только из соображений экономической целесообразности.

Единственное упоминание о конфликте местного населения с евреями на религиозной почве – заметка известного впоследствии сиониста М. Гроссмана. В этой заметке, опубликованной в русско-еврейском периодическом издании «Новый Восход», он писал о положении евреев на Кубани. М. Гроссман отмечал агрессивное отношение местного казачьего населения к евреям, принявшим христианство: «Они живут в атмосфере сплошной неискренности и отчужденности. Я забыть не могу того единственного в станице Славянской полуеврейского мальчика, крещенного еще в детстве. У мальчика оказался хороший голос, и ему велели ходить в церковь петь в хоре. Когда он явился в воскресенье в церковь – мальчишки избили его и выгнали, приговаривая: «Да как ты смеешь, жид пархатый, петь наши молитвы?»<sup>22</sup>. М. Гроссман отмечает, что подобная ситуация наблюдалась и в других станицах Кубани.

Важной составляющей, повлиявшей на отношения казаков и евреев, были опасения власти, вызванные увеличением численности иудействующих в Кубанской области, особенно в 1880-е гг. Ассоциирование, а иногда прямое отождествление с евреями субботников, происходило на всем протяжении XIX в. Сближение евреев и иудействующих представителями церкви и государства объяснялось их убеждением в том, что евреи влияют на возникновение и развитие субботнического движения. Такая тесная увязка субботников и иудеев, уверенность в «соблазнах», исходящих от иудаизма, привели к решению об изгнании евреев из мест распространения «жидовской секты». Православные отождествляли субботников с евреями<sup>23</sup>. Для этого, вероятно, были основания. В частности, по сообщениям казачьего населения, в начале XX в. казаки-иудействующие в Екатеринодаре посещали местную синагогу<sup>24</sup>. Проживавшие в станице Холмской иудействующие приглашали из Екатеринодара раввина, который «со-

вершает богослужение на еврейском языке. Разницы между ними и обыкновенными евреями нет никакой, а только разница что имеют название казака»<sup>25</sup>.

В официальной документации отзывы представителей власти на Кубани об иудействующих были в основном нейтральные. Так, в станице Петропавловской, согласно сообщению атамана Майкопского отдела, субботники – это преимущественно казаки, которые признают правительство и отбывают воинскую повинность наравне с другими казаками. Враждебного отношения их к христианам или христиан к ним не наблюдается<sup>26</sup>. Атаман Усть-Лабинского отдела также сообщал: «В бытовой жизни сектанты эти не представляют различия от окружающих их казаков, они так же охотно идут на службу и несут все общественные повинности»<sup>27</sup>.

Резко негативное отношение казаков к евреям и к иудействующим возникло в ту пору, когда активизировалась деятельность черносотенной организации Союз Русского народа. Максим Селенкин, председатель Екатеринодарского отделения Союза Русского Народа, в 1910 г. подал Военному Министру прошение о выселении евреев из Кубанской области. М. Селенкин уверял, что, по его сведениям, местные казаки напуганы распространением секты иудействующих и наблюдается соращение в нее казаков; предметы первой необходимости скупают евреи, и вследствие этого возрастает дороговизна. Поэтому он просил «защиты православной веры, воспрещения пребывания евреев и пресечения соращения православных в “секту жидовствующих”». Проверка всех этих сведений атаманами станиц ничего не подтвердила, и Селенкину было отказано<sup>28</sup>.

В 1913 г. в черносотенном издании «Русское знамя» М. Селенкин выразил возмущение письмом 34 казаков-иудействующих. Он отмечал, что в казачьей среде появляется все больше исповедующих иудаизм: «Да и вообще всем станицам следовало бы хлопотать об исключении из войска всех исповедующих иудейскую веру казаков, памятуя, что казаком может быть только православный, единоверец, старообрядец и даже мусульманин, но ни в коем случае не жид»<sup>29</sup>. Судя по тому, что сообщил о себе М. Селенкин в статье, в 1870-х гг. он проверял правомерность проживания евреев в станицах, обнаружил незаконное строительство синагоги под прикрытием местной власти. На момент написания статьи он был войсковым старшиной и выражал традиционный для черносотенцев взгляд.

Мы располагаем несколькими свидетельствами, характеризующими взаимоотношения казаков и горских евреев. Горские евреи проживали только в Баталпащинском казачьем отделе Кубанского казачьего войска и были подчинены Усть-Джегутинскому станичному правлению. С 1863 г. они поселились на р. Джегонас на казачьей земле с согласия станичного общества и местного начальства. Известно, что уже через несколько месяцев после переселения, в полковое правление стали поступать жалобы от станичного общества, в которых евреи обвиняли в погромах хлеба, хищническом использовании лесов станичного юрта. Казаки жаловались, что из-за них не могут использовать плодородную землю между своими землями и еврейскими участками. «Мы желали бы избавиться от соседей евреев (как совершенно для нас вредных)»<sup>30</sup>. Евреи и сами просили переселить их на свободную казенную землю, состоящую в ведении военно-народных управлений в верховьях реки Джегуты, в нескольких километрах от земель, предоставленных Кубанскому казачьему войску. Эта просьба была встречена с пониманием, и планировалось произвести переселение весной 1865 г. Проблема осталась все же нерешенной, однако и отношения между казаками и евреями наладились.

Во время объезда станицы Усть-Джегутинской начальником Кубанской области Ф.Н. Сумароковым-Эльстоном ее жители заявили, что «горские евреи – народ хороший и что они ими довольны», станичники выражали согласие навсегда оставить соседей-евреев на своих землях. Причина непонятна, но очевидно, данный конфликт не был проявлением бытового антисемитизма. Возможно, доброжелательность казаков обусловлена тем, что горские евреи стали вносить ежегодно в станичный доход 5 руб. 31 коп. с каждой земли за ее использование под жилища и за выгонное место<sup>31</sup>.

Как видно, соседство евреев и казаков в Кубанской области нельзя уверенно назвать мирным. Однако нет фактов постоянной открытой вражды между казаками и евреями. В некоторых конфликтах происходила идентификация обеих сторон, то есть казаки понимали, что имеют дело с евреями, но это не приводило к агрессии на религиозной основе. В основном конфликты возникали из-за экономических причин. Таким образом, появление антисемитского письма казаков, вероятно, было спровоцировано ужесточением в начале XX в. политики по отношению к евреям в Российской империи в целом, и на Кубани, в частности, а также деятельностью черносотенных организаций.

## Примечания

<sup>1</sup> Государственный архив краснодарского края (далее ГАКК). Ф. 449. Оп. 2. Д. 1851. Л. 31–32.

<sup>2</sup> Приговор № 214. 1914 г. // ГАКК. Ф. 449. Оп. 2. Д. 1851. Л. 32.

<sup>3</sup> Ожидование казачества // Кубанский казачий вестник. 1914. 15 января.

<sup>4</sup> Кальмина Л. «Заклятые друзья»: евреи и казаки в станице Сретенской // Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2015.

<sup>5</sup> Боровой С.Я. Евреи в Запорожской Сечи // Еврейские хроники XVII столетия («Эпоха Хмельничины») М.; Иерусалим, 1997. С. 225.

<sup>6</sup> Фролов Б.Е. Национальный состав Черноморского казачьего войска (1787–1860 гг.).

<sup>7</sup> Барретт Т. Линии неопределенности: Северокавказский «фронт» России // Американская русистика: вехи историографии последних лет. Императорский период: Антология / Сост. М. Дэвид-Фокс. Самара, 2000. С. 165–166.

<sup>8</sup> ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 1224. Л. 50.

<sup>9</sup> Рапорт Черноморской войсковой канцелярии наказному атаману Черноморского войска Н.С. Заводовскому. 1832 г. // ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 1224. Л. 45а.

<sup>10</sup> Прошение Ивана Черника на имя императора Александра Николаевича // ГАКК. Ф. 452. Оп. 2. Д. 42. Л. 2–2 об.

<sup>11</sup> Поездка Его сиятельства Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе по Кубанской области и Черноморскому округу // Сборник статей и сообщений газеты «Кавказ», касающихся деятельности на Кавказе Генерал-Адъютанта князя Дондукова-Корсакова. Вып. III. Тифлис, 1889. С. 52; Майгур П. Станица Ильская // Кубанские областные ведомости. 1887. № 4

<sup>12</sup> Майгур П. Указ. соч.

<sup>13</sup> Мельников Л.М. Иногородние в Кубанской области // Кубанский сборник. 1900. Т. 6. С. 102

<sup>14</sup> Главное управление казачьих войск – военному министру. 16 января 1891 г. // Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 1405. Оп. 92. Д. 1111. Л. 15об.

<sup>15</sup> Цит. по: Мельников Л. М. Указ соч. С. 105.

<sup>16</sup> Копия с послания Черноморцев генералу Кармалину 25 декабря 1881 г. // РГИА. Ф. 932. Оп. 1. Д. 395. Л. 6 об.

<sup>17</sup> Недельная хроника «Восхода». 1887. № 42. 18 октября.

<sup>18</sup> Из ст. Крымской // Северный Кавказ. 1889. № 25. 26 марта.

<sup>19</sup> Прошение Н. Бродского Военному министру. 1898 // Российский государственный военно-исторический архив (далее РГВИА) Ф. 330. Оп. 42. Д. 1820.

<sup>20</sup> РГВИА. Ф. 400. Оп. 25. Д. 6288.

<sup>21</sup> РГВИА. Ф. 33. Оп. 52. Д. 1874.

<sup>22</sup> Гроссман М. За чертой // Новый Восход. 1910. № 1. С. 24.

<sup>23</sup> Хижия Т. Субботники и евреи в Российском обществе XIX – начала XX вв.: дискурсы восприятия // Материалы XX Ежегодной Международной конференции по иудаике. Т. 1. М., 2014.

<sup>24</sup> Начальник Кубанской области – в Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий. 24 мая 1910 // РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 346.

<sup>25</sup> Копия с рапорта Управления Таманского отдела от 15 ноября 1910 // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 221. Л. 35.

<sup>26</sup> Копия с рапорта атамана Майкопского отдела от ноября 1910 в Кубанское областное правление // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 221. Л. 35–35 об.

<sup>27</sup> Копия с рапорта атамана Усть-Лабинского отдела от 4 декабря 1910 в Кубанское областное правление // РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 221. Л. 35–35 об.

<sup>28</sup> РГВИА. Ф. 400. Оп. 25. Д. 872. Л. 2, 14.

<sup>29</sup> Русское знамя. 1913. № 283.

<sup>30</sup> Приговор от 8.07. 1864 // ГАКК. Ф.774. Оп. 2. Д. 2. Л. 11.

<sup>31</sup> Колесов В., Сень Д. Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // Диаспоры. 2000. № 3.

*Максим Хижий*  
(Владимир)

---

## АРХИЕПИСКОП АНТОНИЙ (ХРАПОВИЦКИЙ) И ЕВРЕИ

В начале XX в. революционная ситуация в России не могла обойти стороной один из самых острых вопросов социальной и национальной политики империи – еврейский. Активное участие евреев в протестном движении, с одной стороны, и еврейские погромы с участием правых радикалов (позднее черносотенцев), с другой, – все это вызывало острые споры в российском обществе о том, как относиться к евреям. Они – жертвы реакции или главные организаторы революции?

Российская православная церковь не осталась в стороне от этой общественной дискуссии. «Господствующая конфессия» была вовлечена в имперскую политику ассимиляции еврейского населения в предыдущее столетие, ее иерархам пришлось окормлять народившееся и поддержанное властями на первом этапе черносотенное движение, которое активно использовало в своей пропаганде элементы христианской антииудейской полемики. С конца XIX в. русское общество, по меткому определению историка А. Миллера, усваивает современный антисемитизм, который постепенно вытесняет привычную религиозную полемику с иудаизмом. Однако, одно дело – теологические дискуссии, а другое – кровопролитие в дни русского бунта, «бессмысленного и беспощадного».

Первым серьезным испытанием для церковной иерархии стал кишиневский погром 1903 г. Во-первых, по числу человеческих жертв – 50 убитых. Во-вторых, беспорядки в Кишиневе случились на православную Пасху. Последнее обстоятельство требовало решительной реакции духовенства на кровавые события. Ситуация усугублялась

еще и тем, что общественное мнение в России и иностранные газеты стремительно откликнулись в своих публикациях на кишиневскую трагедию.

Наиболее трагически-яркий и правдивый рассказ о погроме – очерк выдающегося русского писателя В.Г. Короленко «Дом № 13», написанный им после июньской поездки в Кишинев. Автор обращает внимание не только на чудовищно антихристианское поведение толпы, но и обличает антиеврейскую мифологию, без которой погром был бы невозможен. Обвинение «жидов-ростовщиков» и эксплуататоров в лихоимстве – типичный пример современного антисемитского мифа. Очерк предназначался для газеты «Русские ведомости», но был запрещен цензурой. Однако он был тут же издан в типографии г. Штутгарта отдельной брошюрой на русском языке.

Спустя неделю после трагедии в официальной прессе появились сдержанные информационные заметки о погроме. Газеты сообщали лишь о «беспорядках», гибели нескольких евреев во время бесчинств в Бессарабии<sup>1</sup>. Так как в Кишиневе избивание евреев случилось в дни величайшего православного праздника, то, наряду с позицией светской прессы, вызывает интерес реакция на трагедию в церковной печати.

Епархиальные издания в подавляющем большинстве молчат на своих страницах о Кишиневской трагедии. Официальные рупоры Святейшего Правительствующего Синода лишены редакционной самостоятельности. Епархиальные власти предпочитают не перепечатывать в обзорах прессы даже информацию из «Миссионерского обозрения». Однако некоторые из них реагируют на трагедию весьма своеобразно, размещая на своих страницах богословские проповеди о судьбе Богоизбранного еврейского народа. Так поступили «Рязанские епархиальные ведомости», опубликовав слово преподавателя Рязанской семинарии к учащимся. Священник непривычно заострил внимание на исторических судьбах еврейского народа, обратив внимание не только на неприятие евреями Христа, но утверждая, что даже это роковое, с христианской точки зрения, событие не снимает особого попечения Господа о своем народе<sup>2</sup>. Вероятно, это стало результатом знакомства с проповедью архиепископа Антония (Храповицкого), ранее ректора Казанской Духовной академии, пользовавшегося большим авторитетом у своих учеников, всей преподавательской корпорации.

Владыка Антоний (Храповицкий) откликнулся на трагедию в Кишиневе страстной проповедью «Слово в неделю св. жен-мироносиц»

(она и послужила примером), произнеся ее в Житомирском соборе после литургии. Она была издана отдельной брошюрой<sup>3</sup>. Ни религиозные, ни социально-экономические поводы к беззаконию его не интересовали в эти дни. Главная причина преступления, по его мнению, – забвение Христа: «Не прощает Бог врагам народа Своего, даже и после его отвержения... Страшитесь обижать наследников обетования»<sup>4</sup>. Владыка сочувствует еврейскому населению, громогласно заявляя с церковного амвона: «Позорные вести приходят о том..., что в Кишиневе происходило жестокое, бесчеловечное избиение несчастных евреев»<sup>5</sup>.

По всей видимости, имперские власти были обеспокоены последствиями погрома и опасались неуправляемой волны бесчинств. Поэтому антипогромная пропаганда была разрешена в очень ограниченном виде. Архиепископ Антоний занимал Волынскую кафедру, наиболее тревожную, с точки зрения вероятности еврейских погромов. По его признанию, он произносил проповеди экспромтом, по велению души, но в этот раз власть решила распространить его слова, в качестве профилактики, по всей России.

В брошюре вместе со «Словом» архиепископа Антония был опубликован призыв к христианам о. Иоанна Кронштадского «Мысли мои по поводу насилий христиан с евреями». Книжка издавалась даже на идише и распространялась среди еврейского населения. Однако в Кишиневе местные власти активно препятствовали распространению брошюры. Видимо поэтому, отдельным тиражом книжка была издана и в Одессе.

В периодическую печать в России попало лишь упоминание о самом факте антипогромной проповеди, эти «слова» так и не были полностью опубликованы в светских газетах. Впрочем, обращение к христианам отца Иоанна Кронштадского разместило на своих страницах «Миссионерское обозрение». Еврейское население болезненно реагировало на замалчивание реакции на погром в российской печати. «Церковный вестник», журнал Санкт-Петербургской духовной академии, писал о том, что еврейские общины предупреждали местные газеты о своем отказе на подписку, если их редакции будут саботировать публикацию антипогромных слов владыки Антония (Храповицкого) и о. Иоанна.<sup>6</sup>

Однако отношение к евреям у архиепископа Антония (Храповицкого) было сложным. С одной стороны, он был архиереем – «прави-

лом веры и образом кротости» для своей паствы, а значит, должен был и веру защищать, и милосердие проповедовать. Но волынский владыка происходил из знатного аристократического рода, следовательно, унаследовал типичную для своей среды неприязнь к евреям, но вместе с тем и негативное отношение к убийству и насилию – уделу черни. Он отмечает в своих проповедях религиозную ревность иудеев, их библейские знания, соблюдение заповедей, нравственную жизнь. Но в письме к Николаю Бердяеву, известному русскому мыслителю, философу, прямо пишет о том, что евреи – «племя в общественной жизни вредное – и в экономическом и в нравственном отношении».

Необходимо понимать, что столь противоречивое отношение к иудеям зависело у волынского епископа от конкретной ситуации: если речь шла о жертвах насилия, он их защищал, а погромщиков обвинял; если нужно было в пастве разжечь огонь религиозной ревности, он приводил в качестве примера верность заповедям иудеев, чтобы устыдить нерадивых христиан; если темой проповеди становились гражданские права (для него «конституция» была ругательством в известную рифму) – он превращался в обличителя: «Но зачем там борются против еврейского полноправия, против вероисповедной свободы? Допустим на минуту, что это ошибка, минус на прекрасном здании народного дела, но за такой минус зачем же хулить самое дело? Ведь это все равно что г. Горький, в последних повестях устами своих героев отрицающий Христа только за то, что Он признавал Кесаря. Может ли одобрить Горького даже анархист, если он только признает нравственные ценности? Но возвратимся к «Союзу». Что общего между ненавистью и ограничением прав? Ведь одни права имеют дворяне, другие купцы, третьи крестьяне, одни права имеют магистры, другие кандидаты, третьи кадеты, четвертые семинаристы; одни права имеют русские, другие татары, третьи евреи. Можно возражать теоретически против современности, практической разумности того или иного распределения прав, но укорять в ненависти зачем? Если говорят об ограничении прав не по высшим мотивам защиты бедных малороссов от еврейских эксплуататоров, а по ненависти к последним, то это действительно скверно, а если патриоты евреев не ненавидят, а любят и жалеют, но не хотят давать рогов бодливой корове, то это разумно, справедливо и гуманно. Ведь вы же не толстовец? Не осуждаете ограничение прав преступникам?»<sup>7</sup>.

Разумеется, симпатии архиепископа Антония к «Союзу Русского Народа» на начальном этапе его существования отразились на его ближайшем окружении: выпуск «Почаевского листка» он доверил архимандриту Виталию (Максименко) и иеромонаху Илиодору (Труфанову). Иеромонах Илиодор (Труфанов) со страниц «Почаевских известий» призывал к изгнанию еврейского населения даже с территорий в пределах «черты оседлости»: «Люди, освобождайтесь от жидов!». Этот лозунг венчал самый скандальный номер газеты<sup>8</sup>. «Листок» печально прославился своей черносотенной пропагандой, за которую волынскому епископу пришлось оправдываться перед оберпрокурором Синода В. Саблером: «Я обещал Вам, что “Почаевские известия” перестали дурить, но ошибся. Недолгое отсутствие о. Виталия из Лавры дало возможность о. Илиодору опять написать нелепости. Я объявил ему строгий выговор, обещал при новой бестактности устранить его от издания вовсе; все это прописал в резолюции, но конечно впечатления этим не сгладил»<sup>9</sup>. Но архимандрита Виталия, как более умеренного, он продолжал защищать – не перед церковными властями, а перед Николаем Бердяевым: «Что делал о. Виталий? В 1906 г. обличал революционеров и удерживал народ от поджогов; в 1907 г. закупал в Сибири хлеб для голодавшей Волыни и тем понудил евреев не только прекратить быстро возраставшую нагонку цен на рожь, но и понизить цену на 18 коп. с пуда; в это же время все начали основывать союзные потребительные лавки и русские мастерские; в 1908 г. он взялся за переселенческое дело, нахлопотал союзникам земель в Забайкалье и Приамурье; еще раньше устроил в Почаеве юридическую консультацию по делам судебным, общества трезвости и проч.»<sup>10</sup>.

Впоследствии, владыке пришлось оправдываться публично: «Никто не называет в числе моих важнейших интересов юдофобство... О евреях я говорил и отпечатал поучение в 1903 г. (против погромов), благодаря которому на Волыни не было в том году погромов, облетевших весь юго-западный край... когда я выезжал из Житомира в Петербург, начались драки с евреями, которые потом говорили, что правительство нарочно вызвало нашего архиерея в Петербург, потому что пока он в городе, то нас не били»<sup>11</sup>.

Справедливости ради, надо отметить, что архиепископ Антоний (Храповицкий) никогда публично не отрекался от своих слов против погромов и бесчеловечного насилия. Он говорил, что, лично для него,

верующий иудей ближе русского атеиста. Отношение к евреям у него было исключительно религиозным, терпимым. Неприемлемыми для него оставались лишь революционеры и атеисты, какой бы национальности они ни были.

Мировоззрение архиепископа Антония складывалось не только под влиянием газетных новостей о революционных событиях начала XX в., но, в первую очередь, испытало влияние российской культуры того времени. Антиеврейские пассажи, к сожалению, были нормой эпохи. Этим грешили И. Аксаков, Ф.М. Достоевский, А.И. Куприн, многие другие писатели и церковные авторы<sup>12</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> Санкт-Петербургские ведомости. 24 апреля. 1903.

<sup>2</sup> Рязанские епархиальные ведомости. 1903. № 15.

<sup>3</sup> *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. К Кишиневскому бедствию. Одесса, 1903.

<sup>4</sup> Проповеди Блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1988. С. 104.

<sup>5</sup> Там же. С. 103.

<sup>6</sup> Церковный вестник. 1903. № 17.

<sup>7</sup> Колокол. 1909. № 1045. 3 (16) сентября. С. 3.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 1569. Оп.1. Д. 34. Л. 3.

<sup>9</sup> Там же. Л. 3 (об).

<sup>10</sup> Колокол. 1909. № 1045. 3 (16) сентября. С. 3

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1202. Л. 29.

<sup>12</sup> Так просветитель Японии архиепископ-апостол Николай (Касаткин) полагал, что в организации погромов более повинны сами евреи. Он исходил из того, что враги России – японские газеты не могут писать правду о родине, если об этом не пишет российская пресса. Отчасти такую позицию объясняет участие в кампании по защите евреев Л.Н. Толстого. Владыка Николай в своем дневнике называет его «злым псом, который не упускает возможности лаять на свое правительство и духовенство». РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1165. Л. 56.

*Виктор Шнирельман*

(Москва)

---

**«ДЕНЬ ПОБЕДЫ НАД ХАЗАРИЕЙ»:  
ПРАЗДНИК И ПАМЯТНИК\***

Под национализмом обычно понимают два разных явления: первое – идеология, спланивающая массы, второе – массовые движения, особенно политические, проходящие под знаком этой идеологии. Настоящий доклад посвящен особенностям использования националистической идеологии и способам мобилизации масс.

Один из важнейших рычагов создания национальной солидарности – образ прошлого, который предстает, во-первых, в виде овеществленной памяти, а во-вторых, как память в действии. Первая имеет дело с весьма разнообразным материалом, включающим, в частности, памятники и плакаты, а вторая обнаруживается, прежде всего, в ритуалах и праздничных мероприятиях<sup>1</sup>.

Огромную роль в конструировании и поддержании памяти играет современное государство. Но сегодня государство неспособно полностью контролировать образ прошлого, несмотря на все его попытки сделать это. В этом отношении показательны шествия, организуемые по инициативе отдельных оппозиционных политических сил, а также праздники и ритуалы, устраиваемые различными конфессиями. Все они иной раз развивают или поддерживают версии прошлого, отклоняющиеся от его официальной интерпретации.

В настоящей работе речь пойдет о «Дне памяти Святослава», или «Дне победы над [иудейской] Хазарией» – празднике, введенном национал-патриотами около 15 лет назад. Их аргументы сводятся к то-

---

\* Исследование проведено при поддержке гранта РФФ № 15-18-00143.

му, что, во-первых, князь Святослав – незаслуженно забытый русский герой, чьи боевые подвиги могут поспорить со славой Александра Македонского и Юлия Цезаря. А, во-вторых, важны не только его подвиги, но и само значение его великой победы, которая, по мнению национал-патриотов, спасла Русь и русский народ от неминуемой гибели, и, если бы не он, русская история могла бы закончиться, даже не начавшись<sup>2</sup>. Чтобы подчеркнуть эту роль его победы, национал-патриоты делают все возможное для демонизации Хазарии. Она сплошь и рядом предстает в виде некой «хищной паразитической силы». При этом уместно напомнить, что термины «паразит», «паразитический» издавна полюбили антисемитам и веками использовались ими для стигматизации евреев<sup>3</sup>. Этот термин в начале 1950-х гг. был воскрешен академиком Б.А. Рыбаковым в его работах о взаимоотношениях Хазарии с Русью.

Сегодня такой лексикон обогащен термином «хазарская химера», изобретенным Л.Н. Гумилевым. Одни авторы сетуют по поводу якобы «иудейского гнета» и рабского положения славян<sup>4</sup> в Хазарском каганате, а также алчности его «торгово-ростовщической верхушки», другие подчеркивают, что самым страшным было не это, а «духовное угнетение», идущее от иудаизма. В своей патетике отдельные авторы доходят до утверждения о том, что от действий Святослава зависела судьба «многих племен и народов Европы и Азии»<sup>5</sup>. Некоторые авторы верят в то, что хазары «фактически подчинили своему влиянию средневековую Европу»<sup>6</sup>. А авторы-неоязычники, выступающие от имени «славяно-ариев», убеждают нас в том, что «уничтожение этого паразитического государства надолго нарушило планы иноземных врагов по истреблению всего Человечества»<sup>7</sup> или, по крайней мере, «белой расы», т. е. «славяно-ариев» с их «ведическим мировоззрением»<sup>8</sup>.

При этом раннесредневековая история актуализируется, и походы Святослава изображаются «освободительной войной» против «международного сионизма»<sup>9</sup>. В кругах национал-радикалов современная Россия вот уже около двадцати лет выступает в образе «Новой Хазарии», которую якобы хотят восстановить евреи, опираясь на исторический прецедент<sup>10</sup>. А большое воображение некоторых национал-патриотов приписывает большевикам начала 1920-х гг. планы учреждения Хазарской советской республики<sup>11</sup>. Это заставляет одного самодеятельного автора заявлять, что «идея противостояния Руси и Хазарии стала вновь актуальной для отечественного общественного сознания.

Хотя такой страны, как Хазария, сейчас нет на карте мира, но как мощная мировая сила она будет сильнее любого государства»<sup>12</sup>.

В доказательство подрывной деятельности «хазар» против России иной раз приводится сходство названий хазарской крепости Белая Вежа и Беловежской Пуши, где был подписан договор о роспуске Советского Союза, – якобы это служит доказательством вековых коварных замыслов<sup>13</sup>. К разряду подрывной деятельности национал-патриоты также относят чересчур краткие сведения о Хазарии (или вовсе их отсутствие, что неверно), содержащиеся в школьных учебниках истории. В связи с этим они пишут о некоей «жидовской цензуре», заставляющей ученых скрывать сведения о Хазарии и, в частности, о «хазарском иге» от широкой общественности<sup>14</sup>.

Поэтому национал-патриоты всеми силами пытаются информировать общество о якобы «запретных страницах» истории древних славян. За последние десять лет они выпустили несколько книг, посвященных князю Святославу. Его победа над «паразитарной» Хазарией обсуждается на православном миссионерском портале<sup>15</sup> и Народном славянском радио<sup>16</sup>. Тексты, раскрывающие «истинную сущность» Хазарии, переполняют Интернет – их особенно много на неоязыческих, а также на праворадикальных и проимперских веб-сайтах. При чем авторы таких сообщений, как правило, распространяют один и тот же текст, давая его то с сокращениями, то с дополнениями или некоторыми изменениями.

Русские и украинские художники, симпатизирующие неоязычеству, создают целую галерею живописных портретов князя Святослава<sup>17</sup>. А языческие рок-группы («Иван Царевич», «Калинов мост», Butterfly Temple, Dub Buk, Pagan Reigan) исполняют музыкальные произведения, посвященные его подвигам.

Иной раз экскурсии в историю Хазарии появляются даже в некогда популярных российских газетах<sup>18</sup>. Большой материал о разгроме Хазарии был размещен в «Военном обозрении», причем и там Хазарию представляли «государством-паразитом» с «хищной стратегией», от которого исходила «угроза русской цивилизации»<sup>19</sup>. Пиратский канал «Новости 24 Сегодня»<sup>20</sup> разместил статью о праздновании «Дня победы над Хазарией»<sup>21</sup>, что, по сути, было воспроизведением материала, уже ходившего по праворадикальным сайтам.

Информация о празднике и его сокровенном смысле появилась даже на сайте европейских расистов<sup>22</sup>. Разумеется, к этой компании

поспешил присоединиться и А. Дугин, предложивший всенародно отмечать праздник, повсюду развешивая «портреты Святослава» и неустанно прославляя его подвиги. При этом он призвал распространять русское влияние до «естественных и исторических пределов евразийского материка», примером чего ему и служила деятельность Святослава<sup>23</sup>.

Даже любитель «древнерусской истории» известный сатирик М. Задорнов не обошел эту тему и в соавторстве с М. Крупиным написал пьесу «Святослав», которая в 2015 г. шла в Ростове-на-Дону<sup>24</sup>. При этом они превращали Византию в прообраз не то Евросоюза, не то США, и рецензенты не упускали случая обратить внимание на политическую злободневность спектакля<sup>25</sup>. Вдобавок в Интернете можно найти немало видеofilмов, посвященных годовщине разгрома Хазарии.

Мало того, образ Хазарии как «ужасного векового врага» Руси фигурировал на XIII церковно-общественной выставке-форуме «Православная Русь. Моя история. Рюриковичи», проходившей в московском Манеже 4–20 ноября 2014. На выставке Хазария фактически демонизировалась, причем ее образ сопровождал посетителя в нескольких залах. И вовсе не случайно создатели экспозиции опирались на авторитет Л. Гумилева, чьи портреты и цитаты посетитель неоднократно встречал в разных залах. Причем во взаимоотношениях с Хазарией славяне были показаны «миролюбивыми земледельцами», а во взаимоотношениях с Византией – храбрыми и даже кровожадными воинами.

В 2015 г. в Интернете появилось немало новых веб-сайтов, посвященных 1050-й годовщине разгрома Хазарии. В начале 2016 г. их число приблизилось к 16 тыс. Причем поиск «Дня победы князя Святослава» дает уже 47 тыс. сайтов. Но этим дело не ограничивается.

В 2005 г. в селе Холки Белгородской области появился памятник князю Святославу, топчущему конем хазарского воина. Памятник сразу вызвал ряд вопросов. Например, известно, что именно кочевники-хазары воевали на конях. Зато славянское войско выступало в пешем строю. Поэтому памятник, казалось бы, изображает сюжет, прямо противоположный задуманному. Однако это – только на первый взгляд. Знатокам памятник напоминает известный христианский сюжет о том, как, по преданию, Георгий Победоносец заколол змея, где змей символизирует то язычество, то Дьявола<sup>26</sup>. В то же время у некоторых это рождает в памяти образ архангела Михаила, поражающего змея-Сатану<sup>27</sup>, хотя архангел Михаил в этом сюжете обычно изображается пешим.



Памятник князю Святославу в селе Холки

Случайна ли эта аналогия? Как языческий князь мог превратиться в Георгия Победоносца или Михаила Архангела, а хазарский воин – в язычника или в Сатану? Или, наоборот, Георгий Победоносец или Михаил Архангел – в языческого князя, а Сатана – в хазарского воина?<sup>28</sup> Почему никому не приходит в голову ставить такие памятники в честь победы над монголами или, скажем, в память о взятии Казани? Каждый, кто знаком с особенностями национал-патриотического хазарского мифа<sup>29</sup>, прекрасно понимает, в чем здесь дело. Ведь некоторые национал-патриоты отождествляют Змея-Горыныча со «Змеем с горы Сион», якобы олицетворявшим Хазарию<sup>30</sup>.

Как бы то ни было, воображение национал-патриотов рисует князя Святослава едва ли не величайшим русским полководцем, слава которого должна сохраниться в веках. Для этого ему ставят памятники, и в честь него вводится новый праздник. В мечтах национал-патриотов все это со временем должно получить общенациональное значение. При этом новый праздник ввели без какой-либо санкции госу-

дарства, а памятники часто ставят, хотя иной раз и при поддержке местных властей, но на спонсорские деньги.

Впервые «Дни памяти Святослава» отмечались в Москве в 2002 г., причем тогда они проводились 20 апреля, т. е. в день рождения Гитлера, который к тому времени регулярно праздновали русские радикалы. Праздник был организован созданным в 2001 г. неоязыческим «Фондом развития традиционной культуры»<sup>31</sup> и Музеем Константина Васильева<sup>32</sup>.

Затем эту идею подхватила газета «Память»<sup>33</sup>, и ее заявление тут же появилось на веб-сайтах радикальной НДПР<sup>34</sup> и неонацистского «Славянского союза»<sup>35</sup>. В нем общественность уведомяли о том, что 2005 г. ознаменуется не только годовщиной победы в Великой Отечественной войне, но и 1040-летием победы Святослава над Хазарией. Тем самым оба события как бы уравнивали, представляя их как важнейшие вехи развития Руси-России<sup>36</sup>. Мало того, намекали на некие силы, якобы мечтающие о возрождении Хазарии, и чествование Святослава должно было их остановить. Говорилось и о том, как Сталин небезуспешно боролся с «хазарской химерой».

В 2004 г. правые организации, среди которых видное место занимал возглавляемый скульптором В.М. Клыковым «Международный фонд славянской письменности и культуры», составили программу празднования годовщины победы над Хазарией и приступили к его подготовке. В этой программе, в частности, говорилось: «Как тогда Русь стонала под гнетом Хазарского каганата, так и теперь Россия стонет под игом режима власти, который воспроизводит основные черты Хазарского царства. Но при всем том у нас имеется исторически оправданная надежда на избавление. Весной 965 года князь Святослав совершил поход на Хазарский каганат и нанес ему такой удар, после которого он уже в те времена не оправился. И наш священный долг – торжественно отметить юбилей этой победы»<sup>37</sup>.

Православные авторы текста реабилитировали князя Владимира, называя его сыном «славянки Малуши» (а не иудейки Малки, как утверждает неоязыческий миф), и совсем уже в духе Гумилева писали о том, что «хазарская химера, воплотившаяся однажды в жизнь в форме Хазарского каганата, осталась в истории в виде своеобразной химерической идеи». Перекидывая мостик к современности, они утверждали, что в современной России сложилась «система неохазарского каганата»<sup>38</sup>.



Вячеслав Клыков за работой над памятником

В связи с этими планами 11 декабря 2004 г. национал-патриоты провели научно-практическую конференцию «Великий князь Святослав. Разгром Хазарии». Она прошла в актовом зале «Международного фонда славянской письменности и культуры» под председательством В. Клыкова, И. Родионова и Л. Ивашова. Участников конференции волновали не столько события тысячелетней давности, сколько современная ситуация в России, и они хорошо понимали, какой именно смысл имеет задуманный праздник. Организаторы конференции заявляли: «То, что было на Руси в эпоху благоверного князя Святослава Игоревича, с поразительной точностью повторяется в наше время. Тогда Русь стонала под гнетом хазар, теперь Россия стонет под игмом режима, который воспроизводит основные черты того Хазарского каганата»<sup>39</sup>. Эти утверждения опирались на хазарский миф, стержнем которого служило учение Гумилева о «химере». При этом «химера» прочно ассоциировалась с «иудейским раввинатом» и «иудеями» в целом, и выдвигалось предположение о том, что, пожелав возродить Хазарию, американцы якобы и привели к власти М.С. Горбачева<sup>40</sup>.

На конференции царил дух православного фундаментализма и сталинизма, объявлявших непримиримую войну «иудеям». На этом ос-

новании отвергался «иудейский» Ветхий Завет, говорилось о «хазароязычном малом народе» как губителе империи, а победу Святослава объявляли величайшим деянием, без которого не было бы ни русского народа, ни Российской империи. Звучал недвусмысленный намек на то, что «хазары» вредили государству на всем протяжении его истории, и именно они стояли за «народами-предателями» в годы Великой Отечественной войны. Примечательно, что патриотический подвиг князя Святослава возобладал над его приверженностью языческой вере. Поэтому для участников конференции князь-язычник намного превосходил византийского басилевса Цимисхия<sup>41</sup> по духовно-нравственным качествам. Конференция же, посвященная памяти языческого князя, предварялась православной молитвой!

От лица организаторов Клыков заявлял, что «сегодня в борьбе с Нео-Хазарией должны объединиться и атеисты, и язычники, и православные монархисты, и десятки национал-патриотических партий»<sup>42</sup>. Однако православная идея оставалась приоритетной, и ряд ораторов всеми силами пытались представить Святослава скрытым христианином, своей победой над Хазарией открывшим путь приходу православия на Русь<sup>43</sup>. Другие выступавшие проводили параллель между раннесредневековой Хазарией и нашей современностью, запугивая друг друга вездесущими и коварными «хазарами» и призывая остановить их. Приверженцев этой «теории» ужасало не столько политическое и военное могущество Хазарии, сколько иудаизм как «человеконенавистнический марш» и извечный «злейший враг Христовой веры». Все это они собирались разъяснять общественности, выпуская разнообразную печатную продукцию, а также устраивая памятные походы и марши и, что показательно, крестные ходы и молебны<sup>44</sup>. Издание материалов конференции было украшено изображениями памятников князю Святославу, два из которых принадлежали Клыкову. А 25 декабря 2005 г. православная студия «Русская идея» представила в Славянском центре в Москве фильм «Хазария и Союз Русского Народа»<sup>45</sup>.

Тема победы над Хазарией нашла неожиданное выражение у московских неоязычников. Считающее себя одной из их самых либеральных групп «Содружество Природной Веры 'Славия'» объявило 964 г. началом своего летоисчисления, сделав, тем самым, победу над Хазарией важным символом своей веры. В последние годы сообщения о празднике и пространные рассуждения о значении победы князя Святослава над Хазарией постоянно появляются на неоязыческих



Святослав со щитом

сайтах и сайтах русских радикалов, включая форумы, где посетители откровенно делятся своими мыслями по поводу «нового хазарского ига». Поэтому победа Святослава представляется им весьма актуальной, а вовсе не делом давно минувших дней. Примечательно, что эта тема, поднятая все в том же ксенофобском ключе, нашла свое место даже на одном из сайтов КПРФ, где хазары изображались едва ли не виновными в распаде СССР, а Россия отождествлялась с Нео-Хазарией. Там был размещен и пресловутый баннер с изображением Святослава<sup>46</sup>. Действительно, один из лидеров КПРФ В.С. Никитин верит в существование неких сил, замысливших превратить Россию в новый Хазарский каганат<sup>47</sup>. Да и среди язычников встречаются коммунисты, например, секретарь кировского райкома КПРФ г. Саратова Владимир Маслов<sup>48</sup>.

Проблема Хазарии по-прежнему актуальна. Так, на конференции «Мировое зло против России», устроенной православными фундаменталистами 28 февраля 2015 г. в Москве, Т. Лемешева начала свое выступление с напоминания о 1050-летней годовщине разгрома Хазарии и заявила о том, что некие силы занимаются «воссозданием Каганата»<sup>49</sup>. А сегодня бессменный глава фундаменталистского «Союза Православных Хоругвеносцев» Л. Симонович-Никшич сетует на то,

что якобы, освободившись от «хазарско-большевистской химеры», Россия попала в лапы «Хазарии Золотого Тельца»<sup>50</sup>.

Вот почему праздник приобретает для национал-патриотов большое значение. Годовщину разгрома Хазарии Святославом празднуют летом. В декабре 2004 г. православные национал-радикалы решили по примеру неоязычников чествовать языческого воителя Святослава, но в день Св. Троицы, т. е. 19 июня 2005 г., и к этой дате намечалось возвести памятник Святославу. За работу над ним взялся скульптор Клыков, вошедший в оргкомитет по подготовке торжеств<sup>51</sup>. Памятник планировалось установить в Белгородской области. В его первоначальном варианте щит хазарского воина, которого топтал конь Святослава, украшала звезда Давида, тогда как на щите Святослава красовался языческий коловрат<sup>52</sup>. Однако после протестов Федерации еврейских общин России и Евроазиатского еврейского конгресса, усмотревших в этой идее явный антисемитский подтекст<sup>53</sup>, администрация Белгородской области предложила скульптору убрать со щита изображение шестиконечной звезды и поставить памятник не в городе, а в селе Холки Чернянского района<sup>54</sup>.

Поначалу Клыков от этого отказался, считая, что без звезды Давида терялся смысл победы Святослава. Он также видел в иудаизме «христоненавистническую религию»<sup>55</sup> и, очевидно, полагал, что язычник Святослав сражался за христианские ценности. И статуя некоторое время оставалась на складе в Москве<sup>56</sup>. Во всем этом Клыков получал безусловное одобрение со стороны русских православных фундаменталистов и национал-патриотов<sup>57</sup>. Все же незадолго до смерти он согласился поставить памятник рядом с монастырем в селе Холки, убрав звезду Давида со щита хазарина, но оставив изображение «коловрата» на щите Святослава.

Это – не единственный памятник князю Святославу, поставленный в начале XXI в. Первый памятник ему появился 29 августа 2003 г. перед входом на территорию киевской Межрегиональной Академии управления персоналом, чей ректор Г.В. Щёкин отличался патологическим антисемитизмом<sup>58</sup>. На памятнике, сооруженном скульпторами О.Ю. Сидоруком и Б.Ю. Крыловым, красовалась надпись «Святославу Храброму – победителю Хазарии от благодарных потомков» (Святославу Хороброму – Переможцю Хозарії від вдячних нащадків). Князь был изображен победителем, опирающимся на меч и гордо осматривающим окрестности. Другой памятник Святославу те же скульпторы возвели в с. Старые Петровицы под Киевом.



Памятник князю Святославу в Запорожье

После этого на Пейзажной Аллее в Киеве на месте бывшего подворья князя в 2004 году скульптором Алексеем Пергаменщиком и архитектором Антониной Пергаменщик был поставлен еще один памятник, где князь побеждал, правда, не хазарина, а змия. Примечательно, что этот второй памятник был возведен по распоряжению тогдашнего Президента Украины Л. Кучмы.

А 15 октября 2005 г. в Воскресеновском парке в г. Запорожье напротив острова Хортица был установлен памятник князю Святославу работы все того же скульптора Клыкова. Здесь князь выступал пешим воином, якобы передающим меч потомкам (но он также смотрится как грозно потрясающий своим высоко поднятым мечом). В 2012 г. один из активистов радикальной украинской партии «Свобода» выступал с планом возведения такого памятника в Бердянске, уроженцы которого с 2007 г. регулярно проводили тризны по князю Святославу<sup>59</sup>.

А в декабре 2015 г. памятник Святославу был открыт в Мариуполе. Скульптура была установлена на постаменте, где ранее возвышался памятник Ленину, причем сегодня Святослав воспринимается на Украине как «один из самых успешных и самых воинственных украинских правителей»<sup>60</sup>. Поэтому инициаторами установки памятника были добровольцы из батальона «Азов», устроившие по этому случаю факельное шествие «Иду на Вы!». Но в этом контексте памятник символизировал борьбу с сепаратистами и с «русским миром» в целом. Он также служит «символом украинской нации», и князь Святослав рассматривается как «герой обретенной государственности»<sup>61</sup>. Ни о каких хазарах здесь речи не было, и стоящий твердо на земле князь зорко смотрит на восток, опираясь на меч.

Если антисемитский подтекст белгородского памятника был виден невооруженным глазом, и в России на это моментально отреагировали еврейские организации, то реакция на Украине была более вялой. Там лишь немногие выступили против памятника Святославу в Киеве, указав на антихристианские настроения князя и авантюренность его походов<sup>62</sup>. Однако ответом им были гневные отповеди, в частности, со стороны язычников<sup>63</sup>. В результате памятник был поставлен.

В России история увековечения памяти князя Святослава имела свои особенности. В 2012 г. неоязыческое движение «Рарог»<sup>64</sup> выступило с инициативой по установке памятника ему в районе Кавказских Минеральных Вод. При этом язычники уравнивали победу над Хазарским Каганатом с победой в Великой Отечественной войне и мечтали о том, чтобы князь Святослав стал национальным героем. Они доказывали, что «уничтожение Хазарии было очень важно для будущего всей нашей цивилизации». Памятник планировалось поставить к 3 июля 2012 года – Дню Победы русского войска над Хазарией<sup>65</sup>. Однако ни местные власти, ни представители Русской православной церкви эту инициативу не поддержали, квалифицировав ее как исходящую от русских националистов. Это, разумеется, вызвало гнев последних: они восприняли этот запрет как «плевок в лицо русского народа, на его многовековую культуру и историю»<sup>66</sup>. Причем реакция местных русских националистов показала, что они видели в памятнике символ защиты не только от евреев, но и от раздражавших их кавказцев.

В 2011–2013 гг. неоязыческий клуб «Радогост» выступал с идеей поставить памятник в Самаре<sup>67</sup>, а в 2014 г. активисты «Общественного совета псковского гражданского общества» требовали поставить



Памятник князю Святославу в Серпухове

такой памятник в Пскове, но это не нашло поддержки у местных чиновников<sup>68</sup>.

Зато установка памятника Святославу работы скульптора В.Н. Селиванова прошла в Серпухове без каких-либо эксцессов и обсуждений<sup>69</sup>. Его торжественное открытие состоялось 4 ноября 2014 г. при поддержке русских националистических фондов «Русский Витязь» и «Светославь», занимающихся популяризацией русской традиционной (т.е. языческой) культуры и здорового образа жизни. Это мероприятие поддержал глава города П.Н. Залесов, положивший, тем самым, начало Скверу русской славы. Здесь предполагалось установить ряд памятников, символизирующих единство Руси-России. Впрочем, и Залесов не удержался от того, чтобы не упомянуть о «позорной дани каганату», от которой Святослав освободил славян<sup>70</sup>. В торжествах активное участие принимали более сотни неоязычников «русичей» в национальных славянских костюмах, со свастикой и трезубцами. С криками «Слава Святославу!», «Слава Роду!», «Слава богам!» они

потрясали мечами и топорами и требовали дать «родноверию» официальную регистрацию<sup>71</sup>.

После этого неоязычники из группы «Славянское объединение и возрождение» предлагали установить памятник князю Святославу работы скульптора В. Суханова в Севастополе. Примечательно, что это были родноверы, принимавшие участие в обороне Донбасса от украинской армии. По их замыслам, памятник надлежало установить к июлю 2014 г.<sup>72</sup>. Иными словами, сегодня некоторые из участников кровавого конфликта на востоке Украины воюют друг с другом, будучи поклонниками князя Святослава, но понимая его образ диаметрально противоположным образом.

Впрочем, открытие памятника Святославу в Серпухове вызвало в неоязыческой среде серьезные разногласия. Одни осуждали это, видя в князе завоевателя местных земель, обложившего жителей тяжелой данью, другие готовы были все ему простить за разгром Хазарии и считали его образ важным символом, направленным против «Третьей Хазарии»<sup>73</sup>.

Недавно профессиональный путешественник и язычник Виталий Сундаков выказал желание поставить памятник Святославу на территории Славянского Кремля в Подольском районе. При этом он резонно подчеркнул, что «Святослав никогда не воевал против иудаизма как религии и не воевал против евреев как нации». Сам он видел в князе, прежде всего, «собирателя русских земель», а хазар рассматривал как «кочевые банды», беззастенчиво грабившие благонамеренных купцов в интересах «международных посредников». Но и он не удержался от актуализации истории и, вслед за Дугиным<sup>74</sup>, провел параллель между хазарскими купцами и США<sup>75</sup>. В последние годы Сундаков проводит тризны по князю Святославу, чему посвящаются турниры по «варяжскому многоборью».

Сегодня князь Святослав, по сути, стал таким же символом ультраправого движения в России, как Зигфрид для германских националистов<sup>76</sup> и каким давно уже стал образ Жанны д'Арк для французского «Национального фронта» Ле Пена и короля Карла XII – для шведских неонацистов. Не случайно один современный язычник называет Святослава «самым сильным и беззаветным поборником древней Веры»<sup>77</sup>. А другой автор изображает Святослава «величайшим полководцем Древней Руси»<sup>78</sup>. Язычники-инглинги мечтают о том близком времени, «когда наш Великий предок – Светлый Воин Киевский

князь Светослав по прозвищу Храбрый, будет объявлен национальным героем, как в России, так и в Украине!»<sup>79</sup>.

Символический смысл образа Святослава и его воинских подвигов для русских национал-патриотов – не секрет. Так, неонацисты из «Славянского союза» Дм. Демушкина как-то заявили: «Все прекрасно понимают, каких хазар топчет конь Святослава. Придет время, и танки новых Святославов проедут по синагогам – это только вопрос времени»<sup>80</sup>. Столь же определенно высказался редактор расистского журнала «Атений» П. Тулаев, объяснявший, что интерес к Святославу вызван его «победой над Хазарским каганатом, под которым в современном контексте имеется в виду иудео-коммунистический режим и его постсоветская разновидность». Свои рассуждения на эту тему он завершил таким пассажем: «Ведь все понимают, с кем и ради чего воевал великий князь»<sup>81</sup>. Другие националисты также задаются вопросом о том, «появится ли новый Святослав, который, “загонит новых хазар обратно в их дикие степи”»<sup>82</sup>. А сегодня в Донбассе некоторые активисты встречают День победы над Хазарией с лозунгом «Не забыть и повторить»<sup>83</sup>. Прихода Святослава ждет и Дугин, но он стоит особняком, так как для него Хазария ассоциируется с ненавистными ему США<sup>84</sup>.

На упомянутой выше конференции 2004 г. многие из ее участников призывали к борьбе с «неохазарами». Они даже определили себе задачу – «сделать то, что сделал в свое время Святослав»<sup>85</sup>. Сегодня их единомышленники утверждают, что «Подвиг князя Святослава должен вдохновлять русских на борьбу с жидовским монстром-вампиrom»<sup>86</sup>. Бессменный руководитель православных хоругвеносцев Л. Симонович-Никшич идет еще дальше и провидит, что «Святослав уже скачет на бурятском коне в сбруе со свастиками, летит в небе над страной, возглавляя клин белых аистов, и незримо проводит спецоперацию вежливых “зелёных человечков” в одной из цитаделей Хазарии – древней скифской Тавриде»<sup>87</sup>.

Пассивно ждать желанной победы князя Святослава русские радикалы не собираются, и, начиная с 2005 г., регулярно празднуют «День победы над Хазарским каганатом». По их новым подсчетам, праздновать его следует 3 июля. На одном из их популярных веб-сайтов этот «праздник» назван «важнейшей датой в истории Русской нации». Каганат однозначно изображается там «хищническим паразитическим государством» и обвиняется в замыслах полного истребления «Русского Рода». Иными словами, пропагандируется идея о том, что каганат готовил едва ли не первый в истории геноцид, жертвой которого

должны были стать русские люди. Тем ценнее выглядит победа Святослава, разрушившего все основные крепости Хазарии<sup>88</sup>. Вот как понимает эту победу один из неоязычников: «Сокрушение Хазарии, верхи которой исповедовали иудаизм и поддерживали его среди подвластных и окружающих народов через распространение выгодного для их мировоззрения – порабощения, рабства, покорности и превосходства иудеев, означало сокращение оков наиболее тяжкого угнетения – духовного, которое могло погубить основы яркой, самобытной духовной жизни славян и других народов Восточной Европы»<sup>89</sup>. Праздник вызывает энтузиазм у национал-патриотической и неоязыческой газеты «За русское дело», которая видит в Хазарии «хищническое паразитическое иудейское государство», якобы «угрожавшее Русскому Роду полным и окончательным истреблением»<sup>90</sup>.

Чествование князя-язычника в свое время поддержал известный идеолог русских ультраправых П. Хомяков. Для него это стало подходящим поводом обличить христианство в предательстве русских национальных интересов<sup>91</sup>. Поэтому неудивительно, что едва ли не главные энтузиасты этого праздника – русские и украинские язычники и национал-социалисты<sup>92</sup>.

Праздник важен национал-патриотам, прежде всего, как медийное событие, способ заявить о своем существовании и своей позиции. Поэтому его отмечают, во-первых, установкой баннеров с изображением князя Святослава, во-вторых, пикетами, и, в-третьих, демонстрациями и маршами с участием нескольких сотен человек. В частности, в Украине, в Харькове, они одно время устанавливали рекламный щит, прославляющий этот праздник. Такие же щиты появлялись в 2005 г. и на некоторых подмосковных шоссе. Их устанавливали и в Мариуполе. Обычно для таких плакатов используют образ князя, изображенного художником-самоучкой Лео Хао (А.М. Шамровским) в виде сурового воина, грозящего врагам и готовящегося к трудной битве. Но иной раз воспроизводятся памятники ему, установленные Клыковым, где еще отчетливее выглядит его готовность к бою и четко обозначается враг в виде Хазарии.

В Петербурге в 2009 г. этот праздник был подготовлен при участии ДПНИ, и активную роль в нем сыграли футбольные фанаты<sup>93</sup>. Но год спустя власти города запретили создавать и развешивать какие-либо плакаты в честь этого праздника<sup>94</sup>. Тогда же этот запрет был введен и в Одессе, где в билбордах увидели скрытый подтекст, направленный против градоначальника Э. Гурвица<sup>95</sup>.



Праздничный плакат

Тем не менее, ежегодное празднование продолжается в разных городах России и, особенно, в Украине. Так, на языческом Вече, собравшемся в Киеве в мае 2010 г. для чествования юбилея Грюнвальдской битвы, среди проведенных мероприятий значилось и «славление князя Святослава»<sup>96</sup>. Затем 3 июля 2011 г. сторонники НДПР провели пикет в Калининграде, где заявляли, что «победа над иудейским игом должна стать образцом для победы над иудо-большевиками»<sup>97</sup>. А в Волгограде по этому случаю было даже устроено ночное факельное шествие<sup>98</sup>.

Тогда, по инициативе местного предпринимателя, рекламный щит появился даже в Биробиджане, причем его установку приветствовал атаман Средне-Амурского окружного казачьего общества ЕАО, председатель Союза славян ЕАО Виктор Сизов<sup>99</sup>. Правда, мэрия эту инициативу пресекла<sup>100</sup>. А местный архимандрит Иннокентий справедливо усмотрел здесь неонацистский след<sup>101</sup>. В итоге предприниматель получил предупреждение от органов ФСБ<sup>102</sup>. Но год спустя мэрия Биробиджана все же выдала разрешение на установку в городе баннера о победе над Хазарским каганатом, хотя и при условии, что оттуда будет убрана свастика<sup>103</sup>.

Сегодня неоязычники занесли «День памяти князя Святослава» в список своих обязательных праздников<sup>104</sup>. Причем иной раз его представляют «незаслуженно забытым древним русским праздником»<sup>105</sup>. А некоторые празднуют его не 3 июля, а в начале июня<sup>106</sup>. Праздник становится в России все более популярным – сегодня в Интернете им интересуются около 115 тыс. пользователей. Недавно даже одно радикальное политическое движение, ПЗРК «РУСЬ», выступило в поддержку этого праздника. При этом каганат был назван «чужеродным и паразитическим государственным образованием, постепенно пожиравшим русскую цивилизацию»<sup>107</sup>.

Не менее популярен этот праздник и в Украине. В 2010 г. украинские язычники отметили День памяти Святослава организацией семинара-практикума «Огонь Сварожий» под Днепропетровском<sup>108</sup>.

В 2008 г. под Киевом в с. Копачев открылся «Парк Киевская Русь», где в августе 2012 г. исторические реконструкторы воспроизвели взятие князем Святославом хазарской крепости Саркел<sup>109</sup>. В ноябре 2014 г. там были проведены театрализованные представления «Сказание о князе Святославе Храбром». Участники разнообразных спортивных состязаний должны были продемонстрировать, что унаследовали мужество и доблесть от князя Святослава<sup>110</sup>.

В Черкасской области в селе Грушковка в честь победы князя Святослава 3–5 июля 2015 г. проводился фестиваль «Холодный Яр», призванный вложить свою лепту в национально-патриотическое воспитание украинцев. Актуализация праздника проявлялась, в частности, в том, что в программу исторических реконструкций были включены мероприятия, связанные с войной на востоке Украины. Его девизом был лозунг «Свобода Украины или смерть»<sup>111</sup>.

В последние годы в Киеве ежегодно проходили националистические марши в честь победы князя Святослава над Хазарским каганатом. В 2013 г. их участники несли флаги с изображениями славянских рун, национального флага Украины и разнообразными баннерами<sup>112</sup>. В 2015 г. этот марш был организован бойцами-добровольцами из «Правого сектора», требовавшими начать наступление в Донбассе, объявить войну России и расправиться с внутренними врагами. Звучали и расистские лозунги, в том числе «Одна раса, одна нация, одна Родина, одна Украина». При этом «новейшая Хазария» представлялась «преступной олигархической системой»<sup>113</sup>. Если в 2013 г. в этом участвовали 300 чел., то в 2015 г. – около 1000 чел. Они сравнивали

нынешнюю власть с Хазарским каганатом<sup>114</sup>. В Запорожье и Краматорске марш был поддержан местными ячейками «Правого сектора». Некоторые участники требовали сделать праздник общенациональным. В 2016 г. батальон «Азов» провел марш Святослава в Мариуполе.

В России праздник сопровождается своеобразной атрибутикой, среди которой почетное место занимает образ памятника, созданного Клыковым. Его репродукцию использует в качестве заставки Союз казачьих войск России и Зарубежья, возглавляемый атаманом В. Володацким. Изображение памятника в его исконном виде воспроизведено также на обложке книги Т. Грачевой «Невидимая Хазария»<sup>115</sup>. Его любят и авторы праворадикальных сайтов, замороженные подвигом князя Святослава и не устающие ежегодно его чествовать. Во всех таких случаях памятник показан в первоизданном виде, т. е. с шестиконечной звездой на щите хазарина.

Кроме того, на таких сайтах постоянно воспроизводят репродукции картин художников, симпатизирующих язычеству и изображающих князя Святослава в самых разных видах, а также плакат Лео Хао, посвященный Дню победы над Хазарией. В последние годы радикалы отмечают этот день как «общенародный русский праздник», который, по их мнению, способен сравниться с 9 мая.

Итак, рассмотренные материалы говорят о символической борьбе, апеллирующей к далекому прошлому. Ведь установка памятника или введение праздника всегда актуализируют историю, так как обращаются к тем историческим деятелям или историческим событиям, которые имеют жгучую актуальность для современников. Речь идет даже не столько о канувших в Лету страницах истории, сколько об их интерпретациях, прочно связывающих прошлое с настоящим и будущим. Такое актуализированное прошлое должно помочь вовремя обнаруживать опасность, выявить коварного врага, мобилизовать людей на борьбу с ним, привить им мужество и заразить верой в победу со ссылкой на пример героических предков. Оно должно создать модель патриотического поведения, которой должны следовать потомки, чтобы не посрамить память о великих предках.

Речь идет о символической политике. Ведь, как мы видели, такие образы отличаются амбивалентностью, так как они наделены богатой палитрой самых разнообразных смыслов, выбор которых открывает поле для разных интерпретаций и позволяет делать разные выводы. Такой образ может спланивать, а может и раскалывать общество. Со-

вершено очевидно, что образ Святослава имеет разные смыслы для язычников и православных, для русских и украинцев. Если многие язычники подчеркивают его смелость, боевое искусство и рыцарское благородство, опирающиеся на помощь языческих богов, то многих православных смущает его языческая вера в безграничную силу меча и устраивавшиеся им гонения на христиан. Если сегодня украинцам Святослав представляется символом борьбы за свободу и независимость, то русским он, наряду с этим, видится фигурой, призванной спланировать соседние братские народы. Как это ни парадоксально в свете рассмотренных выше материалов, сегодня образ Святослава служит украинским националистам, прежде всего, для нагнетания ненависти к России. Зато русские радикалы используют хазарский миф для конспирологических построений и поиска той злобной третьей силы, которая якобы искусно вбивает клин между соседними близкими народами.

В то же время, если для одних язычников Святослав служит символом сплочения, то другие, напротив, усматривают в нем завоевателя, покорявшего независимые прежде племена и облагавшего их тяжелой данью. Если одни христиане видят в нем, прежде всего, язычника и поэтому он не кажется им безоговорочно позитивным символом, то другие готовы забыть о его язычестве во имя консолидации и успешного выступления против общего врага. Именно последнее продемонстрировал скульптор Клыков. Иными словами, происходит постоянная реинтерпретация исторического образа, призванная привязать его к текущим политическим интересам.

Напротив, образ врага отличается гораздо большей определенностью. Хазария представляется недругом всем, независимо от понимания образа Святослава. Ее демонизации служит целый набор терминов-маркеров, рисующих ее коварной и беспощадной силой. Это такие термины как «паразит», «паразитарный», «хищничество», «химера», «хазарское иго», «иудейские захватчики», «торгово-ростовщическая верхушка» (в соответствии со сложившимся стереотипом Хазарии приписывается только транзитная торговля товарами и работоторговля. Якобы ничем другим хазары не занимались). Иногда Хазарии приписываются планы, отсылающие к пресловутым «Протоколам сионских мудрецов» («уничтожение человечества»), или к нацистскому мифу («уничтожение белой (арийской) расы»). Но в современном дискурсе образ Хазарии получает расширитель-

ную трактовку, и сюда включаются как обитатели Северного Кавказа и мигранты, так и США. Короче говоря, сегодня хазарский миф исправно обслуживает ксенофобию и является одним из ее важнейших орудий.

### Примечания

<sup>1</sup> Шнирельман В.А. Социальная память и образы прошлого // Новое прошлое, 2016, № 1. С. 100–129.

<sup>2</sup> См., напр.: Вячеслав Клыков: «Пришло время, когда Русский народ должен позаботиться о себе сам» // ДПНИ. 2 июня 2006 (<http://benzol.us/index.php?0++5314>); Глазунов (Блокадник) А. Разгром жидов на Волге (<http://wap.17m.f.qip.ru/?1-2-30-00000015-000-0-0>).

<sup>3</sup> Bein A. “Der Jüdische Parasit”. Bemerkungen zur Semantik der Judenfrage // Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte. 1965. 13 Jahrg., Hf. 2. S.121–149.

<sup>4</sup> Сегодня в русских текстах они выступают как «древние славяне», а в украинских – как «украинские племена».

<sup>5</sup> Индрин Р. 3 июля 965 г. день Победы // Панкратов Д. (<http://d-pankratov.ru/archives/5185>); Коляда. 3 июля – День Победы Руси над Хазарским Каганатом // radosvet, 3 июля 2010 (<http://radosvet.net/slav/torzhestva/7614-3-iyulya-den-pobedy-rusi-nad-hazariskim-kaganatom.html>); 1050 лет победы русского войска над Хазарским каганатом // Русский вестник, 2014, № 14. С. 1, 3.

<sup>6</sup> 3 июля – День разгрома князем Святославом Хазарского Каганата // Рубеж Севера, 3 июля 2011 (<http://rubsev.ru/2011/07/3-iyulya-%E2%80%93-den-razgroma-knyazem-svyatoslavom-hazarского-kaganata/>).

<sup>7</sup> 3 июля – День Победы над хазарским каганатом! // Стихия. 7 июля 2011 ([http://stihiya.org/news\\_3516.html](http://stihiya.org/news_3516.html)). См. также: Русь против Хазарии – 3 июля день разгрома Хазарского каганата Святославом!!! // Народный обозреватель. Запорожье. 3 июля 2011 (<http://24zp.info/zivil/231-rus-protiv-hazarii-3-iyulya-den-razgroma-hazarского-kaganata-svyatoslavom.html>).

<sup>8</sup> Разгром Хазарии 3 июля 964 г. 1050 лет краха Хазарского каганата // Я – Рус, 4 июля 2014 (<http://ja-rus.ru/razgrom-hazarii-3-iyulya-964-goda-krah-hazarского-kaganata/>); Разгром иудейской Хазарии // Гипотезы и факты. 5 июля 2015 (<http://gifakt.ru/archives/index/razgrom-iudejskoj-hazarii/>).

<sup>9</sup> Коляда. 3 июля – День Победы Руси над Хазарским Каганатом.

<sup>10</sup> Об этом см.: Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М., 2012. С. 217–220.

<sup>11</sup> Орлов В. Стяг Святослава. Часть 2 (2010) (<http://telemax-spb.livejournal.com/138037.html>). Повесть Орлова оказалась победительницей на Первом международном литературном конкурсе «Святослав Хоробре», устроенном русскими неоязычниками в Эстонии летом 2010 г. (<http://www.all-sbor.net/forum/showthread.php?t=9822>).

<sup>12</sup> Хрусталева М. 1045 лет назад Русь победила Хазарию // Наука и техника. КМ.ру, 7 июля 2010. <http://science.km.ru/magazin/view.asp?id=7B4CDA4DA6BD4D349D5A89EAF5E37A89>.

<sup>13</sup> *Скорунский А.* Разгром Хазарии // Русская народная линия, 16 декабря 2009 ([http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2009/12/16/razgrom\\_hazarii/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2009/12/16/razgrom_hazarii/)); *Орлов В.* Стяг Святослава (2010) (<http://telex-spblivejournal.com/138037.html>); *Матвеев С.* Дьявол примеряет кипу, и это должно вызвать тревогу, прежде всего, служителей синагоги // Русская народная линия, 8 июля 2014 ([http://ruskline.ru/special\\_opinion/2014/07/dyavol\\_primeryaet\\_kipu\\_i\\_eto\\_dolzno\\_vyzvat\\_trevogu\\_prezhde\\_vsego\\_sluzhitelej\\_sinagogi/](http://ruskline.ru/special_opinion/2014/07/dyavol_primeryaet_kipu_i_eto_dolzno_vyzvat_trevogu_prezhde_vsego_sluzhitelej_sinagogi/)).

<sup>14</sup> См., напр.: Вся правда о богоизбранном народе, 2 июля 2012 (<http://svyatorus.com/obschestvo/1790-drevnerusskiy-knyaz-svyatoslav-igorevich-po-mneniyu-evreev-antisemit.html>).

<sup>15</sup> День победы русского войска князя Святослава над Хазарским каганатом // Православие.инфо, 3 июля 2015 (<http://pravoclavie.info/index.php?newsid=1402>).

<sup>16</sup> 1050 лет победы Святослава над Хазарским каганатом // Славянин, 7 июля 2015 (<http://www.slavianin.ru/nasledie/prazdniki/1050-let-pobedy-svyatoslava-nad-hazarским-каганатом.html>).

<sup>17</sup> Об этом: *Шнирельман В.А.* Русское родноверие: неязычество и национализм в современной России. М.: ББИ, 2012. С. 175–177.

<sup>18</sup> Сидорчик А. Враг номер один. За что древние русичи мстили «неразумным» хазарам? // Аргументы и факты, 3 июля 2015.

<sup>19</sup> *Самсонов А.* 1050 лет назад дружины Святослава разгромили государство хазар // Военное обозрение, 3 июля 2015 (<http://topwar.ru/78161-1050-let-nazad-druziny-svyatoslava-razgromili-parazitarnoe-gosudarstvo-hazar.html>).

<sup>20</sup> <http://news24today.info/>.

<sup>21</sup> День победы над Хазарией // Новости 24. Сегодня, 3 июля 2015 (<http://news24today.info/3-iyulya-den-pobedy-nad-khazariyey.html>). Затем там был размещен очередной анонимный антисемитский документ в духе «Протоколов сионских мудрецов». См.: «Всемирный еврейский союз» против России – Записка министра иностранных дел Российской империи Ламсдорфа // Новости 24. Сегодня, 17 января 2016 (<http://news24today.info/vsemirnyy-evreyskiy-soyuz-protiv-rossii-8212-zapiska-ministra-inostrannykh-del-rossiyskoy-imperii-la-c.html>).

<sup>22</sup> День победы Киевской Руси над Хазарией // Европейское действие, 3 июля 2012 ([http://www.europaesche-aktion.org/Artikel/ru/Djen-Pobjedy-Kijewskoj-Rusii-nad-Chasarijej\\_8.html](http://www.europaesche-aktion.org/Artikel/ru/Djen-Pobjedy-Kijewskoj-Rusii-nad-Chasarijej_8.html)).

<sup>23</sup> *Дугин А.* Возвращение князя Святослава // maxpark, 15 июля 2013 (<http://maxpark.com/user/556697085/content/2090339>).

<sup>24</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=IfSg-WcBYBY>.

<sup>25</sup> *Задорнов М.* Русы населяли Крым издревле! // zadornov.net, 27 октября 2014 (<http://zadornov.net/2014/10/rusy-naselyalili-krim-izdrevle/>); (<http://geometria.ru/announcements/high-life/2015/5/16/389627>).

<sup>26</sup> В изначальном символизме ездец означал святого или государственную власть, представленную царем/императором, в коне видели веру, а змеем однозначно означал антихриста из колена Данова. См.: *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 336–339.

<sup>27</sup> Дмитриева Н.В. Скульптор Вячеслав Клыков (1939–2006) // Московский журнал. 2006. № 12. С. 45–49. В этой статье можно видеть фото памятника и познакомиться с биографией его создателя, скульптора Клыкова. Примечательно, что в статье, посвященной его памяти, ничего не говорилось о его общественной деятельности, в частности о том, что незадолго до смерти он стал первым председателем возрожденного «Союза русского народа».

<sup>28</sup> Правда, иной раз никакого превращения не требуется. Например, белгородский филолог Е. Дмитриева искренне убеждена в том, что Георгий Победоносец поражает аспида, который символизирует «хазарского жидовина». См.: Дмитриева Е.Т. О чем нас предупреждает Александр Сергеевич Пушкин // Русская народная линия. 22 апреля 2014 ([http://ruskline.ru/analitika/2014/04/23/o\\_chem\\_nas\\_preduprezhdaet\\_aleksandr\\_sergeevich\\_pushkin/](http://ruskline.ru/analitika/2014/04/23/o_chem_nas_preduprezhdaet_aleksandr_sergeevich_pushkin/)).

<sup>29</sup> Подробно о нем см.: Шнирельман В.А. Хазарский миф.

<sup>30</sup> См., напр.: Карпец В. И. Виндзоры против Рюриковичей / Ред. А.И. Фурсов // De Aenigmatе. О тайне. Сб. научных трудов. М., 2015. С. 166–167; Глазунов (Блокадник) А. Разгром жидов на Волге. (<http://war.17m.f.qip.ru/?1-2-30-00000015-000-0-0>).

<sup>31</sup> Основатель и президент фонда – известный неоязычник А.В. Платов.

<sup>32</sup> Озар (Прозоров Л.Р.). Святослав Хоробре: Иду на вы! М., 2006. С. 296–297.

<sup>33</sup> «Вспомнить все»: 1040 лет разгрома Хазарского каганата // Память, 2004, № 9 (156).

<sup>34</sup> (<http://www.ndpr.ru/news/?nid=395>).

<sup>35</sup> (<http://www.demushkin.com/revisio/398.php>).

<sup>36</sup> Это сопоставление привлекло внимание и других радикалов. См.: 3 июля – День Победы над хазарским каганатом! // Стихия, 7 июля 2011 ([http://stihiya.org/news\\_3516.html](http://stihiya.org/news_3516.html)); Русь против Хазарии // Славянские новости.ру, 2014 ([http://slavnovosti.ru/news\\_1309666250.html](http://slavnovosti.ru/news_1309666250.html)); 3 июля – мистическая дата. Дождёмся ли повторения из нынешнего Кремля? // Русская Правда, 7 июля 2015 (<http://ruspravda.info/3-iyulya-misticheskaya-data.-Dozhdemysya-li-povtoreniya-iz-nineshnego-Kremlya-13290.html>).

<sup>37</sup> Программа Всероссийского и Всеславянского празднования 1040-летнего юбилея победы благоверного князя Святослава над Хазарским каганатом. М: Век книги, 2004. С. 3.

<sup>38</sup> Там же. С. 6–7.

<sup>39</sup> Великий князь Святослав. Разгром Хазарии // Нет общения света с тьмой! Светлой памяти Вячеслава Михайловича Клыкова. М.: б. и., 2006. С. 17.

<sup>40</sup> Там же. С. 19–20.

<sup>41</sup> Там же. С. 21–25.

<sup>42</sup> Там же. С. 27.

<sup>43</sup> Там же. С. 30, 42–43, 88–89. При этом известно, что Святослав проводил антихристианскую политику.

<sup>44</sup> Там же. С. 16.

<sup>45</sup> <http://dsnmp.ru/hazariya-protiv-svyatoy-rusi-istoriya-i-sovremennost-video/>

<sup>46</sup> (<http://kommunar.press.ru/joomla/content/view/1708/36/>).

<sup>47</sup> *Никитин В.С.* Солнце Земли Русской // Коммунистическая партия Российской Федерации. 28 мая 2009 ([http://kprf.ru/rus\\_soc/67178.html](http://kprf.ru/rus_soc/67178.html)).

<sup>48</sup> Секретарь райкома КПРФ призвал славян-язычников воевать // Общественное мнение. Саратов. 23 октября 2014 (<http://www.om-saratov.ru/novosti/23-october-2014-i16235-glava-raikoma-kprf-prizval>).

<sup>49</sup> *Лемешева Т.* Вступительное слово на открытии конференции и доклад «“Третье иго”, как угроза национальной безопасности России» // Движение «Сопротивление Новому мировому порядку». 3 марта 2015 (<http://dsnmp.ru/vstupitelnoe-slovo-na-otkryitii-konferentsii-doklad-trete-igo-kak-ugroza-natsionalnoy-bezopasnosti-rossii-tekst/>).

<sup>50</sup> *Симонович-Никишич Л.* «Русь сокровенная» (рождение Монархизма) // Правый взгляд. 5 января 2016 ([http://pikabu.ru/view/den\\_pobedyi\\_nad\\_khazariey\\_254733](http://pikabu.ru/view/den_pobedyi_nad_khazariey_254733)).

<sup>51</sup> Кроме него в оргкомитет вошли ряд деятелей Академии геополитических проблем, включая отставных генералов Л.Г. Ивашова и И.Н. Родионова, давно связанных с патриотическим движением.

<sup>52</sup> Клыков был уверен в том, что якобы имеются археологические данные об использовании шестиконечной звезды в государственной символике Хазарии. См.: *Клыков В.* С большой головы на здоровую // Русская народная линия. 11 января 2006 ([http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2006/01/11/s\\_bol\\_noj\\_golovy\\_na\\_zdorovcuu/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2006/01/11/s_bol_noj_golovy_na_zdorovcuu/)). На самом деле звезда Давида стала использоваться иудеями в качестве символа только с XIII–XIV вв.

<sup>53</sup> Заявление Федерации еврейских общин России в связи с установкой в Белгороде памятника князю Святославу Киевскому // [credo.ru](http://credo.ru), 21 ноября 2005 (<http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=38250>).

<sup>54</sup> *Григоренко О., Алексеева О., Козенко А.* У неразумных хазар изъяли звезду // Коммерсант. 23 ноября 2005; *Мартовицкая А.* Отместили неразумным хазарам. Поставят ли в Белгороде памятник князю Святославу? // Культура. 24 ноября 2005; В Белгородской области с памятника князю Святославу исключили шестиконечную звезду (<http://radiokurs.ru/content/view/6765/>).

<sup>55</sup> *Клыков В.* Пришло время, когда Русский народ должен позаботиться о себе сам // ДПНИ. 2 июня 2006 (<http://benzol.us/index.php?0++5314>).

<sup>56</sup> Скульптор Клыков считает, что Маген Давид не имеет отношения к евреям // [jewish.ru](http://jewish.ru). 30 ноября 2005 (<http://www.jewish.ru/news/cis/2005/11/news994227805.php>).

<sup>57</sup> См., напр.: Под Белгородом установлен памятник князю Святославу, посвященный 1040-летию разгрома Хазарского каганата // Русская идея. 16 ноября 2005 (<http://rusidea.org/?a=25111610>); Кириенко В. Возня вокруг памятника // Русский вестник, 15 декабря 2005; *Чечаничев С.* Звезда Давида, памятник князю Святославу и купола Троицкого Собора // Русская линия. 26 октября 2006 (<http://rusk.ru/st.php?idar=110658>); «Щит антихриста» // Пасха Третьего Рима, 2008, № 779 ([http://www.paskha3rima.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=51%3A-779&catid=34%3A2008-&Itemid=53&limitstart=2](http://www.paskha3rima.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=51%3A-779&catid=34%3A2008-&Itemid=53&limitstart=2)); *Глазунов (Блокадник) А.* Кто защитит князя Святослава? Ч. 1 // Русское агентство новостей. 6 декабря 2010 (<http://ru-an.info/новости/кто-защитит-князя-святослава-часть-1/>); Вся правда о бого-

избранном народе. 2 июля 2012 (<http://svyatorus.com/obschestvo/1790-drevnerusskiy-knyaz-svyatoslav-igorevich-po-mneniyu-evreev-antisemit.-html>).

<sup>58</sup> Расизм и антисемитизм появились в арсенале Щекина в начале 2002 г. после того, как в сентябре 2001 г. он был участником скандальной «Всемирной конференции по борьбе с расизмом» в Дурбане (Южная Африка). А после оранжевой революции он поддерживал О. Тягнибока, ставшего главой праворадикальной партии «Свобода». Об этом см.: ([https://vk.com/pages?oid=-834437&p=%D0%93%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B8%D0%B9\\_%D0%A9%D0%B5%D0%BA%D0%B8%D0%BD%2C\\_%D1%80%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80\\_%D0%9C%D0%90%D0%A3%D0%9F](https://vk.com/pages?oid=-834437&p=%D0%93%D0%B5%D0%BE%D1%80%D0%B3%D0%B8%D0%B9_%D0%A9%D0%B5%D0%BA%D0%B8%D0%BD%2C_%D1%80%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80_%D0%9C%D0%90%D0%A3%D0%9F)). В декабре 2005 г. тогдашний Президент Украины В. Ющенко осудил МАУП и ее ректора за антисемитизм и ксенофобию. См.: *Мищенко Ю.* Президент осуждает МАУП за антисемитизм // 2000. 9 декабря 2005 ([http://www.2000.ua/v-nomere/forum/puls/prezident-osuzhdaet-maup-za-antisemitizm\\_arhiv\\_art.htm](http://www.2000.ua/v-nomere/forum/puls/prezident-osuzhdaet-maup-za-antisemitizm_arhiv_art.htm)).

<sup>59</sup> «Свободовец» собирает деньги на памятник князю Святославу в Бердянске // Запорожье. 31 мая 2012 (<http://zp.comments.ua/news/2012/05/31/165701.html>).

<sup>60</sup> «Азов» на месте памятника Ленину в Мариуполе установил статую князя Святослава // Лента.ру. 21 декабря 2015 (<http://lenta.ru/news/2015/12/21/mariupol/>).

<sup>61</sup> В Мариуполе появятся памятник князю Святославу Игоревичу ([http://www.mariupol.tv/news/society/mariupol/7791/v\\_mariupole\\_royavitsya\\_pamyatnik\\_knyazyu\\_svyatoslavu\\_igorevichu\\_video.html](http://www.mariupol.tv/news/society/mariupol/7791/v_mariupole_royavitsya_pamyatnik_knyazyu_svyatoslavu_igorevichu_video.html)).

<sup>62</sup> *Найман А.* Нужен ли памятник князю Святославу? // День (Киев), 30 января 2004 (<http://www.day.kiev.ua/ru/article/obshchestvo/nuzhen-li-pamyatnik-knyazyu-svyatoslavu>); *Рычка В.* «Не люблю мне есть в Киеве жити». Будет ли уместным в Киеве памятник Святославу Игоревичу? // zn.ua. 2 июня 2006 ([http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/ne\\_lyubo\\_mne\\_est\\_v\\_kieve\\_zhiti\\_budet\\_li\\_umestnym\\_v\\_kieve\\_pamyatnik\\_svyatoslavu\\_igorevichu.html](http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/ne_lyubo_mne_est_v_kieve_zhiti_budet_li_umestnym_v_kieve_pamyatnik_svyatoslavu_igorevichu.html)).

<sup>63</sup> За что Святославу ставить памятник (День, Киев) // Русская линия. 19 февраля 2004 (<http://rusk.ru/st.php?idar=1001388>).

<sup>64</sup> Общественное движение «Парогъ» возглавляет член Русского географического общества Р.Р. Ворошев.

<sup>65</sup> Памятник Святославу // svyatorus.com. 20 апреля 2012 (<http://svyatorus.com/new/1085-pamyatnik-svyatoslavu.html>).

<sup>66</sup> *Вёльва О.* На Ставрополье запрещают ставить памятник русскому князю Святославу // Славянская культура, 29 октября 2012 (<http://slavyanskaya-kultura.ru/news/developments/na-stavropole-zapreshayut-stavit-pamjatnik-russkomu-knjazyu-svjatoslavu.html>). См. также: *Волхов В.* Русский князь обижает епископа // Контекст. 25 октября 2012 (<http://www.contextap.ru/comm/121025152322.html>); *Тумов В.* На Ставрополье запрещают ставить памятник русскому князю Святославу Храбром // Мой мир. 29 октября 2012 ([http://my.mail.ru/community/voen\\_mor/7C347118EE1BE906.html](http://my.mail.ru/community/voen_mor/7C347118EE1BE906.html)).

<sup>67</sup> (<http://vk.com/club28782066>).

<sup>68</sup> *Сабрина С.* 3 июля – День Победы князя Святослава над хазарским каганатом // Потерянные миры, 6 июля 2014 (<http://7lostworlds.ru/blog/43282064502/3-iyulya---den-pobedy-knyazyu-svyatoslava-nad-hazarskim-kaganat>).

<sup>69</sup> Правда, и в Серпухове раздавались протесты. Так, журналистка задавала вопрос о том, почему в городе, где нет памятника жертвам репрессий, ставятся памятники историческим деятелям, далеким от Серпухова. А другой журналист был озадачен тем, что одним из первых в православном городе был поставлен памятник языческому князю. См.: *Тольская Т.* Почему в Серпухове нет места памятнику погибшим горожанам? // Серпуховский эксперт. 18 Апрель 2014; *Коваленко Д.* Не в силе Бог, а в правде // Выбирай в Серпухове. 1 декабря 2014 ([http://www.vibiray-s.ru/news/kultura/Ne\\_v\\_sile\\_Bog\\_a\\_v\\_pravde/](http://www.vibiray-s.ru/news/kultura/Ne_v_sile_Bog_a_v_pravde/)).

<sup>70</sup> В подмосковном Серпухове откроют памятник Святославу // Переформат.ру/. 21 октября 2014 (<http://pereformat.ru/2014/10/pamyatnik-svyatoslavu/>).

<sup>71</sup> *Коваленко Д.* Не в силе Бог, а в правде.

<sup>72</sup> *Кленачев И., Красиков П.* Памятник Святославу в Севастополе. 22 августа 2013 (<http://via-midgard.info/news/pamyatnik-svyatoslavu-v-sevastopole.htm>); Мальцев В. Языческий реванш национал-демократов // НГ-религия. 5 августа 2015 ([http://www.ng.ru/ng\\_religii/2015-08-05/2\\_revansh.html](http://www.ng.ru/ng_religii/2015-08-05/2_revansh.html)).

<sup>73</sup> Роман Ключник и Вадим Казаков: полемика родноверов по поводу установления памятника князю Святославу Игоревичу // Русский национальный культурный центр Народный дом. 2014 (<http://rusnardom.ru/ideologiya-stati-s-01-07-2014-po-01-01-2015/roman-klyuchnik-i-vadim-kazakov-polemika-po-povodu-ustanovleniya-pamyatnika-knyazu-svyatoslavu-igorevichu/>).

<sup>74</sup> *Дугин А.* Возвращение князя Святослава // maxpark. 15 июля 2013 (<http://maxpark.com/user/556697085/content/2090339>).

<sup>75</sup> *Юхнов С.* «О копном праве наших предков». Интервью с Виталием Сундаковым // Деловой Подольск. Май 2015 (<http://sundakov.ru/o-kopnom-prave-nashih-predkov-intervyu-s-vitaliem-sundakovym/>).

<sup>76</sup> *See, von K.* Ideologie und Philologie. Aufsätze zur Kulture- und Wissenschaftsgeschichte. Heidelberg, 2006. S. 118–132.

<sup>77</sup> *Озар (Прозоров Л. Р.).* Святослав Хоробре. С. 292.

<sup>78</sup> *Поротников В.П.* Князь Святослав. «Иду на вы!». М., 2009.

<sup>79</sup> 3 июля – День Победы над хазарским каганатом! // Стихия. 7 июля 2011 ([http://stihiya.org/news\\_3516.html](http://stihiya.org/news_3516.html)). Кроме всего прочего, они доказывают, что правильным написанием его имени является Светослав, а не Святослав.

<sup>80</sup> (<http://www.demushkin.com/engine/?module=news&a=print&id=1125397482>).

<sup>81</sup> *Тулаев П. В.* Святослав – победитель Хазарии // Атены, 2006, № 7. С. 89.

<sup>82</sup> *Балин Д.* 3 июля – День разгрома князем Святославом Хазарского Каганата // Рубеж Севера. 3 июля 2011 (<http://rubsev.ru/2011/07/3-iyulya-%E2%80%93-den-razgroma-knyazem-svyatoslavom-hazarskogo-kaganata/>).

<sup>83</sup> Не забыть и повторить: 3 июля – День разгрома Святославом Хазарского каганата // Живой журнал. 2 июля 2015 (<http://volk1-donbass.livejournal.com/401369.html>).

<sup>84</sup> *Дугин А.* Возвращение князя Святослава.

<sup>85</sup> Великий князь Святослав. С. 20.

<sup>86</sup> Вся правда о богоизбранном народе. 2 июля 2012 (<http://svyatorus.com/obschestvo/1790-drevnerusskiy-knyaz-svyatoslav-igorevich-po-mneniyu-evreev-antisemit.html>).

<sup>87</sup> *Симонович-Никиич Л.* Священная война: Вселенская Русь и Новая Хазария // Русские новости. 9 июля 2015 (<http://ru-news.ru/svyashhennaya-vojna-vselskaya-ru-i-novaya-hazariya/>).

<sup>88</sup> 3 июля – День Победы над Хазарией // Правые новости, 3 Июля 2009 (<http://news.nswap.info/?p=21170>).

<sup>89</sup> *Индрич Р.* 3 июля 965 года день Победы // Дмитрий Панкратов (<http://d-pankratov.ru/archives/5185>)

<sup>90</sup> 3 июля День Великой Русской Победы над иудейским хазарским каганатом // За русское дело, февраль 2012 (<http://www.zrd.spb.ru/news/2012-02/news-0502.htm>).

<sup>91</sup> *Хомяков П.* Иду на Вы. 3-его июля день разгрома Хазарии // Агентство русской информации. Июнь 2007 (<http://www.ari.ru/doc/?id=2914>).

<sup>92</sup> См., напр., 3 июля – День Победы над Хазарией // Правые новости. 3 Июля 2009 (<http://news.nswap.info/?p=21170>); Коляда. 3 июля – День Победы Руси над Хазарским Каганатом // radosvet. 3 июля 2010 (<http://radosvet.net/slav/torzhestva/7614-3-iyulya-den-pobedy-rusi-nad-hazarским-kaganatom.html>); «Б..., фашисты!». В Луганске радикалы факельным шествием отметили годовщину разгрома хазар // Остров. 4 июля 2009 (<http://ostro.org/news/article-65135/>).

<sup>93</sup> В Невограде отпраздновали День Победы над Хазарией // Правые новости. 5 Июля 2009 (<http://news.nswap.info/?p=21224>).

<sup>94</sup> В Невограде запретили поздравлять с Днём победы над Хазарией // Правые новости. 6 Июня 2010 (<http://news.nswap.info/?p=33132>).

<sup>95</sup> В Одессе запретили билборды в честь великой русской победы // ТСН. 7 июля 2010 (<http://ru.tsn.ua/ukrayina/v-odesse-zapretili-bilbordy-v-chest-velikoy-russkoj-pobedy.html>); Сухоруков В. «Невидимая Хазария» в Одессе // Одесский политикум. 8 ноября 2015 ([http://politikum.net/evreistvo/nevidimaya\\_hazaria\\_v\\_odesse.htm](http://politikum.net/evreistvo/nevidimaya_hazaria_v_odesse.htm)).

<sup>96</sup> Родовое Славянское Вече и научная конференция в Украине (Киев, 28–30 мая 2010г.) // Мидгард-инфо. Ведическое информационное агентство ([http://via-midgard.info/news/in\\_midgard/meropriatia/3310-rodovoe-slavyanskoe-veche-i-nauchnaya.html](http://via-midgard.info/news/in_midgard/meropriatia/3310-rodovoe-slavyanskoe-veche-i-nauchnaya.html)).

<sup>97</sup> (<http://www.youtube.com/watch?v=gzvVZaYdWHU>).

<sup>98</sup> Факельное шествие в Волгограде в честь праздника 3-го июля – разгрома Хазарии // Conspirolog.org, 5 июля 2011 ([http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:K5O6pkJvh80J:conspirolog.org/news\\_view.php%3Fid%3D295290+%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%BC+%D0%A5%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B8&cd=27&hl=ru&ct=clnk&gl=ru&source=www.google.ru](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:K5O6pkJvh80J:conspirolog.org/news_view.php%3Fid%3D295290+%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%B3%D1%80%D0%BE%D0%BC+%D0%A5%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D0%B8%D0%B8&cd=27&hl=ru&ct=clnk&gl=ru&source=www.google.ru)).

<sup>99</sup> Казаки ЕАО содержанию баннера о разгроме Хазарского каганата поставили оценку «любо» // eaomedia, 6 июля 2011 (<http://eaomedia.ru/news/politics/06.07.2011/162394/kazaki-eao-soderzhaniyu-bannera-o-razgrome-hazarского-kaganata-postavili-otsenku.html>). О поддержке таких настроений казаками см. также: *Холин А.* «Черная сотня» против Мефистофеля // Атаман. август 2015 (<http://ataman.msk.ru/religioznoe/1191-chernaya-sotnya-protiv-mefistofelya>).

<sup>100</sup> Баннер о разгроме Хазарского каганата мэрия Биробиджана размещать за-претил // eaomedia. 7 июля 2011 (<http://eaomedia.ru/news/politics/07.07.2011/162570/banner-o-razgrome-hazarского-kaganata-meriya-birobidzhana-razmeschat-zapretila.html>).

<sup>101</sup> *Архимандрит Иннокентий*. В ЕАО начала действовать языческая нацист-ская организация // eaomedia. 7 июля 2011 (<http://eaomedia.ru/news/eao/08.07.2011/162656/arhimandrit-innokentiy-quot-v-eao-nachala-deystvovat-yazicheskaya-natsistskaya-o.html>).

<sup>102</sup> День освобождения. Чекисты пригрозили расправой за напоминания о го-довщине освобождения от Хазарского каганата 3 июля // Кавказ-центр. 11 июля 2011. (<http://kavkazcenter.com/russ/content/2011/07/11/83319.shtml>).

<sup>103</sup> В Биробиджане кипят страсти вокруг баннера, содержащего свастику в своем дизайне // outdoor. 28 июня 2012 ([http://www.outdoor.ru/news/v\\_birobidzhane\\_kipyat\\_strasti\\_vokrug\\_banner\\_a\\_soderzhashchego\\_svastiku\\_v\\_svoem\\_dizayne/](http://www.outdoor.ru/news/v_birobidzhane_kipyat_strasti_vokrug_banner_a_soderzhashchego_svastiku_v_svoem_dizayne/)).

<sup>104</sup> Какие основные праздники родноверов? // (<http://slaviy.ru/rodnoverie-v-voprosax-i-otvetax/kakie-osnovnye-prazdniki-rodnoverov-oni-provodyatsya-besplatno-ili-volxv-mozhet-brat-platu/>); День Памяти князя Святослава // Сварга (<http://svarga.dp.ua/byloe/item/626-день-памяти-князя-святослава>); Славянские праздники июля // Ящик Пандоры. 28 июня 2015 (<http://pandoraopen.ru/2015-06-28/slavyanskie-prazdniki-iyulya/>); 3 июля – день памяти князя Святослава Храброго // Русский мир, общественное движение. 3 июля 2015 ([http://rus-mir.org/news/3\\_iiulja\\_den\\_pamjati\\_knjazja\\_svjatoslava\\_khrabrogo/2015-07-03-26](http://rus-mir.org/news/3_iiulja_den_pamjati_knjazja_svjatoslava_khrabrogo/2015-07-03-26)); Язычество славян. 2012 ([http://slavv.ru/yzicheskie\\_prazdniki\\_35.php](http://slavv.ru/yzicheskie_prazdniki_35.php)).

<sup>105</sup> *Сучкова Г.* Князь Святослав Храбрый, истинный арий // 3 июля 2012 (<http://www.liveinternet.ru/users/dara3/post226472953/>); День князя Святослава: праздник, достойный возрождения! // km.ru. октябрь 2015 (<http://www.km.ru/front-projects/russkie-prazdniki-kak-otrazhenie-dukha-naroda/den-knyazyza-svyatoslava-prazdnik-dostoi>).

<sup>106</sup> День памяти киевского князя Святослава Хороброго // Славянский Кремль. 6 июня 2015 (<http://slavkreml.ru/den-pamyati-kievskogo-knyazyza-svyatoslava-horobrogo-6-iyunya-2015/>).

<sup>107</sup> *Никитин А.И., Войцунский С.В.* Праздники в РФ и Русские Праздники // Институт высокого коммунитаризма. 2 августа 2015 ([http://communitarian.ru/novosti/v-rossii/prazdniki\\_v\\_rf\\_i\\_russkie\\_prazdniki\\_02082015/](http://communitarian.ru/novosti/v-rossii/prazdniki_v_rf_i_russkie_prazdniki_02082015/)). Примечательно, что в ту далекую эпоху еще не было не только «русской цивилизации», но и русского народа.

<sup>108</sup> <http://via-midgard.info/news/6477-den-pamyati-knyazyza-svyatoslava-pod.html>.

<sup>109</sup> *Курьшико Д.* Под Киевом войско Святослава «разбило» хазар // tochka. 27 августа 2012 (<http://news.tochka.net/127543-pod-kievom-voysko-knyazyza-svyatoslava-razbilo-khazar-foto/>).

<sup>110</sup> Под Киевом расскажут о князе Святославе Храбром (<http://kiev.segodnya.ua/kwheretogo/pod-kievom-rasskazhut-o-knyaze-svyatoslave-hrabrom-570261.html>).

<sup>111</sup> Фестиваль «Холодный Яр» на Черкасщине (3-5 июля 2015 г.) – патриотический праздник непобедимой нации! // hotels24 (<http://hotels24.ua/news/Фестиваль-Холодный-Яр-на-Черкасщине-10232141.html>).

<sup>112</sup> *Тигай К.* Марш в честь победы князя Святослава над Хазарским каганатом состоялся в столице // УНН. 3 июля 2013 (<http://www.unn.com.ua/ru/news/1227928-marsh-na-chest-peremogi-knyazy-svyatoslava-nad-khazarskim-kaganatom-vidbuvsya-u-stolitsi-dopovнено-foto>).

<sup>113</sup> Марш добровольцев в Киеве завершился спокойно, демонстранты разошлись // ТСН, 4 июля 2015 (<http://ru.tsn.ua/foto/marsh-dobrovolcev-v-kieve-zavershilsya-sпокоино-demonstranty-razoshlis-446211.html>); В Киеве проходит акция в честь князя Святослава Храброго под лозунгом «жидо-путінську банду геть!» (<http://varjag-2007.livejournal.com/8680240.html>).

<sup>114</sup> В Киеве завершился митинг «Правого сектора» // Информационный центр. Одесса. 4 июля 2015 (<http://infocenter-odessa.com/28214-v-kieve-zavershilsya-miting-pravgogo-sektora.html>).

<sup>115</sup> *Грачева Т.В.* Невидимая Хазария. Рязань, 2009.

*Николай Омонов*  
(Москва)

---

**НАУКА НА СУДЕ ДИЛЕТАНТОВ:  
ИССЛЕДОВАНИЯ НЕОЯЗЫЧЕСТВА  
В ВОСПРИЯТИИ НЕОЯЗЫЧНИКОВ**

Гуманитарная рефлексия, составляющая основное содержание гуманитарных наук, научное осмысление человеческой культуры (в широком смысле слова) и различных ее форм, в противоположность естественным наукам, представляет собой субъект-субъектные отношения. Ученый, субъект научной деятельности, осмысливает общество или отдельные его группы как объект исследования, но и общество представлено субъектами, которые со своей позиции осмысливают деятельность ученых. Далеко не часто исследователи наблюдают обратную рефлексия – то есть рефлексия их деятельности самим объектом исследований. Литературоведы часто работают с произведениями авторов, живших в прошлом. То же касается большинства историков, кроме тех исследователей, которые изучают историю новейшего периода. Поскольку в современном мире усиливается разрыв между обществом и наукой, растет недоверие общества к науке, особое значение приобретает изучение реакции общества на научные исследования, а также выработка или корректировка стратегии популяризации научного знания.

В статье будет рассмотрено явление обратной рефлексии на одном примере: реакция последователей неоязычества на научную деятельность Виктора Александровича Шнирельмана. В.А. Шнирельман – ведущий российский исследователь неоязычества<sup>1</sup>, ему принадлежит также новейшее и наиболее обстоятельное исследование арийского мифа в России<sup>2</sup>. Само направление исследований, связанное, в част-

ности, с изучением ультранационалистических групп, предполагает негативную реакцию представителей этих групп, зачастую исповедующих слаборефлексируемые редуccionистские взгляды, сводящие многообразие исторических и социальных процессов к какой-либо простой идее, которая при этом настолько аморфна, что при желании с ней можно соотнести любой факт. Примерно то же можно сказать в отношении некоторых историософов, таких как последователи учения Льва Гумилева<sup>3</sup>. Поэтому основная реакция на научную деятельность В.А. Шнирельмана последователей изучаемых им групп сводится к агрессии, обвинению гуманитарной науки в участии в «мировом еврейском заговоре», критике частных положений и логическим играм, идущим в обход приводимых исследователем фактов<sup>4</sup>. В.А. Шнирельман отмечает, что распространенным приемом альтернативных историков «является максимальное искажение мыслей, высказанных учеными, чтобы выставить их в неприглядном виде»<sup>5</sup>. Это справедливо, в том числе, и в отношении рассматриваемых авторов.

В.А. Шнирельман также указывает, что в рамках альтернативной истории вовсе не история влияет на восприятие современности, а напротив, идеи и стремления автора, то есть современность, формирует исторический конструкт. Настоящее «опрокидывается» в прошлое, которое используется для выражения идеологических взглядов автора и служит своего рода эзоповым языком<sup>6</sup>. Это инструментальное использование прошлого можно наглядно продемонстрировать следующими примерами.

«Критику» работы В.А. Шнирельмана представил Валерий Михайлович Демин<sup>7</sup>, подполковник запаса и один из лидеров националистического движения, автор «термина» «военный метод исторического исследования», то есть метод, который якобы «позволяет быстро и правильно определить друзей и выявить противников». Своим предшественником Демин считает Валерия Емельянова, одного из основоположников современного русского нацизма и неоязычества. Демин утверждает, в частности, что Повесть временных лет была подправлена в эпоху Романовых, демонстрируя тем самым элементарную безграмотность в данном вопросе, так как древнейший известный список Начальной летописи датируется XIV веком<sup>8</sup>. Впрочем, такие мелочи ему простительны, поскольку Демин утверждает, что «белые женщины... почти перестали рожать белых детей», а так называемая «серая раса», то есть евреи, оказывается, характеризуется... черными глазами<sup>9</sup>.

Для Демина характерно и самомнение: например, он утверждает, что в его сочинении В.А. Шнирельман «впервые столкнулся с системно отработанной исторической концепцией, имеющей к тому же перспективу развития и восприятия русским народом». Это заявление, конечно, далеко от действительности. Так называемая «концепция» Демина не нова, качество самого построения ниже, чем даже у большинства других неоязыческих авторов; язык Демина беден и примитивен, для этого автора характерны постоянная немотивированная агрессия и элементарное неумение разбираться в собственных источниках.

Например, Демин приводит сфабрикованную речь Абрахама Фоксмана, бывшего директора Антидиффамационной лиги:

«Джентльмены!

Приветствую вас на старой встрече по случаю столетнего юбилея учеников Старейшин Сиона. Мы достигли всех целей, сформулированных на нашей первой встрече 100 лет назад. Мы управляем правительствами. Мы создали противоречия среди наших врагов и заставили их уничтожать друг друга. Мы заставим действительно замолчать критиков наших дел, и мы самая богатая раса среди людей на земле.

Я говорю о смерти белой расы. Мы полностью уничтожим все средства воспроизводства так называемой расы арийцев [...]

The National Observer. Нью-Йорк, 25 августа 1998 года».

Примечательно, что Демин не удосужился проверить саму публикацию, поскольку американский журнал The National Observer перестал выходить еще в 1977 году<sup>10</sup>.

Демин недоволен тем, что В.А. Шнирельман «не обратил никакого внимания» на данный текст. И вместо того, чтобы предположить, что исследователь просто проигнорировал столь откровенную фальшивку, Демин утверждает: ученый специально пытается не замечать текст, который вскрывает всю правду о «еврейском шовинизме».

Безусловно, подобные авторы могут быть лишь объектом исследования. Ни о каком диалоге с ними как с оппонентами речи идти не может, поскольку оппонента как такового нет. На любую, даже малейшую критику, сторонники арийского мифа ответят обвинениями в участии в «еврейском заговоре», на любую апелляцию к историческим источникам возразят, что все источники, *которые их не устраи-*

вают, сфабрикованы евреями, на любую, даже самую обстоятельную научную критику фальсификаций, которые они считают истинными источниками, они возразят, что эта критика сделана в угоду евреям или что данный текст подлинный, потому что соответствует «славянскому духу».

При этом, даже если основываться на таких эфемерных понятиях как «народный дух», тексты, наподобие «Влесовой книги»<sup>11</sup> или «Славяно-Арийских Вед», принадлежащие Александру Хиневичу<sup>12</sup>, не имеют ничего общего со славянской традиционной культурой. Данные тексты соответствуют только «духу» ультранационализма и этноцентризма. Именно этот «дух» сторонники арийского мифа и называют истинно славянским. Для сторонников арийского мифа, таких как англиисты и других близких к ним радикальных течений, вообще весьма характерно обесценивание реальной истории. Действительно, обесценивается и очерняется Древнерусское государство, которое, начиная с князя Владимира, рисуется как вассал все того же «тайного еврейского паразитического синдиката»; по той же причине очерняется династия Романовых и даже коммунистический режим. Обесцениваются все шедевры древнерусской словесности, а народная русская культура замещается «нордическим» конструктом<sup>13</sup>. Арийский миф вполне способен разрушить русскую идентичность изнутри именно через навязывание чуждой, агрессивной, а главное искусственной культуры. Примечательно, что сторонники «арийства» уже редко именуют себя русскими<sup>14</sup>: они «белые люди», «арийцы», «русы», «расены» и т.п. Учитывая относительно маргинальный характер «арийской» идеи, маловероятно, что подобную идентичность когда-либо примет большая часть русских. При этом неоязычники не могут в полной мере идентифицировать себя с русским большинством, поскольку это большинство в той или иной мере исповедует христианство или следует христианской культуре. Налицо опасность будущего сепаратизма. Поэтому неслучайно сторонники «арийства» очерняют и современную Россию – «новую Хазарию», в которой славянским народом якобы управляют «хазары»-евреи<sup>15</sup>. Англиисты также сопоставляют Хазарию с СССР: «Сталин был бек, а Каганович был каганом», причем утверждается, что бек осуществлял светское, а каган – тайное духовное управление<sup>16</sup>.

К примеру, А.А. Добровольский («Доброслав»), один из основателей современного русского неоязычества, следующим образом харак-

теризовал создание Русской Правды, важнейшего правового документа Древней Руси, одного из ключевых и наиболее важных письменных источников русской истории<sup>17</sup>: «...закон существовал только один – Закон Рода... Ярослав Хромой ввел письменные законы так называемой “Русской Правды”, поставив их превыше *родной дедовщины*, и положил этим начало крепостному закабалению русичей... В своем подавлении народных верований церковь опиралась на князей-выродков... В ответ на антицерковные и антифеодальные мятежи XI века князья издали более полный свод законов “Русской Правды”, жестоко каравший за причинение ущерба князьям и духовенству, их слугам, их имуществу и владениям. Устав “Русской Правды”, составленный в Новгороде после восстания 1209 года, закрепляет способы обращения свободных смердов в рабство, запрещает холопу свидетельствовать в суде...». Итак, исторические фигуры, стоящие у истоков русской истории, кого русский народ зачастую почитал в качестве святых и воспевал в былинах – это «князья-выродки», которые запретили «родную дедовщину».

Почти всегда последователей «арийской» идеи, как впрочем, и учения Гумилева, в работы В.А. Шнирельмана возмущает то, что исследователь «обвиняет» их в антисемитизме, нацизме или расизме. Себя они считают не шовинистами, а лишь скромными знатоками истины. Однако терминология, используемая В.А. Шнирельманом, представляет собой не клише, диагноз или обвинение, а лишь квалификацию взглядов и идей<sup>18</sup>.

Однако есть и вполне сдержанная и развернутая рефлексия на работу В.А. Шнирельмана со стороны умеренного неоязыческого объединения «Круг языческой традиции»<sup>19</sup>. Именно эту статью имеет смысл рассмотреть подробнее. Отказ от наиболее радикальных форм неоязычества еще не делает взгляды представителей этого объединения научными. Во взглядах на историю и языческую религию они остаются в значительной мере мифотворцами, поэтому можно кратко разобрать основные положения данной статьи представителей «Круга языческой традиции».

Начать следует с ключевого для неоязычества вопроса о существовании дохристианской письменности славян. Авторы статьи упоминают о Евангелии и Псалтири, написанных «русскими» письменами и обнаруженных Константином Философом в Херсонесе. Вопрос об этом спорном упоминании в науке давно решен, однако авторы, как

это весьма характерно для альтернативной истории, отстаивают давно устаревшую точку зрения и считают этот отрывок возможным доказательством существования древнеславянской письменности. При этом они игнорируют исторический контекст. В IX веке русский язык еще не выделился из славянского, тогда как большая часть ранних источников упоминают о народе русь отдельно от славян<sup>20</sup>, а такой источник как Бертинские анналы (в источнике: «Rhos») прямо относит его к скандинавам<sup>21</sup> (о рунической скандинавской письменности здесь также говорить не приходится, страны Северной Европы при христианизации имели тенденцию переходить с рун на латиницу). Поэтому более вероятно предположение, согласно которому в отрывке «роусьскими письмены писано» термин «роусьскими» (из которого неоязычники, возможно, для большей убедительности исключили архаичный «ь») – ошибка переписчика Жития, вместо первоначального «сурьскими» (то есть, вероятно, арамейское письмо), что вообще было характерно для русских переписчиков. Данной точки зрения придерживается А.А. Гиппиус<sup>22</sup>.

Авторы рассматриваемой статьи критикуют В.А. Шнирельмана за использование в отношении них термина «неоязычники». Себя они предпочитают именовать современными язычниками, не осознавая, видимо, синонимии этих двух понятий. Термин «неоязычество» авторов ожидаемо не устраивает ввиду того, что предполагает «неаутентичность» их религии древнему язычеству. Аргументация сводится к тому, что любая религия в современном мире в той или иной мере отличается от религии прошлого. Однако, очевидно, что здесь речь идет о прерванной традиции, и неоязычество – не просто современная религия, но конструкт, почти не связанный с древним язычеством, что не трудно показать. Пытаясь доказать аутентичность и историческую непрерывность своей религии, авторы ссылаются на этнографические данные, а также на живую практику «наших родителей, предков, и многих современников». Последнее утверждение в комментарии не нуждается; что же касается этнографических данных, то авторы, конечно, не смогли бы аргументировано ответить, насколько поздняя народная культура соответствует культуре тысячелетней давности, а насколько является чем-то новым, сформировавшимся под значительным влиянием христианства и при переосмыслении и видоизменении народной обрядовой практики и фольклора. Таким образом, с точки зрения неоязычников, народная культура есть нечто примор-

диальное, почти неспособное к изменениям, что автоматически выводит позицию авторов за пределы научного дискурса. Ситуацию в целом осложняет отсутствие у славян мифологических текстов языческого периода, а также крайне обрывочные сведения о языческих культах. Этнография, отражающая позднюю культуру, как уже было сказано, также не может служить надежным источником, поскольку народная культура, как и любая сфера культуры, демонстрирует свою способность к развитию и значительному видоизменению, происходящему с течением времени. При всех этих проблемах даже наиболее обстоятельные научные реконструкции древнеславянского язычества весьма далеки от того, чтобы восстановить целостную картину<sup>23</sup>. Поэтому ни о какой возрожденной традиции говорить не придется: в худшем случае это целиком искусственный современный конструкт (в радикальном неоязычестве), в лучшем – ненаучное гипотетическое построение (в мировоззрении авторов данной статьи). Авторы утверждают, что в течение всего христианского периода язычество существовало и даже, более того, «привыкло действовать “подпольно”, “неформально”». Этот романтический образ подпольщиков, борющихся за истинную веру, не имеет, конечно, ничего общего с народной бытовой практикой, в силу естественных причин отличающейся от канонического христианства; причем эта практика осуществлялась открыто и почти не преследовалась. «Факты осуждения и преследования язычества», на которые указывают авторы, не являются аргументами в пользу того, что язычество «продолжало существовать и активно действовать». Осуждалось не язычество как таковое, а народная практика в тех аспектах, в которых она отличалась от канонических предписаний, что никак не может свидетельствовать ни о существовании «подпольного» язычества, ни тем более, о его активной роли.

Впрочем, ниже, указывая на многообразие форм современного язычества и его существование в современном обществе, авторы в противовес своему примордиалистскому подходу утверждают обратное: «...как же языческая традиция может стоять не месте?». Таким образом, когда авторам нужно показать непрерывную преемственность, «традиция» будет смиренно стоять на месте, не делая попыток видоизменяться, но когда авторам требуется показать, что их язычество вполне может существовать в современном мире, а современный язычник не обязан во всем походить на древнего – «традиция» начинает послушно развиваться.

В дальнейшем статья теряет даже внешние признаки аргументированности; авторы переходят к философским размышлениям о «глубоко языческих принципах рациональности и практицизма» и поздним русским поговоркам, которые якобы могло породить только язычество. Авторы также активно прибегают к логическим играм. Например, действительно, вполне «объяснимо стремление использовать исконные знания, традиции и обычаи». Проблема лишь в том, что никакими «исконными знаниями» авторы не обладают и никакой «исконной Традиции» не следуют. Окончательно уничтожает все претензии на объективность ссылка на Битцевское обращение с его «ведическим мировоззрением» и «ведической верой»<sup>24</sup>.

Далее авторы сетуют, что В.А. Шнирельман посягнул на их «родовую» идентичность, но и здесь позиция исследователя предельно ясна. Неоязыческие клубы не имеют ничего общего с родовой структурой, где ключевым является именно «род» – группа родственных членов. Как правило, не наблюдаются и признаки архаичной общины, такие как совместное ведение хозяйства. Все эти недоразумения связаны именно с тем, что неоязычники имеют весьма смутное представление о культуре прошлого. Так, вспоминая античные языческие страны, такие как Древняя Греция и Рим, авторы пишут о «языческой терпимости ко всякому мировоззрению», что не нуждается в комментарии.

Не преминули авторы оскорбиться и тем, что В.А. Шнирельман отметил ксенофобию в идеологии неоязычников. Здесь авторы снова прибегают к логическим играм и вместо того, чтобы упомянуть об отношении неоязычества к традиционным религиям, пишут о том, что «патриотизм» неоязычников оправдан стремлением «ограничить бесконтрольные утечки местных и национальных ресурсов».

В заключение статьи авторы утверждают, что В.А. Шнирельман делает «попытку вернуться хотя бы на полшага назад в процессе общественного признания язычества, восстановления его права на социальную и историческую справедливость». Очевидно, что «общественного признания» у неоязычества более чем достаточно, по этому параметру оно уже давно опережает науку. Также никто не покушается на социальную справедливость в отношении неоязычества, и, пожалуй, единственное, на что неоязычники могут жаловаться, это отсутствие государственного финансирования. «Историческая» же «справедливость» буквально означает признание неоязыческих фантазий

истиной, что для науки, конечно, не допустимо, а сама подобная претензия идет вразрез с декларациями о плюрализме «современного язычества».

Авторы также весьма навязчиво требуют уважения к своей религии и традиции. Таким образом, если кто-либо не согласен с авторами, следовательно, он их «не уважает». Подобная тематика и вовсе выходит за рамки обсуждаемого предмета. Наука никаким образом не покушается на человеческое достоинство авторов, она всего лишь констатирует ошибочность их построений.

В целом можно сказать, что, несмотря на декларирование «разных путей духовного самосовершенствования»<sup>25</sup>, позиция авторов находится в довольно тесных рамках современных экологических движений и «ведического» сектора неоязычества.

Следует отметить, что исследования В.А. Шнирельмана выполнены с привлечением широкого круга источников и написаны доступным языком. Поэтому они в значительной мере способствуют популяризации научного взгляда на проблемы расизма и национализма. Подобные работы необходимы для современного общества, однако число ученых, занимающихся популяризацией гуманитарной науки, в настоящее время недостаточно для противостояния различным формам псевдонауки в общественном сознании.

В.А. Шнирельман отмечает, что археологам следует вести активный диалог с обществом на простом языке и одновременно учитывать, каким образом результаты их работы будут восприняты обществом, а также формулировать свою позицию по отношению к использованию археологического знания в шовинистических целях, и, в целом, по отношению к шовинистическим взглядам<sup>26</sup>. В той или иной степени этот вывод справедлив и в отношении других гуманитарных наук.

Представляется, что популяризация гуманитарной науки должна идти по различным направлениям: гуманитарная наука должна доступным языком давать ответы на все основные вопросы общества, связанные с его историей и культурой. Также особый акцент в популяризации науки должен делаться на методологию исследования: необходимо предъявлять не только выводы из исследований и отвечать на вопросы «почему», но и показывать, как именно было получено данное знание. Именно разъяснение научной методологии на понятном языке способно даже в большей степени, чем приводимые факты,

склонить людей, далеких от науки, к научной картине мира, поскольку разъяснение путей и методов исследования способно преодолеть априорные постулаты, на которых зачастую строится человеческое сознание и восприятие.

В качестве вывода следует отметить, что гуманитарные исследования создают субъект-субъектные отношения, поскольку человеческое общество представлено субъектами, которые со своей позиции могут осмысливать деятельность ученых. В статье рассмотрено явление обратной рефлексии на примере реакции последователей неоязычества на научную деятельность В.А. Шнирельмана. Чаще всего эта реакция в силу специфики предмета носит негативный и слабо аргументированный характер, но есть и попытка конструктивного диалога, далекая, однако, от объективности. На данном примере показана необходимость популяризации научных взглядов; помимо фактической составляющей необходимы разъяснение и популяризация научной методологии, что способствовало бы преодолению мифологизированного сознания общества.

### Примечания

<sup>1</sup> Напр.: *Shnirelman V.A. Russian Neo-pagan Myths and Antisemitism. Jerusalem, 1998*; электр. версию статьи см. на сайте: SICSA. [Электр. ресурс]. URL: <http://sicsa.huji.ac.il/13shnir.html>; *Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм (восточноевропейский ареал). М., 1998*; *Он же. Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В.А. Шнирельман. М., 2001. С. 10–38*; *Он же. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Евразии // Там же. С. 130–169*; *Он же. Интеллектуальные лабиринты: очерки идеологий в современной России. М., 2004*; *Он же. Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М., 2012*; *Он же. Эзотерика и евреи: образ другого // Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике / Отв. ред. В.В. Мочалова. М., 2014. Вып. 50. С. 251–268.*

<sup>2</sup> *Шнирельман В.А. Арийский миф в современном мире. М., 2015. Т. 1–2.*

<sup>3</sup> *Кучеренко Я. Несостоятельность критики пассионарной теории этногенеза Льва Гумилева // Центр Льва Гумилева. Современное евразийство. [Электр. ресурс]. <http://www.gumilev-center.ru/nesostoyatelnost-kritiki-passionarnojj-teorii-ethnogeneza-lva-gumileva/>; *Добров Дм. Критика Гумилева (20 марта 2012 г.) // Крохи. [Электр. ресурс]. <http://www.dm-dobrov.ru/history/gumilev.html>; см. также: *Шнирельман В.А. Евразийцы и евреи // Вестник Евразии. 2000. № 1. [Электр. ресурс]. [http://scepis.net/library/id\\_952.html](http://scepis.net/library/id_952.html); *Он же. Наука и этика, или Могут ли ученые избежать ксено-****

фобии? // Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии. М., 2008. С. 68–81. [Электр. ресурс]. [http://scepsis.net/library/id\\_2679.html](http://scepsis.net/library/id_2679.html); *Он же*. «Отмстить неразумным хазарам». Хазарский миф и его создатели // Образ врага / Под ред. Л. Гудкова. М., 2005. С. 248–275; *Он же*. «Несовместимость культур»: от научных концепций и школьного образования до реальной политики // Русский национализм: идеология и настроения / Сост. А. Верховский. М., 2006. С. 183–222.

<sup>4</sup> Напр.: *Авдеев В.Б., Севастьянов А.Н.* Раса и этнос. М., 2007. [Электр. ресурс]. [http://xromo.com/ruskolan/avdeev/rie\\_16\\_banda.htm](http://xromo.com/ruskolan/avdeev/rie_16_banda.htm).

<sup>5</sup> *Шнирельман В.А.* Арийский миф и вопросы научной этики: как создается арийский миф, что он означает и в чем состоит ответственность ученых? // Генофонд.рф. 28 июля 2015. [Электр. ресурс]. [http://генофонд.рф/?page\\_id=4280](http://генофонд.рф/?page_id=4280).

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Демин В.* От древней Арии до России // Ящик Пандоры. [Электр. ресурс]. <http://pandoraopen.ru/2010-04-19/ot-drevnej-arii-do-rossii/>; см. также: *Шнирельман В.А.* Опасное «арийство» // Sem40 [Электр. ресурс]. <http://www.sem40.ru/index.php?cstart=9&newsid=191090>.

<sup>8</sup> Полное собрание русских летописей. Л., 1926. Т. I: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет.

<sup>9</sup> Саму мифологему «серая раса» создал лидер неоязыческого движения инглистов Александр Хиневич, на что любезно указал В.А. Шнирельман: *Хиневич А.Ю., Иванов Н.И.* Славяно-Арийские Веды. Омск, 2007. Ч. 1–4; электр. версия: Славяно-Арийские Веды // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/slavyano-arijskie-vedy>; см. также: *Яшин В.Б.* «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии / Сост. В.А. Шнирельман. М., 2001. С. 56–67.

<sup>10</sup> На что любезно указал В.А. Шнирельман.

<sup>11</sup> *Лесной С. (Парамонов С.Я.)* Влесова книга: (Языч. летопись доолеговской Руси: с прил. текста). М., 2002; *Асов А.И.* Песни Гамаюна. М., 2005; *Он же*. Свято-Русские веды. Книга Велеса. М., 2007; *Он же*. Свято-Русские Веды. Книга Коляды. М., 2008; см. также: *Он же*. Атланты, арии, славяне. История и вера. М., 2004. Брошюра «Велесова книга», перевод Б. Клесеня включена в Федеральный список экстремистских материалов (далее – ФСЭМ), № 1493. О Велесовой книге как фальсификации и ее возможном авторстве см.: *Творогов О.В.* Влесова книга // Труды отдела древнерусской литературы. 1990. Т. 43. С. 170–254; Что думают ученые о «Велесовой книге» / Ред. Н.А. Никитина. СПб., 2004; *Зализняк А.А.* О «Велесовой книге» // Великий Новгород и Средневековая Русь / Отв. ред. Н.А. Макаров. М., 2009. С. 616–632.

<sup>12</sup> *Хиневич А.Ю., Иванов Н.И.* Славяно-Арийские Веды.

<sup>13</sup> Наиболее характерные примеры: *Емельянов В.Н.* Десионизация: [международный сионизм]. М., 2005. Книга включена в ФСЭМ, № 970; *Трехлебов А.В.* Тайна праславянской цивилизации. М., 1998; *Он же*. Истинная сущность библейского (иудохристианского) Бога. М., 1998; *Он же*. Кошуну Финиста Ясного Сокола России. Пермь, 2011. Книга А.В. Трехлебова «Кошуну Финиста Ясного Со-

кола России» (Издание 5-е, стереотипное. Пермь, 2010) включена в ФСЭМ, № 2662; *Левашов Н.В.* Россия в кривых зеркалах. Т. 1: От рутсов звездных до оскверненных русских. [Электр. ресурс]. URL: [http://antimatrix.org/Convert/Books/Levashov/Russia\\_in\\_distorted\\_mirrors.html](http://antimatrix.org/Convert/Books/Levashov/Russia_in_distorted_mirrors.html); Т. 2: Русь распятая. [Электр. ресурс]. URL: [http://antimatrix.org/Convert/Books/Levashov/Russia\\_In\\_Distorted\\_Mirrors\\_vol.2.htm](http://antimatrix.org/Convert/Books/Levashov/Russia_In_Distorted_Mirrors_vol.2.htm). Книга Н.В. Левашова «Россия в кривых зеркалах», размещенная по электр. адресам [www.levashov.org](http://www.levashov.org), [www.levashov.info](http://www.levashov.info), [www.levashov.name](http://www.levashov.name) включена в ФСЭМ, № 809.

<sup>14</sup> Русские – это не славяне // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/russkie-ne-slavjane.html>.

<sup>15</sup> О мифологеме «хазары» в современной радикальной националистической среде см.: *Шнирельман В.А.* Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.; Иерусалим, 2012.

<sup>16</sup> СССР – Хазарский каганат // Держава Русь. [Электр. ресурс]. URL: <http://derzhavarus.ru/sssr-hazarskij-kaganat.html>.

<sup>17</sup> Памятники русского права. Вып. I: Памятники права Киевского государства X–XII вв. / Сост. А.А. Зимин. М., 1952; Правда Русская / Под общ. ред. акад. Б.Д. Грекова. М.; Л., 1940. Т. I: Тексты / Подгот. к печати В.П. Любимов и др.; М.; Л., 1947. Т. II: Комментарии; М., 1963. Т. III: Факсимильное воспроизведение текстов; Русская Правда. Краткая и Пространная редакции / Подгот. текста, пер. и вступ. ст. М.Б. Свердлова // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 490–517, 668–679.

<sup>18</sup> См. издания, приведенные выше.

<sup>19</sup> *Зобнина С.В., Георгиев Д.Ж., Гаврилов Д.А., Винник В.Ю.* Анализ современного мифотворчества новейших исследованиях по язычеству (Критика статьи В.А. Шнирельмана «От “Советского народа” к “органической общности”: образ мира русских и украинских неоязычников») // Содружество Славия. [Электр. ресурс]. <http://slavya.ru/docs/shnir06.htm>; см. также: *Шнирельман В.А.* От «Советского народа» к «органической общности»: образ мира русских и украинских неоязычников // Славяноведение. 2005. № 6. С. 3–26.

<sup>20</sup> Подробнее см.: *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2014.

<sup>21</sup> *Pertz G.H.* Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Hannoverae. 1826. Scriptorum Tomus I. P. 434.

<sup>22</sup> *Гунмуц А.А.* Русские письма // Сенатор. [Электр. ресурс]. <http://senat.org/Russia-Bulgaria/RusWord.html>.

<sup>23</sup> О древнеславянском и древнерусском язычестве см.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Толстой Н.И.* Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян / Редкол.: В.К. Волков и др. М., 1996. С. 145–160; *Топоров В.Н.* Боги древних славян // Там же. С. 160–174; *Левкиевская Е.Е.* Низшая мифология славян // Там же. С. 175–195; *Петрухин В.Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры / Сост. В.Я. Петрухин, А.Д. Кошелев. М., 2000. Т. I: (Древняя Русь). С. 235–243;

*Он же.* «Боги и бесы» русского средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2000. С. 314–343; *Он же.* Русь в IX–X веках: от призвания варягов до выбора веры. М., 2014. С. 365–380, 418; *Клейн Л.С.* Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004. С. 182–196.

<sup>24</sup> Битцевское обращение (17 марта 2002 г.) // Вестник Традиционной Культуры: статьи и документы. Вып. № 3 / Под ред. А.Е. Наговицына. М., 2005. С. 129–145. [Электр. ресурс]. [http://slavya.ru/docs/bitc\\_obr.htm](http://slavya.ru/docs/bitc_obr.htm).

<sup>25</sup> *Георгис Д.Ж.* Круг Языческой Традиции // Эволюция. 2003. № 1.

<sup>26</sup> *Шницерльман В.А.* Арийский миф и вопросы научной этики.

# Гендерные исследования



*Simcha Fishbane*

(New York)

---

NO “RIGHT”—OF—PASSAGE?  
THE RABBINIC DISPUTE REGARDING THE PROPRIETY  
OF BAT MITZVAH CELEBRATIONS  
(abridged version)

The central issue examined by this essay is that of girls’ puberty rites – or rather, of the lack of such rites in right-wing orthodox circles. Even if one argued that the *Bar Mitzvah* ceremony fulfills the technical requirements for consideration as a *rite of passage*, such public rites do not historically exist for the *Bat Mitzvah*. In the ultra-Orthodox community the *Bat Mitzvah* lacks religious ceremony: there are few public religious rituals or often, private ones. Rubin terms these “personal definitional rites”, a private rather than a public change in the girl’s status and role<sup>1</sup>.

Judaism is a religion that accentuates the prominence of tradition. J. Katz correctly argues that the Jewish forefathers have bequeathed to their children the belief of the observant Jew<sup>2</sup>. They have faith that their understanding and interpretation of God’s law is all that is necessary to function in life and society, whether in the realm of the intellectual or the practical, whether as a function of religion technology, science or economics<sup>3</sup>. Ravitzky inquires, “If religion is indeed the classical thesis, the paradigm of the old, permanent, and external, innovation and change, does not revolution represent its very antithesis?” Ravitzky answers his query by discussing the traditionalist Jew “who in many senses was unable to flee from the all-encompassing presence of the modern milieu”<sup>4</sup>. Change and its vicissitudes were an unescapable part of traditional Jewish society<sup>5</sup>. Shils argues that even though we cannot avoid the vicissitudes of actual change in traditional societies, incremental change is not perceived as

genuine change. In the rabbinic society, for something to be considered “unchanged,” alteration requires authorization from a master of traditional texts. This phenomenon, whereby the illusion is that the texts speak through a rabbinic authority rather than having the rabbi speak on his own, allows for subtle changes to occur as part of a chain of tradition from the past to the present. The rabbinic process includes two variables, the rabbi who represents an unbroken chain to the past as well as the right to claim his decision derives from early rabbinic texts, usually dating back to the Talmud. Shils suggests that literature is, in fact, a linkage of early, past generations and their traditions to the present generation. Therefore, the introduction of the new, through the rabbinic use of the previous written texts becomes sanctioned and is seen as neither break nor rupture<sup>6</sup>.

An examination of rabbinic legal literature reveals that traditional society based upon Jewish law (*halakhah*) at various times incorporated sanctioned change, innovations or new rituals and ideas into Jewish lives. For the most part, rabbinic authorities have attempted to reject and discourage the introduction of new rituals as being blatantly incompatible with the mind-set of established custom. They supported and defended an isolationist religious social structure. Although they created strong barriers between their world and alien influences, the surrounding cultures nonetheless had a definite impact. Inevitably, there was considerable seepage between Jewish and non-Jewish cultures. Rabbinical leadership thus had to deal with popular novelties that slipped through the cracks of the barriers. The ensuing challenges, for the rabbis, revolved around the decision to either contest or legitimate the new. Katz adds an additional consideration, noting that it is a universal truism that new generations develop new cultural and technological realities, resulting in tensions that arise as the group’s older members are often required to conform to new realities. This truism holds true even in traditional societies<sup>7</sup>.

In contrast to medical innovations, for which a relatively short period was necessary to accept universal innovations, the innovation of new social rituals was slow, if at all. While social impact by the members of the community had some bearing upon the process, the mechanisms of acceptance into the *halakhic* rubric could stretch over centuries<sup>8</sup>. As noted at the outset, this essay discusses the process by which one particular new social ritual has made inroads into the *de facto* practice of the halakhic observant communities, including *haredi* – namely the *Bat Mitzvah*, a coming of age celebration for girls at age twelve<sup>9</sup>. The relevant sources

and socio-anthropological theory will be applied in an attempt to create a model to understand this emerging religious celebrations.

Upon reaching her twelfth birthday, a girl is considered to be obligated by the Jewish laws incumbent on an adult woman. When reaching his thirteenth birthday, a boy celebrates this rite of passage<sup>10</sup> with the *Bar Mitzvah* ceremony. Until recently, there has been no religious recognition for girls at the equivalent stage of the Jewish life cycle. There is no pubertal ceremony to mark the passage from childhood to adult when a girl acquires the responsibility to continue the group’s traditions and culture<sup>11</sup>. Women in the past were simply of no importance in the public sphere, and therefore there was no formal ceremony for them.

Public rituals<sup>12</sup> play an important role for both the individual and society. “Public rituals, by establishing visible external forms, bring out all possible might-have-beens of a firm social reality”<sup>13</sup>. If we use the functionalist model first offered by Durkheim, ritual serves to generate and enhance group solidarity and identity. For the *Bat Mitzvah* girl, in right-wing circles, this is at best a private change, a life cycle modification in status but not a transformation in her public role in the group. This private rite or ritual (such as a special birthday party) helps the young girl to establish her Jewish identity in her new status (rather than meeting the group needs). Meyerhoff terms this concept a definitional ceremony celebrated by a sub-group that society ignores. This was how the girl was at most perceived and understood in Orthodox Judaism’s law, *halakhah*, until the mid-19<sup>th</sup> century<sup>14</sup>. Until this period in history, rabbinic Judaism would not recognize the life cycle status change for the girl at the age of twelve. She could not participate in public ceremonies that were important for the community as a whole. The girl was to continue her domestic role, confined to the four walls of her home, devoid of public life and ritual.

### The Historical Beginnings of the Bat Mitzvah Celebration<sup>15</sup>

Imitating the rituals performed in the Christian churches, at the beginning of the 19<sup>th</sup> century the Jewish Reform movement introduced a confirmation ceremony into their services. Confirmation, as was the case for the Christians, was instituted as a mechanism for the young man or woman to confirm and declare their religious faith and loyalty to their

country. It was the reform Jews at the onset of the nineteenth century that first began to have the confirmation ceremony. (See Herrmann 2007 and Eliav 1960)

The Orthodox rabbinate would not accept the conformation ritual for three major reasons: a) it is forbidden to follow the ways of the gentiles (*huqat hagoyim*), in our case the Christians; b) this ritual would entail a new innovation, an “unwarranted” change, within Jewish practice. It allowed the girl to assume a new role outside of the home; c) this was a ritual practiced by Reform Jewry, something that could not be tolerated.

### Rabbinical Prohibitions

Rabbi Y. Ettlinger was a recognized and revered rabbinical authority, and served as founder and head of a Yeshiva in Mannheim (1826–1836)<sup>16</sup>. The Rabbi was known to be a strong opponent of the Reform movement and in the summer of 1830 opposed the confirmation ceremony held in Baden. He was well aware of the new social realities, and therefore proposed a compromise. R. Ettlinger ruled that if the ceremony would serve as an examination of a girl’s knowledge of tradition and if it would not encroach upon worship services, and men and women sit separately, he does not prohibit the girl’s ceremony<sup>17</sup>. These qualifications and limitations, I believe, set the stage for his decision in 1866 while serving as the Rabbi in Altona to introduce a confirmation ceremony for girls in the synagogue. R. Ettlinger was not the first Orthodox rabbi, but he was the most prestigious, in Germany to allow for a modified confirmation ceremony. Eliav writes that in 1831 Orthodox rabbis were already introducing confirmation ceremonies<sup>18</sup>. But it took the stand and decision of R. Ettlinger, an uncontested rabbinical authority, to be seriously considered by the Orthodox Jewish world of that time and place. His position, in hindsight, is what started the ball rolling to reconsider the process of change and acceptance of *Bat Mitzvah* formally as a recognition of the religious maturity of the Jewish girl.

So in 1866, while serving as Rabbi of Altona, he introduced the confirmation ceremony in his synagogue. In his book of *Responsa Binyan Tzion Ha-hadashot* (vol. II, № 107) the rabbi’s position was formally recorded as, “A statement marking the public examination in religious studies for girls of the Great Synagogue of the Ashkenazic community in Altona on the tenth of Kislev 1867, delivered by the chief rabbi, R. Y. Ettlinger.”

Gesundheit<sup>19</sup>, Reiner<sup>20</sup> and others have analyzed the import of these words. There is a need to understand the significance of this stance in the context of “change” in Orthodox Judaism, a religion that does not welcome change. While only published in print in 1989, it did have an impact on other communities during his lifetime<sup>21</sup>. The Rabbi commences with the claim that what is being done is a legal requirement by the government, stipulating that every youth is required to partake in a confirmation ceremony in his house of worship. He presents his approach within a sermon rather than as the traditional written *halakhic* response; in this way it could not be said to be an official legal *halakhic* ruling. R. Ettlinger tells his listeners that the exercise in the synagogue is *not* similar to those of the gentiles, but rather an educational experience. While a semi-religious ceremony is clearly being celebrated, there is no *halakhic* discussion of any religious ritual for the girls. R. Ettlinger is willing to recognize the life cycle change of the girl, but is not interested in arguing with others through an *halakhic* response. It is sufficient and acceptable to place the ceremony in a moral and ethical framework, sanctifying God’s name.

A strong opponent of the Reform movement, R. Ettlinger resisted any change that would threaten traditional Judaism. The Rabbi was, nonetheless, highly aware of the political and social reality of his culture. He was also sensitive to the needs of his followers. What seemed to be a growing demand by the Jews of Germany could now be addressed without compromising the boundaries of Jewish law and tradition. Furthermore, the reason the ritual was being practiced, according to the view of R. Ettlinger, was to maintain the law of the land requiring such a ceremony to be in official places of worship. For the *halakhic* process, this step, emanating from someone of the stature of R. Ettlinger, would suffice for much later *halakhic* adjudicators to build upon this first step towards recognition of *Bat Mitzvah*.

Following the *Shoah* the centers of Jewish life migrated to North America and Israel, with only a small number of leading authorities remaining in Europe. One of them was R. Y.Y. Weinberg (1885–1966)<sup>22</sup>, the author of the four-volumes of *respona*<sup>23</sup>. Before World War II R. Weinberg served as rector of the Rabbinical Seminary in Berlin and was considered a major *halakhic* authority<sup>24</sup>. After the war he lived in Montreux, where he continued to remain in contact with the international rabbinical establishment. The Rabbi was aware of the concerns expressed by the earlier European rabbinical authorities concerning confirmation and therefore

commences his response (*Seridei Esh* III:93) with a lengthy and detailed *halakhic* discourse on *hukat hagoyim* (the prohibition against imitating non-Jewish customs)<sup>25</sup>. At the end of this discourse he turns directly to the discussion of *Bat Mitzvah*: “Now let us see regarding the matter under discussion whether it is permissible to celebrate a *Bat Mitzvah*. There are those who wish to prohibit [the practice] on account of the prohibition of imitating gentile customs [see *Responsa Zekan Aharon* no. 6]. It seems to me that it depends upon the following: if we say that the gentile confirmation rite is performed for the sake of idolatry, then [celebrating a *Bat Mitzvah*] should be forbidden on account of the prohibition against imitating gentile customs. According to this, however, we should also prohibit *Bar Mitzvah* celebrations, for surely they [non-Jews] do the confirmation ceremonies for boys as well. We should also forbid prayer, for they also pray to their idols. Rather [the confirmation rite] does not involve idolatry, for they merely celebrate the coming of age of their children.

R. Weinberg has responded to the two major arguments opposing the celebration of *Bat Mitzvah* by stressing that at the celebration the rabbi must deliver a talk before the *Bat Mitzvah* girl that included her requirements as a religiously mature woman. He implores her to further strengthen her commitment to Judaism and to seek marriage with a God-fearing and learned husband. Addressing an additional concern of the opponents of *Bat Mitzvah*, the Rabbi emphasizes that the celebration is not intended to emulate the Reform movement and therefore is not held in the synagogue<sup>26</sup>.

## The United States

Post World War II the centers of Jewish life shifted from Europe to North America and Israel. In the USA the Reform and Conservative movements represented major threats to American Orthodoxy. R. Moshe Feinstein (1895–1986), the leading Orthodox rabbinical authority in North America, saw *Bat Mitzvah* as a threat to the stability of Orthodoxy that could be neutralized. In his books of *responsa*, *Iggrot Moshe*, R. Feinstein dedicates four *response* to the topic of *Bat Mitzvah*: *Orah Hayyim* 1:104 (1956), *Orah Hayyim* 2:97 (1959), *Orah Hayyim* 4:36 (1951), *Orah Hayyim* 2:30 (1961) and (*Yoreh De'ah* 3:14 (1977)). R. Feinstein is apparently the first Orthodox rabbinical authority to utilize the term *Bat*

*Mitzvah*, referring to the age of a girl’s majority status, an expression already adopted by the Reform and Conservative movements in America. In his first *reponsum* dealing with *Bat Mitzvah*, *Iggrot Moshe* (1959) *Orah Hayyim* I, № 104, R. Feinstein writes:

In his first response R. Feinstein is setting the stage for his overall negative view towards *Bat Mitzvah* celebrations as a religious ritual, feeling that these are basically unnecessary and should be avoided. There is no religious basis for this (it does not derive from a *mitzvah*) and therefore, has no place in the synagogue (the emphasis of his discussion is primarily a synagogue-centered issue). The recognition of this occasion is “sheer frivolity” and should be no more than a birthday party, and therefore may be celebrated as any birthday party. It cannot be characterized as a *seudat mitzvah*. One should not forget that the issue is not whether the young boy or girl is obligated in *mitzvot*, (which they are), but rather the introduction of religiously focused celebrations associated with this status change<sup>27</sup>, R. Feinstein adds, as did earlier colleagues who opposed such rituals, “It is preferable to refrain from any new religious innovations that have no basis in rabbinic sources”. R. Feinstein’s opposition to the *Bat Mitzvah* religious ceremony and ritual would seem to result from his fierce opposition to the influence of the Conservative<sup>28</sup> and Reform movements. In this case it was not the *halakhic* discourse that mattered but rather the need to protect the traditional boundaries of Orthodox Judaism in America.

Academics such as Joseph<sup>29</sup>, Lau<sup>30</sup>, Tuito<sup>31</sup>, Gesundheit 2004, and Reimer 2003 all attempt to analyze the development of the additional three *responsa* to show R. Feinstein’s progressive and more lenient view of *Bat Mitzvah*.

Though in the case of *Bat Mitzvah*, R. Feinstein opposed introducing any religious innovation, this does not mean he opposed change in how *halakhah* might be affected by new circumstances and new considerations. An examination of the multi-volume *Iggrot Moshe* validates this claim. R. Feinstein was highly aware of his social and religious environment, including the growing role of women in both secular and religious life. When he felt this reality was a threat to the boundaries of *halakhic* Orthodoxy, however, he did not hesitate to voice his opinion and take whatever steps he could to strengthen these boundaries. *Bat Mitzvah*, a ritual stemming from the Conservative and Reform movements, would not be tolerated even if *de facto* concessions could be made. His position was to discourage it categorically within the synagogue proper, the place where the other streams of Judaism celebrated the *Bat Mitzvah*<sup>32</sup>.

The modern Orthodox Jew in America was less concerned with rulings of the above American-based rabbis. Organizations such as the Rabbinical Council of America (RCA) and their leaders served as the *halakhic* mentors of Modern Orthodox Jewry. In the RCA manual for rabbis, prepared by Rabbi R. P. Bulka, a section is devoted to how the rabbi should conduct the ceremony: “Times have changed, and new realities have made for new needs to be addressed, such as having a celebration to name a girl, *Bat Mitzvah*... When a Jewish girl reaches the stage of *Bat-Mitzvah*, at the age of twelve years and one day, there are many who celebrate this entry into Judaic responsibility with a meaningful ceremony reinforcing the significance of the *Bat-Mitzvah*”. After instructing the rabbi: “following an appropriate opening by the rabbi, the *Bat-Mitzvah* reads Psalms 121, 122, 126... The congregation is led in song of joy. The *Bat-Mitzvah* then delivers a meaningful *devar torah* on the significance of her entry into responsibility. The Rabbi follows with fitting remarks for the occasion. Presentation of appropriate *sefarim* is then made to the *Bat-Mitzvah*, by the parents together with the rabbi. The *Bat-Mitzvah*, through her recitation of the *Shema*, affirms her undertaking to live in accordance with the Torah... The girl then publicly recites the *Shema* prayer only through the first paragraph. The parents then bestow the traditional parental blessing upon their *Bat-Mitzvah* daughter... The ceremony concludes as the assembled join in singing... It is fitting to follow the *Bat-Mitzvah* ceremony with a celebrative meal”<sup>33</sup>.

R. Bulka informed me that whatever was included in the manual, including the *Bat Mitzvah* ceremony, was vetted by R. G. Schwartz the head of the RCA’s rabbinical court, and that his suggestion for the location of the *Bat Mitzvah* ceremony was optional and that it could take place anywhere, including the synagogue’s sanctuary<sup>34</sup>.

R. Sh.Z. Aurbach (1910–1995) was accepted in the orthodox world as one of the preeminent rabbinical adjudicators. R. Aurbach never published on the topic of *Bat Mitzva*, but one of the students, R. T. Fraind, in his book, dedicated to the teachings of R. Aurbach, addresses this topic. R. Fraind reports that R. Aurbach permitted a modest *Bat Mitzvah* party, on condition that there was to be no male presence even if men and women sat separately. R. Fraind also printed a moving letter from R. Aurbach to his granddaughter in honor of her *Bat Mitzvah*: “I would like to relate to you some words in honor of the day that you enter to pleasantness of Torah and mitzvot. On the same day a boy or girl becomes *Bar* or *Bat Mitzvah*

they must feel and see this day as the holiday of Shavuot, when the Torah was given to Israel. The Talmud states therefore, one must celebrate on this day. So it is on the day a child become an adult and has the privilege to be obligated in mitzvot of the Torah as all other Jews. For this for him is parallel to the day the Torah was given [to Israel]. In addition, it should be known that *halakhically* only from the day that the child matures [*halakhically*] is he considered intellectually mature (*bar da'at*) and not before this time. Therefore one should celebrate on this day that he has the privilege to be intellectually mature. For this is the purpose of man, as *hazal* have said: If intellect you have – what are you lacking? If you are lacking intellect – what do have? I thank God that you, my dear granddaughter, have grown and become a *Bat Mitzvah*. From the depth of my heart I bless you with the blessing of *mazal tov*, that you be productive and the Lord assist you and us<sup>35</sup>. R. Aurbach is careful in what and how he permits the celebration of a *Bat Mitzvah*, but he clearly recognizes this change of status in the girl's religious life.

On the other hand there were certain areas where women enjoyed rights equal to males. The Sephardic Rabbi looked at the issue of *Bat Mitzvah* celebrations purely as a *halakhic* question rather than as a social issue with Sefaradic and *Eidot Hamizrah* authorities.

As can be inferred from the discussion, until now rabbinical considerations and decisions are not separate from the surrounding social environment, and are often directly influenced by it. In Western Europe the rabbis were confronted by the Christian culture, which was inputted through the Reform movement. In the US it was primarily the conservative movement that became the major challenge and concern for the Orthodox rabbinical leadership. In the Muslim countries, as well as Israel, it was the secular Jew who challenged the rabbis. In Israel, whether the cultural behavior came from North America or Europe was not relevant; it was the behavioral demands of secular Israeli society that had an impact upon the religious Jew in Israel, a particular concern for the Sephardic Jews. The Sephardic Rabbi, either living in or originating from a Muslim society, could not avoid cultural influences. On one hand the extreme degradation of women was common in Muslim culture, but on the *halakhic* implications.

The most influential and even iconic of the Sephardic rabbinical adjudicators in the past 50 years was R. O. Yosef (1921–2013), author of many books<sup>36</sup>, the Sephardic Chief Rabbi of Israel (1972–1983). His

*halakhic* decisions were not only accepted in the Sephardic world but often by non-*haredi* Ashkenazic of the Religious Zionist Community<sup>37</sup>. Even in the *haredi* world his responses were frequently quoted. His *Yabia Omer* presents a large knowledge of rabbinical authorities, both Ashkenazic and Sephardic, who wrote on this issue. He discusses the *barukh shepitrani* blessing (vol. 6:29), and emphasizes the opinion to permit such a celebration (without reciting God's name).

In *Yechave Da'at* (II:29) summarizing his response, he states that the practice of making a celebration and a meal of joy and thanksgiving in honor of a *Bat Mitzvah* girl on the day she reaches twelve years and a day is a good and fitting practice. And it is preferable that they speak their words of Torah as well as praises of God. One must be meticulously careful to observe the rules of modesty according to our holy Torah, as it says...

R. Yosef was not concerned with other opinions such as those offered by R. Feinstein. He permitted the *barukh sheptarani*, considered the party a *seudat mitzvah* and suggested it be celebrated with words of Torah and praise of the Lord. This was a *halakhic* issue, and therefore had to be approached in that way. While he did not hesitate to argue with other rabbinical authorities, he offered his proof texts to support his view. While other leading Sephardic rabbinical authorities wrote on *Bat Mitzvah*, R. Yosef's opinion overshadowed them and became the guiding view for most *sepharadim* and many religious Zionists.

Rosen correctly points out that "Legal systems must have some way of attending to concepts, values, and remedies which, even if they are not explicitly included in the law's design, are indispensable to the law's legitimacy and its capacity to respond to change"<sup>38</sup>.

On the other hand, since the basis of our discussion is Jewish law, I prefer Englander's definition, "*Halakah* is a generic name for a normative system, and a statement is *halakhic* only if it ends with a deontological instruction – forbidden, mandatory, or permitted. The status of *halakhic* ruling is affected by its deontological formulation and by the standing of the person issuing it. *Halakhah* is the believer's normative organizing system"<sup>39</sup>. In addition I, with others have used the term *halakhic* process in discussing change or a new innovation within Jewish law. But a process is defined when predetermined goals are set to achieve a specific goal, and this is not the case in *halakhah*, for a predetermined goal should not be established and the rabbi's decision should not be based upon such

objectives. Rather, I prefer the term “evolution of *halakhah*”. This suggests a natural progression, as in the case of evolution. Such evolution, we have shown, is clearly evident in the innovation of *Bat Mitzvah*, which includes the recognition or lack of recognition of the *Bat Mitzvah* girl and related ritual behavior.

If we flesh out Rosen’s statement, we can say that change in the legal system is also a direct outcome of the social reality of the culture or cultures it reflects. Waxman suggests that the rabbis that offer *pesak* (rabbinical adjudication) as a rule do not want to recognize that their decisions incorporate social forces. “The more carefully one considers the issue the more it is apparent that *poskim* are not simply computers and that, indeed, there are many social forces which enter into *pesak*, both in terms of specific rulings made for individual cases and in terms of who is recognized at any given time as a reputable *posek*”<sup>40</sup>. Or as Jacobs states, “More frequently, however, the other than purely *halakhic* motivation is implicit rather than explicit. In such cases, whatever a *halakhist* may appear to be saying, the historian of *halakhah* is often able to demonstrate – by uncovering the attitudes of the particular *halakhist* and the background of the times in which particular decisions were rendered, given the circumstances, the *halakhist* could have done no other, at the end of what appears to be a purely *halakhic* argument, than to arrive at the conclusion he recorded”<sup>41</sup>. Jacobs continues “The *halakhic* literature contains many instances of legal theory being used not only for the purpose of determining the law but also to justify contemporary practice where this in conflict with earlier law as laid down in the Talmud. Legal casuistry then seeks to demonstrate that the practice in question, despite appearances to the contrary, is not, in fact, in opposition to the law... The device that is most frequently resorted to is to note that the older rule is based on conditions which no longer obtain”<sup>42</sup>. The same approach can be employed in the case of a new innovation to *halakhah*.

Not all *pesak* is dictated by its social reality but rather it is a variable that plays a significant role in many instances and in the deliberation of the *posek*. For example, in the case of *Bat Mitzvah*, Joseph points this out by showing that the attitude by different rabbinical adjudicators toward *Bat Mitzvah* is directly connected to their understanding of their cultural – religious needs. The European, American and Israeli rabbis all ruled differently in response to the social and political pressures of their cultures<sup>43</sup>.

In the case of *Bat Mitzvah* an additional variable needs to be considered, namely that a basic principle was present in all western cultures. That is the status and role of women in society in general has unquestionably changed. Whether this is a result of the feminist movement or of their greater participation in economic and public affairs, or simply a better education, the pressure to recognize women in the religious sphere reached the religious leadership, the rabbis. In the case of the ultra-religious society, Englander argues that *haredi halakhah* respondents must take into account their social reality, even if it challenges the tradition. Sectors in the *haredi* community specifically see Jewish law as the means to oppose any type of change. In the words of Moses Sofer (known as the *Hatam Sofer*) “new is forbidden by the Torah”<sup>44</sup>. Thus when approaching change, or a new innovation, the justification must be camouflaged in the “old”. This is accomplished by the *halakhic* system of analysis; namely all decisions are deduced, supported and concluded through the eyes and writings of earlier rabbinic authorities, and ruled upon by an authority who is the representative of these “old” writings<sup>45</sup>. Katz also includes the traditions of local ethnic communities as a means for absorbing the new into the old<sup>46</sup>. Moreover, Neusner correctly argues that the chain of authority for the authoritative dates back to the revelation of God at Sinai with the giving of the Torah and the authority given to Moses to perpetuate God’s will through the authority of the Torah. This canon contains and constitutes the will of God. Anyone, any rabbinical authority who masters the Torah, continues to be the representative of God and his Torah. Neusner classifies this evolution as revelation, and authority, and this “chain of command” has a direct effect upon our next consideration<sup>47</sup>.

An additional variable in the rulings of the *haredi* halakhist is a relatively new phenomenon, what is referred to as *daat torah* (the view of Torah)<sup>48</sup>. According to Brown, while this doctrine began before the Second World War in Eastern Europe, its primary influence in Israel and America (as Lawrence argues) began after the Holocaust. *Daat torah* promulgates the notion that a specific Rabbi or at times Rabbis are considered the leading rabbinical authorities of the generation (*gadol hador*). His authority goes far beyond *halakhic* rulings. His opinion and his instructions in all facets of one’s life whether political, social, economic and religious, even without explanation or *halakhic* discussion, must be adhered to. Brown argues that<sup>49</sup> one can almost compare their status to that of a Hassidic leader. An example of a Rabbi with this ascribed status was

R. M. Feinstein, whose decision concerning *Bat Mitzvah* offered little *halakhic* explanation, but nevertheless his ruling was blindly accepted by the Lithuanian Orthodox community<sup>50</sup>. This had a direct affect upon the evolution of *Bat Mitzvah* in the Ultra-Orthodox community, as clarified in a review of the different rabbinical views discussed in this essay.

R. Ettlinger is described by Leiman as of “great renown as the author of *Arukh la-Ner*, a celebrated commentary on several tractates of the Talmud, and *Shelot u-Teshuvot Binyan Ziyon*, a classic compendium of response”<sup>51</sup>. This status in the Orthodox world demanded serious consideration by the rabbinical adjudicators and leaders. Thus his recognition of the *Bat Mitzvah* girl created the opportunity for a new and different approach to this issue. R. Ettlinger was, moreover, a strong and active opponent of the ritual and practices of the Reform movement. Though this is particularly manifest in the periodicals he published, he also was a community Rabbi who understood the social and religious needs of his community and the society in which its members lived, that of a liberal, dominant culture amidst a growing religious stream in Germany and Prussia. This sensitivity is demonstrated in many of R. Ettlinger’s *responsa*. While still the Rabbi in Mannheim, he offered his congregants a compromise as to how to celebrate the *Bat Mitzvah*. He offered an educational experience to be held in the synagogue. While serving as the Rabbi in Altona he proposed the same suggestion (even though the government there did not require the ceremony to be held in the synagogue). Although frills such as the choir singing passages from the psalms was included, the ceremony was part of an educational experience and not a religious ceremony. The major contribution of R. Ettlinger was the public recognition of the religious maturity of the girl, an issue frowned upon by many rabbinical authorities, especially in Eastern Europe.

Approximately a century later R. M. Feinstein in America was confronted with a new milieu and challenges different from those of his European colleagues. Most threatening was the rising Conservative movement, which emphasized the role of the woman in the synagogue service. Although his response reveals an understanding of the Jewish woman living in mid-19<sup>th</sup> century America<sup>52</sup>, since the Conservative synagogues placed a strong emphasis upon the *Bat Mitzvah* ritual in the synagogue as part of the prayer services he was unwilling to recognize the girl’s religious maturity. R. Feinstein took a strong stance on this issue and not only forbade such a ceremony in the synagogue but also refused to recognize

the entire event as more than a birthday party. Even without offering the traditional legal sources and discussion, R. Feinstein as the personification of American *daat torah* blocked any possibility for this innovation to be accepted<sup>53</sup>.

Although living in Europe R. Weinberg recognized R. Feinstein's authority. His approach was to accept R. Feinstein's prohibitions such as no *Bat Mitzvah* celebration in the synagogue or *seudat Mitzvah*, but not his philosophical approach. R. Weinberg recognized the reality of life in his generation, one in which women's status and role had changed to the extent that he felt it imperative to acknowledge the *Bat Mitzvah* girl.

After R. M. Feinstein's death this approach was adopted in the USA and Canada. The *Beis Yaacov* schools serving primarily serve the educational needs of the Ultra-Orthodox girls have made the *Bat Mitzvah* into an educational experience. Some of these schools dedicate an entire year to the "Bat Mitzvah" girl's preparation for her role in Judaism. The administration of a *Beis Yaacov* school in Toronto wrote guidelines<sup>54</sup> for the students on how to celebrate a *Bat Mitzvah*<sup>55</sup>.

The language of these guidelines shows respect for R. Feinstein's rulings. The party is to be celebrated in the home. The words *seudat mitzvah* are carefully avoided but instead it is called *seudat Bat Mitzvah* even though words of Torah are offered which, according to some rabbinical authorities, would classify the meal as a *seudat mitzvah*. The requirement is to have the meal coincide with another meal that is *halakhically* "*seudat mizvah*." While these guidelines follow the rulings of R. Feinstein, the theological approach has evolved. The *Bat Mitzvah* celebration is obviously not simply a birthday party, and there is clear recognition of the girl's new status in Judaism. There are also leanings towards religious ritual, as it is now designated *seudat Bat Mitzvah*.

In addition to the Modern Orthodox movement in America, another major orthodox stream is prevalent in Israel: the Religious Zionists. As compared to the *haredi* community, these streams are liberal in their *halakhic* stance on *Bat Mitzvah*. Religious rituals similar to the ruling of R. Yosef are practiced in many communities. The *seudat Mitzvah* in many cases reflects that of the *Bar Mitzvah* for the boy. In the synagogue the boundaries are not crossed, but as stated in the rulings of the Religious Zionist organization *Bet Hillel* "*Bat Mitzvah: A Bat Mitzvah* event should be designed for the synagogue<sup>56</sup>. The lack of such an event is hurtful to

girls and to their place in the congregation”. The girl is not called to the Torah or permitted to lead the prayers, but the Rabbi might announce the girl’s celebration from the *bimah* and even invite the girl and her parents to receive a synagogue gift such as a Bible. This approach is reflected in the many publications by both rabbis and scholars of this community, as in the numerous articles<sup>57</sup>.

The Lithuanian *haredi* community in Israel has also evolved from discounting the status and role of the twelve year old girl to engaging in the practice of religious ritual. The following story provides a clear demonstration of this; recently I was told by the head of a *haredi* yeshiva in Jerusalem and his wife that they celebrated their granddaughter’s *Bat Mitzvah* with a *seudat mitzvah* to which family and one or two girlfriends were invited, including the men of the family (but not a large public party or meal in the synagogue). Words of Torah were spoken both by the *Bat Mitzvah* girl and her father. Seeing my astonishment, the Rabbi explained that since he was aware of the late Rabbi Feinstein’s ruling and realized the need to consult with a leading rabbinical authority in Israel, he turned to R. D. Schwartzman a *Rosh Yeshiva* at *Yeshivat Beit Hatalmud* and a renowned rabbinical authority in the *haredi* community. R. Dov Schwartzman argued that R. Feinstein was addressing a religious-political issue in America, namely the threat to the Orthodox community posed by the non-*halakhic* practices of the Conservative and Reform movements. In Israel there is little threat from these groups and therefore should be little difference between a boy and a girl upon reaching their respective ages of religious maturity<sup>58</sup>.

While not all of the Lithuanian *haredi* community will allow for any religious ritual within the *Bat Mitzvah* celebration, some have begun to mark in a formal way the girl’s new status and role upon the reaching of twelve years and one day, whether through the educational experience or the practice of some religious ritual such as a *seudat mitzvah*.

We have seen a clear evolution in a new social religious initiative that has spanned over 200 years. While the social pressure to accept this initiative stemmed from the layman, the ritualization of *Bat Mitzvah* required the rulings of rabbinical authorities to legitimate it, to package it in the framework of the “old”.

## Footnotes

<sup>1</sup> *Rubin N.* *New Rituals Old Societies: Invented Rituals in Contemporary Israel.* Boston, 2009. P. 136.

<sup>2</sup> *Katz J.* *Hevrah Mesoratit ve-Hevra Modernit [Traditional Society and Modern Society]* // *Megamot.* 10.4. 1960. P. 304–311 (Hebrew, *further* – H).

<sup>3</sup> Lichtenstein relates a pious story that will emphasize this point. “Rav Schakh – without question, the personification of *da’at Torah* – sought to prove the value of Torah as the self-sufficient repository of all knowledge by asking theoretically”, “Whence did *Hazal* know that the earth was forty-two times larger than the moon, and the earth (as explained in the Maimonides’ *Hilkhot Yesodei Hatorah* 3:8), if not from the power of the Torah?” – *Lichtenstein A.* *Legitimization of Modernity: Classical and Contemporary // Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century* / Ed. M.Z. Sokol and R.S. Hirt. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, 1997. P. 21.

<sup>4</sup> *Ravitzky A.* *Hadash Min Hatorah? Modernist versus Traditionalist Orientations in Contemporary Orthodoxy // Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century* / Ed. M.Z. Sokol and R.S. Hirt. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, 1997. P. 41.

<sup>5</sup> See: *Jacobs L.* *A Tree of Life: Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law.* Portland, 2007. P. 110–151; *Ta-Shma I.M.* *Halakhah, Reality, and the Concept of Historical Change // Creativity and Tradition.* Cambridge; London, 2006. P. 102–110.

<sup>6</sup> *Shils E.A.* *Tradition.* Chicago, 1981. P. 14, 24.

<sup>7</sup> *Katz J.* *Hevrah Mesoratit ve-Hevra Modernit.* P. 394.

<sup>8</sup> See: *Gelbfish E.* *Secular Music // Journal of Halakhah and Contemporary Society* LXI. Spring 2011. P. 82–92.

<sup>9</sup> Numerous articles have been written on the topic of *Bat Mitzvah*, primarily from a *halakhic* perspective or a feminist approach: *Bat Mitzvah: Collected Writings and Reflections* / Ed. by Ben Arza, S. Friedland. Jerusalem, 2002; *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah* / Ed. by O. Elper Wiskind. Jerusalem; New York, 2003; *Joseph Baumel N.* *Ritual, Law, and Praxis: An American Response to Bat Mitsva Celebrations* // *Modern Judaism.* 22.3.2002. P. 234–260; *Ahrend A.* *Bat Mitzvah Celebration // Bat Mitzva: Collected Writings and Reflections* (throughout the footnotes in this essay); *Cohen A.S.* *Celebration of the Bat Mitzvah // Journal of Halacha and Contemporary Society.* XII. Fall 1986. P. 7–16; *Gesundheit B.* *Celebrating Bat Mitzvah: Sources and Guided Study.* Jerusalem, 2004; *Hyman P.E.* *The Introduction of Bat Mitzvah in Conservative Judaism in Post War America // Yivo Annual.* 19. 1990. P. 133–146; *Reiner A.R.* *Hayachas L’Tiksei Bat Mitzvah: Iyun Mashveh B’Psika Madernit // Nituim* Elul. 2003. P. 55–77 (H); *Schoenfeld St.* *Theoretical Approaches to the Study of Bar and Bat Mitzvah // Proceedings of the WJC of Jewish Studies* 2. 1985. P. 119–126; *idem.* *Ritual and Role Transition: Adult Bat Mitzvah as a Successful Rite of Passage // The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era* / Ed. J. Wertheimer. New York; Jerusalem, 1992. P. 349–376; *Stein R.* *The Road to Bat Mitzvah in America // Women and American Judaism: Historical Perspectives* / Ed.

P.S. Nadell and J.D. Sarna. Hanover; London, 2001. P. 223–235; *Golinkin D.* The Participation of Jewish Women in Public Rituals and Torah Study 1845–2010 // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*. 21 (2011). P. 46–57.

<sup>10</sup> See: *Rubin N.* New Rituals Old Societies. P. 113–134; *Doron Sh.* Shuttling Between Two Worlds: Coming and Defecting from Ultra Orthodox Judaism in Israeli Society. Tel Aviv, 2013 (H). P. 127–135; *Spiro J.* The Educational Significance of the Bar Mitzvah Initiation // *Religious Education*. 1977. 72.4. P. 383–399; *Schoenfeld St.* Theoretical Approaches to the Study of Bar and Bat Mitzvah. P. 119–126.

<sup>11</sup> *Spiro J.* The Educational Significance of the Bar Mitzvah Initiation. P. 383.

<sup>12</sup> See: *Doron Sh.* Shuttling Between Two Worlds. P. 127–135.

<sup>13</sup> *Douglas M.* In the Active Voice. London; Boston, 1982. P. 36.

<sup>14</sup> *Meyerhoff B.G.* Rites of Passage: Process and Paradox // *Celebrations: Studies in Festivity and Ritual* / Ed. V. Turner. Washington D.C., 1982. P. 109–135.

<sup>15</sup> See a significant number of the sources in an essay prepared by A. Steinman for a course *Nashim B'Mitzvot U'Vechevrah*. – <http://tinyurl.com/oauij45>.

<sup>16</sup> See: *Emanuel Y.* Prakim B'toldot Harav Yaacov Etlinger // *HaMa'ayan*. 12.2 (1972). P. 26 (H); *Eliav M.* Jewish Education in Germany in the Period of Enlightenment and Emancipation. Jerusalem, 1960. P. 268–269. (H).

<sup>17</sup> R. Ettliger preferred the examination to be held in the school rather than the synagogue but if parents or others insisted upon the synagogue it could be done under the circumstances stated.

<sup>18</sup> *Eliav M.* Jewish Education in Germany. P. 268–270. See also: *Klaus H.* Jewish Confirmation Sermons in the 19th Century Germany. P. 101–103.

<sup>19</sup> *Gesundheit B.* Celebrating Bat Mitzvah: Sources and Guided Study. Jerusalem, 2004.

<sup>20</sup> *Reiner A.R.* Hayachas L'Tiksei Bat Mitzvah. P. 55–77 (H).

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 61 and ff. 17.

<sup>22</sup> R. Weinberg's biography is presented in *Bleich J.* Between East and West: Modernity and Traditionalism in the Writings of Rabbi Yehi'el Ya'akov Weinberg // *Engaging Modernity: Rabbinic Leaders and the Challenge of the Twentieth Century* / Ed. M.Z. Sokol. Northvale, New Jersey; Jerusalem, 1977. P. 169–274; *Shapiro M.B.* Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy, the Life and Works of Rabbi J.J. Weinberg. London, 1999.

<sup>23</sup> *Weinberg Y.Y. Seridei Esh.* Jerusalem, 1966 (H).

<sup>24</sup> See *Bleich J.* Between East and West. P. 169–170.

<sup>25</sup> Although in Israel and America this was less of a concern, living in Europe R. Weinberg chose to focus on these earlier concerns while taking into consideration the status and role of the woman of his time.

<sup>26</sup> For a discussion of R. Weinberg's “feminist concerns” see *Bleich J.* Between East and West. P. 199–217.

<sup>27</sup> For a brief description of *Bar Mitzvah* celebrations see: *Joseph Baumel N.* Ritual, Law, and Praxis. P. 237–239.

<sup>28</sup> R. Feinstein addressed the issue of Conservative Jewry in close to 130 of his *responsa*.

<sup>29</sup> Even though Joseph states “R. Feinstein consistently demonstrates ...while maintaining his dislike for the *Bat Mitzva* ceremony” her essay presents a different picture from mine. – *Joseph Baumel N. Ritual, Law, and Praxis*. P. 239.

<sup>30</sup> *Lau B. Community – Designed Bat Mitzvah Celebrations // Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah / Ed. O. Wiskind Elper. Jerusalem; New York, 2003. P. 15–54.*

<sup>31</sup> *Tuito D. The Bat Mitzvah Celebrations: A Study of the Opinions of Contemporary Poskim // Bat Mitzvah: Collected Writings and Reflections / Ed. S. Friedlander Ben Arza. Israel, 2002. P. 31–39 (H).*

<sup>32</sup> During a recent discussion with the son of R. Feinstein, R. Reuven Feinstein, I asked him if prior to his death his father had changed his approach to his rulings on *Bat Mitzvah*. He responded that he had not, and adhered to what he wrote in the *Iggrot Moshe*.

<sup>33</sup> *Bulka R.P. The RCA Lifecycle Madrikh. New York, 1995. P. 63–66.*

<sup>34</sup> There is no reported information on the view of R. J.B. Soloveitchik, the leading rabbinical authority of modern Orthodox Judaism. There is a brief reference to his opinion in: *Ahrend A. Bat Mitzvah Celebration // Bat Mitzva: Collected Writings and Reflections / Ed. S. Friedland Ben Arza. Jerusalem, 2002. P. 109 ff. (H).*

<sup>35</sup> *Fraind T. Shelamei Simhah. 2011. P. 673–678.*

<sup>36</sup> *Yosef O. Sheelot Uteshuvot Yechave Daat. Jerusalem, 1978 (H); idem. Sheelot Uteshuvot Yabia Omer. Jerusalem, 1985–1995 (H).*

<sup>37</sup> R. Yosef’s lenient rulings are not always accepted by the Religious Zionists, but there is no question that many of his *halakhic* decisions are accepted.

<sup>38</sup> *Rosen L. Law as Culture: An Invitation. Princeton and Oxford, 2006. P. 30.*

<sup>39</sup> *Englander Y., and Sagi A. Sexuality and the Body in the Religious Zionist Discourse. Boston, 2015. P. 18–19.*

<sup>40</sup> *Waxman Ch.I. Towards a Sociology of Pesak // Rabbinic Authority and Personal Autonomy / Ed. M. Sokol. Northvale; New Jersey; London, 1992. P. 218–220.*

<sup>41</sup> *Jacobs L. A Tree of Life: Diversity, Flexibility and Creativity in Jewish Law. P. 11.*

<sup>42</sup> *Ibid. P. 110.*

<sup>43</sup> *Joseph Baumel N. Ritual, Law, and Praxis. P. 252–253.*

<sup>44</sup> Although the author of *Hatam Sofer* made this declaration, he is not consistent in this belief. See: *Englander Y., and Sagi A. Sexuality and the Body in the Religious Zionist Discourse. P. 237 ff.*

<sup>45</sup> See: *Katz J. Hevrah Mesoratit vHevra Modernit. P. 304–306.*

<sup>46</sup> *Katz J. Op. cit. P. 306.*

<sup>47</sup> *Neusner J. Religious Authority in Judaism: Modern and Classical Modes // Interpretation. 39. 1985. P. 373–387.*

<sup>48</sup> For a discussion and analysis of this topic see: *Kaplan L. Daas Torah: A Modern Conception of Rabbinic Authority // Rabbinic Authority and Personal Autonomy / Ed. M.Z. Sokol. Northvale; New Jersey; London, 1992. P. 1–60, Brown B. The Da'at Torah Doctrine: Three Stages // The Path of the Spirit: The Eliezer Schweid Jubilee Book / Ed. Y. Amir. Jerusalem, 2005. P. 537–600; idem. Jewish Political Theology: The*

Doctrine of *Daat Torah* as a Case Study // Harvard Theological Review. 107.03. July 2014. P. 255–289; *idem*. Towards Democratization in the haredi Leadership: The Doctrine of Da'at Torah at the Turn of the Twentieth and Twenty-First Centuries. Jerusalem, 2011.

<sup>49</sup> In a recent discussion with me Brown argued that *daat torah* is only in the non-*halakhic* sphere. This includes rulings without proof texts. *Daat torah* would, for example, relate to political issues such as the recognition of the State of Israel. I, however, suggest that *daat torah* is all-encompassing of all facets of the Jew's life, both *halakhic* and non-*halakhic*. The authority given to the rabbi recognized as the embodiment of *daat torah* is almost that of a Hassidic holy man – to guide the individual in all areas of life.

<sup>50</sup> Berger (*Berger M.S. Rabbinic Authority: A Philosophical Analysis // Tradition*. 27.4. Summer 1993. P. 61–79) and Sagi (*Sagi A. Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature // AJS Review*. 20.1.1995. P. 1–24) identify this authority as possibly being epistemic, authority that derives its legitimation from the possession of knowledge in a certain realm. Sagi adds a deontic model stating that a person's authority is based on the power invested in the person in authority to determine binding norms. Consequently, deontic authority implies an obligation of unconditional obedience, meaning that an authority must always be obeyed, even when apparently wrong. *Daat torah* contains comments of both these models.

<sup>51</sup> *Leiman Sh.Z. Rabbinic Responses to Modernity*. New York, 2007. P. 50.

<sup>52</sup> *Joseph Baumel N. (Ritual, Law, and Praxis)* argues this case. She has examined this topic in detail in her PhD thesis.

<sup>53</sup> It is argued that in his later *responsa* he is more accepting, I do not believe he actually changed his view.

<sup>54</sup> I thank Dr. Reena Bassar for sending me these guidelines.

<sup>55</sup> I believe them to be representative of the *Beis Yaacov* movement and the *Haredei* community.

<sup>56</sup> See: [www.beithillel.org.il](http://www.beithillel.org.il) the publication in English.

<sup>57</sup> *Bat Mitzvah: Collected Writings and Reflections / Ed. S. Ben Arza Friedland*. Jerusalem, 2002 (H); *Traditions and Celebrations for the Bat Mitzvah / Ed. O.W. Elper*. Jerusalem; New York, 2003.

<sup>58</sup> Even with the ruling of R. Schwartzman the *Bat Mitzvah* still remains primarily an educational experience, as there is a great emphasis placed by these girl-schools on the *Bat Mitzvah* year. One school on the 12th day of every month arranged a special event for the *Bat Mitzvah* girl. Furthermore, the girls spent a large portion of the year preparing a special *Bat Mitzvah* celebration for all the girls together.

Юлия Ермак  
(Гродно)

---

## УЧАСТИЕ ЖЕНЩИН-ИУДЕЕК В РАБОТЕ АПТЕК НА ТЕРРИТОРИИ ГРОДНЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ (конец XIX — начало XX века)

Одна из особенностей жизни белорусских городов и местечек конца XIX — начала XX вв. — активное участие женщин иудейского вероисповедания в социально-экономической сфере жизни. Эта активность выражалась, в частности, в том, что еврейки стремились получать образование, которое давало возможность выехать за пределы черты оседлости, что фактически было путевкой в лучшую жизнь. Если участие мужчин в разных сферах деятельности, в том числе фармацевтической, описано довольно полно, то роль в этом женщин, как правило, остается за рамками исторического изучения.

Источниками исследования стали архивные материалы Врачебного отделения Гродненского губернского правления<sup>1</sup>. Фактическую информацию о количестве аптек и их владельцах предоставили «Доклад фармацевтов Гродненской губернии, составленный по поручению собрания гродненских фармацевтов М.С. Орлисом»<sup>2</sup> и адрес-календарь «Вся Россия. Русская книга промышленности, сельского хозяйства и администрации. Адрес-календарь Российской империи за 1901 год»<sup>3</sup>. Законодательная база изучена на основании справочника «Руководство к русским законам о евреях», составленного М.И. Мышем<sup>4</sup>.

Согласно статистическим сведениям ведомостей о количестве аптек Гродненской губернии за 1868, 1870, 1877, 1881, 1887, 1908 годы<sup>5</sup>, их количество неуклонно возрастает. Если в 1868 г. в Гродненской губернии насчитывается всего 24 аптеки и их владельцы только мужчины, то к 1908 г. количество аптек исчисляется десятками, в ведомо-

стях в роли владелиц начинают фигурировать женщины-иудейки. При этом указано, что некоторые аптеки, принадлежащие женщинам, были открыты давно, хотя в ведомостях между 1868 и 1887 гг. женщины-владелицы не встречаются. Так, в городе Слоним мещанка Малка Рубинова-Валах владела аптекой, открытой в 1877 г.<sup>6</sup> В Кобрине мещанка Гитля Мовшович-Заклейм владела аптекой, открывшейся около 40 лет назад, Хая-Фейга и Хаим Абрамович Маркуз владели аптекой, открывшейся 65 лет назад<sup>7</sup>. В местечке Косово Цирля Миликоская владеет аптекой с 1899 г., Хая-Рива Вульфовна Дворецкая из местечка Дятково – с 1896 г., Сора-Рохля Ицкова-Лаховицкая в местечке Молчадь – с 1905 г.<sup>8</sup>

В Кобринском уезде из 9 лавок, торгующих медицинским товаром, одна, в местечке Хомск, принадлежала Добруше Яковлевне Сегилевич с 1898 г.<sup>9</sup>. Можно предположить, что некоторые аптеки, работавшие длительное время, переходили по наследству женщинам от их родителей. Важно также отметить, что среди женщин – владелиц аптек – были только еврейки, другие национальности (белоруски, русские, польки) не встречаются. Связано это с тем, что для работы в аптеке следовало иметь специальное образование. Еврейки, с одной стороны, как более эмансипированная часть женского общества, с другой – ограниченная нормами законов Российской империи, активнее стремились получить образование, поскольку оно давало свободу перемещения по империи и расширяло возможности для трудоустройства в черте еврейской оседлости.

В «Руководстве к русским законам о евреях» под редакцией М.И. Мыша, есть перечень специальностей, дающий право повсеместного жительства по образовательному цензу. Женщинам-иудейкам возможность свободного передвижения по Российской империи давали только профессии, связанные с медициной. К ним относились следующие специальности: аптекарские помощники, провизоры, фельдшеры, дантисты, акушерки. Параграф 142 указывал: «к числу лиц, имеющих право на повсеместное жительство, относят *провизоров* (аптекарским помощникам также дано право выбора места жительства). Провизор – это высшая фармацевтическая степень, приобретаемая вместе с присвоенными ей правами путем испытаний в высших врачебно-учебных заведениях»<sup>10</sup>.

Лицам, имевшим названные специальности, также разрешено заниматься торговлей и промышленностью. Тем, кто обучался по меди-

цинским специальностям, дано право повсеместного проживания в империи только на время учебы. В Санкт-Петербурге участковым приставам вменялось в обязанность следить за тем, чтобы обучающиеся евреи не занимались торговлей и промыслами<sup>11</sup>. Кроме того, ученый муж, согласно параграфу 155, сообщает своей жене все права и преимущества, сопряженные с его состоянием или званием, включая право на повсеместное проживание. Это право сохранялось при жизни, после смерти мужа и при разводе супругов. Только одно лишало жену этого права – совершение преступления<sup>12</sup>. Сыновья этих евреев как при жизни отца, так и в случае его смерти вне черты еврейской оседлости могли до совершеннолетия или до окончания высших учебных заведений (при этом их возраст не должен был превышать 25 лет) проживать повсеместно, а дочери – до замужества. Подобные законы создавали устойчивую мотивацию на получение образования.

Чаще всего женщины становились помощницами аптекарей. Из всех представленных в Гродненском национальном историческом архиве личных карточек на фармацевтов и зубных врачей по Гродненской губернии и городам Гродно, Слоним, Кобрин, Пружаны за 1890–1911 гг.<sup>13</sup> была обнаружена одна регистрационная карточка фармацевта на имя Наталии Марковны Витаврь 1882 года рождения. Она окончила Мариинскую женскую гимназию в Гродно и получила звание аптекарской помощницы, успешно выдержав экзамен. Собственной аптеки или аптечного магазина не имела. Семейное положение – девица. Дата составления карточки фармацевта – 1903 год<sup>14</sup>.

Начиная с 1910-х гг. количество женщин иудейского вероисповедания, занятых в сфере медицины, неуклонно возрастало. Опись 5 фонда «Врачебное отделение» содержит личные дела и формулярные списки служащих данного отделения. Из 765 единиц хранения этого типа личные дела женщин-евреек составляют 65. Наибольшее количество женщин, работавших в медицинской сфере, приходится на 10-е годы XX века<sup>15</sup>.

Получение высшего образования было доступно только в крупных городах. Проанализировав карточки женщин-дантистов, которые в большом количестве сохранились в фондах НИАБ в Гродно, можно сделать вывод, что еврейки Гродненской губернии ехали на обучение в Варшаву, Санкт-Петербург, Киев, Харьков, Юрьев, где можно было получить также звание провизора. Однако такой вариант получения

образования оказывался доступным лишь незначительному числу женщин-иудеек. Основная масса тех, кто желал получить медицинскую специальность, отправлялась в аптеки в качестве учениц, затем, по окончании практического курса и экзамена, им присваивали звание аптекарской помощницы либо фармацевта.

Для того, чтобы стать ученицей аптекаря, следовало подать прошение во Врачебную управу. Аптекарь, к которому шли на обучение, должен был быть человеком благонадежным во всех отношениях. Наибольшей популярностью у еврейских девушек пользовалась аптека в Бресте, принадлежавшая Кагану и Хайкевичу. Из 7 обращений по поводу поступления в аптекарские ученицы по городу Брест-Литовску, 5 просительниц желали пройти обучение именно в аптеке Кагана и Хайкевича, хотя в городе в это время содержали аптеки и другие евреи. Наибольшее количество заявлений в аптеку Кагана и Хайкевича приходится на 1902–1903 гг. Одна из брестских аптек, где можно было пройти обучение, принадлежала Галицкой. Именно сюда в 1905 г. хотели поступать ученицами, согласно рапорту Брестского городского врача, Хая Беренблум и Хана Мировская<sup>16</sup>.

В Гродно было 7 аптек, принимавших учеников. В этом губернском городе одинаковым спросом пользовались аптеки Отговича, Стачунского, Керковского, Адамовича и др. В Гродно находилась и самая старая из существующих аптек – фарная (сейчас продолжает работать как аптека-музей. – Ю.Е.). В эту аптеку между 1906–1908 гг. подавали заявления Сара Клейнерман<sup>17</sup>, Сара Семятыцкая<sup>18</sup>, Сора Харлап<sup>19</sup>.

Во время обучения в аптеках заводили на ученицу специальный документ – кондуктный список фармацевтической практики. Этот документ включал в себя: фамилию, имя и отчество, дату рождения, вероисповедание и национальность, семейное положение. Ученица также сообщала, в каком учебном заведении приобретала общее образование, в каких аптеках проходила практику, когда и где получила фармацевтическое звание, в каких аптеках продолжала частную службу. Этот документ для сотрудника аптеки имел большое значение. Без него он не мог трудоустроиться, приобрести аптеку и вообще работать в этой сфере. Еще одним важным документом был диплом с присвоением звания аптекарского помощника.

Учитывая важность этих документов, находились и люди, готовые оказать содействие в их получении в «упрощенном режиме». В 1907 г. от прокурора Виленского окружного суда во Врачебное отделение

пришел рапорт, в котором сообщалось: «В Вильно в 1907 г. была обнаружена группа лиц, занимавшаяся подделкой различных документов, в том числе свидетельств на звание аптекарского ученика от имени Испытательного комитета Московского округа, Виленских и других гимназий. В распоряжении власти есть как представленные уже аптекарскими учениками при поступлении их на службу в аптеки в городах России, так и не полученные еще заказчиками»<sup>20</sup>. Далее Виленский окружной суд просил Врачебное отделение гродненской губернии дать список аптекарских учеников за 1905, 1906, 1907 гг., с указанием фамилии, имени и отчества, национальности, с информацией о том, в какой аптеке состоит на службе.

Врачебное отделение предоставило список аптекарских учеников, поступивших на службу в Гродненской губернии в 1905 г. Всего в нем 59 человек, среди них 15 иудеек, из числа которых 8 женщин получили свидетельства в Гродненской мужской гимназии, 3 – в Бельской мужской гимназии, по 1 свидетельству – из Варшавы, Минска, Люблина, Сувалок. Женщины других конфессий не названы<sup>21</sup>.

Список аптекарских учеников за 1906 г. включал 56 человек, из них евреек 8. Четыре женщины получили свидетельства в Седлецкой мужской гимназии, две – в Гродненской мужской гимназии, по одной – в Ковенской и Новозыбковской женских гимназиях. Кроме иудеек были названы 2 католички, остальные ученики – мужчины, среди которых 9 католиков, остальные иудеи<sup>22</sup>.

Список аптекарских учеников за 1907 г. уменьшился до 35 человек, из них всего 2 иудейки. Свидетельства были получены в Немировской и Гродненской мужских гимназиях. Кроме иудеек в списке названа 1 католичка, все остальные – мужчины-иудеи; также небольшой процент составляли мужчины-католики и православные<sup>23</sup>.

Данные списки показывают, что число женщин-иудеек в аптекарской учебной среде уменьшилось. Связано это отнюдь не с отсутствием желания учиться. Причина кроется в законах для евреев в Российской империи и в процентной норме. В частности, циркуляр Медицинского департамента от 10 октября 1893 г. № 360 определял процентные нормы для лиц еврейского происхождения, поступающих учениками в аптеки, но не на каждую аптеку, а на каждый округ губернского или областного врачебного управления. Как справедливо указывал М.И. Мыш в «Руководстве по русским законам о евреях» «такое ограничение не имеет правильного основания, т.к. аптеки не

учебные, а промышленные заведения». Естественно, эти замечания не были услышаны, о чем и свидетельствуют сохранившиеся документы.

Получив необходимое образование, женщины-иудейки, имеющие средства, открывали собственные аптеки или аптечные лавки, становились владелицами этих заведений. Если аптека в местечке по каким-то причинам закрывалась или менялся собственник, и другой человек желал повторно открыть ее, то это было относительно просто. К примеру, Шпринца Эпштейн из местечка Лысково Волковысского уезда в феврале 1905 г. пишет прошение об открытии сельской аптеки вместо закрывшейся аптеки Гольдберга. Управляющим провизором она хочет оставить того же человека, который ранее работал у Гольдберга. В протоколе Врачебного отделения написано: т.к. Гольдберг самовольно закрыл аптеку, не испросив на это разрешения у Врачебного отделения, его аптека закрылась полностью. Разрешить Шпринце Айзиковне Эпштейн открыть аптеку. В марте того же года аптека была открыта<sup>24</sup>.

Так же просто удовлетворили прошение жены зубного врача Леи Гурвич, разрешив ей открыть аптечный магазин в местечке Дятлово. Слонимскому уездному полицейскому управлению предложили объявить Лее Шепшелевне, что для открытия названного магазина разрешения не требуется<sup>25</sup>.

Некоторые женщины покупали уже готовый аптечный бизнес. Именно так поступила Софья Израилевна Рехес из местечка Иваново Кобринского уезда. Она выкупила аптеку у мещанина Сончина. Чтобы вступить в права владения, она предоставила во Врачебное отделение следующие документы: *купчую крепость*; *кондуитный список* фармацевтической практики; *диплом* о получении звания провизора; *свидетельство* о благонадежности. Перечень был кратким, процедура оформления заняла около месяца. Провизором в аптеке стал муж Софьи Вольф Рехес<sup>26</sup>.

В перечне необходимых документов для владения аптекой упоминается свидетельство о благонадежности. Этот документ выдавался полицейским отделением и, хотя и не относился прямо к фармацевтическим умениям, тем не менее, имел важное значение. Его роль возросла в начале XX века с развитием социально-политических движений. Если справка содержала информацию о каких-либо политических интересах того, кому ее выдавали, к примеру, его приверженность каким-то идеям или партийное членство, возможностей для устройства в аптеку становилось меньше.

Мещанка Ривка-Дворка Абрамовна Фляте, которая на протяжении 1906 г. управляла сельской аптекой в местечке Озеры<sup>27</sup>, попросила разрешить ей управлять сельской аптекой в местечке Скидель Гродненского уезда. Ей выдали временное разрешение впредь до получения надлежащих сведений о ней. Женщина благополучно управляла аптекой на протяжении всего 1907 года, пока канцелярия Гродненского губернатора не получила уведомление о том, что аптекарская помощница состоит в партии социалистов-революционеров. Хотя за время своего проживания в м. Озеры и Скидель Гродненского уезда по делам политическим она не привлекалась и в нравственном отношении ни в чем предосудительном не была замечена, Гродненскому уездному полицейскому управлению велено было «объявить Ривке Фляте, что ввиду неудовлетворительности собранных о ней сведений она не может быть допущена к управлению аптекой»<sup>28</sup>. Уездный исправник обязался проверить исполнение данного распоряжения.

Необходимо заметить, что эта женщина до января 1906 г., пока управляла сельской аптекой в местечке Озеры, «ни в чем предосудительном как в нравственном, так и в политическом отношении замечена не была»<sup>29</sup>. Переехав в более крупное местечко Скидель, она попала в поле зрения полиции как состоящая в партии социалистов-революционеров, что произошло в 1907 г. Фактически из-за своих политических убеждений Ривка Фляте лишилась работы. В начале XX века ни о какой свободе политических взглядов речи не шло. Вступившие на этот путь осознавали, что их возможности будут ограничиваться. Пример мещанки Ривки Фляте показывает, что в среде еврейского женского населения появлялись люди, живущие не только узкими интересами семьи. Некоторые женщины были готовы отказаться от размеренной обывательской жизни ради своих политических убеждений. Показательно и то, что в партию социалистов-революционеров Ривка вступила уже после того как переехала в Скидель. Общественно-политические движения в значительной мере охватили крупные населенные пункты.

Совсем иначе обстояли дела, когда аптеку открывали с нуля. Как происходил этот процесс, видно из дела мещанки Ханы Полин, занесенного сотрудниками Гродненского исторического архива в 1963 г. в каталог и ни разу не попадавшего в руки исследователя.

Хана Полин, мещанка м. Мотыль, в январе 1910 г. попыталась открыть в этом местечке сельскую аптеку. Но разрешение уже было вы-

дано другому лицу, и Хана решила открыть такое же заведение в местечке по соседству в Дывине.

При выдаче разрешений на открытие сельских аптек Врачебное отделение руководствовалось информацией, поступающей из разных источников: полицейское управление сообщало о расстояниях до ближайших аптек, предоставляло сведения о благонадежности заявителя; статистика сообщала о количестве населения, проживающего в местечке. Поскольку ближайшая от Дывина аптека находилась на расстоянии 32 верст, местное население насчитывало 4285 жителей, а политическая благонадежность заявительницы не вызывала подозрений у полицейского управления, Протокол врачебного отделения Гродненского губернского правления от 12 мая 1910 г. постановил: 1. Согласно временным правилам от 6 ноября 1881 г. о порядке учреждения и устройства сельских аптек, в м. Дывин может быть открыта сельская аптека 2. По местным условиям открытие ее является необходимым 3. Не имеется противопоказаний к предоставлению права на открытие аптеки Ханой Полин<sup>30</sup>. Хане Полин давали один год на реализацию этого проекта. За год она должна была найти помещение, оснастить его необходимым оборудованием, пройти административную проверку. Причем, все это необходимо было выполнить непременно в течение года, в противном случае Хана лишалась права как на открытие аптеки, так и на передачу полученного разрешения другому лицу.

Энергичная и деловая Хана Полин выполнила все распоряжения не только в срок, но даже раньше. Заявление о том, что аптека готова к открытию, было написано ею 3 марта 1911 г.<sup>31</sup>. Кроме того, она сменила и место жительства, переехав в Дывин. Вообще одна из типичных черт национального характера евреев, сложившаяся на протяжении долгого времени и обусловленная обстоятельствами, это легкость на подъем. Эта черта проявилась и в Хане Полин, которая, не найдя применения своим способностям в Мотыле, хочет реализовать их в другом месте. Хана открыла свое заведение в доме мещанина Ровинского. Управляющим аптеки она назначила аптекарского помощника Шмуэла Глуховского<sup>32</sup>.

Перед открытием аптеки составляли Протокол об осмотре, его заполнял врач, уполномоченный Врачебным отделением. Кроме общих сведений (место расположения аптеки, фамилии содержателя и управляющего аптекой), подавались и сведения об инвентарной оснащнности учреждения, то есть специальные книги: рецептурная для запи-

си ядовитых и сильнодействующих лекарств по рецептам; «Российская фармакопея» последнего издания; «Аптекарская такса» и список врачей, имеющих право на практику в империи.

Аптека должна была иметь разнообразную посуду для хранения медикаментов – с соответствующими надписями и для отпуска лекарств. Из мебели упоминались: шкафы – для сильнодействующих медикаментов (в том числе драстических и наркотических) и прочих медикаментов, рецептурный стол для приготовления и отпуска лекарств. Кроме того, следовало иметь припасы для приготовления и отпуска обычных лекарств и отдельно для сильнодействующих веществ: весы, ступку, мензурки, капсуляторы, пилюльные машины и проч. Инструкция обязывала владельцев аптек приобрести печь с плитой для варки лекарств, сита волосяные и шелковые, решета, аппарат для перегонки воды, сита с барабанами для просеивания сильнодействующих веществ – всего 13 позиций.

Перечень медикаментов по сокращенному каталогу, издаваемому Медицинским советом с утверждения министра внутренних дел, перечень официальных фармацевтических препаратов, химических препаратов, список реактивов, которые должны находиться в сельских аптеках, содержит 15 наименований. Среди них вода дистиллированная и спирт 90%. Список обязательных приборов включал: бумагу цедильную, водяную баню, воронку стеклянную, лампу спиртовую стеклянную, палочки стеклянные, реактивные трубки со штативом, часовое стеклышко, небольшие фарфоровые чашки.

В конце протокола была графа для общих замечаний и заключения и небольшая приписка, напечатанная мелким шрифтом: «Если управляющий аптекой недоволен произведенным осмотром аптеки, то он подписывается с прибавлением “при отдельном мнении”»<sup>33</sup>. Поскольку в результате осмотра проверяющий пришел к выводу об удовлетворительном устройстве аптеки и возможности допустить ее функционирование, Врачебное отделение подписало протокол, разрешающий открыть аптеку в июле 1911 г.<sup>34</sup>

Однако аптека не смогла долго работать. Меньше чем через год, в марте 1912 г., был подписан Протокол о закрытии сельской аптеки. Заведующий аптекой самовольно, без согласования с Врачебным отделением, передал управление помощнику Мане Заславскому, что по действующим законам было запрещено<sup>35</sup>. Дважды владелица пыталась добиться отмены постановления. Сначала она обратилась с хода-

тайством во Врачебное отделение, но оттуда пришел ответ: «владелица Полин является лицом, не заслуживающим полного доверия по ведению аптечного дела, и ее ходатайство отклонить»<sup>36</sup>. Женщина сделала еще одну попытку, подав в июне 1912 г. прошение на имя Гродненского губернатора, в котором объяснила причину отсутствия управляющего аптекой в феврале 1912 г., а также попросила дать распоряжение о повторном открытии аптеки. «Заведующий моей аптекой Глуховский, заболев глазами, должен был выехать на лечение к специалисту, которого в Дывине нет, а вместо себя, не испросив заранее разрешения Врачебного отделения на передачу управления аптекой другому лицу, пригласил аптекарского помощника», «пострадавшим лицом являюсь я, затративши на оборудование и устройство аптеки около трех тысяч рублей, и в настоящее время несущая убытки», «из личных объяснений с гродненским врачебным инспектором я узнала, что одним из мотивов отказа снова открыть аптеку является также отсутствие в местечке врача. В местечке имеется сельская лечебница и, если там должность врача до сих пор вакантна, то в этом не повинна ни я, ни местное население, которое лишено и рациональной лекарственной помощи»<sup>37</sup>. Ответ пришел быстро: «ходатайство оставлено без последствий»<sup>38</sup>. Администрация решила не создавать прецедентов, руководствуясь принципом *dura lex, sed lex*.

Некоторые женщины успевали управлять сразу несколькими аптеками. Рейзель Беровна Крынская, 1870 года рождения, иудейка, девица, владеющая сельской аптекой в местечке Городки Вилейского уезда, просила дать ей в управление еще одну сельскую аптеку, расположенную в м. Озеры Гродненского уезда. В своем Кондуитном списке фармацевтической деятельности она сообщает, что окончила Брестскую прогимназию и Императорский Юрьевский университет<sup>39</sup>. Кроме того, она имеет пенсионную карточку аптекарской помощницы, выданную ей правлением российской пенсионно-вспомогательной кассы<sup>40</sup>. Прошение датируется 1905 г., т.е. на момент его подачи женщине было 35 лет. Рейзель Крынская, не имея семьи, решила реализоваться профессионально. Похожая ситуация сложилась и у Риси Черняк. Свободная женщина, лет тридцати с лишним, она хотела управлять сельской аптекой в местечке Деречин Слонимского уезда и подала прошение в 1908 г.<sup>41</sup>. Женщины, стремившиеся получить образование, не всегда вступали в брак. Часто приходилось делать выбор между профессиональной деятельностью и семьей.

Торговая деятельность традиционно сопряжена с определенными рисками. Эти риски особенно возрастают в условиях антисемитской политики правительства и дискриминации по половому признаку. 1 сентября 1893 г. купчиха 2 гильдии из местечка Скидель Стирка Шерешевская уехала с мужем по торговым делам в Гродно. Аптечный магазин, расположенный в ее собственном доме, был закрыт, а малолетние дети остались дома. Торговлю она вела на основании разрешения, выданного Гродненским Врачебным отделением. Сельский врач Лукьянов и аптекарь Болеслав Крауз, воспользовавшись отсутствием владелицы, под предлогом проведения обыска забрали медикаменты на сумму 200 рублей. Не составив опись товара, они унесли его.

Вернувшись домой, купчиха сразу написала заявление, потребовав вернуть ей ее товар. «Своим поступком врач и аптекарь оставили меня в самом критическом положении ибо, оплачивая свое гильдейское свидетельство, я не имею за что торговать и несу большие убытки»<sup>42</sup>. В своем заявлении Стирка Шерешевская очень эмоционально описывает свои переживания, опасаясь, что лица, похитившие имущество, могут причинить ей вред. «Забирая в подобном виде эти товары и зная, насколько враждебны мне эти лица, я опасюсь, чтобы не произошло подмены одних медикаментов другими, не дозволенными к продаже в аптечных магазинах». «Будучи теперь ошеломленной этим грабежом, который произвел особое впечатление не только на меня, но и на присутствующую при нем массу народа, потому что это производилось с особым шумом и яростью, как бы отомщалось мне за какое-нибудь важное преступление»<sup>43</sup>.

Подобные действия не могли оставаться безнаказанными. Посягательство на частную собственность было серьезным проступком. Сельский врач и аптекарь сделали попытку оправдать себя, написав в объяснительной записке о том, что обыск проводился по поручению Губернского медицинского начальства и был вызван необходимостью выяснить, нет ли в продаже у Шерешевской запрещенных медицинских препаратов. Резолюция Врачебного отделения от 3 сентября 1893 г.: «Забранные у Шерешевской медикаменты, которые она имеет право держать, немедленно ей возвратить»<sup>44</sup>.

Аптечное дело Стирки Мовшовны Шерешевской успешно развивалось и в дальнейшем. В справочнике «Вся Россия: Русская книга промышленности, сельского хозяйства и администрации. Адрес-ка-

лендарь Российской империи. 1901 год»<sup>45</sup> она зарегистрирована как купчиха, занимающаяся продажей аптечных товаров в местечке Скидель. Ее обидчик врач Лукьянов получал неоднократные замечания от пристава Творковского за пьянство, и его предупреждали о том, что его посадят за решетку. Лукьянова это оскорбляло, особенно то, что это все происходило в присутствии мещан-евреев местечка Скидель<sup>46</sup>. Если с сельским врачом ситуация понятна, то какое отношение к Стирке Шерешевской имел аптекарь Болеслав Крауз?

Из книги «Доклад фармацевтов Гродненской губернии, составленной по поручению собрания гродненских фармацевтов М.С. Орлисом»<sup>47</sup>, известно о серьезной конкуренции аптек и низком уровне заработной платы. Сообщается о конкуренции между аптекой и аптечной лавкой, о снижении значимости аптекаря в медицинской среде того времени. Мелкие аптечные лавки составляли серьезную конкуренцию аптекам. Их ассортимент, хоть и уступал аптекам, но цены были гораздо привлекательней для покупателя. Особенно это касалось мелких провинциальных городков и местечек, население которых не могло позволить себе дорогие лекарства.

Существование конкуренции подтверждается заявлением владельца аптеки Карла Кнобельсдорфа из местечка Большая Берестовица на Рейзлю Индурскую, владевшую аптечной лавкой в том же местечке в 1907 г.: «В своей аптекарской лавке Рейзля Индурская продает всякого рода лекарства в смешанном виде, по рецептам врачей, чем наносит громадный вред моей аптеке, которая едва могла существовать до открытия аптечной лавки, ныне же ее положение весьма ненормальное и неопределенное»<sup>48</sup>. Улучшение своего положения Карл Кнобельсдорф видит в следующем: он просит Врачебное отделение сделать распоряжение для устранения «этого зла», то есть аптечной лавки, через производство частых и внезапных ревизий, вменить в обязанности полиции строго следить за деятельностью лавки. При этом заявитель просит, чтобы его вызывали в качестве эксперта во время производства ревизий, чтобы он указывал места, где хранятся недозволенные для отпуска лекарства.

Если в случае с законопослушной Стиркой Шерешевской произошел, говоря современным языком, «рейдерский захват» и грабеж, то ее коллега по фармацевтической деятельности Рейзля Индурская была не совсем готова к проведению осмотра лавки: ей было что скрывать от инспектирующих лиц.

15 марта 1907 г. Гродненский уездный врач, выполняя распоряжение Врачебного отделения, провел осмотр аптекарского магазина Рейзли Индурской в местечке Великая Берестовица и составил об этом акт. Сама владелица на момент осмотра отсутствовала, вместо нее за прилавком находилась дочь Либа Индурская. В акте уездный врач сообщал, что он, совместно с членом полиции, при депутате Давиде Абрамовиче произвел осмотр аптекарского магазина.

В результате оказалось, что магазин имеет одно отделение, приспособленное для хранения и отпуска содержащихся материалов. Из предметов торговли в магазине находились материалы, препараты и вещества минерального, растительного и животного происхождения, употребляемые в техническом производстве для различных домашних надобностей: в пищу, питье и лекарство, как заграничного, так и внутренней покупки или приготовления. Материалы ядовитые и сильнодействующие не были отделены от неядовитых и употребляемых в домашнем быту. Каждый материал и вещество содержались в соответствующей посуде, были снабжены надписями и неподдельными этикетками. Они не смешивались с другими материалами при хранении. Запрещенных фармацевтических препаратов в магазине не найдено. Также из акта осмотра следовало, что торговля ядовитыми и сильнодействующими веществами шла с нарушениями законодательства. Либа Индурская не смогла представить книг для отпуска упомянутых веществ.

В Российской империи существовал перечень разрешенных к продаже веществ, которые по своей способности воздействовать на организм подразделялись на 3 разряда. Кодеин, кокаин, уксусно-кислый морфий, солянокислый морфий, хлороформ, серный эфир относились к веществам ядовитым 1 разряда. Помещенные в список А, они разрешались к торговле в городах и только избранным лицам, их отпуск каждый раз записывался в специальную книгу. Йод относился к сильнодействующим веществам 2 разряда, помещенным в список Б, отпуск этого вещества записывался в купеческую книгу с обозначением, кому и сколько продано. Йодоформ, креозот, корень рвотный, опий, салол, сантонин, серебро азотнокислое, семя Гилибухи и сыворотка относились к сильнодействующим веществам 3 разряда, отпуск которых разрешался только по каталогу или требованию врачей<sup>49</sup>.

К акту проверки были приложены чеки с перечнем товаров, купленных на складе аптекарских и косметических товаров, лечебных вин, хирургических перевязочных средств. Минеральные воды и соли, на-

туральные и искусственные, также предлагались к продаже со склада в городе Белосток. То, что торговля велась с некоторыми нарушениями, было очевидно. Не последнюю роль сыграл и донос конкурента – аптекаря Карла Кнобельсдорфа. Он напоминал в обращении во Врачебное отделение, что проверка, которая проводилась у Рейзли Индурской двумя годами ранее, в феврале 1905 г., установила незаконный отпуск лекарств по рецепту вольнопрактикующего врача Казимира Врочинского. Заявитель даже приложил копию врачебного рецепта к своему письму.

На заседании Врачебного отделения Гродненского губернского правления была рассмотрена ситуация с аптечной лавкой. Было принято решение потребовать от Рейзли Индурской, чтобы она предоставила книги или другие доказательства, которые указывали бы на то, кому и когда проданы сильнодействующие вещества со склада аптекарских товаров в городе Белосток. Решено обязать Индурскую хранить все сильнодействующие и ядовитые вещества в отдельном шкафу под замком, иметь в достаточном количестве капсулатуры для отпуска лекарств и завести купеческую книгу для записи в нее информации о совершенных продажах сильнодействующих препаратов. Ей также вменялось в обязанность хранить требования и рецепты врачей.

Кроме того, было решено возбудить уголовное преследование против Индурской о наказании за торговлю веществами 1 разряда без права на то, «так как торговля ими в аптекарских магазинах, расположенных в местечках, совсем не разрешается (указ правительства 28 июля 1895 г.)». Городовому города Белосток приказано проверить шнуровую книгу за 1906 г. в складе аптекарских товаров и выяснить, производился ли отпуск ядовитых веществ 1 разряда в аптекарский магазин Индурской

В архивном деле сохранилось большое количество платежных чеков с гербовой печатью аптечного склада города Белосток на фамилию Индурской. Именно эти документы она и предоставила, подтверждая свое право на торговлю, и как доказательство легальности приобретения товаров. Знала ли она, что эти документы фиктивны?

27 июня 1907 г. по предписанию Врачебного отделения был проведен осмотр аптекарского магазина, принадлежащего аптекарскому помощнику Ф. Левинскому в Белостоке. В отдельном запертом на замок шкафу были найдены стоявшие там склянки с соляно-кислым натрием, опиум, доверин, фосфорно-кислый кодеин, хлороформ. Других ядовитых веществ 1 разряда обнаружено не было. Сильнодейст-

вующие вещества 2 и 3 разряда также не обнаружены. Левинский заявил, что никогда не осуществлял продажу ядовитых и сильнодействующих веществ, а также никаких сильнодействующих препаратов 2 и 3 разряда в местечко Большая Берестовица Индурской не продавал. Найденные же ядовитые вещества у него хранятся с момента открытия аптеки, а у кого они были приобретены, он не помнит. Было принято решение найденные ядовитые вещества опечатать и хранить в аптеке при Белостокской окружной лечебнице<sup>50</sup>.

Суд по делу Индурской вынес следующее решение: подвергнуть обвиняемую штрафу в 15 рублей с заменой при несостоятельности арестом при Гродненском арестном доме на трое суток<sup>51</sup>. В такой ситуации было выгоднее провести три дня в арестном доме, чем выплачивать 15 рублей. Именно так рассудила мещанка Большой Берестовицы Индурская, отсидев трое суток в казенном учреждении и сэконобив деньги для ведения дел.

Итак, на рубеже XIX–XX вв. возросло участие женщин-иудеек во всех сферах жизни общества, и фармацевтическая среда не была исключением, особенно учитывая рост количества аптек и аптечных лавок; последние получили распространение в сельской местности и местечках.

Женщины иудейского вероисповедания активно стремились получить образование. Законодательство Российской империи давало свободу передвижения лицам, получившим его. Для получения звания провизора необходимо было окончить высшее учебное заведение в крупном городе, что для большинства иудеек оставалось недоступным, особенно после введения процентных норм на обучение лиц иудейского вероисповедания. Альтернативой становилась возможность поступить на обучение в аптеку, после чего выдавался диплом аптекарской помощницы (фармацевта). Имея диплом аптекарской помощницы, женщина, имеющая средства, могла открыть или купить аптечную лавку, если средства не позволяли, могла устроиться на работу по специальности.

### Примечания

<sup>1</sup> Национальный исторический архив Беларуси в Гродно (далее НИАБ в Гродно). Фонд 9.

<sup>2</sup> Доклад фармацевтов гродненской губернии, составленный по поручению собрания гродненских фармацевтов М.С. Орлисом. Гродно, 1899. 28 с.

<sup>3</sup> Вся Россия: Русская книга промышленности, сельского хозяйства и администрации: адрес-календарь Российской империи. 1901 год. СПб., 1900. Т. 1. 3307 с.

<sup>4</sup> *Мыш М.И.* Руководство к русским законам о евреях. 1914. 640 с.

<sup>5</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 9. Оп. 6. Д. 31. Ведомости об аптекарских лавках и магазинах по губернии 1868, 1870, 1877, 1881, 1887 гг.

<sup>6</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 9. Оп. 2. Д. 2352. Ведомости об аптекарских лавках и магазинах по губернии 1908 г.

<sup>7</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 2. Д. 2352. Л. 5.

<sup>8</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 2. Д. 2352. Л. 8.

<sup>9</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 2. Д. 2352. Л. 10.

<sup>10</sup> *Мыш М.И.* Руководство к русским законам о евреях. С. 187.

<sup>11</sup> Там же. С. 193.

<sup>12</sup> Там же. С. 200.

<sup>13</sup> НИАБ в Гродно. Ф. 9. Оп. 1. Д. 1562. Личные карточки на фармацевтов и зубных врачей по губернии 1890–1891 гг. 126 л. Волковыский уезд; Ф. 9. Оп. 1. Д. 1563. Личные карточки на фармацевтов и зубных врачей по губернии. 1890–1891 гг. 79 л. Кобринский уезд; Ф. 9. Оп. 1. Д. 1565. Личные карточки на фармацевтов и зубных врачей по губернии. 1890–1891 гг. 108 л. Пружаны и уезд; Ф. 9. Оп. 1. Д. 1566. Личные карточки на фармацевтов и зубных врачей по губернии. 1890–1891 гг. 548 л. Гродно и уезд.

<sup>14</sup> Ф. 9. Оп. 1. Д. 1566. Личные карточки на фармацевтов и зубных врачей по губернии. 1890–1891 гг. 548 л. Гродно и уезд. Л. 475.

<sup>15</sup> Ф. 9. Оп. 5. Личные дела и формулярные списки служащих врачебного отделения за 1857–1917 гг.

<sup>16</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 1347. Дело по рапорту Брестского городского врача о поступлении Хаи Беренблум ученицей в частную аптеку Галицкой. 1905 г. Ф. 9. Оп. 2. Д. 1349. То же Ханы Мировской. 1905 г.

<sup>17</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 1992. Дело по рапорту управляющего фарной аптекой в г. Гродно провизора Степневского о поступлении Клейнерман Сары ученицей в эту аптеку 1906–1907 гг.

<sup>18</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 2153. Дело по рапорту управляющего фарной аптекой в г. Гродно провизора Вржесновского Владислава о поступлении Семятыцкой Сары ученицей в эту аптеку. 1907 г.

<sup>19</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 2509. Дело о поступлении Харлап Соры помощницей аптекаря в фарную аптеку г. Гродно. 1908 г.

<sup>20</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 2321. Дело по прошению прокурора Виленского окружного суда о предоставлении врачебным отделением списков учеников аптекарей в губернии за 1905, 1906, 1907 гг. 1907 г.

<sup>21</sup> Там же, л. 3–5.

<sup>22</sup> Там же, л. 6–8.

<sup>23</sup> Там же, л. 8.

<sup>24</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 1344. Дело по прошению мешанки Эпштейн Шпринцы о разрешении ей открыть сельскую аптеку в м. Лысково Волковыского у. 1905 г. 18 л.

<sup>25</sup> Ф. 9. Оп. 7. Д. 82. Дело по прошению жены зубного врача Гурвич Леи о разрешении ей открыть аптечный магазин в м. Дятлово. 1908 г. 34 л.

- <sup>26</sup> Ф. 9. Оп. 4. Д. 268. Дело о покупке Софьей Израилевной Рехес аптеки Сончина в м. Иваново Кобринского у. 1910 г. 18 л.
- <sup>27</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 1576. Дело по прошению помощницы аптекаря Флянте о разрешении ей управлять сельской аптекой в м. Озеры Гродненского у. 1905–1906 гг. 12 л.
- <sup>28</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 2136. Дело по прошению помощника аптекаря Фляте Ривки о разрешении ей управлять сельской аптекой в мест. Скидель Гродненского у. 1907 г. 23 л.
- <sup>29</sup> Ф.9. Оп. 2. Д. 1576. Дело по прошению помощницы аптекаря Фляте о разрешении ей управлять сельской аптекой в м. Озеры Гродненского у. 1905–1906 гг. Л. 12.
- <sup>30</sup> Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Дело по прошению Полин Ханы о разрешении открыть сельскую аптеку в м. Дывин Кобринского у. 1910–1911 гг. 47 л.
- <sup>31</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 11.
- <sup>32</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 15.
- <sup>33</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 15.
- <sup>34</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 18.
- <sup>35</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 20.
- <sup>36</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 26.
- <sup>37</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 38.
- <sup>38</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 4. Д. 259. Л. 45.
- <sup>39</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 1392. Дело по прошению Рейзи Крынской о разрешении управлять аптекой в м. Озеры Гродненского у. 1905 г. 28 л.
- <sup>40</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 2. Д. 1392. Л. 17.
- <sup>41</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 2699. Дело о разрешении помощнице аптекаря Риси Черняк управлять сельской аптекой в м. Деречин Слонимского у. 1908–1909 гг.
- <sup>42</sup> Ф. 9. Оп. 1. Д. 2011. Дело по прошению содержательницы аптечного магазина в м. Скидель Гродненского уезда Стирки Шерешевской о возврате медикаментов, взятых у нее на складе. Сент. 1893 г.
- <sup>43</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 1. Д. 2011. Л. 5.
- <sup>44</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 1. Д. 2011. Л. 6.
- <sup>45</sup> Вся Россия: Русская книга промышленности, сельского хозяйства и администрации. Адрес-календарь Российской империи. 1901 год. / Изд. А.С. Суворина. СПб., 1900. Т. 1.
- <sup>46</sup> Ф. 9. Оп. 1. Д. 2011. Дело по прошению содержательницы аптечного магазина в м. Скидель Гродненского уезда Стирки Шерешевской. Л. 10.
- <sup>47</sup> «Доклад фармацевтов гродненской губернии, составленный по поручению собрания гродненских фармацевтов М.С. Орлисом». 1899. С. 12.
- <sup>48</sup> Ф. 9. Оп. 2. Д. 2193. Дело о запрещении продажи Рейзе Индурской сильнодействующих веществ в аптечном магазине м. Б. Берестовица гродненского у. 1907–1909 гг.
- <sup>49</sup> Там же. Л. 16.
- <sup>50</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 2. Д. 2193. Л. 29.
- <sup>51</sup> Там же. Ф. 9. Оп. 2. Д. 2193. Л. 26–27.

*Светлана Бардина*  
(Москва)

---

**«СКРЫТЫЕ ЖЕНСКИЕ ГОЛОСА»:  
ФЕМИНИСТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЕВРЕЙСКОЙ  
ТРАДИЦИИ**

Начиная с 1980-х гг. получили распространение различные интеллектуальные традиции, в рамках которых был поставлен вопрос о необходимости поиска средств выражения «женского голоса» в еврейской традиции. В этом тексте будут рассмотрены два направления. Одно из них – феминистский мидраш; другое – исследование женского опыта Холокоста. Задача этой статьи – описать проблемы, связанные с выражением «женского голоса», рассмотреть различные методы, которые использовались для их решения, и показать сходства и различия между методами исследования «женских голосов» при анализе классических библейских текстов, с одной стороны, и нарративов о Холокосте – с другой.

**Проблема «женского голоса» в библейских текстах:  
феминистский мидраш 1980-х — 1990-х гг.**

Практика феминистского мидраша получила распространение в 1980-е гг. В 1981 г. в свет вышел сборник «Принимая плод: истории современных женщин о Библии»<sup>1</sup> – собрание коротких историй, повествующих о героинях Библии: Еве, Саре, Ревекке, Суламифи и других. Эта книга, первое крупное собрание мидрашей, посвященных женским фигурам, положила начало формированию интеллектуального направления, которое развивалось и изменялось в последние три десятилетия.

Ключевым образом и метафорой для этой традиции стало понятие «женского голоса». Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания авторов мидрашей по поводу того, какую роль, на их взгляд, должны играть такие тексты. Н. Розен в тексте-манифесте «Чего я хочу от мидраша» (What I Want Midrash to Do) формулирует основной принцип: «Я хочу, чтобы мидраш дал голос библейским женщинам, которые были практически его лишены»<sup>2</sup>. Дж. Пласков пишет, что «мы должны сделать видимыми существование, опыт и дела женщин, которые были стертые из традиционных источников»<sup>3</sup>. Э. Голдштейн в работе «Читая Тору через призму феминизма» пишет о нехватке пространства, в котором говорят женщины, и поясняет: «отчаявшись найти это в тексте, мы поместили это [т.е. женские голоса] в текст сами»<sup>4</sup>.

В основе этого начинания – представление о том, что классические тексты построены таким образом, что женские голоса в них не слышны. Героини библейских историй «лишены голоса» в том смысле, что они не могут рассказать о своем внутреннем мире, о своих реакциях на происходящие события. Вместе с тем, с точки зрения авторов феминистских мидрашей, голос женщины может и должен быть органично встроен в ткань классического текста, поскольку сам текст «требует» от нас восстановления этих пробелов<sup>5</sup>. В этом утверждении авторы феминистских мидрашей следовали общему постулату традиции: «библейский нарратив полон пробелов. Роль мидраша – заполнить в диалоге с текстом эти пробелы»<sup>6</sup>. В данном случае в центре внимания исследователей и исследовательниц находятся пробелы, связанные с женскими фигурами. В качестве основного принципа работы с текстом в феминистских мидрашах выделялись интертекстуальность и диалогичность<sup>7</sup>, и анализ был направлен на неслышимый «диалог» с женскими фигурами.

Этот диалог должен был прояснить вопросы, которые оставались за рамками повествования. «Текст требует от нас представлять, какова была жизнь Ривки, когда она узнала секрет того дня на горе Мория, когда Исаак был вознесен на алтарь, а Авраам занес над ним нож. Что случилось с ней после того, как она узнала об этом? А каковы были чувства матери Исаака, Сары, по поводу акеды?»<sup>8</sup>. Такие и аналогичные вопросы, касающихся жизни и внутреннего мира женских библейских персонажей, ложатся в основу многочисленных феминистских мидрашей и альтернативной истории, в которой женщины и их голоса играют важную роль.

Однако традиция феминистского мидраша – это не просто корпус тематических текстов, предметом анализа которых стали женские библейские образы. Для этого течения была значима социальная проблематика. Авторы не просто «давали голос» героиням библейского текста, но отвечали на вопрос о том, почему именно голоса женщин не были слышны, и отвечали на этот вопрос ретроспективно, исходя из современных проблем.

Р. Уолтон, подводя итоги двум десятилетиям существования этого направления мысли, связала рост популярности феминистских мидрашей с необходимостью осмыслить (и искать новые пути осмысления) сложную и противоречивую ситуацию, возникшую в связи с трансформацией роли женщины в еврейском обществе. «Женщины не боролись за то, чтобы покинуть патриархальную систему, но изменяли ее внутри»<sup>9</sup>, а мидраши, в фокусе которых оказывались женские фигуры, были реакцией на эти изменения – попыткой переосмыслить роль женщины и найти новые способы говорить о женщинах.

Всплеск интереса к женским образам в библейском тексте совпал с периодом, когда женщины в еврейском обществе стали занимать лидирующие роли в секулярных организациях, а также в редких случаях «занимали позиции настоятельниц, рабби и канторов, что изменяло их собственное представление об этих ролях»<sup>10</sup>. Таким образом, речь идет не просто о том, что женщины начинают играть более активную социальную роль; постепенно изменяется религиозный статус женщин – они получают больший доступ к сфере сакрального и частично обретают «теологический голос»<sup>11</sup>. В силу этого возникла потребность дать голоса женщинам письменной традиции.

Уолтон также стремится показать, что каждый период ставил перед женщинами свои вопросы и проблемы, и это отражалось в тематике мидрашей. В 1970-е и 1980-е гг. были актуальны одни вопросы, в 2000-е – другие; вследствие этого изменялась и феминистская религиозная литература.

Главной героиней мидрашей 1980-х была Лилит<sup>12</sup>, символ бунта и протеста, открытого требования равенства. В 1990-е гг. повестка феминистского протеста изменяется, и вслед за этим трансформируется тематика и содержание феминистских мидрашей. Выделяя ключевые сборники и отдельные работы<sup>13</sup> этого исторического периода, Уолтон приходит к выводу, что наиболее популярный женский образ этого времени – Мириам – «мудрая, смелая, искренняя, искусная в музыке

и танце»<sup>14</sup>. Мириам, предстающая в феминистских мидрашах 1990-х – это скорее лидер группы, а не «одинокий воин». Если для феминисток 1980-х была важна тема индивидуального протеста, освобождения и бунта, то к середине 1990-х более значимыми становятся вопросы кооперации, а также осмысления социально-политических изменений, не связанных непосредственно с освобождением.

Исследование Уолтон позволяет сделать следующий вывод. Поиск «голосов» женщин, которые предстают на страницах Торы молчаливыми (или, по крайней мере, мы знаем немного об их мыслях, чувствах и поступках), совпал с поисками возможностей выражения «женского голоса» в еврейском обществе и в рамках более широкого феминистского движения. Вопросы, актуальные для женщин конца XX в. в связи с изменением их роли, нашли свое отражение в рефлексии над библейским текстом, а также в направлениях этой рефлексии. Женщины-героини Торы были «лишены голоса» по двум причинам. Во-первых, это пробелы и недосказанность, отличающие библейский нарратив. Во-вторых, женская точка зрения не могла быть услышана из-за того, что в существующей традиции не было легитимных способов ее выражения. С трансформацией роли женщины появилась возможность услышать женский голос Сары, Мириам или Лилит, и всплеск интереса к феминистским мидрашам – закономерная реакция на социальные изменения.

### **«Женский голос» в свидетельствах о Холокосте**

Практически в то же самое время интерес к описанию женского опыта возникает в другой области – в исследованиях опыта людей, переживших Холокост. Первая конференция, темой которой был опыт женщин во время Холокоста, состоялась в марте 1983 г. в Йешива-Университете (Stern College for Woman of Yeshiva University). В центре обсуждения также оказалась проблема «женского голоса» и возможностей его выражения. Многие из тех, кто обращался к теме женского опыта Холокоста, говорили о том, что у женщин-жертв Холокоста не было своего голоса и пришло время дать им возможность быть услышанными. Этот посыл во многом совпадал со словами феминистских исследователей библейских текстов. Однако причины, по ко-

торым женщины были «лишены голоса» в нарративах о Холокосте, несколько иные. Женщины, которых описывали в текстах о Холокосте, безусловно, имели голос – однако этот голос значительно отличался от голосов мужчин.

М. Рафаэль, показывая различия между свидетельствами о мужских и женских голосах, приводит следующий эпизод из «Свидетельств о Холокосте»<sup>15</sup>: «Жертвы знали, что их ведут в газовую камеру... когда двигатель заработал, раздался ужасный звук – предсмертный крик тысяч молодых женщин. Когда люди пытались вырваться, сын раввина воскликнул: «Боже, покажи им свою власть – они против тебя». Ничего не произошло, и мальчик воскликнул: “Бога нет!”»<sup>16</sup>. С точки зрения Рафаэль, этот фрагмент ярко иллюстрирует, как в свидетельствах о Холокосте представлены мужские и женские голоса, мужская и женская вера. «Религиозная власть и значимость речи принадлежат мужчинам – раввинам, а также их настоящим и метафорическим сыновьям. Женщины – это шум на заднем плане; только мальчик, голос иудаизма, отделен от общей жертвы евреев, только он пробивается сквозь гул»<sup>17</sup>. Голос, обращенный к трансцендентному, – это мужской голос. Голоса женщин – это плач, который сливается в неразличимый гул. Рафаэль задается вопросом, что происходило в тот момент с верой этих женщин. Отвергли ли они Бога? Мы не знаем этого; мы знаем, что они кричали.

Тем самым Рафаэль указывает на проблему, которая встает перед любым исследователем женского опыта Холокоста. Во-первых, свидетельства, подобные приведенному выше фрагменту, точно так же, как и библейский текст, оставляют за рамками описания женский опыт и внутренний мир женщин. Во-вторых, такие повествования в принципе исключают возможность описания женского религиозного опыта. Женщины присутствуют в текстах, но если мужской опыт – это, в частности, опыт трансцендентного, который достигается благодаря возможности обращения к Богу, голоса женщин относятся исключительно к сфере профанного. По этой причине женский религиозный голос «остаётся за пределами уровня слышимости – из-за того что они [женщины] не сказали, или не могли сказать, или сказанное ими не было записано, или это не позволили записать»<sup>18</sup>.

Проблема «исключения» женского голоса из нарратива о Холокосте тоже связана с тем, что традиция построена таким образом, что голоса женщин остаются пробелом в тексте. Соответственно, задачей

феминистских исследований Холокоста, как и феминистских исследований библейского текста, было восстановить эти пробелы. Объектом исследования женского опыта Холокоста были различные тексты: дневниковые записи, интервью выживших, художественные произведения. Тексты часто были написаны от лица женщин, и в этом их принципиальное отличие от библейского текста, который критически исследовали и переосмыслили авторы феминистских мидрашей. Тем не менее, проблема того, как сделать слышимой речь женщины, также была актуальна, и выбор тех или иных текстов как материала для изучения почти всегда сопровождался дополнительной рефлексией.

Наиболее очевидный пример текста, который может быть положен в основу изучения «женского голоса», повествующего о Холокосте, – это женские нарративы о лагерях смерти. В частности, одно из классических исследований женского опыта Холокоста проводит Дж. Рингельхайм. В статье «Женщины и Холокост: переосмысление исследований»<sup>19</sup> она подробно описывает методологические рамки своего исследования. Рингельхайм брала интервью у женщин, переживших Холокост (в исследовании приняли участие 20 респонденток), фокусируя внимание не только на опыте Холокоста в целом, но и на «установлении смысла собственно женского опыта как его части: что делалось по отношению к женщинам (их уязвимость) и что делали они (их возможности)»<sup>20</sup>.

Беседы были построены таким образом, что в центре повествования оказывались аспекты пребывания в лагере, связанные со спецификой женского опыта. Анализ интервью позволил Рингельхайм сделать следующие выводы о женской уязвимости и о женских возможностях. Уязвимость женщин касалась двух аспектов: сексуальная уязвимость (изнасилования, оскорбления на сексуальной почве) и уязвимость из-за детей (насилие по отношению к детям). Возможности женщин были связаны с тем, что «женщины были способны трансформировать свои привычки, связанные с заботой о детях, опыт вскармливания в заботу о небологической семье»<sup>21</sup>. В связи с этим женские «семьи», а также другие формы взаимной заботы и взаимной помощи встречались среди женщин-узниц намного чаще, чем среди мужчин. Рингельхайм показывает, что эти возможности определялись спецификой именно женского опыта (а точнее, сохранения и трансформации женских моделей поведения в лагере), и именно благодаря им отдельным женщинам удалось выжить.

Рингельхайм иллюстрирует свой тезис отдельными яркими историями, позволяющими увидеть исключительное значение женских взаимоотношений. Одна из женщин рассказывает о том, как она и другие узницы создали некое подобие семьи в лагере, и помогали друг другу: «Каким-то образом эти две женщины поменяли свои украшения на аспирин, немного пищи, сахар-рафинад, дополнительные порции хлеба... Всякий раз, когда у них появлялось немного еды, они делились со мной поровну. Это было самое удивительное. Я просто не могла в это поверить... У меня ничего не было, но они без колебаний делились со мной всем»<sup>22</sup>.

Рингельхайм полагает, что рассказы женщин о жизни и взаимодействии с другими женщинами позволяют понять гендерные особенности опыта существования в концлагере. Большая часть текстов о Холокосте отражают видение мужчин, поэтому женский опыт остается за рамками описания. Вместе с тем она признает, что и эти истории «не отражают суть Холокоста»<sup>23</sup>, хотя внимание к женским историям позволяет услышать их голоса, сделать наглядным их опыт. Однако акценты, наиболее подробно освещенные в статье (уязвимость женщин и женские возможности, взаимодействие и взаимопомощь женщин), также определяются исследовательскими рамками автора и потому не могут быть названы объективными.

Текст Рингельхайм показывает, что в исследованиях женского опыта Холокоста отчасти воспроизводится та же модель, что и при создании феминистских мидрашей. Проблемы, попавшие в фокус современных исследовательниц-феминисток, влияли на выбор женских образов, которые «получали голос» внутри текстов-толкований Торы. Точно так же работа Рингельхайм отвечала актуальным дискуссиям того периода, когда проводилось ее исследование. Этот текст позволяет сделать видимым для читателей определенный образ женщины, которая объединяется с другими женщинами, чтобы, помогая друг другу, преодолеть смерть. Такой подход к исследованию опыта Холокоста связан с интеллектуальной повесткой времени написания статьи, в частности, с идеями культурного феминизма<sup>24</sup>.

Иной способ работы с женскими нарративами о Холокосте выбирает Рафаэль. Ее книга «Женский лик Бога в Освенциме» также построена на анализе воспоминаний выживших женщин. Героини не имеют между собой почти ничего общего: одна из них – коммунистка, воспитанная при этом в хасидских традициях, другая – специалист

по классическим языкам, третья – представительница ортодоксальной семьи и т.д. Одни из них религиозны, другие – нет; эти женщины жили в разных странах и имели разный культурный опыт. Однако обращение к повествованиям этих женщин позволили Рафаэль говорить о женском религиозном опыте в ситуации Холокоста. Книга «Женский лик Бога в Освенциме» написана в русле традиций теологии пост-Холокоста. Книга представляет собой попытку прочитать в нарративах женщин ответы на теологические вопросы (которыми не задавались сами героини). Если Рингельхайм стремилась дать голос женщинам, способным рассказать об уязвимости и о взаимодействии друг с другом, то задача Рафаэль состояла в том, чтобы помочь женщинам обрести теологический голос. Это серьезная и значительная задача, поскольку одна из причин «скрытости» женского голоса в нарративах о Холокосте – «профанность» женской речи.

Рафаэль сопоставляет воспоминания женщин с теологическими описаниями Шхины, имманентного сокрытого божественного присутствия. Шхина, «Она-Бог», присутствует, оставаясь неузнанной; «она остается среди нас, возможно, непознанная и непознаваемая, но не спрятанная»<sup>25</sup>. Рафаэль находит параллели с этими теологическими сюжетами в описании повседневных практик женщин в Освенциме.

Один из таких примеров – описание мытья и других практик заботы о своем теле. Эти действия, с одной стороны, имели явную практическую цель – и вместе с тем это были акты очищения. Очищение – это одновременно «исполнение обязательства перед Богом делать мир соответствующим Его присутствию»<sup>26</sup> и попытка женщин выйти за пределы той реальности, которая царил в концентрационном лагере. «Я хотела отмыть себя от Освенцима», – говорилось в воспоминаниях. Это была возможность сохранить лицо в прямом и переносном смысле – лицо как знак личности, человеческой и божественной, знак бесконечной ценности человека. «Было важно умываться, даже если это означало оттирать лицо горстью снега. Попытка отмыть свое лицо была выражением жизни»<sup>27</sup>, – говорит в воспоминаниях одна из женщин. Другая говорит, что «для некоторых из нас это [мытьё] было чем-то большим, актом воли, стремлением показать самим себе, что мы можем сопротивляться Освенциму. Это была наша часть акта протеста; так мы говорили, что не позволим себе сдать»<sup>28</sup>.

Рафаэль подчеркивает, что практики очищения традиционно относились к женским обязанностям и соответствовали как традиционно-

му, так и феминистскому представлению о работе Шхины. То, что было повседневной работой в нормальной ситуации, в ситуации Холокоста приобретало значение *mysterium tremendum*. Другое сопоставление, к которому прибегает Рафаэль, – ритуальное погружение в микву. В традиции оно символизирует перерождение после менструации, «события не-жизни» (*non-life event*); точно так же попытка отмыться могла быть знаком-утверждением жизни среди смерти.

Благодаря таким сопоставлениям Рафаэль прочитывает воспоминания женщин, в которых они рассказывают о практиках жизни и выживания в Освенциме через призму теологии. Она находит в этих словах знаки божественного присутствия, связанные с женской фигурой Шхины. Таким образом Рафаэль стремится разрушить сложившееся представление о том, что только мужской голос осуществлял связь с божественным. Она показывает, что сокровенное, имманентное присутствие Бога (Шхины) проявляется в описаниях женских практик, которые, на первый взгляд, кажутся совершенно обыденными.

И Рингельхайм, и Рафаэль анализируют женские нарративы, повествования от лица женщин. Тем не менее, перед ними стоит задача «раскрытия» женского голоса. Эта задача заключается в том, чтобы мы услышали, *что* говорят нам эти голоса. Рингельхайм показывает через призму культурного феминизма женские возможности выжить, связанные с женской кооперацией и взаимодействием. Рафаэль с позиций феминистской теологии показывает, что женский голос имел теологическое измерение.

## Интертекстуальность историй о Холокосте

Другой способ анализа женских нарративов о Холокосте – это интерпретация художественных произведений. Так, в частности, работает Дейдр Батлер, проводя анализ нескольких текстов-воспоминаний о Холокосте. Ключевой принцип изучения этих рассказов – интертекстуальность: анализируя детали рассказа, автор ищет отсылки к другим текстам и традициям.

Например, Батлер разбирает текст Синтии Озик «Шаль»<sup>29</sup>. В тексте описаны три женщины в лагере уничтожения: мать, дочь и племянница. Маленькая дочь закутана в шаль, и матери кажется, что поэтому она защищена; шаль дает тепло, и укрыть дочь шалью – един-

ственная доступная ей форма заботы. В тексте нет религиозной проблематики, однако шаль – символический объект, который вызывает у Батлер ассоциации с талитом. Более того, Батлер показывает, что шаль (как и отсутствующий напрямую в рассказе талит) – это гендерный объект, и его упоминание указывает на то, что мужчин в лагере нет. Описание того, как девочка перебирает шаль, напоминает характерные движения рук при молитве. Вместе с тем в рассказе уделено особое внимание телу и телесным практикам. Горе выражено не голосом, а жестом, действием (в тот момент, когда дочь заметили и схватили, мать стоит в укрытии и грызет шаль). Этот жест дан в контексте описания особой телесной уязвимости женщин и таким образом «привлекает внимание к телу как специфически гендерной области виктимизации»<sup>30</sup>.

Кроме того, Батлер находит в этом небольшом рассказе множество параллелей с библейскими текстами. Мать думает о том, что ее дочь может умереть от голода, о том, что их обеих могут убить, если увидят, что в лагере ребенок. Она думает о том, что можно было бы отдать дочь незнакомцу, но это кажется ей слишком опасным. Батлер видит в этих размышлениях параллель с историей о матери Моисея. Другой момент, который привлекает внимание Батлер, – разрушение человеческих взаимоотношений (между героиней и ее племянницей). Она находит в этом описании противопоставление истории Наоми и Рут.

Анализ художественной литературы – это также исследование рассказов женщин о женщинах. Кажется, что в таких текстах «женский голос» не может быть скрыт. Однако цель исследования Батлер состоит в том, чтобы показать: опыт этих женщин тесно связан с опытом других женщин, библейских персонажей, а также показать, что этот опыт встроен в традицию. Таким образом, пространство текста расширяется за счет отсылок к другим дискурсам.

Анализируя тексты женщин о Холокосте, Батлер пишет, что ее работа имеет непосредственное отношение к истории феминистских мидрашей и может быть понята в контексте этой традиции. Батлер – не первый автор, сопоставивший мидраш с интерпретацией текстов о Холокосте. В частности, Э. Факенхейм высказывает эту идею в работе 1978 г. «Еврейское возвращение к истории: размышления в эпоху Освенцима и Новый Иерусалим». Факенхейм считает мидраш моделью, наиболее подходящей в качестве ответа на Холокост. В ситуа-

ции Катастрофы связь между Богом и человеком «сложна и парадоксальна», и мидраш представляет собой попытку существовать в условиях этого парадокса и противоречия, «когда сам акт противоречия переутверждает связь человека и Бога»<sup>31</sup>. В то же время анализ женского нарратива о Холокосте – не просто попытка осмыслить опыт Холокоста. Эта практика связана с той проблемой, о которой говорилось выше, – проблемой сокрытости и невысказанности женского голоса в традиции. Эта проблема значима как для восприятия и интерпретации классических текстов, так и для восприятия нарративов о Холокосте.

«Диалог» между библейскими героинями и героинями историй о Холокосте – попытка ответить на все эти вопросы. Воссоздавая связь между женщинами разных эпох, Батлер дает каждой из них возможность быть услышанной. По ее словам, «вопросы гендерной истории [...] открывают возможность задавать вопросы и переопределять (reframe) дискурсы пост-Холокоста, озвучивая (voicing) еврейские феминистские ответы на Катастрофу»<sup>32</sup>. Феминистское прочтение историй о Холокосте невозможно без интертекстуальных отсылок к традиции; однако женщины из классического текста также должны «обрести голос» для того, чтобы «диалог» мог состояться. Таким образом, интерпретативная работа по отношению к историям женщин, переживших Холокост, находится в тесной связи с гендерной интерпретацией библейского текста.

Для Батлер было важно продемонстрировать, что рассказы о Холокосте могут быть прочитаны как мидраш, в центре которого находятся проблемы женского опыта. Однако это не означает, что любое повествование о Холокосте от лица женщины с необходимостью представляет собой феминистский мидраш. Повествования, которые анализирует Батлер, – «осознанные, осмысленные и рефлексивные»<sup>33</sup> истории. В центре этих историй – вопросы гендерного опыта, а отдельные его аспекты (например, особая роль телесной воплощенности) становятся предметом рефлексии автора. Эти вопросы, по мнению Батлер, играют ключевую роль для «феминистского ответа на Холокост». Поэтому данные художественные тексты интересны для анализа не потому, что их авторы – женщины, а потому, что в этих текстах освещаются вопросы, принципиальные для женского опыта Холокоста, вопросы, позволяющие внести вклад в осмысление гендерной истории Холокоста. Поэтому, как и в случае с феминистскими

мидрашами 1980-х и 1990-х гг., в анализе нарративов о Холокосте основополагающую роль играет значимость голосов женщин для текущих проблем и вопросов феминистской еврейской мысли.

### Заключение

Поиски путей выражения «женского голоса», которые начались в еврейской феминистской мысли приблизительно три десятилетия назад, объединяли несколько важных моментов. Во-первых, авторы исходили из того, что в существующих нарративах есть «пробелы», связанные с описаниями женского опыта и женской точки зрения. Задача исследователей состояла в том, чтобы восстановить эти пробелы, воссоздавая «диалог» с женщинами, чьи голоса до этого момента не были слышны. В библейском тексте эти «белые пятна» связаны с недосказанностью историй героинь, с тем, что не представлена их прямая речь и взгляд на происходящее. При анализе нарративов о Холокосте в центре внимания также оказывались различные аспекты «неслышимости» женских голосов. Рассмотренные в этой статье направления фокусируются на разных аспектах и выбирают различные способы «вернуть голос» женщинам-жертвам Холокоста.

Практически все авторы, стремившиеся воссоздать женскую историю Холокоста, сходятся в том, что в доминирующем мужском нарративе нет места для женского опыта. Рингельхайм указывает на то, что специфика женской уязвимости и, с другой стороны, особые возможности для кооперации и выживания, связанные с гендерными особенностями, остаются за рамками исследований Холокоста. Батлер также говорит об особой женской уязвимости, но показывает ее значимость применительно к классическим текстам. Рафаэль утверждает, что теологическое измерение женского опыта в принципе не может быть высказано, поскольку в традиционном мужском нарративе женский опыт относится к сфере профанного.

«Возвращение голоса» женщинам происходит различным образом. Рафаэль привлекает для этого ресурсы теологии пост-Холокоста, Батлер показывает, как связаны вопросы женской уязвимости в литературе пост-Холокоста и еврейской традиции. Рингельхайм находит значимые характеристики женского голоса в повествованиях от первого лица.

Очевидно, что проект интерпретации «сокрытых» женских голосов не имел единой, четко прописанной методологии, и это становилось причиной критики. Д. Кан-Харрис указывала на «отсутствие серьезной методологии как таковой в этих работах и какой-либо четкости в интерпретациях»<sup>34</sup>. С ее точки зрения, авторы феминистских мидрашей выбирали отправную точку для своих размышлений чересчур произвольно и отходили в своих интерпретациях далеко от оригинального библейского текста. Тот же упрек может быть предъявлен и работам, направленным на реконструкцию женского опыта Холокоста. В частности, Рингельхайм, критически осмысливая методологические основания собственной статьи, говорит о том, что исходный материал, который она анализировала, был сильно трансформирован исследовательской задачей, определяемой рамками культурного феминизма.

С другой стороны, эта проблема, возможно, не могла не возникнуть при попытке решения задачи, которую ставили перед собой авторы. Они исходили из идеи, что в результате сложившейся традиции женские голоса не могут быть слышны, и поэтому им требовались радикальные методы для того, чтобы изменить эту ситуацию. Они стремились «преобразить и/или прервать оригинальный традиционный текст, чтобы сделать видимой спорную этическую, теологическую или политическую проблему в оригинальном тексте и/или в современном контексте»<sup>35</sup>. Обращение к текстам прошлого было значимо именно потому, что проблемы сегодняшнего дня связаны с историей. В этом феминистские исследования Холокоста мало отличались от мидрашей. Опыт и свидетельства прошлого интерпретировались и переосмысливались, прежде всего, для формирования «феминистского ответа на Холокост», релевантного вопросам, обсуждаемым сегодня.

### Примечания

<sup>1</sup> Taking the Fruit: Modern Women's Tales of the Bible. San Diego, 1981.

<sup>2</sup> Rosen N. What I Want Misrash to Do // Biblical Women Unbound: Counter-Tales. Philadelphia, 1996. P. 6.

<sup>3</sup> Plaskow J. Standing Again At Sinai: Judaism From a Feminist Perspective. San Francisco, 1990. P. 28.

<sup>4</sup> Goldstein A. ReVisions: Seeing Torah through a Feminist Lens. Toronto, 1998. P. 29.

- <sup>5</sup> *Rosen N.* What I Want Misrash to Do. P. 6.
- <sup>6</sup> *Boyarin D.* Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington, 1990. P. 16.
- <sup>7</sup> *Butler D.* Voicing a New Midrash: Women's Holocaust Writing as Jewish Feminist Response // Women in Judaism: A Multidisciplinary Journal. 2011. Vol. 8. № 1. P. 4.
- <sup>8</sup> *Rosen N.* What I Want Misrash to Do. P. 7.
- <sup>9</sup> *Walton R.* Lilith's daughters, Miriam's chorus: two decades of feminist midrash // Religion & Literature. 2011. Vol. 43. № 2. P. 116.
- <sup>10</sup> Ibid.
- <sup>11</sup> *Rafael M.* The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust. New York, 2003. P. 22.
- <sup>12</sup> Taking the Fruit; On being a Jewish Feminist: A Reader, edited by Susannah Heschel. New York, 1983; *Dame E.* Lilith & Her Demons. New York, 1989.
- <sup>13</sup> *Hammer J.* Sisters at Sinai: New Tales of Biblical Women. Philadelphia, 2001; *Rosen N.* Biblical Women Unbound: Counter-Tales; *Hyman N.* Biblical Women in the Midrash: A Sourcebook. Northvale, 1997; *Ostriker A.* The Nakedness of the Fathers: Biblical Vision and Revision. New Brunswick, 1994; *Schwartz R.* All the Women Followed Her: A Collection of Writings on Miriam the Prophet & the Women of the Exodus. Mountain View, 2001.
- <sup>14</sup> *Walton R.* Lilith's daughters, Miriam's chorus. P. 122.
- <sup>15</sup> Holocaust Testimonies: The Ruins of Memory. New Haven and London, 1991.
- <sup>16</sup> *Rafael M.* The Female Face of God in Auschwitz. P. 22.
- <sup>17</sup> Ibid.
- <sup>18</sup> Ibid. P. 25.
- <sup>19</sup> *Рингельхайм Дж.* Женщины и Холокост: переосмысление исследований // Антология гендерной теории. Минск, 2000. С. 254–280.
- <sup>20</sup> *Рингельхайм Дж.* Женщины и Холокост. С. 257.
- <sup>21</sup> Там же. С. 261.
- <sup>22</sup> Там же. С. 266.
- <sup>23</sup> Там же. С. 272.
- <sup>24</sup> Там же. С. 268.
- <sup>25</sup> *Rafael M.* The Female Face of God in Auschwitz. P. 54.
- <sup>26</sup> Ibid. P. 60.
- <sup>27</sup> Ibid. P. 67.
- <sup>28</sup> Ibid. P. 68.
- <sup>29</sup> *Ozick C.* The Shawl. New York, 1988.
- <sup>30</sup> *Butler D.* Voicing a New Midrash. P. 29.
- <sup>31</sup> *Fackenheim E.* The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem. New York, 1978. P. 263.
- <sup>32</sup> *Butler D.* Voicing a New Midrash. P. 2.
- <sup>33</sup> Ibid. P. 42.
- <sup>34</sup> *Kahn-Harris D.* Midrash for the Masses: The Uses (and Abuses) of the Term 'Midrash' in Contemporary Feminist Discourse // Feminist Theology. 2013. Vol. 21. № 3. P. 303.
- <sup>35</sup> *Butler D.* Voicing a New Midrash. P. 6.

Язык — Литература —  
Искусство



*Валентина Федченко*  
(Санкт-Петербург)

---

## ЕСТЬ ЛИ В ИДИШЕ МОМЕНТАЛЬНЫЙ ВИД?\*

1.1. Конструкция *ton* 'делать'/*gebn* 'давать' + INDF.ART + STEM (*ix gib a kuk* 'я смотрю') принадлежит к ряду наиболее частотных грамматикализованных средств выражения аспектных значений в идише. Выделяемая уже в ранних грамматиках языка она традиционно интерпретируется как моментальный вид, обозначающий «внезапное, поспешное действие»<sup>1</sup>, «сингулятивный вид»<sup>2</sup>, «однократное недлительное действие»<sup>3</sup> или «уменьшенное действие» («diminutivized event»)»<sup>4</sup>. Все перечисленные характеристики ближе всего к тому, что в современной аспектологической терминологии называется «семельфактив» или моментальный вид.

В данной статье будут представлены сведения о семантике указанной конструкции, которые позволят трактовать ее шире, чем семельфактив или глагольную форму со значением однократного действия. Кроме того, будут определены ограничения на употребление данной конструкции, имеющие, скорее, практическую ценность. С теоретической точки зрения, описание функционирования форм моментального вида, как одного из вариантов образования перфектива в идише, уточнит общий процесс перестройки глагольной системы от германского типа с темпоральной доминантой к системе с аспектуальной доминантой.

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 14-04-00394.

1.2. С типологической точки зрения, глаголы со значениями «делать» и «давать» подвергаются грамматикализации весьма часто, однако их использование для выражения указанной аспектной семантики встречается реже. В идише существует несколько выражений с грамматикализованным глаголом *ton* (*ton* + INF, *hobn* ‘иметь’ + *ton* + INF), обладающих разными семантическими и прагматическими особенностями. По предварительным предположениям, речь идет о разных процессах грамматикализации, происходивших в языке в разные временные периоды его развития. Рассматриваемая конструкция – сравнительно поздняя инновация, получившая распространение в текстах на идише не ранее XVIII в. – периода интенсивных контактов со славянскими (прежде всего, восточнославянскими) языками.

Из других германских языков наиболее очевидная параллель – английские выражения: *give a look* ‘взгляни’, *I did a dance* ‘я станцевал’. Впрочем, речь идет лишь о поверхностном сходстве. В идише рассматриваемая конструкция имеет существенно меньшие ограничения на употребление и сочетается с большим количеством глаголов, принадлежащих к разным аспектуальным классам.

1.3. Распространение данной конструкции в идише могло быть вызвано, по крайней мере, двумя процессами:

- а) общей редукцией грамматических форм с временными значениями (исчезновением претерита и плюсквамперфекта, соответственным «расширением» семантики перфектных форм и появлением двойного перфекта) и компенсаторным развитием аналитических конструкций с аспектной семантикой;
- б) одной из типологически распространенных разновидностей интерференции – увеличение частотности употребления конструкции в одном языке под влиянием сходной по семантике, но отличной по морфологическому содержанию конструкции из языка, с которым осуществляется контакт.

Известно, что идиш довольно долго находился в контакте с языками, где существуют отдельные формы для выражения семельфактивной семантики (русский, литовский). По сравнению с идишем, в контактирующих языках семельфактивные конструкции используются с существенно бóльшим количеством ограничений, как формальных, так и, в первую очередь, семантических.

2. Варианты значения конструкции и ограничения на ее употребление зависят от трех факторов:

- А) сочетаемость лексической семантики глагола с грамматическим значениям выражения;
- Б) сочетаемость с обстоятельствами времени, уточняющими ситуацию;
- В) сочетаемость с не-временными показателями, конкретизирующими ситуацию.

### 2.1. Ограничения на употребление.

По формальному критерию невозможно образование конструкций моментального вида лишь от перифрастических глаголов. Лексические компоненты разного происхождения без формальных ограничений вступают в конструкцию. Глаголы с заимствованными славянскими корнями, и даже древнееврейскими, образуют моментальный вид, например, следующим образом:

- (1) Zi **hot a shipe geton** ( $Z^5$ ).

‘Она прошипела’

- (2) Un es **hot mir a tyokhke gegeben** in hartsn! (M).

‘И у меня екнуло сердце!’

- (3) Atsind, az du zest shoy n an erekh di kanve  
balebt mit kanaln, – iz lomir pamelekh  
**zikh gebn** in kretshme tsu undz a **\*farganve**,  
bavayzn dir itlekhn vinkele vel ikh (S).

‘теперь, когда ты уже видишь примерный контур, оживленный каналами, давай медленно проберемся в корчму, я покажу тебе каждый уголок’

В последнем примере приводится экзотическое употребление конструкции, при использовании языка в поэтической функции, однако пример нельзя назвать грамматичным.

### 2.2. Сочетаемость с глаголами разных аспектуальных классов.

Формальные возможности конструкции моментального вида в идише оказываются гораздо шире, чем формы с аналогичной семантикой в русском языке. В идише фазовые глаголы не могут вводить форму моментального вида:

- (4) \*Er hot ongehoynb **a kuk (tsu) ton** af ir.  
(предположительно) ‘он начинает поглядывать на нее’
- (5) \* Er hot farendikt **a kuk ton** af ir.  
(предположительно) ‘он закончил поглядывать на нее’

Срав. с русским \*я начинаю прыгнуть.

Однако альтернативное выражение со значением начала действия может вводить конструкцию моментального вида:

- (6) derno<sup>kh</sup> hot di khevre, ale in eynem, **zikh a nem geton** op-tsushpiln dort oybn in der vaybersher shul dos sheyne betlerl, mit velkhn der khazn hot gezogt mi-shebeyrekh (M).  
‘Потом вся орава дружно принялась исполнять на хорах в женской молельне жалобные молитвы, подражая кантору’.

Здесь конструкция, которая отвечает за начало действия («приниматься за что-то»), оказывается в форме моментального вида.

В отличие от языков окружения, идиш допускает образование деепричастия настоящего времени от форм моментального вида (срав. с русским \*прыгнувший):

- (7) nu, khokhem mayner, zog ikh, **a nem gebndik** im frayndlekh bay der tshuprine (M).  
‘Ну, мой умный, говорю я, хватая его ласково за чуб’

В литовском языке, где есть отдельный показатель с семельфактивным значением – суффиксы -tele-, -tere<sup>6</sup>, также как и в русском, образование форм моментального вида возможно только от мультипликативных глаголов, обозначающих процессы. За рамки глаголов данного семантического аспектуального класса литовский и русский семельфактивы практически не выходят.

В идише наблюдаются лишь минимальные ограничения на сочетание с определенными глагольными классами. Так, невозможно образование моментального вида от несобытийных стативов, например, *visn* ‘знать’, *farshteyn* ‘понимать’.

Наиболее частотной, как и в контактирующих языках, оказывается конструкция моментального вида от мультипликативных глаголов, в значении которых потенциально содержится многократное действие

(стучать, хватать, махать, кашлять, стонать и т.п.). Мультипликативное значение, содержащееся в самой лексической глагольной семантике, прекрасно соотносится с семельфактивным значением конструкции, указывающим на выделение однократного фрагмента из ситуации со сложной многократной структурой. С точки зрения диахронии такое употребление, скорее всего, является самым ранним, на это указывают и примеры из английского языка.

Данная конструкция (и это типологически частое явление для оппозиции мультипликатив – семельфактив) делает весь предикат предельным, то есть глагольное действие завершается, достигая определенного предела. Поэтому логично было бы ожидать, что предельные и немультимпликативные глаголы (мгновенное однократное действие, которое невозможно разделить на составляющие) не будут принимать данную конструкцию. Зачем ставить глагол «достичь» или «умирать» в однократный вид, хотя, казалось бы, и так понятно, что действие происходит один раз? Однако подобные примеры в идише встречаются и воспринимаются как грамматически верные:

- (8) in mitn drinen badarf zikh grod trefn, az der groyser gvir, hagodl vehanoyre, bay velkhn Iser iz geven di neshome, zol gor plutslim a **shtarb ton** un di vint-mil muz blaybn shteyn – di reder kenen mer zikh nisht dreyen!... (M)

‘И должно же было случиться, что большой богач, великий и могущественный, чьей душой являлся Исер, ни с того ни с сего скоропостижно скончался, и ветряк стал’

- (9) ikh bin shoyn nit keyn unger man, zog ikh, tomer kholile **tut** men a **shtarb**... (S-A)

‘Я уже не молод, говорю я, а что если вдруг, не дай бог, **умру**...’

- (10) ver hot mikh farkisheft? – gelust zikh im fregn.  
ver zenen di layt? nor es **git a dergreykh** im  
a murml-geshvayg vi a shnaydiker fodem  
un rayst zikh funander bay ershter barirung (S).

‘Кто меня околдовал, захотелось спросить. Кто эти люди? Но до него донеслось молчаливое бормотание, как портновская нить, и оборвалось при первом прикосновении’.

Последний пример представляет собой, скорее, единичное употребление. От глаголов данного типа, которые принято называть «моментативы», моментальный вид не образуется, как, например, от *ge-finen* ‘находить’.

### 2.3. Изменение значения конструкции.

Расширение сочетаемости конструкции моментального вида с глаголами разных аспектуальных классов неизбежно приводит к преломлению семантики конструкции в зависимости от собственно значения глагола.

В рассмотренных примерах (8)–(10) появляется дополнительный оттенок неожиданности, резкости, интенсивности производимого действия. При этом интересно, что этот оттенок неожиданности оказывается во всех примерах потенциальным, поскольку в них употреблено настоящее время или условное наклонение. В прошедшем времени данная конструкция с глаголом «умирать» также может употребляться, но исключительно с ироничным оттенком.

Предельные глаголы или глаголы, описывающие завершенное действие, тоже употребляются в конструкциях моментального вида, которая придает действию оттенок интенсивности или неожиданности:

- (11) *der kelner, vos hot shoyn gehaltn baym avekgeyn, hot zikh hastik a drey oys gegeben, mikh adurkhgeshpizt mit di tsvey shtolene oygn zaune.*

‘Официант, собиравшийся уходить, поспешно обернулся и пронзил меня своим стальным взглядом’

Сочетание аспектуальной семантики конкретного глагола и грамматического значения конструкции порождает ряд собственно аспектуальных вариантов, которые никак нельзя свести к общему значению моментального вида. Семантический разброс оказывается весьма существенным, и конструкция приобретает дополнительные значения:

а) инхотатива (начала действия):

- (12) *Es hobn zikh gegeben a gos di ershte etlekhe melodies, ho ikh in eyn oygnblik fargesn dem shvartsn kelev (S-A).*

‘Полились первые мелодии, я в одно мгновенье забыл о черном псе’

б) ингрессива (вхождения в состояние):

- (13) *Di moyd hot **geton a farshnureve** dos maylkh (Z).*  
 ‘Девушка закрыла рот на замок’

В данном случае наблюдается совмещение семельфактивного и начинательного значения в одном показателе.

в) делимитатива:

- (14) ***Tu a shtey** a rog minut.*  
 ‘Постой пару минут’

В последнем примере от обычного глагола состояния (статива) образует конструкция моментального вида, которая указывает на действие, ограниченное во времени. Такое употребление предпочтительнее в императиве.

Помимо сочетаний с глаголами из разных аспектуальных классов интересны возможные комбинации грамматических выражений и их значений. Так, в идише возможно совмещение формы моментального вида с показателем хабитуалиса в прошлом:

- (15) *hot men im a mol in der mit \*mafsik geven mit epes a zakh, **flegt er zikh a khap ton** plutsim, glaykh vi er volt aropgefaln funem himl, hot gekukt epes tsetrogn un geentfert boydem, nisht geshtoygn, nisht gefloygn (M).*

‘Если его в такую минуту прерывали посторонним делом, он **вздрагивал** от неожиданности, точно его сбрасывали с неба на землю, глядел растерянно и отвечал невпопад, ни к селу ни к городу’

Сочетание указанных выражений указывает на повторяющееся действие в прошлом, обладающее повышенной интенсивностью.

При всей распространенности употребление конструкции моментального вида в идише не носит обязательный характер, притом, что в идише в целом морфологическое выражение перфектива необязательно. Грамматическая семантика конструкции размывается за счет ее продуктивности и постепенного увеличения сочетаемости с глаголами и выражениями, обладающими разным аспектуальным потенциалом. Повышение частотности употребления приводит к тому, что

конструкция *ton* ‘делать’/*gebn* ‘давать’ + INDF.ART + STEM становится одним из важных способов выражения общего перфективного значения в идише.

### Примечания

<sup>1</sup> *Mark Y. Gramatik fun der yidisher klal-shprakh*. Nyu-York, 1978. P. 293.

<sup>2</sup> *Birnbaum S. A. Yiddish: a survey and a grammar*. Toronto, 1979. P. 272.

<sup>3</sup> *Jacobs N. G. Yiddish. A linguistic introduction*. New York, 2005. P. 222.

<sup>4</sup> *Diesing M. Light verbs and the syntax of aspect in Yiddish // The journal of comparative Germanic linguistics*. 1998. Vol. 1. P. 119–156. P. 119.

<sup>5</sup> Здесь и далее для ссылки на источник используются следующие сокращения: М – Менделе Мойхер-Сфорим; S – Авром Суцкевер; S-A – Шолом-Алейхем; Z – И. Башевис Зингер.

<sup>6</sup> *Аркадьев П.М. Аспектуальная система литовского языка (с привлечением ареальных данных) // Acta Linguistica Petropolitana*. 2012. Vol. VIII (2). P. 45–121.

*Евгения Хаздан*  
(Санкт-Петербург)

---

**«ТЕМНЫЕ АЛЛЕИ»:  
ОБ ОДНОЙ ИЗ ФУНКЦИЙ ИНОЯЗЫЧНЫХ ВСТАВОК  
В ЕВРЕЙСКОЙ ПЕСНЕ**

«Идиш – это не просто язык, это культура, идентичность, прошлое» – начинает Б. Ангер-Саргон свою статью, посвященную лингвистическим спорам о происхождении идиша<sup>1</sup>. В языке и непосредственно связанном с ним фольклоре запечатлевается образ мира, формирующийся в сознании представителей еврейской общины, – в первую очередь это бытующие этнокультурные стереотипы, отражающие в числе базовых универсалий оппозицию «свой-чужой»<sup>2</sup>.

В настоящей статье мы рассмотрим одно из ярких проявлений этих стереотипов в песенном фольклоре ашкеназов. Существование в тесном контакте со славянскими народами понуждало евреев обозначать противостояние чужой культуре. Во многих песнях, содержащих славянские слова или выражения, можно обнаружить, что эти вставки выполняли функцию маркирования пограничного – запретного, опасного образа действий. Необычность такого приема связана с тем, что, во-первых, в самом идише славянский компонент играет чрезвычайно весомую роль<sup>3</sup>, а во-вторых, игра языковыми регистрами (и интонационными сферами) – важный смыслообразующий компонент песенного текста, в котором языки могут не только сопоставляться, но и дополнять друг друга<sup>4</sup>.

Исполнителям хорошо известно, какой эффект производят еврейские песни, в которых наряду с идишем звучат слова или целые фразы на русском, украинском или польском языке. Они неизменно вызывают оживление, смех, бурные аплодисменты. Эта часть репертуара

считается беспроектной: включение подобных песен в программу – ближе к концу, наряду с хитами – обеспечивает успех выступления. При этом исполнитель нередко довольствуется эффектом появления в тексте узнаваемых слов, далеко не всегда осознавая роль иноязычных вставок.

Чаще всего языки, из которых заимствуются слова и выражения, помещенные в текст песни на идише, принадлежат к славянской группе: это могут быть восточнославянские языки (русский, украинский, белорусский) либо польский. Бывают ситуации, в которых невозможно точно определить, что звучит в иноязычной вставке: в ней могут совмещаться лексика и грамматические формы разных славянских языков. Кроме того, изредка попадают куплеты на литовском и есть единичные примеры использования английских слов.

Очерчивание нееврейского пространства и демонстрация несвойственной местечковому быту манеры поведения может носить положительную окраску, как, например, в песне «Пожарная команда»<sup>5</sup>:

Tsi zol ikh zikh farshribn in der <i>pozharne komande</i>	Не записаться ли мне в <i>пожарную команду</i>
Un ontan a royt n <i>mundir</i> ?	И не надеть ли красный <i>мундир</i> ?
Zog mir nor, <i>lyubenyu</i> ,	Скажи только, <i>любонька</i> ,
Zog mir, <i>krasavitse</i> ,	Скажи мне, <i>красавица</i> ,
Vayl folgn ikh folg ikh nor dir.	Поскольку слушаю я лишь тебя.

Мы тут же вспоминаем пушкинские строки: «Но панталоны, фрак, жилет / Всех этих слов на русском нет», – откуда же было в идише взяться пожарной команде и мундиру (а дальше в песне появляется еще и медная каска)? Однако в следующем куплете мы слышим текст, в котором можно было бы обойтись и без «иностранных», здесь – русских слов, принявших характерные для идиша суффиксы.

Mir veln <i>gulyaeven</i>	Мы будем <i>гулять</i>
Mit a <i>medlenne pokhodkele</i>	<i>Медленной походочкой</i>
Un firm a <i>nezhnem razgovor</i> .	И вести <i>нежный разговор</i> .

Эта песня написана в 1927–1928 году, ее авторы – фольклорист Вольф Юнин (Хохман, 1908–1984) и поэт, журналист Шимшон Каган (1905–1941). Активно декларировавшееся равенство народов, входивших в Советский Союз, несомненно, отразилось на песнях. «Мы

оденемся *не по-местечковому* и будем вести себя *как все другие*», – фактически говорит герой своей девушке.

Самое раннее упоминание песен на идише с иноязычными вставками содержится в этнографических «Очерках общественного быта русских евреев» Ильи Григорьевича Оршанского, опубликованных в 1877 г.: «Мною записана одна замечательная песня на испорченном малорусском и еврейском жаргоне, в котором еврейка-солдатка оплакивает своего мужа, умершего под Севастополем»<sup>6</sup>. (К этому описанию мы вернемся позднее.)

Песенный фольклор такого рода фиксировался на протяжении более 150 лет. Многоязычные песни евреев Восточной Европы постоянно привлекали внимание собирателей; некоторые из них выделяли такие песни в специальную группу. В вышедшей в 1923 г. коллекции Ш. Бастомского «*Baym kval*» («У источника») в раздел «*Yidische lider in andere shprakhn*» («Еврейские песни на других языках») вошли 7 песен (в пространным авторском предисловии никаких пояснений к ним не дано, иноязычные вставки появляются и в песнях, входящих в другие разделы)<sup>7</sup>. М. Кипнис в конце своего первого сборника (1918) помещает особый раздел: «*Yidish-Ukrainische folks-lider*» («Еврейско-украинские народные песни»), в котором приведены шесть песен. В более позднем собрании Кипниса есть раздел «*Yidish un goish*» («По-еврейски и не по-еврейски»), который состоит уже из 17 номеров<sup>8</sup>. В третьем томе Антологии А. Виноковецкого есть раздел «*Gemisht-shprakhike lider*» («Многоязычные песни» или «Песни на смешанных языках»)<sup>9</sup>. Во втором томе народных песен, опубликованных под редакцией Залмана Скудицкого в 1936 году, в разделе «*Libe lider*» («Любовные песни») находим подраздел «*Gemisht-shprakhn lider*» (здесь также песни с иноязычными вставками встречаются и в других частях сборника)<sup>10</sup>.

Большинство собирателей – С. Гинзбург и П. Марек, И.-Л. Каган, Н. Прилуцкий, Э. Секулец, М. Береговский, Р. Рубин, Э. Млотек, М. Гольдин – группировали песни по жанровому принципу или ориентируясь на содержание, независимо от того, какие языки использованы в их текстах. Разделы, в которых собраны многоязычные песни, различаются по жанрам и тематике<sup>11</sup>. Например, у Кипниса сюда попали хасидские песни («*Omer adoyni le Yakov, ne boyus nikovo*») и «*Royz, royz, vi vayt bistu*», целиком звучащую на *mame-loshn*, но, согласно легенде, воспринятую от некоего пастуха (не еврея). Тут же

«*Nasha yevreyskaya sluzhba soldatskaya*», которую принято относить к кантонистским. Рядом – юмористическая «*Tsi tut kravets mashke?*», в которой фигурирует нееврейский персонаж (*sheygets*), – он-то и произносит славянский текст. В других изданиях находим многоязычные песни почти во всех разделах. Р. Рубин отмечает, что песни, в которых встречаются иноязычные вставки, могут относиться к детским, солдатским, песням под выпивку («*drinking songs*»), танцевальным, юмористическим, а также песням на библейские темы и хасидским<sup>12</sup>.

Выразительно охарактеризовали такого рода фольклор С. Гинзбург и П. Марек: «Есть целый ряд народных песен, интересных в том отношении, что язык их напоминает вавилонское столпотворение: жаргонные, древнееврейские, русские, польские и даже литовские слова уживаются рядом, или в одной и той же песне каждый отдельный стих поется на другом языке»<sup>13</sup>. Собиратели задаются вопросом о происхождении столь необычного явления и, не указывая источника сведений, отсылают к мнению «некоторых ученых», полагающих, что «в старину литовские евреи употребляли вместо теперешнего немецкого жаргона [т.е. идиша. – *Е.Х.*] русский язык»<sup>14</sup>. Гинзбург и Марек отчасти соглашаются с этой гипотезой: «Во всяком случае, нельзя отрицать, что некоторая часть евреев употребляла, как и теперь употребляет, этот язык рядом с жаргоном или в смеси с ним», но в то же время указывают на николаевских солдат: «Оторванные когда-то от своих единоверцев, брошенные на чужбину, они и их потомки позаимствовали у окружающего русского населения много привычек и еще больше слов»<sup>15</sup>. В целом они считают, что разноязычные песни возникали в местностях с редким еврейским населением – как следствие жизни в окружении славянских народов.

Этого же мнения придерживается Ш. Дубнов, предположивший, что подобного рода песни создавали «разбросанные по России» иешувники (деревенские евреи), которые говорили и пели на смешанном языке, часто вообще переходя на русский<sup>16</sup>.

Некоторые исследователи возражали или, как минимум, высказали сомнение в том, что многоязычные песни были порождены невежественными слоями еврейства. С. Ан-ский отмечает, что иностранный язык используется нередко для выражения глубоко религиозных или национальных настроений<sup>17</sup>. О том же пишет в энциклопедической статье Цинберг: «Среди песен религиозно-национального характера имеется немало песен на “смешанном” языке: еврейские строфы че-

редуются со строфами на польском, малороссийском или белорусском языках»<sup>18</sup>. Он указывает, что подобные песни есть как среди солдатских (относя их ко времени рекрутчины, то есть до 1874 г.), так и среди хасидских<sup>19</sup>.

Близкой позиции придерживается Н. Прилуцкий. Он не только не считает многоязычные песни «испорченными», но и дает им научное название. Во вступлении к первому сборнику «Yiddishe folkslider» он описывает воодушевление, охватывающее поющих за праздничным столом: «Когда восторг растет, границы между языками становятся тесны. Эти песни называются макароническими, то есть многоязычными народными песнями, принадлежащими, тем не менее, к религиозным или праздничным»<sup>20</sup>. Далее Прилуцкий рисует сцену пуримского седера, когда вслед за куплетом на родном языке звучит его вариант по-польски.

Первая из двух опубликованных в XX в. научных статей, посвященных макароническим песням ашкеназов, вышла в минском сборнике «Tsaytshrift» в 1928 г.<sup>21</sup> Эта работа чрезвычайно насыщена и безусловно заслуживает пристального внимания. Остановимся на ней подробнее. В первой части статьи И. Гольдберг подхватывает и развивает мысли Прилуцкого, называя состояние поющих евреев «своего рода трансом, родом русского радения, когда возникает глоссолалия – говорение на языках»<sup>22</sup>. Автор производит подсчеты, которые должны показать, что большинство разноязычных песен относятся к религиозно-национальным. Однако данное Гольдбергом определение вряд ли можно считать корректным. Он пишет: «Под термином “религиозно-национальные” мы будем понимать песни (как серьезные, так и пародийно-комические), имеющие отношение к молитве, учению, Танаху или идишским обычаям»<sup>23</sup>. Таким образом, если в песне появляется упоминание Торы, праздника и т. п., автор относит ее к религиозно-национальным. С этих позиций Гольдберг внимательно просматривает тексты сборников Гинзбурга и Марека, Кагана, Бастомского, Кипниса и получает суммарно 55 песен религиозно-национальных, 9 юмористических, 4 любовных и 5 детских. Интересно, что песни из сборника Ш. Лемана «Arbet un frayhayt»<sup>24</sup> он не учитывает, считая, что, хотя в них есть еврейские слова, это не делает песни макароническими (как пример приведена песня с припевом «*Hey, dology politsay! Dology samoderzhav'e v Rosey*»). Не взяты в расчет и три песни из сборника Бастомского «*Baym kval*», в которых славянская речь,

как полагает Гольдберг, передает слова неевреев. «В целом эти песни чисто еврейские, не макаронические», – заключает автор<sup>25</sup> и приходит к такому выводу: «Только в отношении религиозно-национальных песен можно говорить о макаронических песнях как о массовом явлении и о специальном жанре. В остальных случаях они единичны»<sup>26</sup>.

Второй тезис, выдвинутый Гольдбергом, касается ареала распространения песен с иноязычными вставками. Автор предлагает обратить внимание на то, где были зафиксированы макаронические песни и их варианты (он указывает, что особенно важно существование разных вариантов, которые свидетельствуют о том, что песня жива: «она не просто поется, она пересоздается заново»). География охватывает Ковенскую и Минскую губернии, Подолию, Галицию, Вильну, Одессу, Варшаву, Кременец, Белую Церковь, Коцк, Ляды – места, в которых еврейское население отнюдь не малочисленно.

Наконец, Гольдберг анализирует тексты некоторых песен, показывая, что, например, в чрезвычайно распространенной песне «*Akh ty, ríboynu shel oylam, / Zachem ty ne smotrish...*» в куплетах идет перечисление слов в алфавитном порядке. Следовательно, считает автор, песня происходит из среды людей образованных. Часть слов в ней – на иврите, часть – на русском, часть – на польском языке. «Сколько языковой игры, например, в этой строке: “*Leartseinu fort poydyem*”, – восхищается исследователь. – Одно слово древнееврейское, второе – на идише, третье – русское. Понятно, что мы имеем дело с ‘ученой’ песней, в которой ради известного эффекта идет языковая игра»<sup>27</sup>.

Гольдберг отмечает, что и в других песнях, не содержащих таких сложных элементов, не заметно неграмотности, невежественности. Характеристика библейских персонажей в них верна. Их невозможно отнести к профанным.

Все тезисы, выдвинутые Гинзбургом–Марексом и Дубновым, опровергнуты: песни с иноязычными вставками отнюдь не маргинальное явление, возникшее в местностях с малочисленным еврейским населением, а их язык нельзя считать обиходным, бытовым для малообразованной части еврейства.

Далее, сопоставив многоязычные песни евреев с европейскими макароническими песнями и указав на основные различия, Гольдберг разрабатывает классификацию приемов и ситуаций, в результате которых песня обогащается нееврейскими словами. Не приводя здесь

всю аргументацию автора, ограничимся лишь перечислением: это 1) «протестная похвальба», утверждающая превосходство еврейского народа; 2) «мультипликация» (так Гольдберг называет кумулятивный прием: затверживание темы на разных языках, в основе которого лежит стремление повторять, обновляя); 3) пародия; 4) грубое панибратство (амикошонство), какое бывает в хасидских кругах, когда Всевышнего или праотцев называют на «ты» и «батькой»; 5) *тиккун*<sup>28</sup> (как объясняет Гольдберг, это возвышение чего-либо, даже тривиального, будничного, благодаря пылкому воодушевлению, в котором человек может перейти на другие языки). При этом исследователь считает, что *тиккун* – жар, раж служения – может соединяться с комическим эффектом, возникающим от смешения языков. Так, благодушная ирония над наивным каббалистом в песне «*Katerina-moloditsa*» переходит в мистический гимн. «Эти пять элементов не содержатся в наших песнях по отдельности, они играют, переплетаются. Каждый певец может петь, подчеркивая те или иные моменты, что делает наши песни одним из богатейших и прекраснейших продуктов нашего фольклора»<sup>29</sup>.

Область, которую разрабатывает в статье Гольдберг, более никто не исследовал в таких подробностях. Предложенная классификация приемов, при помощи которых в еврейскую песню вводятся славянские слова и выражения, может быть оспорена с разных позиций. Здесь ограничимся лишь возражением по поводу того, что рамки, согласно которым Гольдберг определяет, что же считать религиозно-национальной песней, предельно широки. Например, рассматривая песню, по его мнению, светскую юмористическую – «S'iz amol geven a pastekhl» («Жил-был пастушок»), автор указывает на один из ее вариантов, начинающийся словами: «Az got onshiken af a pastekhl a tsore» («Когда Бог послал пастушку несчастье»). Появление в тексте упоминания Всевышнего, считает Гольдберг, делает возможным отнести песню – все четыре ее варианта (!) – к религиозным<sup>30</sup>.

Через два года после публикации этой работы в Киеве вышла статья Моисея Береговского «Иноязычные и разноязычные песни евреев Украины, Белоруссии и Польши»<sup>31</sup> – своего рода отклик на работу Гольдберга. Во вкладке-приложении к ней были напечатаны 37 песен с нотами (всего автор насчитал 66 известных ему песен, записанных с мелодиями).

Береговский соглашается с мнением Гольдберга по поводу происхождения песен, подкрепляя позицию новыми аргументами: «Если бы

<...> разноязычные и иноязычные песни были продуктом творчества простаков, сельских евреев, николаевских солдат, то, во-первых, мы наблюдали бы это явление во всех категориях песен, и главным образом в песнях бытовых и солдатских. Во-вторых, в еврейских и, более того, в древнееврейских словах встречались бы искажения, не говоря уже о цитатах из молитв, ошибках в предложениях. Наконец, в-третьих, если те евреи настолько уже утратили свой язык, что “говорили и пели на странном наречии...”, то не может идти речи, чтобы чужое влияние не коснулось бы и музыкального элемента. В этом случае мелодии этих песен тоже были бы разноязычны, как и тексты»<sup>32</sup>.

Береговский предлагает классифицировать песни с иноязычным вставками, учитывая роли, которую играют разные языки. Так, в тех случаях, когда одна и та же мысль повторяется на разных языках, – они фактически равноправны. В других ситуациях «разные языки исполняют разнообразные функции, заменяющие и дополняющие одна другую»<sup>33</sup>. Третий вариант: внедрение незначительных изменений в текст иноязычной песни, что, однако, полностью меняет ее содержание. Ее образы переосмысливаются, приобретают мистические истолкования.

Анализируя некоторые песни, Береговский пробует объяснить причины, по которым в них используются нееврейские слова и выражения. В одном случае, считает он, русская речь вставлена «с целью звукового эффекта, который она порождает (особенно при сопоставлении с еврейской и древнееврейской речью)»<sup>34</sup>. В другом автор объясняет использование чужого языка, как «необычное средство передачи возвышенного настроения». Наконец, важным стимулом для разноязычия, по мнению Береговского, является «художественный реализм», когда в уста нееврея там, где в этом была надобность, вкладывалась его родная речь<sup>35</sup>.

Береговский впервые обращается к мелодиям песен с иноязычными вставками. Он отмечает, что интонационная сторона этих песен не отличается от песен такого же содержания, поющих на идише. Не отрицая сходства многих еврейских мелодий с украинскими, он подчеркивает преждевременность любых выводов: неизвестно, кто у кого заимствовал, и не было ли некоего третьего общего источника схожих элементов. Автор обращает внимание на *метод контраста* в юмористических и сатирических песнях, когда песню с библейским содержанием распевают на мелодию, основанную на нееврейских интона-

циях, и наоборот, традиционную синагогальную мелодию приспособливают к иноязычным словам, которые чаще всего употребляет нееврей<sup>36</sup>. Это наблюдение явно противоречит высказанной им ранее мысли о невозможности музыкального разноязычия.

В настоящей работе нам хотелось бы представить явление, не отмеченное Гольдбергом и Береговским. Нам уже приходилось показывать, что переходы из одного речевого регистра в другой, с древнееврейского на идиш или на славянский язык нередко связаны с разграничением пространства на священное, бытовое и – чужое, нееврейское, выходящее за пределы традиции, на примере песен «А pastekhl», «Menashe»<sup>37</sup>). Остановимся на этом явлении подробнее.

В упомянутом выше сборнике Скудицкого есть большой раздел «Libe-lider» («Любовные песни»), а в нем – несколько подразделов, среди которых третий – «Gemisht-shprakhn lider». Использование иноязычных вставок здесь нарочитое, строки строятся на контрасте языков, обозначающем пограничность ситуации, нехарактерной для общинного быта. Вот несколько примеров:

*Kogda ya byl poltavskiy feygele,  
Nob ikh bagegent a idishe meydele.  
Ya k ney: – “Vu ken men zikh zen?”  
Ona v otvet: – “Ba mir in der heyim”.  
Ya prikhozhu tsu ir aheym,  
Ya eye vstretil mit an andern geyn*<sup>38</sup>.

...

*Когда я был ‘полтавской птичкой’,  
Встретил я еврейскую девушку.  
Я к ней: «Где мы можем увидиться?»  
Она в ответ: «У меня дома».  
Я прихожу к ней домой,  
Я ее встретил, она шла с другим.*

...

Здесь буквально каждая строчка, содержащая русские слова, говорит о ситуации, нарушающей традиционные правила поведения.

К сожалению, в сборниках Скудицкого представлены только тексты песен. За небольшим исключением, нам не удалось найти их варианты, записанных с нотной строкой, поэтому нет возможности сопоставить их интонационный словарь. Мелодия приведенной песни (или, возможно, ее варианта) опубликована в приложении к статье М. Береговского<sup>39</sup>. Здесь нет никакого контраста «музыкальных языков», да и, на первый взгляд, не заметно никаких характерных национальных черт вообще. Возможно, эта песня с «пританцовывающий» ритм, в кружении которого смешиваются русские и еврейские слова,

сошла с театральных подмостков. В нашем распоряжении есть лишь один куплет, во второй части которого вопрос юноши и ответ девушки подчеркнуты интонационно – соответственно поступенно восходящей и резкой нисходящей интонациями.

♩ = 69.

25

КОГДА Я БЫЛ ПОЛТАВЬ-КІЙ fej-ge-te hob ich ba-  
ge-gnt a ji-dy-sche mej-de-te frag ich ba  
jiz: „Wi ken mim swetsen?“ - НА МНЕ ВОТ-ВЕТ: „Ва  
mit yn der hejnt!“

С точки зрения логики европейской академической гармонии заключительный ход выглядит несколько неуклюжим: вместо возвращения к тонике соль минора, он останавливается на доминанте параллельного мажора. Однако именно нисходящий квинтовый ход оказывается «самой еврейской интонацией» мелодии. Он маркирует окончание стиха и воспроизводит традиционную интонацию кантиляционного знака *sof nasuk*, которой завершается каждый стих Горы<sup>40</sup>.

В следующей песне достаточно четко разведены роли: иноязычные вставки становятся характеристикой молодого человека, который уговаривает девушку пойти на прогулку:

Ikh shtey mir afn ganek  
Un tu dos shtivl shmirm –  
Vdrug prikhodit milyen'ki,  
Priglashaet mikh shpatsirn.

Я стою на крыльце,  
Смазываю башмаки –  
Вдруг приходит миленький,  
Приглашает меня гулять.

“Ya shpatsirn *ne poydu* –  
Kh'hob moyre far mayn mamen.  
Di mame vet mikh shlogn,  
Vos vet laytn zogn?”

«Я гулять *не пойду* –  
Боюсь мамы.  
Мама побьет меня:  
Что люди скажут».

“Milyen'kaya Roza,  
Zachem tebe boyat'sya laytn?  
Yesli my na shpatsir poydem,  
Poydem fundertvaytn”<sup>41</sup>.

«Миленькая Роза,  
Зачем тебе бояться людей?  
Если мы на прогулку пойдём,  
[То] пойдём поодаль».

Записанная в 1928 г. песня «*Gorod Nikolayev, frantsuzski zavod*»<sup>42</sup> рассказывает о несчастной жизни юноши-рабочего (неожиданный слом, произошедший в его жизни, подчеркивается столь же неожиданным переходом на русский язык):

Er iz gearbet shver, gelt fardint  
nit fil,  
Biz a zlyuy devochku vdrug on  
polyubil.

Он тяжело трудился, денег зарабатывал  
не много,  
До тех пор, пока вдруг не полюбил злую  
девочку.

«*I v neye proklyatuyu / farkokht hot zikh mayn harts*» («Я в нее проклятую / влюбился всем сердцем»), – признается он матери. Девушка отказывает, и все кончается трагически:

“Yeslish tak, mayn Zlatke, tak ty  
poslushay zhe,  
Klyanus', az ikh vel makhn a sof tebe  
i mnye”.

«Если ж так, моя Златка, так  
послушай же,  
Клянусь, я прикончу тебя  
и себя».

Er hot nit lang getrakht un a shas fun  
pistolet,

Он недолго думал: выстрел из  
пистолета,

Er hot gelibt a meydele, eye uzh  
bol'she nyet.

Он любил девушку, ее уж  
больше нет.

Собственно, вся «неестественность» ситуации задана ее началом, первой строчкой, обозначающей место действия: «*Город Николаев, французский завод*». Нееврейское пространство, в которое попадает юноша, словно искажает его мировосприятие, – даже мать приходит в ужас от его манеры разговора.

Пролистываем книгу далее, и также в разделе «*Libe-lider*», но в части «*Pasirungen un gesheeshn*» («Происшествия и события»), где песни отобраны не по языковому принципу, вновь встречаем иноязычные вставки. Они не настолько часты, как в предыдущих примерах.

Haynt hostu mikh shoy'n azoy *obidyet*,      Теперь ты меня так *обидел*,  
Az durkh dir hob ikh zikh gesamt<sup>43</sup>.      Что через тебя я отравлюсь.

Обида нанесена не по правилам, она, по мнению героини, не может быть разрешена иначе как гибелью.

Приведем еще пример:

Di Rokhele hot im geentfert a <i>protivne vort</i>	Рохеле ответила ему <i>противным</i> словом,
Hot er oysgehapt dos <i>revolver</i> un zi geshosn oyfn ort <sup>44</sup> .	Выхватил он <i>револьвер</i> и застрелил ее на месте.

Использование лексики другого языка далеко не всегда означает, что это же явление невозможно выразить иначе, используя словарь языка родного. В этой песне оружие могло быть названо «gever», «harmat», «bisk»... Но, положим, «*револьвер*» – страшная реалья 1920-х годов, поэтому слово могло закрепиться в языке. Однако того же нельзя сказать про выражение «a *protivne vort*». Мы понимаем, что это не «противное» в смысле «гадкое», а – всего лишь «слово против»: Рохеле стала перечить, возражать своему вооруженному кавалеру, повела себя как эмансипированная самостоятельная женщина. За что и поплатилась. Далее в этом тексте возникают «звонок» в «полицию», «больница» (для Рохеле) и «острог» (а в перспективе «Сибирь») – для ее неудачливого ухажера.

В подобных случаях введение иноязычных вставок не только маркирует действия персонажа как выходящие за пределы еврейских традиций, но и характеризует время и пространство, в котором утрачены границы между «своим» и «чужим». Уже не еврейская община граничит с нееврейскими поселениями, удерживая и сохраняя внутри устойчивую и безопасную атмосферу, но практически каждый еврей оказывается в непосредственном контакте с «другими». В песнях описание и косвенная, выраженная в самом строе языка, оценка событий передает неустойчивость, конфликтность этого состояния.

Слова из других языков, включаемые в тексты песен, как правило, ведут себя согласно грамматическим правилам идиша. Тем не менее, они воспринимаются как чужеродные элементы, что усиливает эффект от их использования.

В песне «S'iz shoy'n dray yor, mir shp'iln beyde a libe»<sup>45</sup> («Уже три года мы крутим любовь») девушку Соню ее кавалер Яша зовет в кинотеатр «Мираж». Она сомневается, и Яша уверяет ее:

«Tomir hostu moyre far an umglik,                      «Если ты боишься несчастья,  
*Ruchaen, ruchaе ikh zikh far mir».*                      *Ручаюсь я за себя».*

Снова глагол ведет себя сообразно грамматике идиша: суффикс -ся в слове ручаюсь «переведен» на идиш, и – отделен от корня. Кроме того, с помощью суффикса -n создан «инфинитив» (дословно можно перевести: «ручаться – я за себя ручаюсь».

Та же формула уверений повторяется в парке, куда идет пара. Яша предлагает сесть на скамью рядом с ним: «Tomir hostu moyre far an umglik, / *Ruchaen, ruchaе ikh zikh far dir»* (– он ручается уже за девушку).

А дальше:

*Azoyni Yashe hot zayn dyelo ispolnyaet,*                      Как Яша свое дело исполнил,  
*Zogt er: «Sonechka, megstu shoyn geyn*                      Говорит он: «Сонечка, можешь уже  
*aheym».*    идти домой

Слушателям (и читателям сборника) не надо пояснять, что же именно произошло. Здесь явно дополнительным маркером служит язык, регистр речи. Нет никаких указаний на то, что Яша не говорит (или плохо говорит) на идише. Давая обещания, он использует славянское слово (причем заменено именно то слово, которое должно быть основным, своего рода клятвой, поручительством). Сказанное на другом языке – оно становится ложным. Как и то, что сотворил Яша. Как будто этому нет названий на идише! Но – Яша поступил противно еврейской традиции, и его поступок обозначен нееврейскими словами.

Сюжет следующей песни примерно тот же, но другие имена персонажей – Дина и Нюне. Происшествие в ней обозначено той же фразой: «*Vi Nyunye hot di delo ispolnyaet...*»<sup>46</sup>.

В еще одной песне, где прогулка также заканчивается плохо, вдруг упоминается «темная аллея»: «*Zey zaunpen avekgegangen afn temner alleye»*<sup>47</sup>. И снова – видя иноязычную вставку – мы понимаем: что-то сделано не по-еврейски. Не так, как заведено. Закономерными кажутся последние строки:

*Er hot zi shoyn fardushet,*    Он ее задушил,  
*Er hot zi umgliklekh gemakht*    Он сделал ее несчастной.

«Темная аллея» здесь – отсылка к стихотворению Н.П. Огарева «Обыкновенная повесть» (1842), отклики на которое мы встречаем в

классических сочинениях. Банальная история безвозвратно ушедшего прекрасного романтического чувства, символом которой «стояла темных лип аллея», стала сюжетной основой романа И.А. Гончарова «Обыкновенная история» (1847). А герой его другого романа – Илья Ильич Обломов, представляя себе идеальное течение жизни, говорит: «Потом, надев просторный сюртук или куртку какую-нибудь, обняв жену за талью, углубиться с ней в бесконечную, *темную аллею*; идти тихо, задумчиво, молча или думать вслух, мечтать, считать минуты счастья, как биение пульса; слушать, как сердце бьется и замирает; искать в природе сочувствия»<sup>48</sup>.

В еврейской песне *темная аллея* (это словосочетание, в отличие от многих других иноязычных вставок невозможно перевести на идиш) предстает не таинственно-романтическим уединенным уголком, а опасным, гибельным местом преступления. Для исследователя же подобная отсылка – знак, по которому определяется принадлежность сочинившего песню автора к кругу *маскилим*, читающих по-русски, знающих русскую литературу и – сохраняющих и продолжающих транслировать прежние этнические стереотипы.

Посмотрим, возможна ли подобная трактовка иноязычных вставок в песнях на другие темы. Например, одна из песен о рекрутчине и призыве начинается такой строчкой: «Es hot zikh tsuzamengeklibn der gantser *narod*»<sup>49</sup> («Собрался весь *народ*»), – здесь-то о чем речь? Почему не назвать людей любым еврейским словом: «оулат», «ам Isroel», «laytn», «ale menchn»...? – И мы понимаем, что собравшиеся не выглядят еврейским обществом. Они не представляют народа, ведут себя не так, как должно вести себя евреям. В следующем куплете строки также заканчиваются русскими словами, маркируя ситуацию, выходящую за рамки традиционного сознания:

Vos iz do azoy far ayn geshrey?	Что здесь за крик такой?
Tsi den iz do nit eyn <i>pogrom</i> ?	Не случился ли тут <i>погром</i> ?
Fun yomer un geshrey ken yederer farshteyn,	Из плача и крика каждый может понять,
Az dos hoyz ruft men “ <i>priyom</i> ”.	Что этот дом называют « <i>прием</i> ».

В разделе «Shikurim-lider» («Песни пьяниц») кумулятивная песня «Oy lomir ale freylekh zayn / Oy lomir nemen a bisele vayn» («Ой, давайте все веселиться / Давайте выпьем немного вина») целиком идет на идише, – каждая следующая строка повторяет и варьирует преды-

душую. Лишь в самом конце – без всякой связи со всем предшествующим текстом – появляется русская строка:

Un dos keyn fligl iz nit keyn bin, – И муха – не пчела, –  
 Ya svobodnyi grazhdanin<sup>50</sup>. Я свободный гражданин.

В комментариях Скудицкий помечает, что такая строка могла появиться только после революции. Но можно прочесть содержание и так: допилился. Потерял еврейский облик.

Скудицкий и его коллеги собирали песни в послереволюционные годы, когда в язык активно входили славянские компоненты. Однако выше мы говорили о том, что подобные примеры есть и у других собирателей. Не имея возможности подробно рассматривать все многоязычные песни, зафиксированные в более раннее время, приведем пример песни, варианты которой есть у нескольких исследователей.

В сборнике Гинзбурга и Марека, в разделе «Разные песни» есть текст о кабатчике Элие, у которого дочка крестилась и ушла к приставу<sup>51</sup>. На все уговоры и посулы отца, она вместо ответа зовет мужа: «Господин пристав, что я вам скажу: выгоняйте еврея, – терпети не могу!». Переход на другой язык (весь предыдущий текст идет на идише) связан с тем, что дочь обращается к нееврею, однако он одновременно подчеркивает, что девушка более не следует традиционному образу жизни.

Вариант той же песни, зафиксированный Прилуцким, заканчивается чуть иначе, но также по-русски: «Господин Петровский, я Вас прошу, прогоните жидов всех, терпеть не могу»<sup>52</sup>. Еще один вариант – наиболее развернутый – есть в сборнике Кагана (раздел «Семейные песни»)<sup>53</sup>. Девушка здесь ушла к *шейгецу* – то есть просто к нееврейскому парню. Элие ходит от дома к дому, говоря всем, что у него больше нет дочки, что она – ничто для него. Мы знаем, что по тем, кто перешел в христианство, читали *кадиш*, как по умершим. Отыскав дочь, Элие начинает сулить ей разные подарки. Самый последний его аргумент: ей ведь придется ходить от двери к двери и кричать «*Kupite koshti*» (то есть она станет старьевщицей). Русские слова в конце песни появляются в речи не дочери, а отца, но также показывают полное отпадение от еврейской традиции.

Береговский приводит вариант этой песни с мелодией<sup>54</sup>. Несчастный отец – кантор Залі<sup>55</sup>. Здесь ответ дочери, ушедшей к Степану, совершенно определенный: «Я жидовская вера терпеть не могу». Эти слова девушка произносит по-русски, в мелодии же в это время зву-

чит оборот с увеличенной секундой. Он служит указанием на поминальную молитву «Av-hogachamim», с одной стороны, подчеркивая утрату отцом дочери, с другой же – создает упомянутый Береговским контраст вербального и музыкального языков.

БА-ТЮШ-КА, БА-ТЮШ-КА - ДЕ-ЛО НЕ ТВО - ЙО -

ДЕ-ЛО НЕ ТВО - ЙО, Я ЖИДОВСКАЯ ВЕ - РА ТЕР -

ПЕТЬ НЕ МО - ГУ, Я ЖИДОВСКАЯ ВЕ - РА ТЕР -

ПЕТЬ НЕ МО - ГУ. -

В этом свете можно совершенно иначе посмотреть на песни, звучащие почти целиком на каком-либо из славянских языков с вкраплениями отдельных слов или выражений на *loshn koydesh*: «Nasha yevreyskaya sluzhba soldatskaya», «Yevreyskaya vera», «Staryi Abram», «Yerushalaim, slavny gorod»<sup>56</sup> и подобные им. Мы отмечали, что их происхождение исследователи, как правило, связывают с институтом кантонистов, солдатской службой. Думается, однако, что не николаевские солдаты были авторами такого рода песен. Мы знаем, что прошедшие службу солдаты, даже приезжая после отставки в родные места, не находили себе места в общине. Возвращение в иудейство грозило им наказаниями, ссылкой. Они селились обособленно. Скорее всего, так изображали обрусевших кантонистов бродерзингеры, – они также нередко использовали языковую игру как сатирический прием<sup>57</sup>. Если принять эту гипотезу, становится объяснимым широкое распространение подобных песен в еврейских общинах.

Вернемся к песне, записанной Оршанским в 1870-х годах: в ней, по словам собирателя, «еврейка-солдатка оплакивает своего мужа». При анализе этого описания становится очевидно, что Оршанский не понял, что же он зафиксировал. Мог ли он слышать женский плач? Могла ли женщина-еврейка показать мужчине, как она поет, оплакивая мужа? Здесь сразу два расхождения с нормами общинного быта ашкеназов: во-первых, ни одна женщина, соблюдающая традиции, не стала бы петь при мужчине или для мужчины, который не был ее близким родственником (отцом, братом, мужем). Во-вторых, в культуре восточноевропейских евреев нет жанра голошения, подобного славянским плачам<sup>58</sup>. Во время похорон читают псалмы и *кадиши*, – тексты на древнееврейском и арамейском языках. К сожалению, Оршанский не приводит ни текста, ни напева «плача». Судя по его краткому описанию, можно предположить, что ему довелось зафиксировать некую пародийную песню, исполняемую мужчиной, текст которой, однако, идет от лица женщины. Использование в тексте песни наряду с «еврейским жаргоном» – идишем – «испорченного малорусского жаргона» (мы отмечали, что славянские вставки оформляются по правилам грамматики идиша) может выступать косвенной характеристикой солдата и его семьи, вынужденной жить вне традиции предков. Тогда становится понятным и обращение к жанру плача – также чуждого, принадлежащего иной культуре.

Рассматриваемая нами функция иноязычных вставок как маркера чужого пространства и образа жизни, безусловно, не является единственной. Однако понимание того, каким образом транслируется система культурных стереотипов, и как может быть прочтен тот или иной текст – при учете использования разных языковых регистров, помогает нам понять смысл многих строк. Тексты песен уже не кажутся просто забавными, смешными, а употребление иноязычных вставок – лишь причудой безвестного автора, языковой игрой.

### Примечания

<sup>1</sup> Ungar-Sargon B. The Mystery of the Origins of Yiddish Will Never Be Solved. URL: <http://www.tabletmag.com/jewish-arts-and-culture/books/176580/yiddishland>

<sup>2</sup> Подробнее см.: Белова О.В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян: Этнолингвистическое исследование. Автореф. дисс. ... доктора филол. наук. М., 2006.

<sup>3</sup> Мы не планируем рассматривать здесь гипотезу о славянских истоках идиша.

<sup>4</sup> Подробнее см.: *Хаздан Е.В.* Язык ашкеназской песни // Традиционная культура. М., 2013. № 1 (49). С. 151–163.

<sup>5</sup> *Mir trogn a Gezang! Favorite Yiddish songs of our Generation / Second and Enlarged Edition* by E. Gordon Mlotek. 4<sup>th</sup> edition. New York, 1977. P. 118–119.

<sup>6</sup> *Орианский И.Г.* Простонародные песни русских евреев // *Орианский И.Г.* Евреи в России. Очерки экономического быта русских евреев. СПб., 1877. С. 399.

<sup>7</sup> *Baym kval: materialn tsum yidishn folklor. Yidishe folkslider / Gezamt, derklert, klassifitsirt, kontrolirt un ibergegebn tsum druk mit a forvort fun zamler fun Sh. Bas-tomski.* Vilne, 1923.

<sup>8</sup> 60 Folks-lider fun Z. Zeligfelds un M. Kipnis kontsert repertuar / Gezamt durkh M. Kipnis. Ershte teyl. Varshe, 1918; 80 Folks-lider fun Z. Zeligfelds un M. Kipnis kontsert repertuar / Gezamt durkh M. Kipnis. Tsveyte teyl. Varshe, 1925.

<sup>9</sup> *Anthology of Yiddish Folksongs / Aharon Vinkovetzky, Abba Kovnek, Sinai Leichter.* Vol. III: 1985. P. 129–147.

<sup>10</sup> *Folklor-lider: Naye materialn-zamling / Unter redaktsie fun M. Viner; araynfir un bamerkungen Z. Skuditski.* Band 2. Moskve, 1936. 395 z. Песни, в текстах которых встречаются иноязычные вставки, есть и в первом сборнике Скудицкого: *Folklor-lider: Naye materyaln-zamlung / Unter redaktsie fun M. Viner; araynfir un bamerkungen Z. Skuditski.* Band 1. Moskve, 1933. См., например: № 3, z. 131 – «Shto vy, bat'ko z'mene khtiv» и др.

<sup>11</sup> О проблемах жанрового деления песен восточноевропейских евреев см.: *Хаздан Е.В.* Жанровая структура песенного фольклора ашкеназов: постановка проблемы // *Opera muzicologica.* 2015. № 4 [26]. С. 16–47.

<sup>12</sup> *Rubin R.* *Voice of a People: The Story of Yiddish Folksong.* Chicago, 1979. P. 158, footnote 39.

<sup>13</sup> Еврейские народные песни в России / Собраны и изданы под ред. и с введением С.М. Гинзбурга и П.С. Марека СПб., 1901. С. XXII.

<sup>14</sup> Там же. С. XXIII.

<sup>15</sup> Там же. Авторы не уточняют, каким образом песни кантонистов попадали в местечковый фольклор и почему становились популярными у других слоев населения.

<sup>16</sup> *Дубнов С.* Разговорный язык польско-литовских евреев в XVI–XVII в. // Еврейская старина. Вып. 1. 1909. С. 7–40.

<sup>17</sup> *Ан-ский С.* О еврейской народной песне // Еврейская старина: трехмесячник Еврейского историко-этнографического об-ва. Год I. Вып. 3. (Июль – сентябрь). СПб, 1909. С. 56–70.

<sup>18</sup> *Цинберг С., Каплан И., Розанес С.* Песни народные // Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16 т. Т. 8. М., 1991. Стб. 145. (Репринтное издание: СПб., 1908–1913).

<sup>19</sup> Там же. Стб. 148, 149.

<sup>20</sup> *Yiddishe folkslider / Gezamt, derklert un aroysgegebn fun Noakh Prilutski.* B. 1. Religioze un yomtevdike. Warszawa: Bikher far ale, 1911. Z. VIII. Здесь и далее перевод с идиша наш, – Е. Х.

<sup>21</sup> *Goldberg I. Di yidishe mish-shprakhike und fremd-shprakhike folkslider // Tsaytshrift far yidishe geshikhte, demografie un ekonomik, literaturpforshung, shprakhvisnshaft un etnografie. B. II–III. Minsk, 1928. Z. 524–588.*

<sup>22</sup> *Ibid. Z. 592.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Arbet un frayhayt: Zamlung fun lider, vos zaynen antshtanen in folk in der tsayt fun der “fraykhayt-bavegung” in tsarishen Rusland. Verter un melodies / Zamlt un derklert fun Shmuel Leman. Warszawa, 1921.*

<sup>25</sup> Назовем эти песни: № 21 на с. 64–65 – разговор еврея с неким злодеем. Еврей пытается откупиться, обещая все больше и больше, но на все получает ответ: «Ту-ля-ля-лю, я тебя забью». Она отнесена собирателем к «балладам». № 1 на с. 88 открывает раздел «Рабочие песни». В ней строки на идише заканчиваются русскими рифмами: «goyachke – stachke» и т.п. Наконец, № 2 на с. 134 – сатирическая. В ней жениху, отказывающемуся от свадьбы, сулят подарки вкупе с несчастьями. В ней слова на славянском языке произносит *шадхен*: «Третий день. Еврейская суббота». Решение Гольдберга не причислять песни к макароническим не совсем понятно.

<sup>26</sup> *Goldberg I. Di yidishe mish-shprakhike und fremd-shprakhike folkslider. Z. 593.*

<sup>27</sup> *Ibid. Z. 594.*

<sup>28</sup> *Тиккун* (ивр.) תיקון – «исправление». Каббалистическое понятие, восстановление чистоты и гармонии мира.

<sup>29</sup> *Goldberg I. Di yidishe mish-shprakhike und fremd-shprakhike folkslider. Z. 603.*

<sup>30</sup> *Ibid. Z. 604.*

<sup>31</sup> *Береговський М. Чужомовні й різномовні пісні євреїв України, Білоруси й Польщі // Етнографічний Вісник. Київ, 1930. № 9. С. 37–51.*

<sup>32</sup> Там же. С. 38. Перевод с украинского наш, – *Е.Х.* Далее, однако, рассуждая о мелодике песен с иноязычными вставками, Береговский указывает на наличие в них как еврейских, так и нееврейских интонаций

<sup>33</sup> Там же. С. 39.

<sup>34</sup> Там же. С. 41.

<sup>35</sup> Там же. С. 48. В конце статьи, подводя итог, Береговский называет пять «психологических стимулов», побуждающий вводит иноязычные вставки в тексты песен. Среди них есть описанная Гольдбергом мультипликация, мистическое вдохновение хасидов и цадиков (у Гольдберга – *тиккун*), опрощение (желание вести себя не по-еврейски, у Гольдберга – амикошество), комический эффект (пародия). Первым же стимулом – вместо «протестной похвальбы» – Береговский считает введение чужой речи как «необычный способ придания нового звучания обыденному» (с. 51).

<sup>36</sup> Там же. С. 47.

<sup>37</sup> *Хаздан Е. В. Язык ашкеназской песни. С. 155–158.*

<sup>38</sup> *Folklor-lider: Naye materialn-zamling. Z. 168, № 24. Запись датирована 1923 г., близкий вариант с таким же сопоставлением языков есть в сборнике Бастомского: Baym kval. Z. 50, № 8.*

<sup>39</sup> *Береговський М.* Чужомовні й різномовні пісні євреїв України, Білоруси й Польщі. № 25.

<sup>40</sup> См.: *Portnoy M.; Wolff J.* The Art of Torah Cantillation: A Step-By-Step Guide to Chanting. New York, 2000. P. 92, № 5–8.

<sup>41</sup> Folklor-lider: Naye materialn-zamling. Z. 168, № 25. Запись 1927 г.

<sup>42</sup> Ibid. Z. 167, № 23.

<sup>43</sup> Ibid. Z. 215, № 72. Запись 1927 г.

<sup>44</sup> Ibid. Z. 205, № 64. Запись 1925 г.

<sup>45</sup> Ibid. Z. 217–218, № 74. Запись 1927 г.

<sup>46</sup> Ibid. Z. 218–219, № 75. Запись 1927 г.

<sup>47</sup> Ibid. Z. 224, № 80. Песня из архива Ан-ского, запись 1913 г.

<sup>48</sup> *Гончаров И.А.* Обломов. Ч. 2, гл. IV. Роман был опубликован в 1859 г.

<sup>49</sup> Folklor-lider: Naye materialn-zamling. Z. 249–250, № 7. Запись 1926 г.

<sup>50</sup> Ibid. Z. 265, № 7. Запись 1934 г.

<sup>51</sup> Еврейские народные песни в России. С. 311–312, № 354. В сноске указано, что был также вариант, где девушка уходит к уряднику. Песня была еще раз опубликована в сборнике И. Добрушина и А. Юдицкого на идише (1940) и в переводе С. Мара (1947); ее, немного изменив текст, выбрал Д.Д. Шостакович для цикла «Из еврейской народной поэзии».

<sup>52</sup> Yiddishe folkslider / Gezamelt, derklert un aroysgegebn fun N. Prilutski. B. 1. Religioze un yomtevdike. Warszawa, 1911.

<sup>53</sup> Khane iz gezen // Yudische folkslieder mit melodyen / Oys dem folks-moyl gezamlt fun Y. L. Kahan. 2 bd. New York; Varshe: Di internatsional bibliotek ferlag, 1912. Z. 85–87, № 15.

<sup>54</sup> *Береговський М.* Чужомовні й різномовні пісні євреїв України, Білоруси й Польщі. Текст и комментарий см. на с. 49. Мелодию песни см.: приложение № 30.

<sup>55</sup> Такой вариант имени, возможно, возник при устной передаче песни: оно появляется в строчке «Az Zali derkhert», которая могла быть искаженным вариантом от «Az Elie derkhert».

<sup>56</sup> См.: Еврейские народные песни в России. С. 309, № 352; Thesaurus of Hebrew Oriental Melodies / Coll., class. and ed. by A.Z. Idelsohn. In 10 vol. Vol. 9: The Folk Song of the East-European Jews. Leipzig, 1932. P. 139, № 88.

<sup>57</sup> Подробнее см.: *Хаздан Е. В.* Театр одной песни: традиции бродерзингеров // Временник Зубовского института. Вып. 5. Петрушка круглый год. СПб.: Российский институт истории искусств, 2010. С. 97–106; *Хаздан Е. В.* Творчество бродерзингеров и ашкеназский песенный фольклор // Традиционная культура. М., 2011, № 4 (44). С. 44–57; см. также: *Chazdan E.* Twórczość broderzingerów a folklor śpiewaczy // Midrasz. Warszawa, 2012. № 6 (170) Listopad/grudzień. S. 11–17; *Khazdan E.* The Art of Broderzingers and Ashkenazic Folk Songs // Einbahnstraße oder “die heilige Brücke”? Jüdische Musik und europäische Musikkultur / Herausgegeben von A. Klokoва and J. Nemtsov. Wiesbaden, 2016. S. 119–136.

<sup>58</sup> В некоторых общинах, например, у горских евреев, есть традиция оплакивания и даже специальные плакальщицы. Однако в ашкеназских похоронах никто из собирателей не фиксировал плача и оплакивания.

*Михаил Липкин*

(Москва)

---

## ПОЗДНЯЯ КНИГА БЯЛИКА «И БЫЛО ОДНАЖДЫ»<sup>1</sup>

Последние три десятилетия жизни Хаим-Нахман Бялик, «поэт национального возрождения», стихов практически не писал, чем немало озадачил своих читателей, исследователей и биографов. Эту проблему еще с 1916 г. принято называть «Молчание Бялика»<sup>2</sup>. Вообще, в литературе не редкость, когда поэт на долгие годы перестает писать стихи – вспомним Мицкевича и Рембо. Да и «молчание» было, по меньшей мере, неполным: Бялик писал и прозу, и эссеистику, и переводы, и статьи, и порой даже стихи. И все же загадка «молчания Бялика» остается. Для ее решения предлагали разные версии, в основном носящие скорее эмоционально-риторический, чем содержательный характер: потрясение, испытанное от известий о погромах 1903 г.; непонимание и недооценка критикой поэмы «Свиток пламени», которую автор считал своим лучшим произведением. Сам Бялик не комментировал своего «молчания». Но, может быть, само позднее творчество Бялика и сопоставление этого позднего творчества с ранним способно подвести нас к ответу?

На первый взгляд может показаться, что поздняя книга Бялика «И было однажды», издаваемая отдельными выпусками в 20-е годы, а потом в виде однотомника<sup>3</sup>, а также трехтомника с сохранением пагинации однотомника в 30-е<sup>4</sup>, является чем-то вроде продолжения, развития или переработки его же «Сэфер Аггада» – компиляции талмудических мидрашей, составленной Бяликом вместе с И.Х. Равницким<sup>5</sup>. Но уже предуведомление автора заставляет в этом усомниться: Бялик пишет, что собрал вместе и переработал, порой значительно,

еврейские и нееврейские предания, пользовался и устными, и письменными источниками, а в заключение – загадочная фраза: «В основном истории предназначены для юных, хотя изначально они писались не для этой категории читателей».

Для какой же читательской аудитории они писались? Для взрослой? Для любой или для определенной части? Первые тексты сборника выглядят вполне «кошерными» и традиционными: строгий библейский иврит и библейская же стилистика, не говоря уже о сюжетах – более или менее знакомые нам из Танаха истории из жизни царя Давида с обилием прямых библейских цитат. В переводе я в таких случаях воспроизводил в основном Синодальный текст, как безусловный факт русской культуры, имеющий, соответственно, более всего шансов быть узанным русским читателем, и, таким образом, мысль Бялика будет в наибольшей степени сохранена. Однако довольно скоро Бялик выходит за пределы библейского повествования и пересказывает истории, известные только по мидрашам («Смерть Давида», «Пещера и ятаган паши» и др.), а последняя история первого тома, занимающая около трети всего его объема («Царь Давид в пещере»), вообще выглядит для еврейского религиозного текста, по меньшей мере, странно: двое юношей, разыскивают гробницу царя Давида и преодолевают возникающие на пути опасности, совершая нехарактерные для иудаизма магические действия, произносят заклинания, трижды стучат посохом, троекратно бросают горсть пыли и т.п. Здесь скорее узнаются отголоски восточноевропейских, христианских, славянских верований, рецепция которых характерна скорее для народных мистических преданий и суеверий, в том числе и хасидских, но «сниженных» по сравнению с галахической ученостью. В дальнейшем мы увидим не только истории с подзаголовком «народная сказка», но и «арабская сказка», и даже «рифмованная народная сказка». Это относится к последнему тексту всей книги «Алуф-Бацалот вэ-алуф-Шум». Велик соблазн перевести название «в лоб», с основными словарными значениями – «Генерал Лук и генерал Чеснок», как это сделал в своей статье о детской ивритской литературе Шауль Резник<sup>6</sup>, но простое знакомство с текстом дальше его заглавия делает такой перевод невозможным. Более того, мгновенная ассоциация названия сказки со стихотворением «У порога» (1896), где есть слова: «Пусть им снится рабство, с чесноком и луком, // И горшками мяса, и гусиным туком» (пер. В. Жаботинского) тоже «не работает». Сюжет исто-

рии следующий: юный принц, путешествуя в поисках мудрости, попадает на остров, правитель которого, король, устраивает пир, и принц замечает, что жители острова не используют в пищу лук и не знают, что это такое. Принц рассказывает им о луке, благодарный король и его мудрецы, провозгласившие лук прекраснейшим и совершеннейшим творением, улучшающим вкус приготовляемых блюд, венчают принца званием «Алуф Бацалот» – «Рыцарь Лука» или «Кавалер Лука», и дарят ему корзину золота. Позавидовавший принцу младший брат узнает, что и о чесноке жители острова не ведают, и спешит повторить и превзойти достижение брата. Нельзя сказать, что ему это совсем не удается – король и мудрецы восхищены и потрясены гастрономическими свойствами чеснока. Они венчают юношу званием «Рыцарь Чеснока», но, не желая так быстро менять сложившиеся представления о прекрасном, награждают его корзинкой самого восхитительного и дивного чуда природы (в рамках официально провозглашенной идеологии) – корзиной лука!

Таким образом, мы видим, что внутренняя композиция всего сборника, такая простая в хронологическом отношении, не так уж проста в отношении идейном. Первые истории – абсолютно еврейские во всех отношениях в той мере, в какой это возможно, они непосредственно связаны содержанием, сюжетом и текстуальным дублированием с еврейским культурным наследием; но чем дальше, тем больше культурный охват расширяется, включая в себя и те элементы, которые характерны только для определенных еврейских групп, а также и нееврейские элементы с общими для евреев и неевреев сюжетами и персонажами, и вот, наконец, Бялик завершает книгу историей, в которой, на первый взгляд, вообще трудно усмотреть хоть что-то еврейское, кроме, разумеется, языка. Перед нами вроде бы просто средневековая европейская сказка на иврите. Но каким-то неуловимым образом она все-таки остается еврейской, что, кстати, прекрасно поняли художники-иллюстраторы – Нахум Гутман в ивритском издании и Эмануэль Романо в английском<sup>7</sup>. Но в каком смысле история стала еврейской? Пожалуй, самое время вспомнить слова Бялика из Предисловия, что он первоначально предназначал книгу взрослым читателям – своим современникам и соплеменникам, разделенным на религиозные, политические и культурные группы, фракции и течения. По предположению профессора Л.Ф. Кациса, книга «И было однажды» сводит воедино культурные запросы ортодоксов и секуляристов, сио-

нистов и антиссионистов, приверженцев всемирного универсализма и национального партикуляризма, ашкеназов, сефардов, «ханаанеев» и предтеч нынешних политических движений. И если предположение профессора Кациса верно, то и «пазл» с последней историей «складывается» – она оказывается еврейской, поскольку имеет в виду культурные запросы евреев, внешне дистанцированных от всего еврейского, но лук и чеснок тогда в полном соответствии с ранним стихотворением Бялика и его текстологическими истоками оказываются авторским намеком на порабощение, в данном случае культурное. Книга должна была стать аргументом Бялика в общественной полемике его времени – но не стала. Видимо, поэтому Бялик решил, что на современников надежды мало, и посвятил свою книгу подрастающему поколению – пусть хоть оно научится решать проблемы, нерешенные поколением их отцов.

Объединяя разные модификации еврейской традиции в разных ее проявлениях и видоизменениях, Бялик словно демонстрирует определенное пренебрежение к логике повествования, к композиционной цельности, словно хочет сказать: важны не тексты сами по себе, а то, что они значат; не то, что отличает разные традиции, а то, что объединяет их. Так, рассказывая о встрече царя Шломо и царицы Шевы – сюжет, популярный и у евреев, и у арабов – Бялик не только по-разному излагает сами истории, сообразно еврейской и арабской традициям, но и выстраивает разные психологические портреты персонажей, в соответствии опять-таки с разницей культурных традиций – либо, в других случаях, произвольно варьирует натуру героев в соответствии со своей художественной задачей. В истории «Шломо и Ашмедай» царь Шломо, лишенный трона и изгнанный царем демонов Ашмедаем – нищий скиталец, исполненный отчаяния и жаждущий смерти, но в финале он возвращает себе былое величие и обретает любовь; он же в той же ситуации в истории «Откормленный бык и блюдо зелени» – неунывающий странник, исполненный надежды и веры в окончательное высшее милосердие, но по ходу сюжета над ним и его нынешним униженным состоянием издевается другой персонаж, доводя Шломо до пределов отчаяния. При этом Бялик свободно опускает какие-то известные из мидрашей-прообразов сюжетные детали, если они, скажем, противоречат нашим представлениям о приличиях, либо ничего не говорят современному читателю. Так, из загадок царицы Шевы царю Шломо Бялик не упоминает загадку про

сурмило – видимо, потому что эта бытовая, обычная когда-то реалья, уже непонятна. В последнем томе Бялик просто без всякой отсылки к культурным традициям дает две истории с одинаковым названием – «История о трех и о четырех», на сюжет, связанный с известной притчей «Три вещи непонятны мне, и четвертую я не постигаю...» Автор отмечает только, что одна из них – версия «Алеф», другая – версия «Бет». Версия «Бет» вчетверо превосходит версию «Алеф» по объему, занимая более половины третьего тома. Но мы сильно ошибемся, если предположим, что наличие двух версий одной истории рядом в одной книге объясняется авторской небрежностью или некритичностью. В нашем распоряжении есть факсимильно изданная рукопись версии «Бет», и мы видим, как упорно работал Бялик над словом, внося поправки и изменения даже в уже «беловой», большей частью огласованный самим автором текст<sup>8</sup>.

Еще одна особенность книги – от истории к истории варьируется не только содержательная, но и стилистическая составляющая, если угодно жанровая принадлежность очередного повествования. Бялик сам говорит в предисловии, что его книга – не текст мидрашей, а их художественный пересказ. И пересказ этот имеет кое-какие формальные особенности, на которых стоит остановиться подробнее.

Читатели, которым Бялик доступен в оригинале, отмечают, прежде всего, изящество этих текстов, хотя на первый взгляд, особенно в начальных историях, Бялик не делает никаких стилистических открытий, пишет подчеркнуто архаичным, классическим языком, и прямые вставки из Танаха смотрятся в этом тексте совершенно естественно и органично. Вместе с тем Бялик мастерски использует такую особенность иврита, как относительное единообразие концовок всех частей речи в перечислениях, и прозаический текст обретает напевность, становится как бы подрифмованным, напоминая русский раешный стих или арабский саж – рифмованную прозу, хорошо знакомую также любителям еврейской литературы по макамам таких авторов, как Иегуда Альхаризи, Иммануил Римский и другие. Макама – жанр, пришедший в еврейскую литературу из арабской, так что и здесь можно усмотреть связь универсального и партикулярного, характерную для книги в целом. Тексты Бялика не становятся макамами в классическом смысле, то есть рифмованными историями плутовского характера с обязательными стихотворными вставками, но Бялик, несомненно, идет по тому пути, которым шли Альхаризи и Иммануил

Римский, закономерно приходя к рифмованному тексту. Рифма Бялика в большинстве историй такова, что вроде бы она есть, а вроде бы и нет, сами истории, как правило, имеют развитый сюжет, что для макамы не очень характерно, от истории к истории рифмовка проявляется неравномерно, порой просто исчезая, порой доминируя в тексте, пока Бялик не приводит читателя к последней истории, о которой прямо в ее подзаголовке сообщает, что она рифмованная, и более того – публикует текст, отмечая косой чертой очередное звено рифмованной цепочки (при чтении вслух в этом месте принято делать небольшую паузу) – такое оформление текста характерно именно для изданий еврейских макам. Тем самым Бялик как бы намекает читателю, что предыдущие истории рифмованными не были, но мы видим здесь скорее некоторое авторское лукавство. Поскольку при переводе я эту особенность текстов Бялика еще и несколько усилил, продемонстрирую ее наличие на примере. Одна из историй, «Шломо и трое братьев», основана на довольно популярном «бродячем» сюжете, который можно найти и у других авторов, в частности, у Ашера Бараша. Бараш был автор весьма мастеровитый, владеющий многими стилюстиками, и в сборнике сказочных историй «Золотая менора», где и содержится рассказ «Трое учеников царя Шломо» с тем же сюжетом, что и у Бялика, автор выстроил прозу, тщательно избегая внутренней рифмовки<sup>9</sup>. Представить текст Бараша таким же образом, как я сейчас продемонстрирую текст Бялика, не получится. Начало истории Бялика я расположил здесь как стихотворение, одинаковый начальный отступ в последовательности строк означает одинаковую рифму в этих строках. То, что строки кончаются сходным образом, будет очевидно и тем читателям, которые языка не знают:

### שְׁלֹמֹה וְשְׁלֹשֶׁת הָאֲחִים

וְשְׁלֹשֶׁת אֲנָשִׁים,

שְׁלֹשֶׁת אֲחִים

בְּאוֹ אֶל שְׁלֹמֹה

לְשִׁמֵּעַ הַקְּמָתוֹ,

בְּאִמְרָם לְקַחַת מִפִּי דָעַת וְתִבְוֹנָה, וַיֹּאמֶר לָהֶם שְׁלֹמֹה: בְּזֹאת

אֵאוֹת

לָכֶם, כִּי תַעֲמְדוּ לְפָנַי שְׁלֹשׁ שָׁנִים  
 לְשָׂרְתַנִּי. וַיִּשְׁמְעוּ לוֹ שְׁלֹשֶׁת הָאָחִים  
 וַיַּעֲמְדוּ לְפָנַי שְׁלֹמָה  
 בְּאֶרְמוֹנוֹ  
 וַיִּשְׂרְתוּהוּ. וַיְהִי בַמְּלֶאכֶת שְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים,  
 וְהָאָחִים  
 טָרֵם יִלְמְדוּ  
 כָּל-דָּבָר חֻקְמָה מִפִּיו, וַיַּחֲרֵל קֶהֱם מְאֹד, וַיֵּאמְרוּ  
 אִישׁ אֶל אָחִיו: עַד מָתַי נִשְׁבַּב בְּבֵית הַמֶּלֶךְ לְרִיק? הֲבָה נִשְׁוֹכֶה אֶל בְּתִינוּ  
 וְאֶל נְשִׁינוּ  
 וְלֹא נִהְיֶה לְבוּז. וַיָּבֵאוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ  
 לְפָנַי הַמֶּלֶךְ אֲפִים אֶרְצָה וַיֵּאמְרוּ:  
 "אֲדוֹנֵנוּ הַמֶּלֶךְ! מֵלֵא מֵלֵא  
 עֲבֹדֶיךָ  
 אֶת-שְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים בְּבֵיתְךָ,  
 כַּמִּדְבָּר; וְעַתָּה שְׁלַחְנוּנוּ נָא וְנִשְׁוֹכֶה אֶל בְּתִינוּ  
 וְאֶל נְשִׁינוּ,  
 כִּי כָּא הַמֹּעֵד." וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ לְהִבְיֵא שְׁלֹשׁ מְאוֹת זָהָב וַיִּשְׂם  
 לְפָנֵיהֶם  
 וַיֵּאמֶר: "אִישׁ אִישׁ מִכֶּם יִבְחַר לוֹ כַּטּוֹב בְּעֵינָיו אַחַת מִן הַשְּׂתָיִם: אוֹ כִּי  
 יִקַּח מְזִידִי  
 מֵאַת זָהָב, אוֹ כִּי יִקַּבֵּל מִפִּי  
 שְׁלֹשֶׁת דְּבָרֵי עֲצָה  
 וְתוֹשָׁה,  
 וְהָיָה לָכֶם  
 אִם כֹּה וְאִם כֹּה גְמוּל לְעַבֹדְתְּכֶם.  
 בַּחֲרוּ לָכֶם."

Перевод с попыткой сохранения отмеченной особенности:

**«Шломо и трое братьев»**

*Три человека, трое братьев, пришли к Шломо мудрость у него учить, сказав, что знание и разумение из уст его хотят получить.*

*Ответил Шломо: согласен, мудрость дам я вам, за то три года будете предо мной стоять и службу для меня исполнять. Братья на то согласие дали, и во дворце три года состояли и службу царю исполняли.*

*Вот кончаются три года, а братья никакой мудрости от царя не получили, это их весьма омрачило, и сказал каждый собрату: доколе зря состоять нам в доме царя? Вернемся обратно, в наши дома, к нашим женам, ибо посмешищем здесь быть нехорошо нам.*

*Пришли они к царю, наземь пред ним пали и так сказали:*

*– Царь и господин наш! Три года, как пришли мы в твой дом и службу всякую в нем исполняли, как условлено было вначале. А сейчас отпусти же ты нас, чтобы вернуться нам к нашим домам и нашим женам, ибо время пришло нам.*

*Велел царь принести три сотни золотых и перед братьями выложил их.*

*– Пусть каждый из вас изберет сейчас одно из двух – что ему лучше: или возьмет из денег сих свои сто золотых, или из уст моих получит три речения, три совета и поучения, но что бы ни избрали вы сейчас тут – для меня окончен ваш труд. Выбирайте».*

И современники, и потомки оказались весьма сдержанны в оценке книги Бялика «И было однажды». Сара Файнштейн, автор новейшей литературной биографии Бялика<sup>10</sup>, например, с удовлетворением отмечает связь «Истории о трех и четырех» с библейским источником (Притчи, 30:18–19), но избегает детального анализа. Хамуталь Бар-Йосеф в своей монографии<sup>11</sup> подробно исследует все аспекты поэзии Бялика, так или иначе связанные с мировыми и русскими культурными тенденциями в контексте эпохи декаданса, но для «И было однажды» места в монографии, посвященной дореволюционному периоду творчества Бялика, не находится, что, в общем-то, совершенно справедливо: книга поздняя, не поэтическая, и именно с декадансом, русским или европейским, не связана никак. Бар-Йосеф доказывает, что Бялик – не запоздавший романтик и не эпигон-провинциал, а полноправный участник литературного процесса, виртуозно владеющий инструментарием, образной системой, традиционными и модернистскими средствами поэтического творчества, но при этом остающийся поэтом еврейским – по языку, ментальности и культуре. Европейская

поэзия через Бялика обогатила еврейскую литературу, и этот путь стал для нее доминирующим. Однако в поздний период Бялик искал принципиально иной путь, возрождающий еврейскую литературу на ее собственной основе, когда автор не привносит культурные мотивы извне, получая в результате европейскую поэзию на иврите, а творит именно еврейский текст, в основе которого лежит обращение к особому субъекту культуры, владеющим всем богатством еврейского культурного наследия, независимо от идейной ориентации этого субъекта культуры – и тогда текст остается еврейским, даже если он и на нееврейскую тему, и с нееврейским содержанием. В этом я вижу разгадку «молчания Бялика», его обращения к компилятивному творчеству типа «Сэфер Агада» и к написанию такой необычной по композиции и слогу книге, как «И было однажды». Бялику не суждено было быть понятым в этой попытке, его путь оказался тупиковым. Всех устраивала уже сложившаяся на основе раннего творчества репутация Бялика как «поэта национального возрождения», а искать путей к национальному единству представители разных течений, строго говоря, и не собирались, да и не нашли бы их, если бы не внешние, совсем не литературные обстоятельства. Но для читателей Бялика его книга не должна стать от этого менее значимой, представляя новые грани как творчества Бялика, так и возможный альтернативный путь еврейской литературы в целом.

### Примечания

<sup>1</sup> К настоящему времени (2016) в моем переводе издан первый том: И было однажды... Агадические сказания о царе Давиде записал Хаим-Нахман Бялик / Илл. Н. Гутмана. М., 2015. Второй том готовится к печати. Ранее по-русски издавались: Легенды и сказки о библейских царях Давиде и Соломоне / В изложении Х.Н. Бялика / Пер. с англ., предисл. и примеч. А.С. Рапопорт. М., 2000; *Бялик Х.Н.* Царь Соломон и Асмодей / Пер. З. Копельман. М., 2015.

<sup>2</sup> *Гольдштейн А.* Молчание Бялика // Еврейская Жизнь. 1916, № 14–15. С. 34.

<sup>3</sup> *Бялик Х.Н.* Ва-йеши ха-йом. Тель-Авив, 1934.

<sup>4</sup> *Бялик Х.Н.* Ва-йеши ха-йом. Мэ-агадот ха-мэлах Давид. Тель-Авив, 1936.

<sup>5</sup> Выходила с 1903 г.; рус. пер.: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. В 4 ч. Авторизованный перевод с введением С. Фруга. Одесса, 1910–1919, вышли лишь две части.

<sup>6</sup> *Резник Ш.* От генерала Чеснока до религиозной собаки // Лехаим. 2014, № 7. С. 74.

<sup>7</sup> *Bialik H.N. Knight of Onions and Knight of Garlic / Ill. E. Romano. New York, 1939.*

<sup>8</sup> Факсимильное издание рукописи Х.Н. Бялика тиражом 900 нумерованных экз.: Агада Шлоша вэ-Арбаа мээт Х.Н. Бялик. Тель-Авив, 1946.

<sup>9</sup> *Barau A. Менорат на-задав. Сэфер маасейот. Тель-Авив, 1943),* Р. ט–ז (15–20).

<sup>10</sup> *Feinstein S. Sunshine, Blossoms and Blood: H.N. Bialik in His Time, a Literary Biography. University Press of America, 2005.*

<sup>11</sup> *Бар-Йосеф Х. Хаим Нахман Бялик: европейский декаданс и русский символизм в творчестве еврейского поэта. М.; Иерусалим, 2013.*

Юрий Орлицкий  
(Москва)

---

«КНИГА ХВАЛЕНИЙ» ФЕЙГИ КОГАН  
В КРУГУ ПАРАЛЛЕЛЕЙ\*

*Памяти замечательного архивиста  
С. Шумихина*

Фейга Израилевна Коган (1891–1974) принадлежит к числу литераторов, переживших все основные испытания XX в. в России. Начиная она как поэт символистского круга, ученица Вячеслава Иванова (первая книга стихотворений Коган вышла в 1912 г., вторая – в 1923), посещала занятия в университете Шанявского, участвовала в работе театра «Габима», в начинаниях раннесоветской эпохи – театральном отделе Пролеткульта и Институте живого слова, была одним из самых известных специалистов по теории и практике декламации (наряду с Артоболовским, Волконским и Озаровской); последние двадцать лет жизни переводила Псалтирь с древнееврейского на русский. Этот перевод Коган выполняла для серии «Литературные памятники» издательства «Наука», однако по объективным причинам издание не было осуществлено и перевод не опубликован. Одна из особенностей перевода Коган заключается в выборе типа стиха: ее «Книга хвалений» (поэтесса остановилась именно на этом названии) выполнена свободным стихом.

Для Коган, выросшей в атмосфере Серебряного века, когда верлибр активно входил в русскую поэзию, это органично: в ее первой книге «Моя душа», которая вышла с одобрительным предисловием Юрия Айхенвальда, сравнившего Коган с Тютчевым и Лермонто-

---

\* Автор благодарит за указания по теме данной статьи Л. Кациса, а за помощь в архивных разысканиях – М. Нестеренко.

вым<sup>1</sup>, много отклонений от традиционной силлаботоники. Хотя в стихах она идет скорее за Блоком (как писал критик Б. Сергеев, «в упрек г-же Коган можно поставить излишнее увлечение Блоком»)<sup>2</sup>, используя вслед за ним дольник и более раскованные формы тоники, нерифмованный стих, вольные метры, свободный стих. Так, уже первое стихотворение первой книги, открывающее раздел «Наедине с душой» и датированное 1910 г., можно интерпретировать как опыт верлибра:

*Дни, ясные, как осеннее раннее небо,  
Ночи, хмурые, как осенний дождь,  
Вечера, прикившие листья осенние,  
Озаряйте грустными песнями!*

*Люблю дали весны трепетной  
И бескрайние снежные доли полей,  
Но, скажи, есть ли что-либо в мире прекраснее  
Печальной и светлой осени?*

*Знаешь ветви обнаженные, темные?  
Их колеблющие ветры бьют.  
Знаешь далее океаны широкие?  
Есть ли что-либо прекраснее, друг?*

*Есть ли что-либо прекраснее в мире,  
Чем осенние верхушки сосен,  
Сучья, падающие с треском на землю, –  
Есть ли что-либо печальнее, друг?<sup>3</sup>*

А открывают книгу два стихотворения вне разделов – своего рода двоянный эпиграф; второе из них, датированное 1911 г., – классический образец русского свободного стиха:

*Как поет мое сердце! –  
Бедный друг, бедный брат, послушай!*

*Навстречу всем людям,  
Братьям и сестрам,*

*И звездному миру  
Обнажаю я сердце свое!  
И в него принимаю  
Тоску твою, светлый,  
И тоску всего мира.*

*Все мы дети под небом единым,—  
Кто смеется, кто плачет,—  
Все равны мы пред смертью<sup>4</sup>.*

Вторая книга поэтессы, «Пламенник» вышла через 11 лет, в разгар советской эпохи, когда Коган, по ее признанию, очень много и разнообразно работала, в том числе и со стихом. Здесь в метрике тоже много блоковского, в том числе и одно стихотворение, написанное свободным стихом:

### *ОСЕНЬ*

*Трава еще зеленая,  
небо покойно-голубое,  
но уже осень.  
Я смотрю и слушаю,  
как падают листья,  
как больно ветвям.  
Горькой волей  
пахнет тонкий воздух,  
и в даях  
зябко и ясно  
звенит ветер.*

*Все, что приснилось  
горько и сладостно —  
тот синий шелест  
и боль без имени —  
все еще дышит  
и движет сердце,  
но уже немилостиво  
и странно-далеко<sup>5</sup>.*

В самой знаменитой своей книге – «Технике исполнения стиха» (1935) Ф. Коган предлагает собственные наименования для свободного стиха. Так, рассматривая на примере «Александрийских песен» Кузмина «ритмически звучащие стихи без определенного двусложного или трехсложного размера», она пишет, что это «так сказать “безразмерный” стих»<sup>6</sup>. Рассуждения о правилах его чтения помещены в раздел «Долевое исполнение стиха», где Коган описывает правила чтения «вполне ритмически звучащих стихов без определенного двухсложного или трехсложного размера»<sup>7</sup> – то есть, разных типов тонического стиха, если придерживаться современной терминологии; наряду со стихами Кузмина, сюда же попадают и стихи Маяковского, и стих «тактового исполнения» Сельвинского, который Коган определяет как «еще один шаг на пути стихов свободного ритма»<sup>8</sup>. Кроме того, в книге подробно рассмотрены (разумеется, с избранной автором позиции теории декламации) раешник, стих Маяковского и «стихоподобная проза» Гоголя и Белого – то есть, весь спектр речевых актуальных для ее времени явлений, возникающих на стыке стиха и прозы.

Таким образом, Коган – автор, достаточно искушенный как в практике, так и в теории свободного стиха. Для нас это особенно важно потому, что свою «Книгу хвалений» поэтесса писала именно верлибром.

В двух словах напомним историю переложения псалмов на русский язык. Подробнейшим образом эта история изложена в двух капитальных книгах Людмилы Луцевич: «Псалтырь в русской поэзии» и «Память о псалме»<sup>9</sup>; однако по вполне понятным причинам упоминаний о переводе Коган там нет. Эта история, как известно, ведет свое начало с XVIII века, которому в основном и посвящен первый том; во втором исследовательница доводит рассмотрение переложений практически до наших дней. Среди авторов переложений такие известные поэты, как М. Ломоносов, А. Сумароков, Г. Державин, Ф. Глинка, А. Майков, К.Р., Г. Сапгир, А. Херсонский, Н. Байтов, В. Куллэ и др. В последние годы, в основном благодаря активной эмиграции русскоязычных авторов в Израиль, появилось множество новых переводов, в том числе и выполненных непрофессиональными поэтами. При этом большинство авторов переводит отдельные псалмы, хотя встречаются и полные переводы Псалтыря, а также отдельных его частей. Параллельно постоянно появляются переводы, связанные с потребностями церкви, причем как христианской, так и иудаистской.

В ряде случаев переводы оказываются одновременно поэтически и богослужебными. Так, В. Третьяковский, завершивший свой перевод в 1753 г., всерьез хотел, чтобы он был введен в отечественную богослужебную практику. Однако он, как и другие его современники-поэты, сделал свой перевод стихотворным, в отличие от существовавшей тогда церковной практики. В своем переводе Третьяковский использовал различные силлабо-тонические метры, чаще всего – ямбы и хорей, разные по количеству строк и типов рифмовки строфы, снабдил каждый псалом прозаическим введением, в котором не просто вынес информацию о псалмах и их основном смысле за рамки стихотворного текста, но и предложил собственное, более или менее развернутое, их толкование («объяснение»). Так, заглавие первого псалма взято из славянского перевода – «Блажен муж, иже не иде» – и его разъяснение: «Давид представляет в сем псалме блаженство праведных людей, а злополучие нечестивых»<sup>10</sup>; затем следует собственно перевод, в стихотворной русской форме повторяющий ту же мысль:

*Муж поистине блажен!  
Кто, с советом нечестивых,  
Не был мнением сопряжен;  
Ни ходил в него при льстивых...<sup>11</sup>.*

Большинство поэтов XVIII–XIX, подобно Третьяковскому, переводят псалмы привычным для того времени силлабо-тоническим стихом. Однако многие, все-таки учитывая ритмическое многообразие оригинала, известного почти всем переводчикам по официальному синодальному переводу, который по сути дела и был для них «оригиналом», используют разные ритмические ухищрения, прежде всего – строфические. Так, Ф. Дмитриев-Мамонов, который перевел семь первых кафизм Псалтыри в своей начатой в 1777 г. книге «Псалтирь, переложенная на оды», использует в каждой из них новую строфу, причем в каждой из кафизм их объем последовательно возрастает от текста к тексту: от 4 до 10 строк в строфе<sup>12</sup>. Так что в целом можно говорить о поразительном разнообразии средств, используемых поэтами классической эпохи при переложении псалмов.

Новые переводчики в этом смысле менее изобретательны: очень просты в ритмическом отношении и переводы профессионалов –

Н. Гребнева и И. Ивановского. Вот пример переложения первого псалма, выполненного Ивановским:

*Блажен, кто в участи земной  
Бежит развратников и сводней,  
Кто светлым днем и в час ночной  
Хранит в душе Закон Господний.  
Он – древо при потоке вод,  
Чей лист до срока не увянет,  
И вовремя поспеет плод,  
И ствол с годами крепче станет.  
А нечестивый – словно прах,  
Взметенный яростным порывом.  
На всех неправедных путях  
Грозит погибель нечестивым<sup>13</sup>.*

В основном традиционной силлаботоникой перелагают псалмы известные поэты – В. Кривулин, Е. Шварц, С. Стартановский, О. Седакова, С. Кекова, – и новые переводчики, в основном дилетанты: Вера Горт, Арье Ротман, Давид Гарбар, Давид Адесман, Ирина Евса, Наум Басовский, Максим Лаврентьев.

Оригинальнее выглядит переложение того же первого псалма, сделанное Виктором Куллэ: прежде всего в нем привлекает внимание прихотливый размер – разностопный (6-5-5-3) ямб и демонстративная перенасыщенность стихотворения переносами, благодаря которым автор указывает на прозаическое происхождение оригинального текста и одновременно преодолевает эту изначальную «прозаичность»:

*Блажен, кто не держал с лукавыми совет,  
кто уклонился нечестивых сборищ  
и многогрешным не ступал на след –  
но лишь в законе Божьем*

*он видит ликованье и восторг;  
Его слова он шепчет днём и ночью.  
Да будет он как древо, что растёт  
у чистых вод проточных,*

*чьи ветви плодоносят в должный срок,  
чей лист не вянет при жестоком зное.  
И все дела его устроит Бог.*

*Но грешники – иное:*

*несомый ветром прах не устоит  
перед Судом; им места нет меж правых.  
Путь праведных для Господа открыт,  
а путь лукавых – к праху<sup>14</sup>.*

Оригинальные строфы – пяти- и шестистишия – использовал в своем нарочито архаизированном «Преложении трех Псалмов Давыдовых» (1994–1996) Максим Амелин<sup>15</sup>. Нестандартный тип стиха – раёшный, ассоциируемый обычно с фольклором – выбрал для своего переложения, ориентированного на еврейскую традицию, Арье Ротман:

*Счастлив человек,  
не ступавший злу вослед,  
на путь греха не встававший,  
не внимавший злословью пустых бесед,  
утолявший жажду из Господней чаши,  
о Торе Его размышлявший денно и nocturno.  
При потоках вод насадит его Господь,  
уподобит древу, чьи корни мощны,  
не оскудеет крона его,  
к сроку вызреет плод,  
Все деяния рук его будут успешны.  
Не то злодеи:  
вихрь их подхватит,  
как мякину погонит грешных.  
Нечестивцы – не устоять им,  
среди праведных не спасись,  
не уйти от суда Господня.  
Ибо Бог хранит праведных, ведает их пути,  
а путь зла ведет в преисподнюю<sup>16</sup>.*

Наконец, переводы псалмов, выполненные свободным стихом: здесь пионером можно считать А. Сумарокова, который начал свою работу почти одновременно с Третьяковским в 1755 г., а опубликовал ее результат только в 1774-м. В его переложениях, осторожно названных «Из (такого-то) псалма», много разноstopных стихотворений и разнообразных типов строф; несколько переложений соотносятся со свободным стихом в современном понимании<sup>17</sup>. Вот один из наиболее «свободных» из этих переводов (кстати, первый псалом Сумароков перевел традиционным стихом):

#### *ИЗ 4 ПСАЛМА*

*Внегда призвати ми  
 Когда взываю я к Тебе, оправдающий мя Боже,  
 Творящий мне в тесноте пространство;  
 Помилуй мя и услыши молитву мою!  
 О вельможи! доколе честь моя ставится мне бесчестьем?  
 Доколе любите суетныя вымыслы?  
 Увидите, яко творит Господь чудеса над своим преподобным,  
 И слышит его взывающа. Бойтесь и не согрешайте!  
 Буди слово Его, во время ваших совещаий, в сердцах ваших:  
 А вы успокойтесь! Жертвуйте, жертвою праведною,  
 И уповайте на Господа!  
 Многия глаголют тако: кто явит нам время лутче сего времени:  
 Ты, о Господи, явиши, светом лица Твоего:  
 Ты дашь веселие сердцу моему,  
 Паче изобилия пшеницы и вина.  
 Засну спокойно:  
 Ибо Тобою жилище мое безопасно будет<sup>18</sup>.*

Параллельно художественным переложениям Псалтыри и отдельных ее частей, на протяжении трех веков продолжались опыты переводов этой книги, предпринимаемые с вполне прагматическими богослужебными целями. В русской традиции они последовательно выполнялись прозой, правда, не совсем обычной – разбитой на короткие соразмерные абзацы-строфы, называемые версе<sup>19</sup>. Показательно, что именно Псалтырь стала первой библейской книгой переведенной на современный русский язык: это была так называемая Псалтырь Авраа-

мия Фирсова (1683), «первая в Московской Руси попытка перевода текста Священного Писания на язык, отличный от канонического церковнославянского»<sup>20</sup>. Перевод Фирсова выполнен версейной прозой по аналогии с греческой и латинской Библией. Позднее так же были выполнены синодальный перевод Псалтыри, на который, как говорилось, ориентировались русские поэты всех поколений, и перевод Библейского общества.

Выполненное в начале XX в. комментированное переложение П. Юнгера, основанное на Септуагинте, выглядит несколько иначе: строфы здесь выделены не графически, а с помощью прописных букв в сплошном тексте:

*Блажен муж, который не ходил на собрание нечестивых, и на пути грешных не стоял, и в обществе губителей не сидел, **Но** в законе Господнем – воля его и закону Его он будет поучаться день и ночь. **И** будет он, как древо, посаженное при истоках вод, которое плод свой даст во время свое, и лист его не отпадет. **И** все, что он ни делает, будет благоуспешно. **Не** так нечестивые, не так: но как прах, который сметает ветер с лица земли! **Посему** не восстанут нечестивые на суд и грешники в собрание праведных. **Ибо** знает Господь путь праведных, а путь нечестивых погибнет<sup>21</sup>.*

Отказ от версейной графики характерен и для новейших переводов на русский язык еврейской версии Псалтыри – книги «Тегилим». Так, в издании 1999 г. (перевод р. Д.-Б. Хаскелевича) строфы выделены в сплошном тексте цифрами:

*(1) Счастлив человек, который не следовал совету злодеев, и на пути грешников не стоял, и в обществе насмешников не сидел. (2) Только к Закону Бога влечение его, об учении своем думает он днем и ночью. (3) **И** будет он, словно дерево, посаженное у протоков вод, которое плод свой приносит во время свое и лист которого не вянет. **И** во всем, что он будет делать, – преуспеет. (4) **Не** так – злодеи, подобны они мякине, уносимой ветром. (5) **Потому** не устоят злодеи на суде, грешники – в собрании праведников. (6) **Ибо** знает Бог пути праведников, а путь злодеев пропадет<sup>22</sup>.*

Еще менее похож на стихотворный текст новейшего перевода книги «Тегилим», выполненный Меиром Левиновым в 2015 г.<sup>23</sup>

От этой прагматической в своей основе традиции, стремящейся не отвлекать внимание верующих читателей от смысла текста его ритмической сложностью, отличается новый русский перевод Писания, выполненный в 1996–2010 гг. по заказу Нового библейского общества коллективом современных специалистов, в том числе таких известных библеистов как А. Десницкий, Е. Рашковский, С. Тищенко, Я. Эйделькинд<sup>24</sup>. В этом переводе некоторые произведения и их части выполнены прозой, другие – стихом (верлибром), что, по мнению авторов, соответствует ритмической природе оригинала. Вот как выглядит перевод 1-го псалма в их версии:

*Блажен, кто советам нечестивых  
не последовал,  
и на путь грешников не вступил,  
и среди хулителей не сидит,  
кто Закону Господа верен,  
кто твердит его день и ночь.  
Он – как дерево,  
    посаженное у воды,  
чьи плоды созревают в срок  
и чьи листья не увядают.  
За что ни взялся –  
    все идет на лад!*

*Не таков удел нечестивых:  
они – мякина, гонимая ветром,  
нечестивым не устоять на суде,  
грешным –  
    в собрании праведных!*

*За путем праведных  
    смотрит Господь,  
а путь нечестивых – гибель<sup>25</sup>.*

В 1990-е годы предложил свои переводы псалмов свободным стихом также Сергей Аверинцев:

*О, благо тому,  
кто совета с лукавыми не устроял,  
на стезю грешных не вступал,  
меж кощунниками не сидел, –  
но в законе Господнем – радость его,  
слова закона в уме его в день и ночь.  
Он как дерево, что насаждено  
у самого течения вод,  
что в должное время принесет плоды  
и не увянут листья его.  
Устроится всякое дело его.  
Грешные не таковы,  
они – как развеваемый ветром прах.  
Грешные на суде не устоят,  
лукавым меж праведных места нет;  
путь праведных ведает Господь,  
но потерял лукавых путь<sup>26</sup>.*

Вот примерный контекст перевода Фейги Коган, выполненного в середине XX в. и так же, как перевод Аверинцева, призванного объединить научную точность и высокий художественный уровень. Интересно, что поэтесса также выбрала для этой цели свободный стих, опыт обращения с которым приобрела в 1910–1930-е гг. Как видим, единственным ее предшественником в этом был Сумароков, но он, как мы помним, перевел свободным стихом лишь несколько псалмов, к тому же его верлибр был довольно робок, в нем заметны те же рецидивы тонической урегулированности, которые Коган отмечала в стихе Кузмина. Ее собственный свободный стих абсолютно раскован. Все три перевода приведены впервые:

1.

*1. Блажен,  
Кто не ступал по совету беззаконных,  
не стоял на пути грешников,  
не сидел в сборище нечестивых.*

2. *К Завету Ягве его возжеление  
и помысел о Нем денно и noctно.*
3. *Он – как дерево, посаженное при истоке вод,  
что приносит плод свой во благовремение,  
и листва его не вянет –  
Ко всем преуспеет он.*
4. *Не так нечестивые -  
они подобны мякине, которую разносит ветер.*
5. *Не устоят нечестивые на суде,  
и грешники в соборе праведных.*
6. *Ибо знает Ягве путь праведных,  
путь же нечестивых теряется (27).*
- 2.
1. *Зачем возмущаются народы  
и племена замышляют тщетное?*
2. *Восстают цари земли  
и вельможи держат совет  
против Ягве и помазанника Его?*
3. *«Разорвем их узы,  
расторгнем путы их!»*
4. *Владыка небес улыбается,  
Господь смеется над ними.*
5. *Заговорит Он во гневе Своем,  
устрашит их яростью Своею:*
6. *Я помазал царя Моего на Сионе,  
горе святыни Моей.*
7. *Возвещу это законом –  
так сказал мне Ягве – ты сын Мой,  
ныне Я родил тебя.*
8. *Проси, и дам тебе народы в наследие  
и пределы земли во владение твое.*

9. Ты поразишь их железным жезлом,  
разобьешь их как горшечный сосуд.
10. Образумьтесь же, цари,  
Смиритесь, судьи земные!
11. Служите Ягве в страхе,  
радуйтесь Ему в трепете!
12. Вооружитесь чистотой,  
дабы не разгневался Он,  
дабы не потерять Вам пути,  
когда возгорится Его гнев.  
Уповающим же на Него – благо.
- 3.
1. Псалом Давида, когда бежал он от сына  
своего Авессалома.
2. Ягве! Сколь многие теснят меня!  
Сколь многие восстают на меня!
3. Многие мыслят о жизни моей -  
нет ему спасения в Боге.
4. Ты же, Ягве, щит мой и слава моя,  
Ты, возносящий главу мою!
5. Воззову к Ягве, и ответит мне  
со святой горы Своей.
6. Вот я ложился и спал,  
пробуждался, ибо Ягве поддержал меня.
7. Не убоюсь я сонмов людских,  
не утрашусь обставивших меня.
8. Восстань, Ягве!  
Спаси меня, Бог мой!  
Поразил бы Ты ланиты врагов моих,  
сокрушил бы зубы беззаконным.
9. От Ягве спасение,  
народу же Твоему благословение Твое<sup>27</sup>.

Остается добавить, что в фонде Ф. Коган в РГАЛИ сохранился ее комментарий к неизданному переводу, также предназначавшийся для «Литературных памятников»<sup>28</sup>. Представляется, что издание этого в полном смысле слова памятника – одна из насущнейших задач ответственного книгоиздания и наш долг перед памятью замечательного литератора XX века.

### Примечания

- <sup>1</sup> Коган Ф. *Моя душа*. М., 1912. С. I–III.
- <sup>2</sup> Сергеев Б. Фейга Коган – *Моя душа* // Жатва. М., 1912. С. 274; кстати, критик завершает свою рецензию нелестной оценкой предисловия Айхенвальда, называя его «неуклюжим и написанным банально-патетическим языком» (там же).
- <sup>3</sup> Коган Ф. *Моя душа*. С. 9.
- <sup>4</sup> Там же. С. 6.
- <sup>5</sup> Коган Ф. *Пламенный*. М., 1923. С. 20.
- <sup>6</sup> Коган Ф. *Техника исполнения стиха*. М., 1935. С. 76.
- <sup>7</sup> Там же.
- <sup>8</sup> Там же. С. 86.
- <sup>9</sup> Луцевич Л. *Псалтырь в русской поэзии*. СПб., 2002; Луцевич Л. *Память о псалме*. Warszawa, 2009.
- <sup>10</sup> Тредиаковский В. *Псалтырь или книга псалмов Блаженного Пророка и Царя Давида, преложенных лирическими стихами и умноженных пророческими песнями от Василья Тредиаковского*. СПб., 1753. С. 9.
- <sup>11</sup> Подробнее об этом см.: Орлицкий Ю. Ритмическая конструкция «Псалтыри» В.К. Тредиаковского // В.К. Тредиаковский – филолог, писатель, публицист. М., 2010. С. 70–80.
- <sup>12</sup> Дмитриев-Мамонов Ф. *Псалтырь, переложенная на оды*. СПб., 2006.
- <sup>13</sup> Ивановский И. *Псалтырь* // <http://club.berkovich-zametki.com/?p=2374>.
- <sup>14</sup> [http://krotov.info/library/02\\_b/bible/22\\_ps001.html](http://krotov.info/library/02_b/bible/22_ps001.html).
- <sup>15</sup> Амелин М. *Гнутая речь*. М., 2011. С. 37–41.
- <sup>16</sup> Ротман А. *Избранные псалмы в стихотворных переводах с иврита Арье Ротмана*. 2008 // [http://krotov.info/library/17\\_r/ot/man.htm](http://krotov.info/library/17_r/ot/man.htm).
- <sup>17</sup> См.: Орлицкий Ю. Стих и проза в русской литературе. М., 2002. С. 321–331.
- <sup>18</sup> Сумароков А. *Полн. собр. всех соч.* Ч. I. М., 1781. С. 5.
- <sup>19</sup> Подробнее о версе см.: Орлицкий Ю. Стих и проза в русской литературе. М., 2002. С. 177–220; Орлицкий Ю. Версе как структурный библеизм // *Journal of comparative studies*. № 3 (32). The Jewish text in European culture – III. Daugavpils, 2013. P. 40–59; Орлицкий Ю. Версе и верлибр как формы выражения мессианских идей в русской литературе начала XX века // *Quadrivium. Festschrift Professor W. Moskovich*. Jerusalem, 2006. С. 161–178.

<sup>20</sup> Псалтырь 1683 г. в переводе Аврамия Фирсова: Текст, словоуказатель, исследование / Предисл., исслед., подгот. текста и сост. словоуказат. Е.А. Целуновой. М., 2006. С. 7.

<sup>21</sup> Юнгеров П. Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгерова. Учительные книги. М., 2012. С. 164.

<sup>22</sup> <http://toraonline.ru/tehilim/1.htm>

<sup>23</sup> Книга псалмов (Тегелим) / Пер. М. Левинова. М.; Нью-Йорк, 2015. С. 14.

<sup>24</sup> Новый перевод Псалтыри цит. по изданию: Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета канонические. Современный русский перевод. М., 2011.

<sup>25</sup> Там же. С. 594.

<sup>26</sup> Аверинцев С. Переводы: Евангелия. Книга Иова. Псалмы / Пер. с древнегреч. и древнеевр. Киев, 2004. С. 379.

<sup>27</sup> «Книга хвалений» в переводе Ф. Коган приводится по рукописи: РГАЛИ. Ф. 2272, оп. 1, ед. хр. 16. «Книга хвалений» (Псалтырь). Перевод с древнееврейского.

<sup>28</sup> См.: Коган Ф.И. Об особенностях языковой и ритмической конструкции древнееврейских псалмов. РГАЛИ, ф. 1364, оп. 3, ед. хр. 657.

Галина Элиасберг  
(Москва)

---

## ПОВЕСТЬ «РАСПАД» И ТЕМА РАСПАДА В ПРОЗЕ И ДРАМАТУРГИИ С. ЮШКЕВИЧА

Публикация повести «Распад» Семена Соломоновича Юшкевича (1868, Одесса – 1927, Париж) обратила на себя внимание многих рецензентов, ее тематика получила развитие в дальнейшем творчестве писателя – одного из ярких представителей русско-еврейской литературы, заметного участника литературного процесса 1900-х–1910-х гг.<sup>1</sup>. Современная ему критика рассматривала Юшкевича в контексте «новых течений» русской литературы. На страницах еврейских изданий публиковались отклики ведущих критиков А.Г. Горнфельда, С.Л. Цинберга и других рецензентов, включая Вл. Жаботинского, рассматривавших произведения Юшкевича в связи с идейной и художественной полемикой о национальной литературе, в том числе и в ходе известных дискуссий 1908–1909 гг. о «евреях в русской литературе» и «чирикковском инциденте»<sup>2</sup>. Само количество литературно-критических и полемических статей, посвященных этому «региональному писателю», изображавшему бытовые и психологические особенности одесского еврейства во всем разнообразии его социальных групп, заметно выделяет его фигуру среди других представителей русско-еврейской литературы рубежной эпохи<sup>3</sup>.

В письме С.А. Венгерову, сопровождавшем биографические сведения для «Словаря русских писателей», Юшкевич замечал: «Первой большой работой моей был рассказ “Распад”, написанный в Париже, кажется, в декабре 1894 г. или в январе 1895 г. Отдельвал его урывками до 1897 г. В 1896 г. я написал рассказ “Портной”. Предстояло решить, кому предложить рассказ... Я написал В. Г. Короленко пись-

мо, в котором спрашивал, согласится ли редакция поместить еврейский рассказ. Ответ, конечно, получился благоприятный... Упоминаю об этом эпизоде, потому что тогда у меня зародилась мысль о крайней важности писать рассказы из еврейской жизни и что изображение жизни русских евреев должно найти свое место в русской литературе»<sup>4</sup>.

По прочтении «Портного» Короленко уверял: «Мы надеемся преодолеть цензурные затруднения, которые относительно рассказов из еврейского быта являются сугубыми»<sup>5</sup>. Народническая по своему духу история об ослепшем портном Иерохиме – единственном кормильце многодетного семейства, была сочувственно встречена критикой. Однако следующую повесть «Распад» о разорении средней мещанской семьи Короленко к печати не принял, а в 1904 г. отверг одно из самых ярких произведений Юшкевича повесть «Евреи», сочтя ее «неряшливой»<sup>6</sup>. В дальнейшем, как свидетельствуют строки из его письма к Горнфельду от 20.IX.1916 г., Короленко признал, что его отказ был одним из примеров ошибок редактора<sup>7</sup>. Однако критический отдел народнического журнала «Русское Богатство» откликнулся на все значительные произведения Юшкевича.

В начале 1900-х гг. журнал «Мир Божий», вокруг которого группировались сторонники легальных марксистов, напечатал несколько рассказов Юшкевича («Кабатчик Гейман», «Студент Павлов», «Ита Гайне», «Человек», «Августовский вечер», «Левка Гем»), а его редактор А.И. Богданович в своих статьях положительно отзывался о творчестве молодого литератора. Однако и здесь «Распад» печатать отказались.

Повесть была принята новой редакцией русско-еврейского журнала «Книжки Восхода» во главе с М.М. Винавером, А.И. Браудо и Ю.Д. Бруцкусом и напечатана в январе–марте 1902 г. На страницах «Восхода» велись постоянные дискуссии по актуальным проблемам еврейской экономической, национальной и культурной жизни. Произведение начинающего литератора наглядно иллюстрировало многие конфликтные вопросы современности, преломленные в изображении двух поколений семьи Розеновых. Повесть «Распад» ставила вопрос о еврейском национальном самосознании эпохи рубежа веков. В ее названии были отражены, с одной стороны, главный идейный конфликт – слом традиционных семейных, религиозных и духовных связей еврейства, а с другой, – тематическая связь с модернистскими течениями, характерными для европейской и русской литературы рубежа ве-

ков, изображавшей распад дворянских гнезд и русской деревни, мещанской семьи и нравственных основ обитателей городского «дна». Повесть, написанная 28-летним уроженцем Одессы во время его учебы на медицинском факультете Сорбонны, отразила не только идейные дискуссии своего времени, горячо обсуждавшиеся на собраниях кружков и землячеств русских студентов, но и интерес молодого писателя к новым приемам художественной выразительности.

Первая публикация «Распада» была отмечена в журнале «Новое дело» (1902, № 4), выходившем под редакцией А.Н. Пешковой-Толиверовой, писательницы, известной своим вниманием к педагогическим проблемам и женскому вопросу. Рецензент отмечал, что освещение еврейской жизни в русской беллетристике или «тенденциозно враждебно» или «сентиментально», в лучшем случае изображается ее «этнографическая сторона, но психологически бытовая совершенно ускользает... В этом отношении повесть г. Юшкевича “Распад”... выделяется даже на страницах еврейского органа»<sup>8</sup>. Главное внимание критик уделил образу матери, «истинной героине рассказа и типичной представительнице своего народа».

Софья Розенова посвятила жизнь заботам о семейном благополучии, мечтая об успешной карьере сыновей, на образование которых тратились все финансовые средства. Однако взрослые дети не оправдали надежд: старший сын 23-летний Яков, не получивший золотой медали по окончании гимназии, не принят в русский университет и требует денег, чтобы учиться медицине за границей, хотя не считает ее своим призванием и говорит отцу, что готов оставить учебу, если ему предложат хороший заработок. Второй сын 20-летний Давид женится на бедной девушке Лизе, которая ждет от него ребенка. После семейного скандала он уходит из дома, работает в книжном магазине, но затем теряет место и вынужден терпеть унижительные упреки тестя.

«Эта мода на ученье совсем погубила нас, – говорит мать. – Всю жизнь Исаак работает на учителей... Нам ли, средним людям, нужно было учить детей?»<sup>9</sup>. Софья раздражена и на 18-летнего сына Леву, гимназиста 8-го класса, увлекшегося социалистическими идеями под влиянием своего русского друга студента Михайлова: «Мужик, рабочий... Это их дело, – возмущается Розенова. – В прошлом году был не рабочий, а Палестина... Евреям скверно жить в России, а потому их нужно в Палестину перевести... Положим, ну хорошо, мы таки наде-

емся, что через год мы будем в Иерусалиме. Но ведь это сказка, и ее рассказывают в праздник. Наша Палестина там, где нам хорошо. И у всех людей Палестина там, где им хорошо... Тут отец и мать бьются ради детей... а эти мальчишки жалеют всех евреев и не хотят жалеть... своих отцов и матерей»<sup>10</sup>.

После неудачных биржевых сделок ее мужу Исааку Розенову грозит продажа дома за долги, что заставляет героиню решиться на отчаянный шаг. Понимая, что муж не способен пойти на преступление, Софья сама поджигает дом, чтобы получить страховку и избежать разорения. Свой поступок она осознает как жертву, которую приносит во имя семьи и будущего младших детей. «Эта картина чудовищного семейного эгоизма подавляет читателя, – писал рецензент, – но вместе с тем вы не можете не простить эту ослепленную мать, которая в своем преступлении доходит до героизма. Автор с беспристрастием обнажил еврейские будни, но сумел вместе с тем внушить жалость к этим бестолково бьющимся с жизнью людям. К внешним достоинствам повести следует отнести то, что автор живо воспроизвел отрывистый страстный и своеобразный жаргон, свойственный той еврейской среде, которая теперь переживает “распад”»<sup>11</sup>.

В этой рецензии был подробно описан сюжет повести, однако не упоминался принципиальный ее фрагмент – письмо сына Левы к отцу, на который обращали внимание все последующие критики. Письмо, составившее содержание дополнительной главы, появилось годом позже в том рассказе Юшкевича, изданном горьковским «Знанием» (1903). В публикации «Книжек Восхода» читатели узнавали о судьбе Левы из нескольких фраз в эпизоде подготовки поджога, когда Софья Розенова пряталась на чердаке: «Точно загипнотизированная она обдумывала свою мысль... Даже то ужасное, что на днях произошло с Левою, исключение из гимназии, обыск и устрашающая процедура уведения его из дому, не выбило ее из нового строя мыслей»<sup>12</sup>. В последующих изданиях повести сообщалось не об аресте, а об уходе Левы из дома, причины которого тот разъяснял в письме, провозглашая свое право покинуть «обломки вчерашней семьи»: «Старое здание, которое держится на сгнивших столбах, неизбежно должно рухнуть, то же произойдет и в современной семье. Мы с тобой очутились в периоде распада и нужно покориться...». Рассуждая о «причинах распада», юноша ставил под сомнение саму ценность жертвенной любви отца к семье, ради достатка которой тот шел на «делки с сове-

стью»: «Отец, тебя, счастливое меньшинство, кучку кормил народ. Это он надрывал все свои силы, чтобы создавать богатства... Да, отец, принимая все твои заботы обо мне... я невольно становился твоим должником. Я не боюсь тебе признаться в том: я твой должник. Но, отец, у меня есть еще один кредитор, которому я обязан всем... Это – народ. Ему я посвящу свои силы, свои знания, свой труд»<sup>13</sup>.

Очевидно, что в условиях цензурных ограничений откровенность диалогов, социальная и национальная заостренность произведения, сцена поджога и внутренний психологический монолог женщины, ищущей оправдания своему преступлению, изображение горя бедных постояльцев дома Розеновых, лишившихся во время пожара своего имущества, – не могли не вызывать опасения в редакциях русских журналов, отказавшихся печатать повесть «Распад».

«Дальнейшие литературные шаги мои были трудные, – писал С. Юшкевич Венгеру. – Любопытна судьба “Распада”, содержание которого принимали за вариант идеи “Отцов и детей” Тургенева. Нужно думать, что тогда еще не достаточно определилась идея распада в русской жизни, и лишь после “Детей Ванюшина” Найденова и “Мещан” Горького повесть мою начали понимать правильно. Ни один журнал не пожелал напечатать у себя “Распад”, хотя он побывал везде и в “Русском Богатстве”, и в “Мире Божьем”, и в “Вестнике Европы”, и в “Русской Мысли”, и т.д. И когда, наконец, после пятилетних скитаний один русский журнал хотел эту повесть напечатать, она была уже в “Восходе”. В 1900 г. дорога выравнивается, и идти по ней легче. Еврейские рассказы уже принимают, и вопрос о том, что делать автору с еврейским рассказом сходит со сцены. Теперь очередь за еврейской драмой...»<sup>14</sup>.

Последним из изданных произведений Юшкевич упоминает рассказ «Левка Гем», опубликованный в январе 1905 г. в журнале «Мир Божий», а также его перевод на древнееврейский язык в журнале «Газман» (1905, Кн. II). К этому времени книгоиздательское товарищество «Знание» опубликовало два тома его рассказов (1903, 1905), получивших отклики рецензентов ведущих журналов России и еврейских изданий, многие из которых обратили особое внимание на повесть «Распад» в первом томе.

В апреле 1903 г. редактор журнала «Мир Божий» А.И. Богданович писал о сборниках Куприна и Юшкевича, которые «выросли на наших глазах за последние 3–4 года... Такое крупное дарование, как

г. Куприн, или такой оригинальный писатель, как г. Юшкевич» своим успехом обязаны «только читателю, который сразу же оценил и отметил их. <...> Если идейность составляет преобладающую черту в характере таланта г. Юшкевича, то художественность является главным элементом в творчестве г. Куприна», – замечал критик, останавливаясь на разборе повести «Распад»<sup>15</sup>.

«На истории семейства Розеновых мы видим все то, что раньше привыкли встречать в русской буржуазной семье, – писал Богданович. – Распад семьи идет изнутри и извне». С одной стороны, старики Розеновы, «по своему хорошие, обыкновенные люди» чувствуют, что дети отдаляются от них. «Это внутренняя причина распада, вырастающая сама собой, благодаря различию во взглядах на жизнь... С другой стороны, упадок семейного благосостояния... ускоряет распад, внося острые раздоры... И то, и другое продукт новых жизненных условий, с которыми старики не умеют сладить, что... вызывает острое чувство боли при виде непонимания этих мук детьми. Но и последние... страдают не менее... С особой страстностью относится к распаду семьи мать... Это истая древняя Рахиль, для которой в муже и детях – весь мир... И мать ... до конца не мирится с требованиями детей, и если понимает что, то лишь стремления старшего сына Якова...»<sup>16</sup>. Цельности матери противопоставлена «дряблость мужа, доброго и по-своему мудрого дельца, который запутался в противоречиях жизни, понимает и детей, и ее, и свое безвыходное положение, но вечно колеблется». Богданович подробно цитирует письмо Левы, выражающее «идею повести, далеко выходящую за пределы истории семьи Розеновых». В образе этого юноши он видит натуру такую же цельную, как мать: «Мать приносит мир в жертву семье, Лева жертвует семьей во имя интересов мира»<sup>17</sup>.

В статье Е. Аничкова «Каждодневная действительность в рассказах Куприна, Бунина, Серафимовича, Телешова, Юшкевича» («Научное обозрение». 1903. № 5) подчеркивалось характерное для этих литераторов изображение серых обывательских будней: «И даже в “Распаде”... интерес сосредоточен в сущности вовсе не на еврейской молодежи... Старый Розенов прав, когда говорит жене, что несчастье их вовсе не в образованности детей... В “Распаде” весь интерес... в сутолоке... каждодневной борьбы за существование. Самый распад в семье Розеновых – только эпизод, только особенно острый момент этой борьбы»<sup>18</sup>.

Критик марксистского направления В. Мирский (псевдоним Е.А. Соловьева; «Журнал для всех». 1903. № 5) обращал внимание на тему нищеты в рассказах Юшкевича: «материальные заботы здесь на первом плане», только страх разорения толкает Розеновых на преступление. На фоне общего мрачного впечатления от «стонов голодных и униженных» он выделил внушающую надежды фигуру Левы, в котором «властно заговорила общественная совесть». «Место действия всех рассказов Юшкевича – черта еврейской оседлости – значит, нечто искусственное, случайное и временное. В общем – положительно хорошая книга, хотя слишком уж мрачная. Написана она с большим мастерством, но автору можно бы все же выйти за черту своих однообразных впечатлений. Жизнь велика, и какую бы роль ни играла ее материальная сторона, не все исчерпывается ею»<sup>19</sup>. О суровости красок Юшкевича писал и рецензент либеральной «Русской мысли» (1903. № 6): «В бытовом отношении самым интересным рассказом является “Распад”. Автор не скупится на мрачные краски, рисующие отрицательные стороны еврейской жизни, но он показывает всегда и те причины и условия, которые создают подобные отрицательные явления и типы»<sup>20</sup>. Как и Мирский, он цитировал письмо Левы, идейность которого противопоставлял эгоизму Якова и склонной к идеализации натуре Давида.

В статье Н. Ашешова, опубликованной в журнале «Образование» в октябре 1903 г., рассказы Юшкевича анализировались в контексте осмысления апрельской трагедии в Кишиневе. Погром 1903 г., «легший темным пятном на русский народ и культуру», ставил вопрос о том, насколько русская общественность знает жизнь других народов, населяющих огромную страну<sup>21</sup>. Предрассудки, высокомерие, «легкомысленное отношение к еврейской расе» Ашешов называет «печальным свидетельством для нашей культурной зрелости»: «Вот почему с особой настойчивостью мы рекомендовали бы вниманию русского общества рассказы С. Юшкевича... Они появились вовремя... И теперь с еще большею силой звучит упрек в индифферентизме по отношению к еврейской массе»<sup>22</sup>. Критик подробно остановился на рассказах о беднейших слоях, а в повести «Распад» подчеркнул сходство ее конфликта с «Мещанами» Горького и «Детьми Ванюшина» Найденова<sup>23</sup>.

Обратили внимание на Юшкевича и представители консервативного лагеря. В журнале «Наука и жизнь» (1904) была опубликована

статья «Накануне исхода (по поводу сборника рассказов С. Юшкевича)» И. Гофштеттера, журналиста и богослова близкого редакции «Нового времени»<sup>24</sup>. Критик отметил ведущую тему Юшкевича – «непосильную борьбу за существование»: «Он как гуманист... посвящает свое творчество только страдающим братьям», однако это делает «однобокой» общую картину: «евреев-победителей в жизненной борьбе» автор не изображает<sup>25</sup>. Быт мелкой еврейской буржуазии в «Распаде» Юшкевич «рисует теми же мрачными красками», что «дает картину полной духовной растерянности и глубокого социального вырождения еврейской среды». «В самом деле, во что верует современный Израиль, если разуместь под верою, конечно, не обрядовую сторону его религии? – задавался вопросом Гофштеттер. – Самая яркая представительница ортодоксальной практической мудрости, старая Соня Розенова верит только в святость семьи и в силу денег... В изображении автора ее хищнический эгоизм не производит отталкивающего впечатления... она служит семье с истинным самопожертвованием... Остро воспринимаемая своя боль заслоняет для нее чужое страдание». Она просит Давида бросить бедную девушку, а красавцу Якову внушает мысль о женитьбе на богатой невесте: «Здесь уже звучит чуть ли не проповедь альфонсизма из уст матери. На все эти жертвы она готова во имя одного идола – денег»<sup>26</sup>.

В стремлении евреев к образованию Гофштеттер также видел лишь отражение мечты о богатстве, что обосновывал цитатами из сцены беседы на вокзале старика Розенова с Яковом, отправляющимся на учебу в Берлин. «В ломке практической жизни не многое уцелело в их сердцах из старых религиозных верований. Даже хранительница заветов старая Розенова» видит лишь отражение «сказки» в увлечениях Левы идеями сионизма а к волнующим его социальным теориям относится «еще строже и враждебнее». Критик делал вывод о глубоком потрясении, которое испытала «патриархальная этика юдаизма». Образованные евреи порывают со своей средой: в письме Левы к отцу «много чисто юношеского доктринерства (например, в рассуждениях о семье как отжившем институте), но по конструкции повести это нисколько не мешает ему выступить в роли провозвестника исхода для всего интеллигентного еврейства <...>. Пойдет ли еврейская молодежь по стопам космополита Левы,... последует ли за красавцем Яшей или же... сумеет отыскать ...новые пути и исходы, ведущие не к духовному разрыву с родным народом, а к нравственному

возрождению его, как нашли сионисты, проповедующие возврат евреев к земле?... К сожалению, этих последних движений еврейской интеллигенции автор совершенно не коснулся<sup>27</sup>. Таким образом, рассуждения православного философа сводились к известной критике традиционного иудаизма, но также демонстрировали его осведомленность о новейших течениях еврейской национальной мысли.

В ноябре 1905 г. в консервативном журнале «Русский вестник» была опубликована статья Н.Я. Стародума (псевдоним Н.Я. Стечкина) с характерным названием «Еще “великий” писатель: Семен Юшкевич...», отсылавшим к серии критических выступлений журнала против Горького, Андреева и других литераторов «Знания»<sup>28</sup>. Критик привел три обширных фрагмента из повести «Распад», сопроводив их комментариями. Первый – представлял беседу Софьи с маклером Анчлом, на которого она возлагала надежды на помощь в продаже дома, однако тот после красочного рассказа о своих якобы удачных сделках, предложил ей купить бакалейную лавку, продажей которой и занимался. «Анчл изображен очень типично, – утверждал Стечкин. – <...>Тут каждый штрих с натуры. Это чисто еврейское бахвальство, это беседа в форме следующих друг за другом вопросов, на которые отвечает... сам Анчл»<sup>29</sup>. На образ этого маклера обращали внимание и другие критики, отмечавшие мастерство Юшкевича в воспроизведении особенностей речи еврейских персонажей.

Второй фрагмент содержал внутренние монологи стариков Розеновых, смотревших на разрушительный пожар вместе с погорельцами: Исаак ужасался содеянному, сопереживал горю своих давних соседей и понимал, что на его некогда чистую совесть легло пятно преступления, в то время как Софья искала себе оправдания, вспоминала собственные страдания и надеялась, что щедрые пожертвования, как и будущее спасение семьи, искупят ее грех. Обвиняя писателя в незавершенности повествования, обрывавшегося символической сценой пожара, в чем критик видел подражание моде на «эскизы», Стечкин утверждал, что автор стремился показать «бесполезность преступления старухи», поскольку ее младшие дети, «мелюзга, подростки, пойдет теми же стопами», что и покинувшие дом старшие сыновья: «Повесть, однако, с идейной стороны писалась не для разбора психологии Розеновой, а для выяснения причин распада семьи». Далее Стечкин воспроизвел письмо Левы, назвав его декларацией «вероучения г. Юшкевича», объясняющее тот факт, что «Знание» печатает его про-

изведения, ибо цель этого товарищества «преимущественно разрушительная».

Представители охранительного лагеря оценивали повесть согласно сложившимся в русской литературе приемам изображения евреев и известных сторон еврейского быта. В целом русская критика воспринимала Софью Розену как образ, отразивший традиционную ментальность еврейства, однако в тексте Юшкевича неоднократно подчеркивалась неординарность этой сильной женщины и ее собственной житейской философии, по которой она и утверждала, что «для семьи не существует жертв. Все хорошо для нее»<sup>30</sup>. О конфликтах с детьми в других еврейских семьях она узнала от приятельницы Фани Гольдман, которая также волновалась за дочь-гимназистку, мечтавшую учиться за границей. Потрясенная Розенова призналась ей: «Когда дела идут не столько вперед, сколько назад, тогда становишься глухим и слепым.

– Положим, дела еще идут не так скверно, – ответила Фаня... – и на небе есть великий Бог, который думает о всех евреях. Наконец, деньгами не вылечишь сердца, если оно болит.

– Вы правы, – ответила Розенова, – но если есть деньги, то сердце никогда не болит; деньги не допустят, чтобы оно заболело <...>. Лучше не говорите, дорогая, сердце сердцем, а в деньгах, уверяю вас, все»<sup>31</sup>.

Таким образом, Соня Розенова не столько следует традиционным представлениям, сколько создает свою философию и даже обряды, призванные защитить ее в «домашнем омуте», и, как ей казалось, помочь молитвам «ее Богу», «жестокому и возлюбленному». Следуя собственным приметам, она молится, повернувшись не в восточном направлении, как это принято, а в западном. Решившись на преступление, Соня оправдывает себя: «Разве у нас не отнято последнее, а Бог допустил... Я потом этих бедняков осчастливолю... Такое дело только я должна совершить. И повернувшись на запад, она горячо начала молиться своему Богу»<sup>32</sup>.

Подобно Раскольникову у Достоевского, Соня Розенова логически обосновывает необходимость преступления во имя будущих добрых дел. Как и Мармеладов, она понимает, что есть крайняя форма падения – «порок нищеты», более оскорбительный для человека, чем бедность, поскольку с бедностью Розенова смирилась после всех финансовых неудач мужа. Можно отметить, что в повести Юшкевича тема нищеты созвучна роману «Преступление и наказание». Тема денег

как страсти и силы также напоминает о произведениях Достоевского с их особым изображением городской среды и внутренними монологами героев, отражающими противоречия душевной борьбы и напряженную работу мысли.

В критических статьях 1900-х гг. отсылка к Достоевскому практически не звучала, что отразило особый контекст, в котором воспринималось наследие классика. Опираясь на мемуары Юшкевича «Ключки воспоминаний» (1919), где говорилось о чтении романов Достоевского, Вл. Ходасевич в статье 1927 г. утверждал, что речь может идти не о литературном влиянии, а о «читательском впечатлении», давшем импульс к творчеству<sup>33</sup>. В то же время он подчеркивал характерный для всего творчества Юшкевича «мотив сострадания», который, как известно, определяет литературный пафос произведений Достоевского. В том же издании А. Левинсон, анализируя пьесу «Все в масках, кроме одной», отмечал парафраз с «Дядюшкиным сном» Достоевского: «Самый прием публичного “скандала” типичен для Достоевского; знакомая тема лишь еще больше осложнена страстью промотавшегося дяди к племяннице. <...> Такие вещи, как “Улица” и “Ита Гайне” написаны в чисто натуралистической традиции..., гуманность автора сказывается... в проникновении поистине братском в духовную жизнь “рабынь веселья”... Он не идеализирует их, обращая в “святых блудниц”. Он стремится понять их до конца и не требует от них, чтобы жалеть их, душевной красоты Сони Мармеладовой»<sup>34</sup>. Таким образом, параллели с Достоевским были отмечены в работах 1920-х гг.

В письме к Венгеру Юшкевич несколько раз упомянул Достоевского: «Достоевский имел на меня большое влияние в возрасте от 17 до 19 лет, что сказалось в поисках Бога, смысла жизни и в страстном желании покончить самоубийством. Достоевского и сказки я считаю единственными своими литературными учителями. Гражданским развитием своим я многим обязан Михайловскому. Любил философию, читал с 18 лет Канта, Гегеля, Шопенгауэра, а позже вперемежку набрасывался на все: на книгу по истории, и на социологию, и на роман. <...> Под влиянием Достоевского, державшего меня в тисках два года, определенно возникают мысли непременно решить вопрос о Боге (правда, эти мысли занимали меня с семилетнего возраста), о бессмертии, о смысле жизни»<sup>35</sup>. Эти строки свидетельствуют о влиянии творчества русского классика на сознание начинающего писателя,

который, по его признанию, еще в 16-тилетнем возрасте задумал рассказ о мещанской семье.

Еврейские критики анализировали повесть «Распад» в контексте дискуссий о национальной литературе и проблемах ассимиляции. В 1903 г. Горнфельд рассматривал сборник Юшкевича как пример работы писателя, к «самосознанию ведущей и самопознание рождающей», который проторил «поистине новый путь... и показал нам, как, в сущности, ничтожно наше знакомство с бесконечным морем нашей жизни». Тема распада объединяет весь сборник: «Распадаются... устои старой городской буржуазной жизни, разлагается традиционный экономический строй... прежняя общественная жизнь... и прежде всего распадается славная до сих пор своей... нравственной устойчивостью еврейская семья... Ее уже не в силах сдержать даже исконная... еврейская любовь к детям, нашедшая в авторе удивительно сильного и захватывающего изобразителя»<sup>36</sup>. В обзоре 1904 г. Горнфельд отмечал небывалый для еврейского писателя успех: его рассказы разошлись 6-тысячным тиражом. «Они вошли в обширные слои читающей публики – не только еврейской – и в этом отношении их роль может возбуждать сомнение в людях прежнего “защитительного” направления... Лишь приверженцы отжившей и бесполезной апологетики» испугаются выводов, которые может сделать внешний читатель из рассказов о мрачных сторонах еврейского городского быта: «Ибо правда сильна правдой. А у Юшкевича нет иной силы, кроме простой, иногда грубой, но несомненной правды». Горнфельд указывал на «неподдельное дарование» литератора, однако предостерегал его от увлечения «художественной публицистикой»<sup>37</sup>.

Самой известной критической статьей о Юшкевиче стала работа С.Л. Цинберга «Бытописатель распада» (1904), название которой надолго определило общее восприятие творчества писателя. Критик подробно остановился на разъяснении духовных ценностей «старозаветной семьи»: «Не исключительная забота о куске хлеба, не мысль о наживе связывала еврейскую семью и давала ей содержание и смысл, а духовный, интеллектуальный фактор... Все воззрения и привычки, все существо еврея было одухотворено неуклонным стремлением к идеалу... праведной, “богоугодной” жизни»<sup>38</sup>. Еврейская женщина самоотверженно трудилась, «лишь бы ее муж, “ламдон”, мог... предаваться изучению Торы», заветная мечта любой семьи – «сделать сына ученым, “гаоном”, который всю жизнь свою посвятил бы...

“служению Богу”». Именно эти идеалы скрепляли и облагораживали семью. В эпоху Гаскалы началась борьба «отцов» и «детей», «мир семьи был нарушен, но... *распада* не было,... устои остались нетронутыми: и отцы, и дети расходились... только в оценке того, что является “кладезем знания” и что есть “личное усовершенствование”». Отцы отстаивали ценность «старых фолиантов», а молодежь стремилась к европейскому знанию. Мир в семье был нарушен, однако «одухотворенности своей она не утратила»<sup>39</sup>. «Старозаветный отец» мог согласиться с необходимостью европейского образования, понимая, что это даст возможность «выйти в люди». Распад семьи начинается, когда «чисто духовная интеллектуальная связь заменяется исключительно материальными... интересами, и в подобной *нивелированной* еврейской семье разыгрывается та же... драма, которая замечается... у всех этих Ванюшиных, Бессеменовых и пр.». В семье Розеновых нет идейной борьбы. Старики «в суতোлке современного большого города... лишились той цельности миросозерцания, которой отличались их отцы и деды», сами они еще следуют традициям, но не требуют от своих детей, верности тому, «что уж для них самих представляет лишь нечто внешнее, механическое». Они не только примирились с европейским образованием, но сами же “жилы из себя вытягивают”, чтобы дети учились.

В рассказах о жизни беднейших слоев Юшкевич также показал распад духовных связей семьи «под нивелирующим действием современной социальной жизни». По мысли критика, писателю не удалось дать убедительную «картину внутреннего еврейского быта с его своеобразной духовной жизнью», поскольку сам он – «типичный сын периода распада. Он... чувствует свою кровную связь с народом,... но стоит уж в стороне от этой жизни, ему непонятен внутренний духовный мир еврейства»<sup>40</sup>.

Эти рассуждения о повести приведены и в статье Цинберга «Ассимилированный бытописатель еврейства» («Еврейский мир». 1910. Кн. I), в которой рассматривались пьесы «Голод» (1905), «В городе» и «Король» (обе 1906), имевшие большой общественный резонанс в годы первой русской революции, а также гротескно-сатирические произведения Юшкевича (пьесы «Деньги» (1908), «Комедия брака» (1910), первая часть романа «Леон Дрей» (1908)), отразившие новую идейно-художественную задачу писателя, связанную с обличением мещанской потребительской идеологии и буржуазной семьи. Однако на фоне идейной полемики послереволюционной эпохи и обострив-

шихся дискуссий по национальному вопросу обличение пороков еврейской буржуазии воспринималось как пасквиль на все еврейство, что нашло отражение в протестах еврейской общественности против постановок комедий Юшкевича и даже обвинениях автора в антисемитизме<sup>41</sup>. Статьи Горнфельда о пьесах “Голод” (Восход. 1906. № 20), «Деньги» («Еврейский мир». 1909. № 6) и статья Цинберга о Юшкевиче в «Еврейской энциклопедии» (1913) отразили их критическое отношение к его драматургии и сатирической прозе, они подчеркивали влияние ассимиляционных процессов на его творчество. В связи с задачами нашей работы отметим, что тема распада, семейного и нравственного, характерна для всех названных произведений писателя, а также его повести «Эпизоды» (1923), посвященной событиям гражданской войны.

Нельзя не сказать и об автобиографической основе повести «Распад». В письме к Венгеру Юшкевич сообщал: «Родители мои – евреи, мещане; в материнской линии были ученые и цадики. Желание отца и матери было дать детям высшее образование и, как довольно состоятельным людям, это было им доступно. Впрочем, только детство мое прошло в хороших материальных условиях; впоследствии мои родители разорились»<sup>42</sup>. Автобиографические детали отмечены в мемуарных статьях одесского художника П. Нилуса и племянника писателя Адольфа Юшкевича<sup>43</sup>. Соломон Моисеевич Юшкевич (1839–1895) также мечтал о высшем образовании для сыновей, но необходимых средств не было. Полученный по наследству дом «был заложен в банке, отягощен частными закладными... Эта эпоха... вошла некоторыми чертами в... “Распад”»; к сожалению, только мать списана с натуры. Ее “монологи” характерно рисуют тогдашнюю семью» (П. Нилус)<sup>44</sup>.

В личной судьбе Юшкевича было и отлучение от дома, когда 17-летний юноша без согласия родителей женился и был вынужден ютиться у тестя, как и Давид, герой повести, которого писатель наделил также сходными психологическими чертами. И еще несколько деталей из мемуарных статей, перекликающихся с изображением Розеновых в «Распаде». Во-первых, административные ограничения, стоящие на пути еврейской молодежи. Как и Яков Розенов, братья Юшкевичи отправились на учебу за границу: старшие – Михаил (1867–1942) и Семен – учились на медицинском факультете Сорбонны, младший, Павел (1873–1945), – на математическом. Во-вторых, отражение конфликта поколений: как и старики Розеновы, родители

не понимали идейных устремлений детей. Однако переживания в семье Юшкевичей имели веские основания: сын Павел, вернувшийся в Одессу на каникулы, был арестован за участие в кружке студента М.В. Морозова, который посещал еще гимназистом, и сослан на три года в Кишинев (1894–1897). Отбыв ссылку, он вернулся в Париж, сдал курс математического анализа самому Анри Пуанкаре и в 1902 году закончил факультет наук в Сорбонне. В том же году завершилась и учеба Семена, однако увлечение литературой отвлекло его от экзаменов, и диплома он не получил. Правда, заграничные дипломы не признавались в России, поэтому Павел Юшкевич поступил студентом-экстерном в С.-Петербургский университет, чтобы иметь возможность жить в столице, и получил диплом в 1913 г.<sup>45</sup> Пребывание драматурга С. Юшкевича в столичных городах, где ставились его пьесы, требовало разрешений полиции, что нередко обсуждалось в печати.

Можно отметить и некоторые психологические сходства братьев Юшкевичей с героями повести «Распад»: Лева, увлеченный общественными проблемами, логически обосновывает свой уход, и подобно Павлу Юшкевичу, ставшему одним из теоретиков марксизма, не чувствует «духовной близости» с родителями<sup>46</sup>, в то время как Давид понимает их, сочувствует их переживаниям, и именно с ним они говорят доверительно. Изображая распад семьи, автор в то же время подчеркивал взаимную любовь, которая сохраняется в сердцах всех Розеновых, что ярко запечатлено в сцене прощания с Яковом на вокзале.

Повесть «Распад» затрагивала важнейшие общественно-правовые проблемы еврейской жизни. Так, в споре о будущем младшего сына Моти, не принятого в гимназию из-за процентной нормы, которого мать отправляла на работу в контору, Исаак Розенов восклицал: «Не нужно мне конторщиков. С Давидом я тебя послушал – хороший вышел толк? Ты совсем забываешь, где ты живешь. Этим тебе нельзя торговать, там – не сиди, здесь не живи. А для ученого все открыто... Водкой торговать он не будет, в деревне скупать землю, в городе ему не нужно будет торговлей заниматься, и он свободен как птица... Вот, положим, Мотя уже конторщик... Такой же мученик, как и мы. Вдруг евреев начинают выселять, и он пропал...»<sup>47</sup>. В письме к Венгеру Юшкевич писал о своих психологических переживаниях, когда в 14 лет он встал за аптекарский прилавок и с ужасом думал о своем будущем: «Мне казалось, что произошла какая-то роковая ошибка в моей судьбе, и эту ошибку я должен был исправить. В 15 лет я был уже в кружке

гимназистов старших классов. Читали мы по философии, проводили время в отчаянных спорах и для меня чтения эти не прошли даром»<sup>48</sup>.

Несмотря на противоречивое отношение к творчеству Юшкевича в конце 1900-х и в 1910-е гг., его повесть «Распад» не утратила своего значения. В 1909 г. в разгар дискуссий о «национальном лице» она была переиздана издательством «Освобождение». Примечательна также опубликованная сионистским «Рассветом» (1910, № 40–41) корреспонденция из Липовца о собраниях национального кружка молодежи, где «Распад» обсуждался наряду с драмой «Цезайт ун цеш-прейт» («Вразброд») Шолом-Алейхема и повестью «Городок» Аша. Следует отметить, что изображение разных идейных устремлений еврейства в рамках семейных споров стало темой знаковых произведений революционной эпохи, включая пьесы на идише «Семейство Цви» Д. Пинского и «Времена Мессии» Шолома Аша. В ноябре 1913 г., вскоре после оправдания Бейлиса, любительская труппа в Крыму ставила пьесу по повести «Распад»<sup>49</sup>. История разорения Исаака Розенова, начавшего свое дело с железной лавки, а потом неудачно занявшегося хлебной торговлей и биржевыми операциями, напоминает героя цикла монологов «Менахем-Мендл» Шолом-Алейхема, а его размышления о будущем сыновей сродни переживаниям Тевье за судьбу дочерей. Несомненно важной была заостренность повести на проблемах образования еврейской молодежи, что нашло отражение в политических романах Шолом-Алейхема «Потоп» и «Кровавая шутка». Студенты, экстерны и гимназисты были героями одноактных пьес Вл. Жаботинского и его комедии в стихах «Чужбина» (1908), подводившей неутешительные итоги участия одесских евреев в революционных событиях 1905 г., а в дальнейшем героями его романа «Пятеро», рассказывающего о разрушении семьи Мильгром. Не случайно в статьях 1920-х гг. Горнфельд и Жаботинский рассматривали творчество Юшкевича как психологическое и бытовое отражение жизни российского еврейства.

### Примечания

<sup>1</sup> Из недавних работ о повести «Распад» отметим ее анализ в монографии: *Hetényi Z. In a Maelstrom: the History of Russian-Jewish Prose, 1860–1940 / Translated by J. Boris. Budapest; NY, 2008. P. 151–158.*

<sup>2</sup> О дискуссиях 1908–1909 гг. см.: Чуковский и Жаботинский. История взаимоотношений в текстах и комментариях / Сост. Евг. Иванова. М.; Иерусалим,

2005; Элиасберг Г.А. Русско-еврейская драматургия и «Четыре статьи о чирикковском инциденте» Вл. Жаботинского // Жаботинский и Россия. Сборник трудов международной конференции «Russia and Jabotinsky: Jabotinsky and Russia» / Ed. by E. Tolstoy, L. Katsis / Stanford Slavic Studies. V. 44. Stanford, 2013. С. 129–152.

<sup>3</sup> Черный Б. Библиография работ, посвященных С.С. Юшкевичу // Евреи России – иммигранты Франции / Ред. В. Москович и др. Иерусалим; М., 2000. С. 377–414.

<sup>4</sup> Юшкевич С.С. Автобиографические заметки // ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. Д. 4008.

<sup>5</sup> Короленко В.Г. Письмо к С.С. Юшкевичу от 31. X. 1896 // Короленко В.Г. Избранные письма: В 3-х тт. Т. III. М., 1936. С. 117.

<sup>6</sup> Короленко В.Г. Письмо к Ф.Д. Батюшкову от 2. IX. 1904 // Там же. С. 170.

<sup>7</sup> Короленко В.Г. Письмо к А.Г. Горнфельду от 20. IX. 1916 // Там же. С. 250–251.

<sup>8</sup> [Без подписи] Из русских изданий // Новое дело. 1902. № 4. С. 190.

<sup>9</sup> Юшкевич С. Распад. СПб., 1909. С. 46.

<sup>10</sup> Там же. С. 46–47.

<sup>11</sup> [Без подписи] Из русских изданий. С. 192–193.

<sup>12</sup> Юшкевич С. Распад // Книжки Восхода. 1903. № 3. С. 25.

<sup>13</sup> Там же. С. 152–153.

<sup>14</sup> Юшкевич С. Автобиографические заметки.

<sup>15</sup> Богданович А.И. Критические заметки // Мир Божий. 1903. № 4. Отд. II. С. 1, 7.

<sup>16</sup> Там же. С. 4–5.

<sup>17</sup> Там же. С. 7.

<sup>18</sup> Аничков Е. Каждодневная действительность в рассказах Куприна, Бунина, Серафимовича, Телешова, Юшкевича // Научное обозрение. 1903. № 5. Цит. по: Аничков Е. Литературные образы и мнения. СПб, 1903. С. 77.

<sup>19</sup> Мирский В. Наша литература. Рассказы С. Юшкевича // Журнал для всех. 1903. № 5. С. 616–617.

<sup>20</sup> [Без подписи] С. Юшкевич. Рассказы. Т. 1 // Русская мысль. 1903. № 6. Отд. 3. С. 192.

<sup>21</sup> Ашешов Н. Из жизни и литературы. Рассказы Семена Юшкевича // Образовании. 1903. № 10. С. 64.

<sup>22</sup> Там же. С. 66.

<sup>23</sup> Там же. С. 73–77.

<sup>24</sup> Гофитеттер И. Накануне исхода (По поводу рассказов С. Юшкевича) // Наука и жизнь. 1904. № 5–8. С. 875–900.

<sup>25</sup> Там же. С. 878.

<sup>26</sup> Там же. С. 886–887.

<sup>27</sup> Там же. С. 895–896.

<sup>28</sup> Стародум Н.Я. [Стечкин Н.Я.] Еще “великий” писатель: Семен Юшкевич. Рассказы. 2 тома 1904 и 1905 гг. // Русский вестник. 1905. № 11. С. 267–308.

<sup>29</sup> Там же. С. 273.

<sup>30</sup> Юшкевич С. Распад. С. 41.

<sup>31</sup> Там же. С. 60.

<sup>32</sup> Там же. С. 123–124.

<sup>33</sup> *Ходасевич Вл. С. Юшкевич // Юшкевич С. Посмертные произведения. Париж, 1927. С. 44.*

<sup>34</sup> *Левинсон А. О некоторых чертах творчества С.С. Юшкевича // Там же. С. 93, 95.*

<sup>35</sup> *Юшкевич С. Автобиографические заметки.*

<sup>36</sup> *Горнфельд А. Литературные заметки // Восход. 1903. № 22. Стл.29.*

<sup>37</sup> [А. Г.] Библиография. С. Юшкевич. Рассказы. 2-е изд. Товарищество «Знание». СПб., 1904 // *Восход. 1904. №9. Стл.49.*

<sup>38</sup> *Цинберг С.Л. Бытописатель распада // Книжки Восхода. 1904. № 6. С.143.*

<sup>39</sup> Там же. С. 144.

<sup>40</sup> Там же. С. 154–155.

<sup>41</sup> Драматургии Юшкевича посвящена глава в монографии В.Б. Левитиной «...И евреи – моя кровь (Еврейская драма – русская сцена). М., 1991. С. 124–195.

<sup>42</sup> *Юшкевич С. Автобиографические заметки.*

<sup>43</sup> *Юшкевич А.П. Очерк жизни философа-меньшевика П.С. Юшкевича // Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии / Общ. ред. А.А. Юшкевича. М., 2004. С. 9–10.*

<sup>44</sup> *Нилус П. Краткая повесть о жизни Семена Юшкевича // Юшкевич С. Посмертные произведения. С. 7.*

<sup>45</sup> *Юшкевич А. Указ. соч. С. 9–19.*

<sup>46</sup> Там же. С. 12.

<sup>47</sup> *Юшкевич С. Распад. С. 74.*

<sup>48</sup> *Юшкевич С. Автобиографические заметки.*

<sup>49</sup> *Обатнин Г.В. Опыт расширенного комментария к одной цитате из дневника А.М. Петровой // Тихие песни. Историко-литературный сборник к 80-летию Л.М. Турчинского. М., 2014. С. 251. Благодарю Л.Ф. Кациса за указание на этот источник – Г.Э.*

*Виктория Мочалова*  
(Москва)

---

## ЕВРЕЙСКИЙ ОРФЕЙ В АДУ XX ВЕКА: ЮЗЕФ ВИТТЛИН\*

Мифический Орфей своим пением усмирал диких зверей... У сегодняшнего Орфея уже нет той силы. Он не может укротить даже дикого зверя, заточенного в человеческом сердце. Ничья песнь не остановила извержений вулканов человеческой ненависти,... не уничтожила газовые камеры, не снесла с лица земли Дахау и Берген-Бельзен, Освенцим, Майданек и Треблнку. Ад мифического Орфея находился под землей, где жили мертвые. Ад сегодняшних Орфеев... – это земля, населенная живыми людьми. Наши Орфеи – поэты без лир и музыканты без власти – тоже иногда вырывают наши души из того ада, в котором мы живем.

*Юзеф Виттлин. Орфей в аду XX века*

Юзеф Виттлин (1896–1976)<sup>1</sup>, польский поэт-экспрессионист<sup>2</sup>, прозаик, критик, эссеист, переводчик<sup>3</sup>. Как писал о нем Витольд Гомбрович, «Виттлин — это земноводное создание и живет он в десяти измерениях: поэт, который также и прозаик, святой и бунтовщик одновременно, классик, не чуждый авангарда, патриот и космополит, общественик и одиночка»<sup>4</sup>.

Сам Виттлин описывал себя так: «Я, Юзеф Виттлин, певец милостью божьей, мощный artifex, вне всякого сомнения, нищий перед Богом, зато удельный князь в королевстве иллюзий, видений и безумия» (стихотворение «Скерцо»)<sup>5</sup>. Воспитанный на поэзии романтизма, который длился в Польше дольше, чем в других европейских странах, он

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РФФ №15-18-00143.

верил в силу поэтического слова, был эрудитом и пожирателем книг, считал их суверенным государством, по дорогам которого он ежедневно бродил, совершая свои открытия, был ценителем прошлого, убежденным, что этот его мир существует всегда, в него можно возвращаться, воскрешая вымышленных людей, места, нравы<sup>6</sup>.

Однако перипетии судьбы этого «певца милостью божьей» оказались контрастны по отношению к таким представлениям о «его мире», драматичны и прихотливы.

Название данной статьи отсылает к заглавию сборника эссе Виттлина «Орфей в аду XX века»<sup>7</sup>, составляющих, по оценке автора, нечто вроде его «автобиографического портрета», рисовавшегося как бы помимо воли, не намеренно, фрагментарно, в течение 40 лет, «без общего плана и без зеркала». Эта книга, затрагивающая темы моральных ценностей, варварства и культуры, человека перед лицом смерти, в условиях войны, эмиграции, т.е. наиболее существенные проблемы XX в., поставленные здесь, как правило, не без иронии и юмора, с некой интеллектуальной дистанции, по мнению исследователей, стала самым главным его произведением<sup>8</sup>.

Указание на еврейское происхождение Виттлина-Орфея в заглавии данной статьи оправдано лишь частично: Виттлин бесспорно принадлежал к польской литературной традиции, к христианской культуре и ее ценностям, о чем свидетельствуют мотивы, образность, общая тональность его творчества. Приверженец польской культуры, Виттлин, тем не менее, не отрекался от своего еврейского происхождения, и на еврейских темах и мотивах в его творчестве мы и хотели бы остановиться, чем и обусловлен эпитет в заголовке этой статьи.

В «ад XX века» Виттлин-Орфей погрузился в самом начале Первой мировой войны, записавшись добровольцем в Восточный Легион, вскоре распущенный (из-за отказа принести присягу, обязательную в австрийском войске). Затем он поступил на философский факультет Венского университета, где познакомился с будущим знаменитым писателем Йозефом Ротом (1894–1939)<sup>9</sup>, но уже в 1916 г. они оба отправились на фронт – воевать за независимую Польшу. Казалось бы, такие представители европейской еврейской интеллигенции, как эти «записные слабаки», студенты философского факультета, наименее пригодные к военной службе, не должны были бы стремиться на фронт. Ведь эти «пацифисты и немного анархисты» считали войну преступлением, навязанным человеку, – вопреки его истинным жела-

ниям, – императорами, министрами и генералами, противостоять которым он бессилён. Однако по мере того, как на фронте погибало все больше их друзей, «в основном, родом из Галиции, из Буковины, Хорватии, Далматии, Чехии и Моравии», антивоенный «бунт в кафе» представился им несостоятельным, и, «несмотря на отвращение к войне, армии и монархии», они решили добровольно пойти на фронт, считая, что в этих обстоятельствах «единственным местом, достойным поэтов, была передовая. Только там можно было обрести знание о жизни и смерти. Даже будучи пацифистом».

Как Виттлин вспоминал спустя 10 лет после начала войны, участие в ней поляков-легионеров было добровольным и потому носило особый характер: «Горстка интеллектуалов высокого класса добровольно пошла воевать за будущее государство и создавать его в отнюдь не благоприятных условиях»<sup>10</sup>. Тяготы военной жизни и сама ее атмосфера, унижения, претерпеваемые от командиров, особенно – низших чинов, были для этих еврейских студентов-философов невыносимы<sup>11</sup>. Явные автобиографические ноты звучат в лаконично и иронично описанных в романе Виттлина «Соль земли» приметах этой резкой перемены в жизни: «молодой новобранец, студент-философ... впервые в жизни ест мясо ложкой, ... впервые в жизни видит портянки».

Вчерашний студент на войне не может смириться со страданиями и смертью других – даже если это солдаты вражеской армии. Его пацифизм неизбежно вступает в противоречие с сопутствующей войне эмоциональной мобилизацией, с усилением стадных чувств, ведущих к отказу от прежних этических норм, а особенно – от суверенности личности в пользу государства или нации<sup>12</sup>.

Среди поэтов-участников войны было значительно больше ее противников, чем сторонников, хотя во время войны их вытесняли ее панегирические певцы, не принимавшие в ней непосредственного участия<sup>13</sup>. Война – импульс и тема стихотворных циклов «Гимны» и «Не гимны» Виттлина, опубликованных в 1919–1920 гг. в экспрессионистском журнале «Источник» («Zdrój») <sup>14</sup>. В них отразились ужас, бессмысленность и жестокость войны, абсурд которой превышает возможности человеческого постижения. Тема войны доминирует в эссе «Орфей в аду XX века» (1931), позднее давшем заглавие упомянутому сборнику публицистического наследия писателя, и в сборнике с показательным названием – «Война, мир и душа поэта», куда вошли литературные очерки и выступления<sup>15</sup>.

Здесь с характерной для Виттлина иронической интонацией повествования передано его представление о единстве, общности людей, религиозных объединений и их лидеров, независимо от разделяющих их конфессиональных различий, о сходстве, в данном случае – негативно окрашенном и оцениваемом: «В мировой войне жрецы всех вероисповеданий – ксендзы, раввины, попы, пасторы и муллы немедленно получали звание как минимум капитана и приказ проповедовать, что цель, во имя которой стреляет данная армия, является святой, что Бог находится исключительно на ее стороне и поддерживает отечественную стратегию. Уже в древности у Израиля был свой «Господь воинств», который заботился исключительно о нем. В европейской войне 1914–1918 годов у нас были Боги: Германии, Австрии, Турции, Болгарии, России. Франции, Англии, Италии, Японии, Бельгии, Сербии, Черногории, Соединенных Штатов сев. Америки, Румынии и т.д. За свое покровительство Бог в случае победы получал ордена: Pour le Mérite, Signum laudis, Karltruppenkreuz, Крест святого Георгия, орден Восходящего Солнца, Legion d'honneur, орден «Подвязки» и разные иные медали. Он был высшим командором этих орденов на небесном шарфе с настоящими звездами»<sup>16</sup>. У Виттлина происходящее на земле непосредственно и последовательно сопрягается, хотя и в ироническом ключе, с небесной перспективой, исторические земные события обретают космический масштаб.

После войны Виттлин, «больной, опустошенный, глубоко усомнившийся в Боге и людях»<sup>17</sup>, Виттлин приезжает в город своего детства и юности<sup>18</sup> – Львов, где продолжает обучение в Университете Яна Казимира. Именно Первая мировая война вынудила Виттлина покинуть этот город, бывший тогда столицей «Королевства Галиции и Лодомерии с Великим Княжеством Краковским, Княжествами Заторским и Освенцимским» и хранимый памятью писателя – не без горькой иронии – как утраченный рай, как идиллический мир, где «любили друг друга эндеки<sup>19</sup> и евреи, социалисты и консерваторы, старорусины, москалофилы и украинские националисты. Коммунистов тогда еще не было, но если бы они были, то наверное любили бы даже социалистов», – отмечал Виттлин в написанных и опубликованных в эмиграции в США воспоминаниях «Мой Львов»<sup>20</sup>.

Но мирная жизнь длится недолго – сразу по завершении Великой мировой войны на родине Виттлина начинается война гражданская (1918–1919), кровопролитная польско-украинская битва за Львов

(1–22 ноября 1918 г.)<sup>21</sup>, ставшая очередным страшным сошествием в ад. Ее события заставили померкнуть воспоминания о Великой войне: «Сколь же идилличной в своей простоте, – писал Виттлин в 1929 г., – показалась мне тогда вся чудовищная мировая война, во время которой у меня была чистая совесть, поскольку я мог по отношению к ней занять противоположную позицию. Однако эта гражданская польско-украинская война, вместе с еврейским погромом во Львове, на каждом шагу ставила меня перед лицом трагической дилеммы, на которую я ни в своей совести, ни в разуме не находил ответа. Если австрийскую войну я мог с чистой совестью назвать преступлением, за которое несут ответственность монархи, дипломаты, журналисты и поставщики, то как я должен был отнестись к боям за Львов, исход которых мне не был безразличен? Мог ли я ради желанной мне польской победы закрыть глаза на трехдневный еврейский погром?»<sup>22</sup>. Я стал свидетелем события, перевернувшего мой прежний взгляд на войну... Здесь не было и речи ни о каких королях, банкирах и фабрикантах, в интересах которых якобы ведутся все войны... И сражались, и умирали по обе стороны дети Львова, эти волонтеры своей огромной страсти. Трамвайные кондукторши в одном строю с учениками средних школ, выпущенные из тюрем бандиты рядом с университетскими профессорами. Как это назвать? Безумием? Авантюрой? Расчетом?... Я увидел тогда собственными глазами живой пример великого ослепления любви, называемого патриотизмом... Ненависть как оборотная сторона любви в битве за Львов разлилась тремя широкими потоками крови – польской, украинской и еврейской – по всей восточной Малой Польше, и до сего дня еще удобряет эту землю»<sup>23</sup>.

Виттлин осознает идилличность своих воспоминаний о прежней жизни во Львове, контрастирующих с событиями польско-украинской войны 1918–1919 г., однако и в этих обстоятельствах он, пацифист и гуманист, стремится обнаружить какие-то человеческие рудименты разрушенного мира, дружеские связи людей, разделенных враждой: украинский «хоружий» приостанавливает военные действия у Иезуитского парка, чтобы его школьный товарищ Виттлин, представляющий «враждебную» польскую сторону, смог через линию фронта попасть к себе домой<sup>24</sup>.

К этому периоду относятся такие стихотворения Виттлина, как «Гимн ненависти», «Колыбельная», «Страх перед смертью», «Гимн о ложке супа», «Госка по другу», «Похороны врага», призванные, по

его свидетельству, не воспеть эту страшную и позорную действительность, но преодолеть и уничтожить ее средствами поэзии<sup>25</sup>. В «Похоронах врага» лирический герой, получивший этот приказ («Сердце мое отравлено. Вот приказали мне похоронить врага, который погиб в битве. В руки мне дали лопату, пальцем указали: враг!»), совершает, как справедливо отметил исследователь, характерный для автора, поэта «веры и надежды», переход «от враждебности к братству». Он отвергает *profanum* исторической реальности, стремясь к *sacrum* реальности универсальной, и эту сакральную перспективу определяют евангелические ценности – милосердие, взаимопонимание, прощение, братство. Герой стихотворения обращается к погребаемому им врагу именно с этой перспективы:

Знаешь, сердце мое отравлено –  
Дайте мне быстро цикуту:  
Я хочу забыть мои дни...  
Мы падем друг другу в объятия –  
И ты, и я, как друзья,  
А потом я омою твои ноги,  
А потом я омою твои раны,  
А из этих ран прорастут цветы<sup>26</sup>.

«В сущности, – вспоминает современник, – он был потрясен кровавой войной, которую только что пережил. С вершин веселья он мгновенно падал в бездну подавленности, с ощущения силы – в неверие в себя. Он был счастлив от завершенного произведения – и вскоре сам его обесценивал. Он жил в вечном разладе»<sup>27</sup>. Об этом свидетельствует и его корреспонденция послевоенных лет, отразившая перепады настроения, депрессию, неверие в свои силы. Он может писать своей приятельнице (22.VIII.1921): «Сегодня я становлюсь совершенно другим человеком. Во мне рождается огромная энергия!», а спустя несколько недель (30.IX.1921): «Я пришел в упадок. Во всех отношениях. Материально и морально. То, что должно было произойти гораздо раньше, произошло, увы, поздно. А именно: я понял истинную правду, что у меня нет никакого таланта, и я только впустую растратил молодые годы. Сегодня это настолько явный факт, что даже бросается в глаза»<sup>28</sup>.

Известным противоядием, отдушиной для обожженного войной Виттлина становится работа, посвященная его двум, так сказать,

«культурным героям» – Гомеру и Франциску Ассизскому, в котором он видел воплощение греческого идеала красоты и одновременно – высшего добра, парадоксально называя его христианским Орфеем, последним греком и человеком Евангелия в одном лице<sup>29</sup>. Это стремление к объединению противоположностей, к примирению, снятию антагонизма, некий «экуменический» жест постоянно обнаруживается в человеческой и писательской стратегии Виттлина.

Виттлин много лет – в разные периоды своей жизни – трудился над «Одиссеей», переделывая варианты перевода (1924<sup>30</sup>, 1931, 1957), посвятив окончанию первого из них шутивную, но отражавшую разные этапы работы «Элегию к Гомеру» – *По случаю завершения перевода «Одиссеи»*:

Тебе сегодня пою, о, Гомер, вырвав из школьных тетрадей,  
За Тебя я некогда в карцере сидел и проклинал Одиссея.  
Текли слезы.

О, слепой, бедный мой бард, у Тебя даже нет доказательств, что  
Ты был,  
В презренье я погружал Тебя в юности,  
В те времена, когда клином вбивали мне в уши  
Твои гекзаметры,  
Печально стоял я у кинотеатра, где драмы крутят на метры.  
Пока однажды в военном госпитале, на какой-то ужасной войне  
Ты спокойно мне рассказал о том, что горят города.  
Текла кровь.

В ту жизнь мою скотскую Ты ворвался с царем Итаки...  
Я купил Тебя у букиниста, о многолетний источник моих снов,  
упоений, мучений, триумфов, труда и дохода!  
Текло вино...<sup>31</sup>

В одном из писем этого времени к приятельнице, Казимире Жулавской, Виттлин признается: «Я ни на минуту не могу прервать работу, без которой я, как таковой, совершенно не имею ни малейшего смысла... Мы все зарабатываем на могилу. Я хочу заработать на небо»<sup>32</sup>. В 1935 г. за перевод «Одиссеи» Виттлин получил премию польского ПЕН-клуба. Виттлин идентифицировал себя с Одиссеем, скита-

ясь всю жизнь, начиная с юности, продолжив во время Первой мировой войны – вплоть до эмиграции, но как путешественнику XX в. ему пришлось столкнуться с приключениями и чудовищами более страшными, чем в мифе об Одиссее, которых нельзя было избежать при помощи хитроумных уловок<sup>33</sup>.

Страшный опыт пережитой войны лег в основу единственного романа Виттлина, который был назван одним из лучших образцов польской литературы<sup>34</sup>, лучшим антивоенным романом Польши межвоенного периода<sup>35</sup> – «Соль земли. Повесть о терпеливом пехотинце», над которым он работал 10 лет (1925–1935)<sup>36</sup>. Только в 1936 г. вышло подряд три его издания; в 1937 г. Виттлина за этот роман, признанный выдающимся литературным достижением, был присужден Золотой Лавр Польской Академии литературы.

Еврейская тема звучит в романе довольно настойчиво и выразительно<sup>37</sup>. С началом войны, наряду с другими подлежащими призыву мужчинами, сотни тысяч еврейских подданных противоборствующих стран были мобилизованы в действующие армии каждой из них (при этом, оказавшись в армии, солдаты с готовностью объединяются в свои национальные землячества – «гуцулы примкнули к гуцулам, поляки к полякам, евреи к евреям, немецкие колонисты из Мариагильфа под Коломыей и из Багинсберга – к немцам»). Герой «Соли земли», простодушный неграмотный гуцул, Петр Невядомский, через восприятие которого Виттлин (не возражавший против отождествления автора с этим героем) представляет бесконечный абсурд и жестокость войны, на призывном пункте оказывается в толпе «крестьян, евреев и разных барчуков», в «смешении всех сословий и одежд», дополняемом смешением запахов («Гуцулы пришли в сопровождении запаха курных... мазанок, от крестьян несло землю и зерном, от пастухов – навозом, от евреев – корчмой и мельницей») и языков.

В условиях военной мобилизации многоязычие в армии, необходимое взаимодействие составных частей которой осложнялось взаимным непониманием, представляло собой особую проблему, приводившую к столкновениям. Так, в сцене драки между мадьярскими и гуцульскими солдатами евреи выполняют «интеграционную» роль, нейтрализуя опасный конфликт: «И если бы не евреи, жившие на свете еще до постройки Вавилонской башни и знавшие все языки<sup>38</sup>, на станции Гушт дошло бы до великой войны народов императора с народами короля». *Lingua franca* «в императорской и королевской ар-

мии» становились только обязательные для всех команды на немецком языке, но уже для присяги новобранцев разделяют на три языковые группы – немецкую, «состоявшую главным образом из евреев», польскую и украинскую, чтобы «каждый мог присягать на том языке, на каком хотел», ибо «воинская литургия не навязывала своей латыни» (здесь вновь, как обычно у Виттлина, соединяются две перспективы – профанная и сакральная, присяга «земному владыке» уподоблена церковному богослужению).

Среди многоязычия в армии есть и идиш, «постоянный обитатель этих стран, еврейский жаргон»: еврейский призывник, безошибочно опознав в военном враче Еллинеке единоверца, отвечает на его вопрос на родном для обоих языке – идише. «Его ответ сразил Еллинека. Значит, этот еврей даже не сомневался в том, что штаблекарь доктор Еллинек понимает по-еврейски!». В основе тонко нарисованного образа доктора Еллинека, стыдящегося своего происхождения и пытающегося скрыть его даже от самого себя, а потому испытывающего отвращение к себе, некоторые критики, склонные к психолого-биографическому анализу литературного текста, усматривали элементы самоанализа автора, отражение непосредственно известных ему переживаний (безуспешные попытки отказа от своей идентичности, приводящие к фрустрации). Восприятие себя через осуждающие глаза и негативные чувства «других» превращает такого человека в заложника бесконечного процесса вытеснения, отвержения другими и чувства вины, в носителя «еврейского комплекса»<sup>39</sup>.

Однако страницы военного романа Виттлина наполнены многочисленными и самыми разными еврейскими персонажами: здесь не только стремящийся к ассимиляции еврейский штабной врач Еллинек, но и талмудист, принципиально отказывающийся на призывном пункте снять ермолку, и солдаты, стремящиеся и в условиях армии соблюдать религиозные предписания, в частности, следовать правилам кашрута, как это представлено в эпизоде, где повар обнаруживает оставшиеся после раздачи обеда в роте 36 порций, не взятые еврейскими новобранцами из страха прикоснуться к некошерной пище и «потерять свою душу». В неизменно ироническом ключе автор передает ход их рассуждений: «Когда легче всего поражает смерть, как не в это военное время? И кто должен претерпеть ее, как не солдаты его императорского и королевского величества, во время осмотра получившие категорию “А”? И хотя на войне погибают не только сыны

Израиля и не только те, кто не соблюдает предписаний ритуальной кухни, все же можно предполагать, что именно они получают первенство у смерти. Несомненно, вся эта война не кошерная и пахнет грехами, во стократ более тяжкими, нежели употребление нечистой пищи».

Здесь присутствуют еврейские призывники, охраняющие военные объекты («Петр увидел двух бородатых евреев в длинных кафтанах, подвязанных солдатскими поясами с пряжкой вместо ритуальных шнурков, которые во время молитвы отделяют верхнюю, чистую половину тела от нечистой. На голове у евреев были обыкновенные военные фуражки, на плечах – винтовки со штыками. Они охраняли мост... на Пруте... Опять мост – и опять еврей в халате»), но чаще всего в «Соли земли» выступает коллективный еврейский персонаж, некий собирательный образ еврейского народа, как в эпизоде, где полк не расквартировали на ночь, и стало очевидно, сколь далеко евреи ушли от своих библейских предков:

«Люди, которые боялись теперь ночи, открытого неба и голой земли, происходили из древнего пастушеского племени. Отцы их много веков назад не одну ночь провели на росе,.. в пустыне... Когда небо разражалось грозой и бурей, они прятались в полотняных шатрах... О, как давно рассыпались в прах шатры Израиля! А потому древних пастухов, преследуемые превратностями изменчивой судьбы, блуждают теперь по каменистым пустыням городов и боятся земли, боятся неба, боятся дождя»;

или в сцене проводов на фронт, стилизованной у Виттлина под греческую трагедию, где еврейским женщинам отведена ведущая роль:

«Старые еврейки громко вскрикнули. В их отцветших лонах забурлили соки и пробудилась та боль, что жгла их зноем пустыни в часы деторождения... Это был сигнал для общего рыдания. Вся станция загорелась от еврейского пламени и забилась в слезах. Еврейки надрывались, словно запевалы трагического хора. Гуцулки скулили, как побитые суки, младенцы хныкали»;

или в картине бегства гражданского населения из охваченных войной мест:

«В товарных вагонах, уставленных скамейками, ехали евреи. Они везли с собой живых гусей, подушки, колыбели, котелки, мешки, сундуки и множество плачущих детей. Еврейки в черных блестящих париках суетились, как у себя дома, даже стряпали что-то на примусах. Некоторые мужчины были с головы до ног завернуты в длинные белые скатерти, окаймленные внизу черными полосами, а сверху украшенные золотой и серебряной вышивкой. Мерцающее золотом и серебром шитье закрывало головы до самых глаз. На лбу торчали черные четырехугольные коробочки. Бороды – седые, рыжие и черные – тряслись в золотой и серебряной оправе скатертей, и евреи были похожи в них на карикатурных королей. Они ритмично раскачивались взад и вперед в такт стуку колес, словно хотели придать этому стуку какой-то иной, возвышенный смысл... Куда они едут? Неужели вновь началось прекратившееся много веков назад скитание? Железная дорога мчит Израиля по пустыне, на краю которой его ждет земля обетованная. Земля эта – милостью Франца Иосифа – лежит в Моравии. Там деревянные бараки приютят иудеев – выходцев из Галиции».

Страшная угроза, от которой бегут галицийские жители, также описана в связи с евреями:

«заговорили вслух, что москаль наступает. Идут бородатые, лохматые кацапы, вооруженные длинными пиками и нагайками... В здоровенных, как у лошадей, зубах – острые ножи. Издали несет от них дегтем и водкой. Они мчатся на быстрых бахматах, уничтожая все, что встретится на пути. Разбивают прикладами окна, грабят еврейские лавки и корчмы, а если очень разъярятся, то сжигают целые деревни. Вспарывают еврейские перины, обрезают бороды у евреев и насилуют еврейских женщин».

Придать «какой-то иной, возвышенный смысл» происходящему стремятся не только персонажи романа – молящиеся евреи, но и автор, последовательно помещающий изображаемую реальность в библейскую перспективу, иронически использующий библейские коннотации (сотворение мира, Вавилонская башня, Содом и Гоморра и др.) и лексику при описании армейских реалий<sup>40</sup>. Например, сотворению человека уподобляется раздача обмундирования в армии («А как бог

сотворил человека по образу своему и подобию, то и император давал солдату мундир, чтобы хоть немного уподобить его себе»), а в сцене стрижки новобранцев, среди которых «только наиболее благочестивым евреям разрешил император оставить небольшую испанскую остроконечную бородку», дословно реализован библейский образ:

«Стригли не только евреев. Христиан тоже. И с голов, с бород, с лиц падали на спины, на плечи, на пол, в пыль и смешивались меж собою волосы темные и светлые, гладкие и курчавые, католические и еврейские, хотя написано, явно написано, что без воли божьей ни один волос не упадет ни у кого с головы».

Подобные образы смешения, объединения, уподобления, как представляется, выполняют у Виттлина двоякую функцию: отражения гуманистического понимания равенства всех живущих, но также и уничтожения в армии человеческой индивидуальности: после облачения новобранцев в одинаковую форму «исчезли колоритные различия, до этого так резко отличавшие людей друг от друга. Гуцулы не были уже гуцулами, евреи не были евреями».

В емких эпизодах романа воссоздается колоритный и довольно объемный образ еврейской жизни на польских землях и в мирное время: роль евреев в экономической жизни региона отражена в сценах с еврейским молочником, мясником, торговцами вином и трактирщиками. В воспоминаниях Петра Невядомского возникает и непонятный для него эпизод детства, когда евреи попросили его погасить свечи в шаббат, за что на следующий день, как обещали, заплатили. Описания попыток матери вылечить его от тяжелой болезни отражают наивные крестьянские представления о магической силе ритуальных предметов иноверцев: «Еврейских заповедей, которыми полезно окурить больного ребенка, и еврейской мацы, освященной в церкви вместе с католическим пасхальным куличом, не было под рукою».

В этом своем главном произведении автор последовательно сохраняет ироническую дистанцию по отношению к представляемой реальности, что позволяет вскрыть существенное расхождение между словами и их значениями, между действиями и их результатами, между кажимостью и сущностью.

Ю. Виттлин, проницательно отмечавший моральный, этический, культурный упадок, который принесла война европейцу, чья душа

теперь оказалась «эвакуированной, сожженной, разорванной»<sup>41</sup>, предвидел возможный варварский сценарий развития событий, рисуя его в своих лекциях в Кракове и Лодзи в 1924 г. о варварстве и взаимодействии «культуры» и «натуры»: «Очень возможно, что будущая религия человека будет религией аморальной, аэтической, религией осознанного зла»<sup>42</sup>. Пророческими оказались слова Ю. Виттлина, произнесенные в 1929 г.: «Говоря “мир”, я подразумеваю два его вида, непосредственно мне известные – довоенный мир и теперешний, называемый послевоенным, хотя с учетом будущей войны его следовало бы назвать предвоенным»<sup>43</sup>. И в «Соли земли» можно обнаружить некие предвестия, предчувствия того страшного будущего, которое вскоре наступит в Европе, погружающейся в безумие идеологий, крайнего фанатизма, одичания, ведущих к тотальной войне и уничтожению евреев<sup>44</sup>.

Послевоенный мир открыл Виттлину самую трагическую из истин: «нашим врагом был не убиваемый нами или убивающий нас «неприятель», но скорее каждый третий «соотечественник». Как вынудить этого ближнего не ненавидеть нас? Огнем и мечом?»<sup>45</sup> – безнадежно вопрошает он. Это настроение связано и с теми антисемитскими нападками, которым подвергались в межвоенное двадцатилетие он и другие еврейские поэты – Ю. Тувим, А. Слонимский, Б. Лесьмян<sup>46</sup>.

В период между двумя мировыми войнами польские писатели и поэты еврейского происхождения – Болеслав Лесьмян, Юлиан Тувим, Антоний Слонимский, Анатолий Стерн, Бруно Шульц, Мечислав Яструн, Юзеф Виттлин, Тадеуш Пайпер, Леопольд Левин, Бруно Винавер, Бруно Ясенский, Александр Ват, Юлиан Стрыйковский, Роман Брандштаттер – внесли свой впечатляющий вклад в развитие основных литературных направлений того времени, а их имена связаны с самыми значимыми явлениями польской поэзии, прозы и драматургии<sup>47</sup>. В межвоенной Польше было также много еврейских журналистов, писавших по-польски (например, Лео Бельмонт, Александр Хертц; Мечислав Грыдзевский (Грицендлер) был главным редактором одного из наиболее влиятельных журналов – «Литературные новости» («Wiadomości Literackie»); Мариан Хемар (Хешелес) и Ежи Юрандот писали тексты для сатирических кабаре; Ян Бжехва (Лесман) был самым популярным автором книг для детей<sup>48</sup>.

В польском литературоведении дискутируется непростой вопрос о различении польско-еврейских писателей и поэтов – и польских писа-

телей и поэтов еврейского происхождения<sup>49</sup>. Не возникало вопросов о принадлежности к польской литературе таких еврейских писателей, которые жили в Польше и писали на иврите<sup>50</sup>, как, например, Миха Бердичевский, позднейший нобелевский лауреат (1966) Шмуэль Агнон, или идише (повседневном языке почти 80% польского еврейства)<sup>51</sup>, как Ицхок Лейбуш Перец (1851–1915), Шалом Аш (1880–1957), Йосеф (Юзеф) Опатошу (Опатовский, 1886–1954), или ставший впоследствии, как и Агнон, нобелевским лауреатом (1978) Исаак Башевис Зингер (1902–1991)<sup>52</sup>. Подобные вопросы вставали в том случае, когда языком творчества у писателей еврейского происхождения становился польский, и они идентифицировали себя с польской культурой. В отличие от так называемых польско-еврейских писателей и поэтов, так называемые ассимилированные (Слонимский, Тувим, Шульц, Виттлин) тяготели к польской литературной традиции, предпочитали польские литературные салоны<sup>53</sup>.

В рамках этой длящейся десятилетиями дискуссии предлагается также говорить не о польских писателях еврейского происхождения, а о еврейских писателях польского происхождения. Писатель и публицист Богдан (Давид) Войдовский (1930–1994), ребенком спасенный из варшавского гетто, отмечал, что, несмотря на приверженность польской культуре, он не стал «образцовым поляком», ибо никто ему этого не позволил, и повинен в этом не он, а – польская сторона. «Словосочетание “поляк еврейского происхождения”, употребляемое с марта 1968 года<sup>54</sup>, приобрело для меня неустраимо юмористическое содержание. Я – еврей польского происхождения, то есть рожденный в Польше, и так уж это и останется»<sup>55</sup>.

В свою очередь, Александр Хертц, возможно, излишне резко писал о Юлиане Клячко (получившем традиционное еврейское образование и писавшем свои первые стихотворения на иврите), Вильгельме Фельдмане (также происходившем из ортодоксальной еврейской семьи, учившемся в хедере и лишь в 13 лет научившемся польскому языку), Мауриции Готтлибе (художнике, в чьем творчестве была столь важна «еврейская тема»), историке польской литературы Юлиуше Клейнере, Остапе Ортвине (Оскар Кацнеллебоген), блистательном львовском литературном критике, павшем от руки нацистов, что по сути никто из этих людей не был евреем. У них было еврейское происхождение, они олицетворяют собою тот вклад, который внесло

польское еврейство в польскую культуру, но они и сами не считали себя евреями и не могли таковыми считаться<sup>56</sup>. Следует признать, что все они – деятели именно польской культуры, в ее кругу они жили и творили, с нею идентифицировались.

Тем не менее, уже в стихотворении «Псалом» (1922–1926) Виттлин говорит о себе: «Я, Юзеф Виттлин, из колена Иуды»<sup>57</sup>, подобно тому, как представлялись и другие «ассимилированные» польские поэты еврейского происхождения – Антоний Слонимский («И кровь царя Давида пульсирует в моих венах»<sup>58</sup>), Юлиан Тувим («Семитская кровь течет во мне, Горячая кровь, страстная кровь»<sup>59</sup>), Александр Ват («У меня с детства был культ царя Давида, моего предка»)<sup>60</sup>.

В своем обзоре «Книг о преследовании евреев» (1934) Виттлин иронически перечисляет антиномичные причины существующей неприязни к евреям: «В настоящий момент евреев ненавидят за непохожесть, ассимиляцию, продуктивность, паразитизм, состоятельность, бедность, прогрессивность, отсталость, просвещение, темноту, достоинство и недостатки. На них нападают за то, что они не признают Новый Завет, как и за то, что авторами Нового Завета были евреи. Их презирают за щедрость и ненавидят за выдающиеся спортивные успехи. А кроме того: за национализм, империализм, капитализм, демократию, либерализм, социализм, коммунизм, гуманизм, пацифизм, милитаризм, экспрессионизм, сюрреализм, неокатолицизм, за носы и акцент, за Фрейда, Эйнштейна, Гейне и Чаплина. Немногие народы воздержались от искушения бить евреев. Переходящий кубок наций, наполненный еврейской кровью, переходит из рук в руки. В последнее время он – вне конкуренции – пребывает в руках Третьего Рейха. Он преследует своих, сравнительно немногих, евреев за проигранную войну, за Версальский договор, за революцию, инфляцию, кризис и безработицу»<sup>61</sup>.

В годы антисемитских преследований и нападок со стороны правых кругов Виттлин в стихотворении «Святой Франциск и бедные евреи» («Święty Franciszek i biedni Żydzi», 1932) обращается к своему кумиру, носителю идеи братства со всяким живущим, воплощению христианских ценностей, милосердия, сострадания и жалости, Франциску Ассизскому, подчеркивая свою принадлежность к гонимому еврейскому народу – употреблением местоимения «мы»:

Imienia Twego wzywają nadaremno  
 Bogaci, pyszni, snotliwi i syści.  
 A Ty, gdybyś żył,  
 Przyszędłbyś pewno i do nas, którzy  
 jesteśmy bici.  
 My biedni, obdarci Żydzi  
 My trędowaci na duszy,  
 Chodzimy w żółtej łacie.  
 Ty byś nas się nie brzydził,  
 Ty byś, o święty, gojski patriarcho,  
 Najnędnieszemu z nas powiedział:  
 bracie,  
 Bracie parchu!

Имя Твое призывают напрасно  
 Богатые, гордые, достойные и сытые.  
 А Ты, если бы был жив,  
 Наверняка пришел бы и к нам,  
 побиваемым.  
 Мы, бедные, ободранные евреи,  
 Мы с прокаженными душами,  
 Мы ходим с желтой меткой.  
 Ты бы не брезговал нами,  
 Ты, о, святой, гойский патриарх,  
 Самому ничтожному из нас сказал бы:  
 брат,  
 Брат пархатый!

Обращает на себя внимание и перенос внешней оценки на самооценку, и оксюморонное сочетание «гойский патриарх», задающее (еврейскую) перспективу восприятия святого.

В январе 1939 г. Министерство обороны выступило с требованием заключить Виттлина в концентрационный лагерь Береза Картусская за пацифистские взгляды и антигосударственную деятельность. До исполнения приговора Виттлин в июне 1939 г. уехал на стипендию в дом творчества писателей под Парижем, где его и застало сообщение о нападении Гитлера на Польшу. Позже ему с семьей удалось переехать из Франции в Португалию, а оттуда – в Нью-Йорк (1941), где он оставался до конца жизни.

Особенно сильно еврейские мотивы зазвучали после Катастрофы европейского еврейства, которой Виттлину, как и некоторым его коллегам, также находившимся в эмиграции удалось избежать. Их отношение к своему еврейству во время войны с присущим ему темпераментом выразил другой эмигрант – Юлиан Тувим (Виттлин называл его «Паганини польской речи», считал достаточным доказательством существования бога), ставший, по его собственному признанию, «евреем *doloris causa*» и выступивший с программным манифестом «Мы – польские евреи» (1944): «И сразу я слышу вопрос: «Откуда это “мы”»? Вопрос в известной степени обоснованный. Мне задавали его евреи, которым я всегда говорил, что я – поляк. Теперь мне будут задавать его поляки, для подавляющего большинства которых я был и остаюсь евреем. Вот ответ тем и другим... Я – поляк, потому что мне нравится быть поляком. Это мое личное дело, и я не обязан давать кому-либо

в этом отчет... Я – поляк, потому что в Польше я родился, вырос, учился, потому что в Польше узнал счастье и горе, потому что из изгнания я хочу во что бы то ни стало вернуться в Польшу, даже если мне будет в другом месте уготована райская жизнь... Я слышу голоса: «Хорошо, но если вы поляк, то почему вы пишете “мы – евреи”?» Отвечу: Из-за крови. – Стало быть, расизм? – Нет, отнюдь не расизм. Наоборот. Бывает двоякая кровь: та, что течет в жилах, и та, что течет из жил... Кровь евреев (не “еврейская кровь”) течет глубокими, широкими ручьями»<sup>62</sup>. Этот манифест, как можно было ожидать, вызвал шквал нападок с обеих «противостоящих» сторон – и с еврейской<sup>63</sup>, и с польской.

Исаак Башевис Зингер писал в нью-йоркском «Форвертс» в 1966 г.: «Как мне тогда [в межвоенное двадцатилетие. – В.М.] представлялось, польско-еврейские писатели были горячими сторонниками ассимиляции, но фактически они не допускали ничего сверх того, что делают еврейские писатели в Америке. Для Виттлина, как, впрочем, и для Тувима, польский был родным языком... Здесь, в Америке, Виттлин постоянно подчеркивает свое еврейское происхождение, часто возникает впечатление, что он делает это демонстративно»<sup>64</sup>. Однако представляется, что эта демонстративность носит не внешний, показной характер, но свидетельствует о глубинной психологической реакции на Катастрофу. Это тонко почувствовал Витольд Гомбрович, писавший о способности Виттлина проследить болезнь века, болезнь Истории вплоть до ее разрушительных итогов, добраться – через Гитлера и свое еврейское наследие – до самого края ночи. «И завис над бездной»<sup>65</sup>.

Как и Тувим, Виттлин отвечает на трагедию польского еврейства<sup>66</sup> такими тематически новыми для себя произведениями, как «Евреям в Польше» («Żydom w Polsce»), где с предельной ясностью выражена не только солидарность с жертвами, но и отождествление с ними – с еврейским народом:

Krew z waszej starej krwi, kość z  
waszej kručiej kości,  
O bracia moi w gettach, ja nie mam  
słów dla mej wielkiej żałości,  
Męczenińska wasza krew na brukach  
Polski zastyga,  
Męczenińską waszą krew już z trudem  
pieśń moja dźwiga.

Кровь от вашей древней крови, плоть  
от вашей слабой плоти,  
О, братья мои в гетто, нет слов у меня,  
чтоб выразить мое большое горе,  
Мученическая ваша кровь застывает  
на мостовых Польши,  
Мученическую вашу кровь с трудом  
выдерживает моя песнь.

Strzaskana wasza kość na polskich polach bieleje, Zgłodniały omija ją pies: przekleństwo z kości tych zieje. Wnętrznosci szarpie wam głód, katowska rozrywa je kula, Daremnie czekacie na cud, śmierć was papierem otula. Papierem: nowego Anioła Śmierci brudnymi skrzydłami Szeleści mojej boleści śpiew – bezsenными nocami. Gdzie jesteś, manno niebieska na nowej świata pustyni? Gdzie jesteś, lasko Mojżesza, co dziwy dotknięciem swym czyni? Gdzie jesteś, Łaski Krynico, co zmywasz grzechy żywota? Gdzie jesteś, zorzo światłości, przed którą pierzcha ciemnota? Fontanną mleka trysnęło spod kocich łbów Nowolipie, Z ceglanych murów niewoli przezczysta mąka się sypie. Winną macią porosło Leszno jak stoki Karmelu, Marzeniem duszę bezgrzeszną upijasz, mój przyjacielu, Amerykańskiej pomocy czekasz jak ongi Mesjasza. Na próżno żydowski twój lekarz widma zarazy przepłasza. Brat-chrześcijanin tajemnie przyniósł ci kilo ziemniaków, Trucizną zażył gettowy twój burmistrz, Adam Czerniaków, Na magistracie wieczności prezydent Starzyński go witał. – Podaj mi rękę, bracie! – powiedział i o nic nie pytał.	Ваши разбитые кости белеют на польских полях, Голодный пес их обходит – проклятьем зияют эти кости. Ваши внутренности раздирает голод, пуля палача разрывает их, Напрасно вы ждете чуда, смерть бумагой вас окутывает. Бумагой – грязными крыльями нового Ангела Смерти Шелестит песнь моей боли – бессонными ночами. Где ты, манна небесная на новой пустыне мира? Где ты, посох Моисея, что своим прикосновением творит чудеса? Где ты, Источник Благодати, смывающий грехи жизни? Где ты, заря света, пред которой рассеивается мрак? Фонтан молока забил из-под бульжников Новолипья <sup>67</sup> , Из кирпичных стен неволи сыплется пречистая мука. Виноградной лозой поросло Лешно <sup>68</sup> , как склоны Кармеля <sup>69</sup> , Мечтой ты опьяняешь безгрешную душу, мой друг, Американскую помощь ты ждешь, как когда-то Мессию. Напрасно твой еврейский врач отгоняет призрак чумы. Брат-христианин тайно принес тебе кило картошки, Принял яд твой бургомистр, Адам Черняков <sup>70</sup> , В магистрате вечности его приветствовал мэр Стажинский <sup>71</sup> . – Дай мне руку, брат! – сказал он и ни о чем не спрашивал.
---	--

Krew z waszej starej krwi, kość z waszej kruchej kości, O bracia, smutną wam pieśń posyłam z dalekiej wolności. Wnętrznosci szarpie wam głód, katowska rozrywa je kula, Daremnie czekacie na cud, śmierć was papierem otula. Papierem: nowego Anioła Śmierci brudnymi skrzydłami Szeleści mojej boleści śpiew bezsennymi nocami.	Кровь от вашей древней крови, плоть от вашей слабой плоти, О братья, печальную песнь посылаю я вам из далекой свободы. Ваши внутренности разъедает голод, их разрывает пуля палача, Напрасно вы ждете чуда, смерть окутывает вас бумагой. Бумагой: грязными крыльями нового Ангела Смерти Шелестит песнь моей боли бессонными ночами.
---	--

Здесь сквозь трагедию и безнадежность, как трава сквозь асфальт, проступает как будто неуничтожимая в Витглине вера в единение и братство людей, даже на краю гибели (брат-христианин тайно проносит в гетто картошку), или за ее краем (расстрелянный мэр Стажиньский подает братскую руку жертве из гетто).

В стихотворении «На еврейский Судный День 1942/5703 года» («Na Sądny Dzień Żydowski roku 1942/5703») тоже звучит это объединяющее автора с еврейским народом «мы», и даже его дата и название как будто бесспорно указывают на связь с традицией. При этом примечательно принципиальное расхождение смысла стихотворения с традиционным молитвенным канонам на Йом-Кипур: здесь нет покаяния, мольбы о прощении, отпущении грехов (мы не большие грешники, чем другие в юдоли слез, – утверждает поэт), освобождения от бездумно данных обетов и клятв, или упоминания об избранности (напротив, народ представлен проклятым изгнанником), благословении, но есть настойчивое требование справедливости, чуть ли не дерзкий призыв к вмешательству – не ради явления «славы царства своего», а ради устранения бесправных гонений и «ошибки», прекращения «пародии Судного Дня»:

Od tyłu wieków się toczy gardłowa przeciw nam sprawa I bez Twojego wyroku odwieczna kaźń nasza trwa. Powołaj świadków obrony i niech się skończy ta krwawa	Столько веков ведется против нас уголовное дело, И без Твоего приговора длится наша вечная казнь. Вызови свидетелей защиты, и пусть кончится эта кровавая
---	--

Parodia Sądnego Dnia!	Пародия Судного Дня!
Miast pieluch już nam w kołyskach śmiertelne wkładają koszule	Вместо пеленок нам уже в колыбелях надевают смертные рубахи.
Od bicia, bicia się w piersi na kamień stężała nam dłoń.	От битья, битья в грудь камнем стала наша рука.
Jehowo! Zjaw się na Sądzie i wykryj błąd w protokóle,	Иегова, объявись на Суде и вскрой ошибку в протоколе,
Z nadobłocznego zejdz tronu i sam przed Sobą nas broń!	Сойди с заоблачного трона и сам перед Собой защити нас!
Już pierwsze gwiazdy zabłyły na Twoich niebios powale,	Уже первые звезды заблестали на Твоих небесах,
Starcy zadęli w rogi – płomienie buchnęły im z bród.	Старцы затрубили в рога – огнем запылали их бороды.
Tyleśmy grzeszni, co inni in <i>lacrymarum valle</i>	Мы такие же грешники, как другие в <i>lacrymarum valle</i>
Wygnańcy, synowie Ewy, przeklęty Kaina plód <sup>72</sup> .	Изгнанники, сыновья Евы, проклятый Каина плод.

Виттлин посылает также «Поклон поэтам гетто» – предисловие к антологии «Из бездны» («Z otchłani»), вышедшей в варшавском подпольном издательстве в 1944 г., а затем – в Нью-Йорке, с заголовком «Поэзия гетто в еврейском подполье в Польше»<sup>73</sup>.

Эмиграция, или, точнее, изгнание стали для Виттлина-Орфея чем-то вроде очередного круга ада. Для своего друга и товарища по эмиграции, поэта Яна Лехоня, который, судя по его «Дневнику», тоже тяжело переживал жизнь на чужбине и, в конце концов, покончил с собой, выбросившись из окна гостиницы (1956), он становится «синонимом ипохондрии и творческого бессилия»<sup>74</sup>. Лехонь записывает в своем «Дневнике» (3.1.1950): «Мне как-то плохо, я чувствую себя просто Виттлином. Опять весь день сижу с остановившимся взглядом – и ничего, ни одной мысли, ни одной строчки»<sup>75</sup>.

«Я не в лучшей форме, – жалуется Виттлин Роману Бранштеттеру (19.3.1960) – ни физически, ни психически: 20 лет тяжелой жизни на чужбине могут многих и сильнее меня лишить энергии. Я как натянутая – не на инструменте, а в воздухе – струна. Свой читатель, плохой или хороший, всегда дает писателю ощущение осмысленности (необходимости) того, что он делает, – и его не следует недооценивать, даже если его и растлила официальная критика»<sup>76</sup>.

Однако в Польшу после войны он не приехал – ни на время, ни навсегда, в отличие от Юлиана Тувима, склонявшего Виттлина к этому шагу. «Одиссеи XX в. не всегда могли вернуться домой, – написала М. Барановская. – Виттлин не вернулся»<sup>77</sup>, хотя и чувствовал себя изгнанником (а не эмигрантом), и тяжело переносил разлуку с родной страной, с читателем-соотечественником. «Я очень плохо переношу чужбину, – признавался он Р. Брандштеттеру (в письме от 30.12.1959 г.). Страшная вещь для писателя – стареть в чужом мире, к тому же – в Нью-Йорке, наверное, предельном антиподе Ассизи и всего, что ассизское. Так Бог преподелил, а у меня не было сил решить иначе»<sup>78</sup>. Вернувшийся в (социалистическую тогда) Польшу Роман Брандштеттер в своем ответном письме «старшему брату по Ассизи»<sup>79</sup> (от 12.01.1960) указывает и на еще одну форму изгнания: «Жизнь в Польше – тоже изгнание. Тяжкое и болезненное изгнание. В Польше становишься все более одиноким. Видимо, действительно единственная отчизна – это Бог»<sup>80</sup>. (Тувим писал, что его отчизна – это польский язык).

Не вернувшийся в Польшу Витольд Гомбрович тонко пишет в своем «Дневнике» о Виттлине – в связи с темой ада и без упования на поддержку высших сил: «Виттлин, святая душа, неужели он ближе всех к аду?», стремясь при этом «показать, что уничтожаемый историей человек может порой стать творцом истории... собственной. Что больше всего радует меня в этой драме, так это великолепие контрастов: этот обреченный на ад человек демонстрирует и в аду те же самые доброту, деликатность, нежность, невозмутимость, веру, разум, сердечность... Точь-в-точь паучок, подвесившийся на собственной ниточке!»<sup>81</sup>.

«Еврейский Орфей» – это оксюморон, подобный «христианскому Орфею», как Виттлин называл своего любимого Франциска Ассизского. Следуя этому своему моральному идеалу, Виттлин проходит круги ада, сужденного ему историей, не отрекаясь от своей системы ценностей, от стремления видеть в «другом» – брата, от (неизбежно безуспешной, но тем более героической в каком-то античном смысле) попытки объединять людей, разобщенных верой или неверием, ложно понятым патриотизмом и ненавистью, не отказываясь от предельной интеллектуальной честности и своей неизменной иронии. Мифический Орфей обернулся на свою возлюбленную, и она навеки осталась в царстве Аида, Орфей XX века заглянул в ад, где пребывали его соплеменники, и оставил свое свидетельство о них.

## Примечания

<sup>1</sup> См. о нем: *Yurieff Z. Joseph Wittlin. New York, 1973; E.G. Wittlin Józef // Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik bibliograficzny / Opr. zesp. pod red. J. Czachowskiej i A. Szałagan. T. 9. Warszawa, 2004. S. 201–205; M.N., R.Z. Wittlin Józef // Polski Słownik Judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie. Warszawa, 2003. T. 2. S. 802–803; Between Lvov, New York and Ulysses' Ithaca: Józef Wittlin, Poet, Essayist, Novelist / Red. A. Frajlich. Toruń, 2001; Etapy Józefa Wittlina / Red. W. Ligęza, W.S. Woław. Kraków, 2014; *Prokop-Janiec E. Wittlin Jozef // [http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Wittlin\\_Jozef](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Wittlin_Jozef)*. См. оцифрованный архив Виттлина: [http://ifp.univ.rzeszow.pl/dokumenty/Cyfrowe\\_Archiwum\\_Jozefa\\_Wittlina.pdf](http://ifp.univ.rzeszow.pl/dokumenty/Cyfrowe_Archiwum_Jozefa_Wittlina.pdf), а также воспоминания его дочери: *Wittlin-Lipton E. From one day to Another. Madrid, 2011.**

<sup>2</sup> См.: *Rogozński J. O poezji Józefa Wittlina. Wstęp // Wittlin J. Poezje. Warszawa, 1978.* Виттлин дебютировал как поэт уже в 1912 г., будучи еще учеником львовской классической гимназии, стихотворением «Пролог. Памяти Зигмунта Красиньского», посвященным 100-летию со дня смерти великого польского романтического поэта, одного из трех именуемых в польской культуре «пророками», и опубликованным в местной молодежной газете «Wici».

<sup>3</sup> Переводческая деятельность Виттлина была многообразной: он перевел «Гильгамеш» (1922, переизд. – 1986); испанских, итальянских, английских поэтов, Р.М. Рильке (см.: *Przyjaźnie poetyckie Józefa Wittlina / Opr. i posł: Z. Kubiak. Warszawa, 1995*), романы своего друга, Йозефа Рота; «Степного волка» Г. Гессе.

<sup>4</sup> *Гомбрович В. Дневник / Пер. Ю. Чайникова. М., 2012. С. 27.*

<sup>5</sup> *Wittlin J. Hymny. Warszawa, 1929. Wyd. 3. S. 81.*

<sup>6</sup> *Jarzębski J. Gombrowicz i Wittlin // Podglądanie Gombrowicza. Kraków, 2001. S. 152–153.*

<sup>7</sup> Первое издание: Париж, 1963. Мы пользовались последним изданием: *Wittlin J. Orfeusz w piekle XX wieku / Posł. J. Zielinski. Kraków, 2000.* Это же название носит документальный фильм о Ю. Виттлине, снятый в 1994 г. Хенриком Урбанеком.

<sup>8</sup> В сборник вошли избранные эссе из книги «Война, мир и душа поэта» (1925), полностью – путевые очерки из сборника «Этапы» (1932), воспоминания «Мой Львов» (1946), а также тексты выступлений, рецензий, очерков.

<sup>9</sup> См.: *Wittlin J. Wspomnienie o Józefie Rocie // Orfeusz w piekle XX wieku. S. 572–573.* Впоследствии Ю. Виттлин переведет на польский язык романы своего друга Рота – «Зиппер и его отец» (1928), «Бегство без конца» (1931), «Иов. Повесть о простом человеке» (1931), «Исповедь убийцы» (1937), «Склеп капуцинов» (1939).

<sup>10</sup> *Wittlin J. Wojna, pokój i dusza poety. Szkice literackie i przemowienia. Zamość; Warszawa, 1925. S. 49. Ср.: *Stępień M. Inwalida pierwszej wojny światowej // Wśród emigrantów. Kraków, 2007. S. 165–177.**

<sup>11</sup> *Wittlin J. Wspomnienie o Józefie Rocie. S. 569–571.*

<sup>12</sup> *Jarzębski J. Gombrowicz i Wittlin – dwaj spiskowcy // Podglądanie Gombrowicza. Kraków, 2001. S. 158.*

<sup>13</sup> *Witlin J. Wojna, pokój i dusza poety // Idem. Orfeusz w piekle XX wieku. S. 20–21.*

<sup>14</sup> Над этими циклами Виттлин продолжал работать до конца своей жизни, переделывая и редактируя стихотворения, о чем можно судить по различным их книжным изданиям – 1920, 1927, 1929 годов, и посмертному – 1978 г. В 1942 г. они вышли в Тель-Авиве, в переводе на иврит Б. Тенненбаума-Тене.

<sup>15</sup> Помимо заглавного эссе в сборник вошли «Варварство», «Инвентарь национальной культуры», «Героизм на сцене» и «Пустой театр». Переизд. также в: *Witlin J. Wojna, pokój i dusza poety // Pisma pośmiertne i inne eseje / Wyb., opr. i przedm. J. Zieliński. Warszawa, 1991. Biblioteka „Więzi” T. 69.*

<sup>16</sup> *Witlin J. Wojna, pokój i dusza poety. S. 14–15.* В предисловии (датированном 1924 г.) к этому изданию автор подчеркивает, что его целью было обратить внимание на относительность и изменчивость некоторых истин и на «происходящую на наших глазах смену некоторых актуальных понятий и ценностей» (*Ibid. S. 5*).

<sup>17</sup> См. его автобиографию: *Witlin J. Józef Witlin // Idem. Pisma pośmiertne i inne eseje. S. 356.*

<sup>18</sup> См. о его ранних годах во Львове: *Starowieyska-Morstinowa Z. Ci, których spotykałam. Wyd. II. uzup. Warszawa, 1993. S. 83–126.*

<sup>19</sup> Члены польской Национально-демократической партии (НД), носившей право-националистический характер, стремившейся к вытеснению евреев из политической и экономической жизни страны.

<sup>20</sup> *Witlin J. Mój Lwów. New York, 1946. Переизд.: Witlin J. Mój Lwów // Idem. Orfeusz w piekle XX wieku. S. 364–403.*

<sup>21</sup> В первые дни в ней приняли участие 560 человек с польской стороны и 1500 – с украинской, в конце же – соответственно 4000 и 10 000, погибли более 200 поляков и 300 украинцев. – *Wilczyński W. Od wrogości do braterstwa: polsko-ukraińskie walki o Lwów w oczach Józefa Wittlina // Literatura Słowian Wschodnich. Tendencje rozwojowe, przewartościowania. Zielona Góra, 1999. S. 76.*

<sup>22</sup> 22–24 ноября, когда украинские части покинули город, произошел погром еврейского квартала Львова, в котором, согласно «Рапорту делегации МИДа Польши об антиеврейских выступлениях во Львове» от 17.12.1918, погибло около 150 человек, сожжено и разрушено более 50 домов, разграблено более 500 еврейских магазинов, бездомными оказались около 2000 человек, сиротами – около 70 детей. См. подробнее: *Historia Polski / Pod red. L. Grosfelda i H. Zielińskiego. T. IV: 1918–1939. Cz. I: 1918–1926. Warszawa, 1966. S. 125–126; Tomaszewski J. Lwów, 22 listopada 1918 // Przegląd Historyczny. 1984. № 75/2. S. 279–285.*

<sup>23</sup> *Witlin J. Ze wspomnień byłego pacyfisty // Idem. Orfeusz w piekle XX wieku. S. 74–79.*

<sup>24</sup> *Ibid. S. 76–80.*

<sup>25</sup> *Witlin J. Orfeusz w piekle XX wieku. S. 78–79.*

<sup>26</sup> См.: *Wilczyński W. Od wrogości do braterstwa: polsko-ukraińskie walki o Lwów w oczach Józefa Wittlina. S. 80.*

<sup>27</sup> *Żulawski J. Z domu. Warszawa, 1978. S. 203–204.*

<sup>28</sup> *Witlin J. Listy / Wstęp i opr. T. Januszewski. Warszawa, 1996. S. 24–25.*

<sup>29</sup> Виттлин был очарован личностью Франциска в течение всей своей творческой жизни (см.: *Kubiak Z. Podróże i medytacje Józefa Wittlina // Tygodnik Powszechny. 1991. № 6. S. 6*). С 1927 по 1932 г. Виттлин публикует в журналах различные части труда “Święty Franciszek z Assyżu”, в целом он включен в сборник: *Wittlin J. Pisma pośmiertne i inne eseje*; отдельное издание вышло в 1997 г. Франциск был не одной из, но – центральной фигурой художественного мира Виттлина, определявшей его литературную стратегию. – *Kudyba W. Święty Franciszek Józefa Wittlina // Wittlin J. Etopu. S. 155*. См. также: *Zajączkowski R. Korespondencja między Józefem Wittlinem i Romanem Brandstaetterem // Tematy i konteksty. 2012. № 2 (7). S. 156*.

<sup>30</sup> Первый вариант перевода был завершен в 1921 г. Своей приятельнице он пишет: «Ехегі monumentum... Я закончил триумфально. Поехал на несколько дней во Львов, где устроил благодарственную оргию. Пока я лежу в саду и раздуваюсь, измученный тяжкими родами «Одиссеи». Почти семь лет. Не шутка... Начну «новую жизнь» – как человек XX века, юноша 25 лет, который уже перевел «Одиссею». – *Wittlin J. Listy. S. 24*. Первое издание: *Homer. Odysseja / Przekład i słowo wstępne J. Wittlina. Lwów, 1924*.

<sup>31</sup> *Wittlin J. Elegia do Homera // Idem. Hymny. Warszawa, 1929. Wyd. 3. S. 91–93*.

<sup>32</sup> *Wittlin J. Listy. S. 20 (list ze Lwowa, 22 XII 1920)*.

<sup>33</sup> *Baranowska M. Sól ziemi. Wittlin Józef // Gazeta Wyborcza. 02.08.2001*.

<sup>34</sup> *Stande C.P. Предисловие // Виттлин Ю. Повесть о терпеливом пехотинце. С. 7; Sprusiński M. “Jeszcze jest we mnie krzyk ginących batalionów...” // Literatura. 1979. N 51–52. S. 9*.

<sup>35</sup> *Segel H.B. Culture in Poland during World War I // European Culture in the Great War. The arts, entertainment, and propaganda. 1914–1918 / Ed. by A. Roshwald and R. Sities. Cambridge. 1999. P. 87–88*.

<sup>36</sup> «Повесть о терпеливом пехотинце», первая часть которой названа «Соль земли» (название отсылает к Матф 5:13), печаталась в отрывках в журналах, позже вышла отдельным изданием (*Wittlin J. Sól ziemi. Warszawa, 1936*), получившим также премию «Вядомостей Литерацких» как лучшая книга 1935 г. В 1939 г. «Соль земли» была выдвинута на Нобелевскую премию, но, по ее условиям, лишь одна часть заявленной трилогии, не могла быть номинирована. Позднее, уже в эмиграции, когда роман был переведен на английский язык, Виттлин получил премии Американской Академии искусства и литературы и Национального Института искусства и литературы в Нью-Йорке (1943). Роман был также переведен на хорватский, чешский, французский, испанский, голландский, шведский и итальянский языки. В 1937 г. вышло два русских перевода – в Москве (Е. Гонзаго) и Ленинграде (Е. Троповского). Рукопись второй части погибла в 1940 г. во Франции (*Słownik współczesnych pisarzy polskich / Pod red. E. Korzeniewskiej. Warszawa, 1964. T. III. S. 513*). Автор вынашивал замысел продолжения романа, сохранились некоторые фрагменты следующего тома (см. один из них: *Wittlin J. Zdrowa śmierć // Kultura. 1972. № 198. S. 75–92*), однако до реализации этого замысла в целом так и не дошло. В этой статье цитаты приводятся по изданию: *Bum-*

тлин Ю. Соль земли. Повесть о терпеливом пехотинце / Пер. с польск. Е. Гонзаго, предисл. С.Р. Станде. М., 1937.

<sup>37</sup> В 1938 г. Гиммлер включил роман в распространявшийся для служебного пользования список нежелательной и вредной для III Рейха литературы; книгу сжигали как пацифистскую и проеврейскую. Кстати, в межвоенное двадцатилетие и польские борцы с еврейской опасностью и за оздоровление польской литературы приписывали евреям такие «специфические» вредоносные взгляды как пацифизм, урбанизм и космополитизм (см., например: *Rostworowski K.H.* O uzdrowieniu literatury polskiej // *Polonia*. 1929. № 1876).

<sup>38</sup> Евреи в романе обнаруживают также и другие познания, которыми не обладают их однополчане: «Кроме евреев, никто в вагоне не слышал о том, что некоторые мадьяры исповедуют учение Кальвина»; еврей же объясняет, что плоды, которые видят солдаты в Венгрии, не бобы, а виноград.

<sup>39</sup> *Istner F.* Od „Hymnów” do „Soli ziemi” // *Nowiny Kurier*. 1974. № 132.

<sup>40</sup> См. об иронии как риторической фигуре и нравственной позиции Витлина: *Szewczyk-Haake K.* O ironii jako figurze retorycznej i postawie moralnej (z odniesieniem do Wittlina i Kierkegaarda) // *Przestrzenie teorii*. 2015. № 4. S. 25, 28.

<sup>41</sup> *Witlin J.* Dwie powieści wojenne. S. 465.

<sup>42</sup> *Witlin J.* Barbarzyństwo // *Wojna, pokój i dusza poety*. S. 55–70; переизд. в: *Witlin J.* Orfeusz w piekle XX wieku. S. 45–52.

<sup>43</sup> *Witlin J.* Ze wspomnień byłego pacyfisty // *Orfeusz w piekle XX wieku*. S. 84.

<sup>44</sup> *Istner F.* Od „Hymnów” do „Soli ziemi” // *Nowiny Kurier*. 1974. № 132.

<sup>45</sup> *Witlin J.* Ze wspomnień byłego pacyfisty.

<sup>46</sup> Ср.: *Polonsky A.* Why did they hate Tuwim and Boy so much? Jews and Artificial Jews in the Literary Polemics in the Second Polish Republic // *Antisemitism and Its opponents in Modern Poland* / Red. R. Blobaum. Cornell University Press, Ithaca, 2005. P. 189–209.

<sup>47</sup> Ср.: *Adamczyk K.* Filip Istner jako żydowski krytyk literatury polskiej // *Literatura polska w Świecie. Zagadnienia recepcji i odbioru* / Red. R. Cudak. Katowice, 2006. S. 218–226.

<sup>48</sup> Его популярность выходила за пределы Польши: широко известны его детские книги, в частности, в переводах на русский язык М. Ландмана: «Академия пана Кляксы» (1946), «Путешествия пана Кляксы» (1961), «Триумф пана Кляксы» (1965) и др. См. также: *Micińska M.* Inteligencja żydowska w Polsce. – [http://midrasz.home.pl/2002/maj/maj02\\_4.html](http://midrasz.home.pl/2002/maj/maj02_4.html)

<sup>49</sup> См., в частности: *Błoński J.* Autoportret żydowski // *Kilka myśli, co nie nowe*. Kraków, 1985. S. 117; *Prokop-Janiec E.* Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne. Kraków, 1992; *Prokop-Janiec E.* Polish-Jewish Literature in the Interwar Years. Syracuse; New York, 2003; *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia* / Pod red. M. Dąbrowskiego i A. Molisak. Warszawa, 2006; *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej* / Red. Red. A. Molisak, Z. Kołodziejska. Warszawa, 2011.

<sup>50</sup> См. подробнее: *Szwabowicz M.S.* Polski Żyd piszący po hebrajsku. Problem tożsamości w okresie międzywojennym // *Żydowski Polak, polski Żyd*. S. 45–51. Сле-

дует отметить, что в выходящих в Польше на иврите журналах публиковались переводы польских поэтов еврейского происхождения, в том числе – Юзефа Витлина, чья поэзия позитивно оценивалась критиками (Ibid. S. 49–50).

<sup>51</sup> Согласно данным 1931 г., среди трех миллионов польских евреев 12% назвали родным польский язык, 8% – иврит. – *Shmeruk Ch. Hebrew–Yiddish–Polish: A Trilingual Jewish Culture // The Jews of Poland Between Two World Wars / Ed. I. Gutman, E. Mendelson, J. Reinhartz, Ch. Shmeruk. Hannover; London, 1989. P. 287–288. Ср.: Фишман Д. Вокруг идиша. Очерки истории еврейской культуры в России и Польше. Киев, 2015. С. 151–159.*

<sup>52</sup> Зингер был очень привязан к своему родному языку, который превозносил и в своей нобелевской речи, и скорбел по поводу того, что польские писатели еврейского происхождения, в частности – Юзеф Виттлин, его не знают. – *Adamczyk-Garbowska M. Polska Isaaca Bashevisa Singera – rozstanie i powrót. Lublin, 1994. S. 41.*

<sup>53</sup> *Adamczyk-Garbowska M. Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne. Lublin, 2004. S. 176.* Следует отметить, что еврейские противники ассимиляции, как, например, А. Голомб, не признавали такой категории, как «польские евреи», утверждая, что возможно лишь одно из двух: либо быть евреем, либо не быть им, что евреи из Польши, Германии, Франции, или России являются евреями tout court, а отделить еврея из Варшавы, Ицхака Лейбуша Перетца, от еврея из Переяславля, а потом из Нью-Йорка, Шолом-Алейхема затруднительно. – *Szwarcman-Czarnota B. Żydowski dwugłos o Tuwimie // Żydowskie konteksty twórczości Juliana Tuwima / Red. M. Adamczyk-Garbowska. Lublin, 2015. S. 95.*

<sup>54</sup> Дата изгнания евреев из Польской Народной Республики после антисемитских нападков и преследований, проводимых коммунистическими властями.

<sup>55</sup> *Wojdowski B. Judaizm jako los // Puls. 1993. № 3; переизд.: Midrasz. 2004. № 5 (85). S. 29.* Войдовский покончил с собой; его вдова, Мария Ивашкевич, объясняла это известным в психиатрии явлением: Холокост убивает даже спустя годы, как это произошло с Косиньским, Ниреньской и многими другими.

<sup>56</sup> *Hertz A. Żydzi w kulturze polskiej / Przedm. J. Górski. Warszawa, 1988. S. 286.*

<sup>57</sup> *Wittlin J. Poezje. Warszawa, 1981. S. 81.*

<sup>58</sup> *Slonimski A. Arka // Idem. Wiersze zebrane. Warszawa, 1933. S. 76.*

<sup>59</sup> *Tuwim J. Pod bodźcem wieków // Idem. Pisma zebrane. Juwenilia 2 / Red. T. Januszewski i A. Balakier. Warszawa, 1990. S. 328.* В интервью 1927 г. Тувим признавался: «В культурном и эмоциональном отношении я считаю себя поляком, однако, я отдаю себе отчет в том, что между мной и моими друзьями-арийцами существуют принципиальные различия. Истоки этих различий находятся в крови, я ощущаю их в своем темпераменте, который более горяч, чем польский. Я семит и никогда этого не отрицал. Я с гордостью констатирую, что моя фамилия звучит как древнееврейская». – *Rozmowy z Tuwimem / Wyb. i opr. T. Januszewski. Warszawa, 1994. S. 23.*

Ср.: *Grimstad K.-A. Polsko-żydowskie gry kabaretowe, czyli Juliana Tuwima próba akulturacji / Przeł. M. i M. Lachman // Teksty Drugie. 2009. № 3. S. 47–62; Żydowskie konteksty twórczości Juliana Tuwima. Op. cit.*

<sup>60</sup> *Wat A.* Dziennik bez samogłosek / Opr. K. Rutkowski. Warszawa, 1990. S. 122, 113. Ср. также: S. 105.

<sup>61</sup> *Wittlin J.* Książki o prześladowaniu Żydów // *Idem.* Orfeusz w piekle XX wieku. S. 491–482. Предметом рассмотрения в этом обзоре служат романы немецкого еврея Л. Фейхтвангера «Семья Оппенгейм», русского еврея М. Матвеева «Les traqués» и австрийского еврея Й. Рота «Тарабас».

<sup>62</sup> *Tuwim J.* My, Żydzi Polscy // *Polacy – Żydzi / Polen – Juden / Poles – Jews.* 1939–1945. Wybór źródeł / Opr. A.K. Kunert. Warszawa, 2001. S. 444–449. Впервые опублик. в эмигрантском лондонском ежемесячнике «Новая Польша» («Nowa Polska», 1944. № 8), который редактировал А. Слонимский; затем, в том же году, в Тель-Авиве (отдельное издание); с переводами на идиш, иврит и английский – в Иерусалиме (1984, 1985). Отрывки по-русски впервые опубликованы в мемуарах И. Эренбурга. Цит. по изд.: *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь // *Эренбург И.* Собр. соч. в 9 т. М., 1966. Т. 8. С. С. 423–424.

<sup>63</sup> См.: *Lów R.* Hebrajska obecność Tuwima: szkice literackie. Łódź, 1996. S. 17–19; *Golomb A.A.* Za późno. List żydowskiego Żyda do polskiego Żyda / Przeł. B. Szwarcman-Czarnota // *Żydowskie konteksty twórczości Juliana Tuwima.* S. 98–106.

<sup>64</sup> *Baszewis Singer I.* Kilka godzin z Polakami // *Idem.* Felietony. Eseje. Wywiady / Przeł. T. Kuberczyk. Warszawa, 1993. S. 95–96.

<sup>65</sup> *Гомбрович В.* Дневник. С. 169–170.

<sup>66</sup> Ср.: *Olejniczak J.* Orfeusz i Zagłada. Para uwag // *Etapy Józefa Wittlina* / Red. W. Ligęza, W.S. Woław. Kraków, 2014. S. 115–124.

<sup>67</sup> Новолипые – улица в Варшаве, которая во время немецкой оккупации оказалась внутри стен варшавского гетто. Совершенно уничтожена после восстания в гетто.

<sup>68</sup> Лешно – название улицы, часть которой также входила в границы варшавского гетто.

<sup>69</sup> На улице Лешно, 32 (ныне – Аллея Солидарности, 80) находится храм Рождества Пресвятой Девы Марии, принадлежавший ордену кармелитов, получивших свое название по горе Кармель в Святой Земле.

<sup>70</sup> Адам Черняков (1880–1942) – инженер, член варшавского магистрата и польского Сейма, в годы войны – глава Юденрата в варшавском гетто (1939–1942). В качестве главы Юденрата Черняков был обязан составить списки депортируемых в лагеря смерти. Он покончил с собой 23 июля 1942 г., приняв цианистый калий, когда его попытки спасти от депортации хотя бы сирот, в том числе – из детского дома Януша Корчака, не увенчались успехом. В предсмертной записке жене он написал: «Они требуют, чтобы я убил детей своего народа своими собственными руками. Мне не остается ничего, кроме как умереть».

<sup>71</sup> Стефан Стажиньский (1893–1939) – польский политик, экономист, публицист, мэр Варшавы (1934–1939), глава Гражданского комитета во время обороны Варшавы в 1939 г. Расстрелян гитлеровцами.

<sup>72</sup> Опубли.: *Zwoje.* 1/34. 2003.

<sup>73</sup> *Poezje ghetta z podziemia żydowskiego w Polsce / Słowem wstępnym poprzedził J. Apenszlak; Pokłon poetom Ghetta złożył J. Wittlin.* New York, 1945.

<sup>74</sup> *Olejniczak J.* Wittlin wobec “Innego” // *Between Lvov, New York and Ulysses’ Ithaca: Józef Wittlin, Poet, Essayist, Novelist.* S. 113. Вспомним, что еще в межвоенные годы львовский сатирик Мариан Хемар называл Виттлина «королем неврастеников».

<sup>75</sup> *Lechoń J.* Dziennik I. 30 sierpnia 1949 – 31 grudnia 1950. Warszawa, 1992. S. 173.

<sup>76</sup> *Zajączkowski R.* Korespondencja między Józefem Wittlinem i Romanem Brandstaetterem. S. 165.

<sup>77</sup> *Baranowska M.* Op. cit.

<sup>78</sup> Опубл. в: *Zajączkowski R.* Korespondencja między Józefem Wittlinem i Romanem Brandstaetterem. S. 161.

<sup>79</sup> Оба эти поэта еврейского происхождения приняли католицизм: Виттлин – в Нью-Йорке, Брандштеттер – в Риме, оба получили при крещении христианское имя Франциск.

<sup>80</sup> *Zajączkowski R.* Korespondencja między Józefem Wittlinem i Romanem Brandstaetterem. S. 161.

<sup>81</sup> *Гомбрович В.* Дневник. С. 169–170.

*Анатолій Синило*  
(Богушевичи)

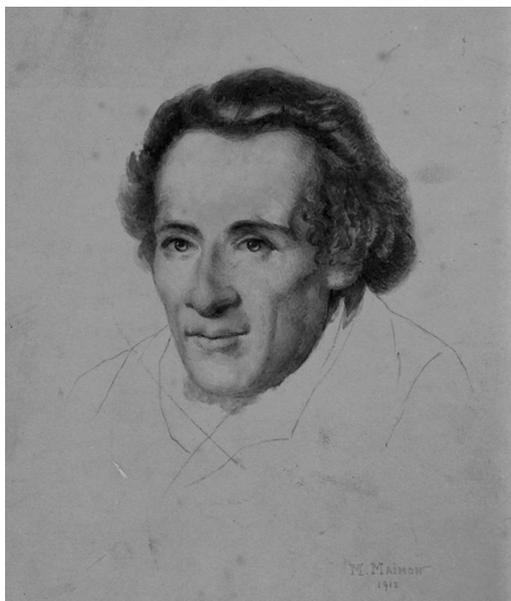
---

**АТРИБУЦІЯ РИСУНКОВ М. МАЙМОНА  
ІЗ СОБРАННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО  
МУЗЕЯ РЕСПУБЛІКИ БЕЛАРУСЬ**

В собрании Национального художественного музея (НХМ), как полагали до недавнего времени, находился только один рисунок Моисея Львовича Маймона (1860–1924) – портрет неизвестного мужчины, датированный 1912 годом с подписью «М. Мaimon»<sup>1</sup>. Изучение довоенных инвентарных книг Белорусского государственного музея (далее БГМ) позволяет назвать М. Маймона автором еще одной работы и атрибутировать сюжет. Также удалось установить имя того, кто изображен на рисунке 1912 г.

Портрет неизвестного поступил в коллекцию ГХМ БССР (теперь НХМ РБ) в 1960 г. из Белорусского государственного музея истории Великой отечественной войны в порядке возврата довоенных фондов<sup>2</sup>. Рисунок исполнен на картоне акварелью, белилами и цветным карандашом. Основное внимание художник уделил лицу портретируемого. Тщательно изображены голубые глаза, брови, крупный нос и плотно сжатые губы. Контуры одежды переданы тонкими линиями (илл. 1).

Судьба этого небольшого произведения сложна. Рисунок – один из немногих уцелевших экспонатов, вывезенных нацистами во время второй мировой войны из белорусских музеев. На обороте портрета есть вывозной немецкий номер и послевоенные музейные обозначения. В описи возвращенных ценностей 1948 г. имя художника не названо, но отмечено, что это «портрет Медальсона»<sup>3</sup>.



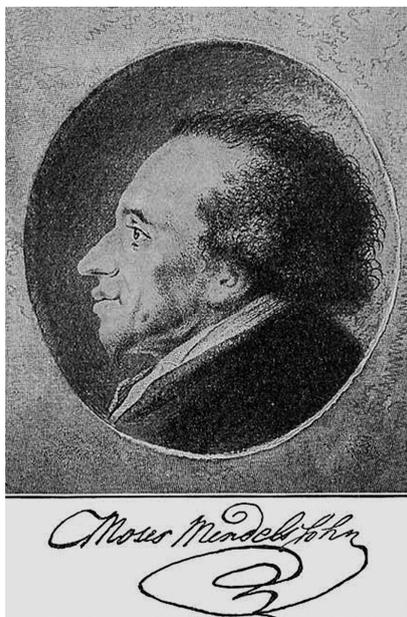
Илл. 1.

Маймон Моисей Львович (1860–1924).

Портрет Мозеса Мендельсона (1729–1786). 1912. Картон, акварель, цветной карандаш, белила. 33,2 × 26,3. НХМ РБ РГ – 641

Просматривая портреты людей, имеющих похожую фамилию, мы обратили внимание на графический портрет выдающегося еврейского философа, духовного лидера Хаскалы Мозеса Мендельсона (1729–1786) Даниэля Ходовецкого (илл. 2). Хотя Мендельсон на рисунке Д. Ходовецкого изображен в профиль, черты лица философа очень напоминают того, кто изображен на портрете неизвестного из коллекции НХМ. В результате поиска других портретов Мозеса Мендельсона нашелся не только живописный оригинал, но и гравюра, послужившая источником для рисунка М.Л. Маймона (илл. 3).

Сравнивая рисунок М. Маймона с живописными портретами Мозеса Мендельсона других художников, можно отметить несовпадение цвета глаз. Например, на портрете А. Графа из собрания университета Лейпцига у М. Мендельсона карие глаза, есть и небольшая борода<sup>4</sup>. Эти отличия подтверждают предположение, что М. Маймон для своего рисунка пользовался не живописным, а графическим произведением.



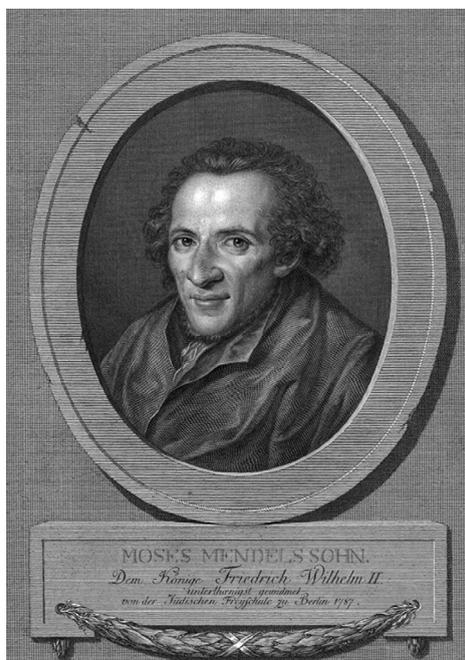
Илл. 2.

Графический портрет Мозеса Мендельсона Даниэля Ходовецкого

К сожалению, пока не удалось выяснить происхождение этого рисунка. В сохранившихся довоенных инвентарных книгах БГМ упоминаются два живописных произведения М.Л. Маймона – «Политик» и «Старый еврей с фонарем» (1902), поступившие из музейных собраний Москвы. Техника и размеры упомянутых работ не позволяют соотнести их с портретом М. Мендельсона. Кроме жанровых картин в коллекции БГМ хранился и рисунок М.Л. Маймона<sup>5</sup>. История этого экспоната выяснилась лишь недавно.

Рисунок неизвестного автора на библейскую тему также поступил в собрание НХМ в порядке возвращения довоенных фондов.

На рисунке изображен старик в полосатом халате, подвязанном поясом, за которым виден нож. Левая рука поднята вверх, словно он указывает на небеса. Вокруг старика группа людей, оживленно и взволновано обсуждающих услышанное. Все происходит на фоне холмистой местности, где видны несколько домов и деревья. Несомненно, старик – центральный персонаж события (илл. 4.)



Илл. 3.

Иоганн Готтхард фон Мюллер (Johann Gotthard von Müller, 1745–1830).  
 Портрет Мозеса Мендельсона, около 1800 г. С живописного портрета  
 кисти Иохана Кристофа Фриша (Johann Christoph Frisch, 1737–1815)

Благодаря сохранившемуся инвентарному номеру 2151 на обороте установлено имя художника. В довоенной инвентарной книге БГМ за 1934 г. под этим номером указан – библейский сюжет, нарисованный М.Л. Маймоном. В коллекцию БГМ работа поступила в числе многих других экспонатов, переданных из музея Еврейского историко-этнографического общества в Ленинграде в 1929–1930-х гг. в Минск<sup>6</sup>.

Документы по истории «Еврейского общества поощрения художеств» (ЕОПХ) из Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга помогли точно атрибутировать сюжет, и назвать дату создания работы<sup>7</sup>. ЕОПХ было создано в 1915 г., чтобы развивать пластические искусства в еврейской среде – с целью художественного воспитания еврейских масс. Общество прекратило свою деятельность не ранее 1920 г.



Илл. 4.

Маймон Моисей Львович (1860–1924). Ханука. 1919 г.

Картон, тушь, акварель, уг. карандаш, кисть. 67,8 × 50,5. НХМ РБ РГ-840



Илл. 5.

Шац Борис (1866–1932). Скульптура. Маттафия Хасмонеи. 1910-е гг.

Главным проектом ЕОПХ в последний период существования была подготовка рисунков и издание по ним учебных пособий и плакатов на темы еврейского быта и истории. В проекте принимали участие более десяти художников, получивших соответствующие темы. Моисей Львович Маймон готовил рисунок на тему «Ханука». Рисунки были выполнены, но учебные пособия так и не напечатаны<sup>8</sup>. После упразднения ЕОПХ все его материалы поступили в ЕИЭО, а художественные произведения – в музей.

Тема рисунка – еврейский праздник Ханука, установленный во II в. до н.э. в память об очищении Храма и возобновлении храмовой службы Маккавеями после изгнания с Храмовой горы греко-сирийских войск, и продолжающийся в течение восьми дней, начиная с 25 кислева.

Вероятно М.Л. Маймон нарисовал ту сцену предания о восстании Маккавеев, где священник Маттафия из этого рода, отказавшийся принести жертву на алтарь языческого божества («Сохрани нас Бог,

чтобы мы оставили закон и обеты. Мы не будем повиноваться приказаниям царя, и мы не уклонимся от нашей веры ни вправо, ни влево». – 1 Макк. 2:19–22) и убивший еврея, согласившегося это сделать, призвал приверженцев закона и справедливости следовать за ним. Поиски иконографических аналогий подтверждают эту гипотезу. Например, скульптор Борис Шац изобразил Маттафию как старика, держащего в одной руке жертвенный нож, а второй указывающего путь (илл. 5). Почти такой же образ Маттафии и у М.Л. Маймона.

Исходя из этого мы можем вернуть рисунку, считающемуся неизвестным библейским сюжетом, его подлинное название «Ханука» и датировать произведение 1919 г.

Таким образом, благодаря работе с архивными источниками удалось определить точное название библейского сюжета и дату создания рисунка М.Л. Маймона. Найденные иконографические аналогии помогли идентифицировать человека на портрете с философом Мозесом Мендельсоном. Дальнейшие исследования, возможно, позволят выяснить, каким образом этот портрет оказался в довоенном музейном фонде БССР.

### Примечания

<sup>1</sup> НХМ РБ М.Л. Маймон Мужской портрет. 1912. Картон, акварель, цветной карандаш, белила. 33,2 x 26,3. Справа внизу «М. Мaimon. 1912». Поступил из БГМИВОВ в 1960 г. в порядке возврата довоенных фондов. Инв. № РГ – 641.

<sup>2</sup> Акт №30 на поступление в Государственный художественный музей БССР экспонатов из Белорусского государственного музея истории Великой Отечественной войны по акту от 23.05.1960 (в порядке возвращения довоенных фондов), № по описи – 223, КП – 5689.

<sup>3</sup> Справа № 20. Акт і вопіс музейных экпанатаў, вярнутых у БССР з Германіі. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. Ф. 790. Воп. 1. Спр. 69. А. 1-229. С. 130. № 2554. Голова мужчыны. 1912 г. (Портрет Медальсона). Картон, акварель. 27 x 33.

<sup>4</sup> Графический портрет М. Мендельсона, хранящийся в Еврейском музее в Берлине, см.: Das Jahrhundert der Freundschaft. Johann Wilhelm Ludwig Gleim und seine Zeitgenossen / Ed. U. Pott. Göttingen, 2004. S. 109. Графический портрет выполнен на основе живописного портрета (1771) кисти Антона Граффа (1736–1813), хранящегося в собрании Лейпцигского университета. Интернет – ресурс: <http://mugi.hfmt-hamburg.de/Hensel/sites/moses.html>.

<sup>5</sup> Інвентарная кніга Беларускага Дзяржаўнага музея г. Менска. 1934. № 1 (інв. №№ 1-3058); Архив НИМ РБ.

<sup>6</sup> *Синило А.Н.* Экспонаты из музея Еврейского историко-этнографического общества в собраниях белорусских музеев // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. Акад. сер. Вып. 52. М., 2016. С. 346–394.

<sup>7</sup> Документы по истории и культуре евреев в архивах Санкт-Петербурга. Путеводитель. Региональные архивы / Сост.-ред. А.И. Иванов, М.С. Куповецкий. СПб., 2013. С. 222–223.

<sup>8</sup> *Орлова А.* К истории Еврейского общества поощрения художеств. Пг., 1915–1919 гг. Еврейский музей. Сб. статей / Сост. В.А. Дымшиц, В.Е. Кельнер. СПб., 2004. С. 190.

*Нина Крутова*

(Тольятти)

---

**МОНУМЕНТАЛЬНЫЕ ЕВРЕЙСКИЕ НАДГРОБИЯ  
ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА  
1898–1916**

Настоящая работа является логическим продолжением материала, представленного на XXII Международной конференции по иудаике<sup>1</sup>, и посвящена монументальным надгробиям еврейского кладбища Семипалатинска.

Исторически сложилось так, что города Семипалатинск и Усть-Каменогорск, основанные в 20-х гг. XVIII в. как крепости на Иртыше, неоднократно передавались разным административно-территориальным единицам. В 1745 г. освоенные россиянами территории Верхнего Прииртышья вошли в состав Сибирской губернии. Позже эти земли передаются по частям Томской губернии и Омской области. В 1854 г. образовалась Семипалатинская область, вошедшая в состав Западно-Сибирского (с 1882 г. – Степного) генерал-губернаторства<sup>2</sup>.

В рассматриваемый период в городе проживали чуть более 300 евреев. Еврейская община сформировалась за счет пленных и политических ссыльных, кантонистов, отслуживших свой срок, приезжих купцов, выпускников российских университетов, в основном с медицинским образованием. Именно они стали ядром будущей еврейской общины, сыгравшей немалую роль в становлении и развитии экономики края.

В ходе исследовательской работы найдена Книга регистрации умерших и захороненных на еврейском кладбище Семипалатинска, которая содержит 361 запись – даты рождения и смерти, сведения о конкретном месте захоронения (ряд, номер могилы)<sup>3</sup>. В некоторых

случаях указано географическое название бывшего места проживания: Краков, Звенигород, Чернигов, Торно, Одесса, Харьков, Рига и др. Есть и не совсем обычные записи: «похоронен в углу, убит при Анненкове», просто «убит», «умерла на 5 день Пасхи». Книга регистрации помимо прочего содержит ценную информацию об истории кладбища. В 1962 г. инициативная группа из четырех человек (И.Л. и А.Л. Светлицкие, И.М. Кременецкий, Р.З. Мостинский) провела серьезную и трудоёмкую работу. Многие старинные надгробия и ограды были отреставрированы, старые деревья и молодая поросль вырублены, мусор вывезен за пределы кладбищенской территории. Частично восстановлена документация. Я.Л. Светлицкий составил план кладбища, завел новую (с учётом старых записей) Книгу регистрации умерших, где учтены захоронения, сохранившиеся к середине 1962 г. Из-за плохой сохранности могильных памятников многие захоронения остались безымянными и в Книге регистрации значатся как «неизвестные». Были переведены с иврита на русский язык некоторые эпитафии, что позволило установить личность умерших. К сожалению, на сегодняшний день и переводы, и чертёж плана кладбища, выполненный С. Велковским, утеряны<sup>4</sup>.

На основе расшифрованных записей Книги регистрации умерших мы пришли к выводу, что самые ранние захоронения датируются 1878–1899 гг. Их всего шесть, что составляет чуть более 1 % от общего числа памятников. К началу XX в. (1900–1917) относится одиннадцать могил или 3% от всех захоронений. На период (1919–1938) приходится двадцать семь надгробий, что соответствует 7%.

С годами численность еврейского населения в городе увеличилась, росло и кладбище. Особенно большой демографический «скачок» произошел в годы Великой Отечественной войны. Восемьдесят девять захоронений (24 %) осуществлено в военные годы. Среди покойных представители как «местного» еврейского населения, так и евреи, эвакуированные из прифронтовой полосы западных областей СССР.

В апреле 1945 г. Исполнительный комитет Семипалатинского городского Совета депутатов трудящихся на своем заседании рассматривает вопрос о расширении территории еврейского кладбища: «В виду полного использования площади существующего еврейского кладбища, исполком Горсовета решил: Расширить кладбище, прирезав к нему с западной стороны свободную площадь, до овощехранилища подхоза Спецторга НКВД, общей площадью 2000 кв. м»<sup>5</sup>. В результа-

те, рядом образовалось «новое» еврейское кладбище, «проработавшее» до 70-х гг. XX в. Оставшееся основное число могил – 64 % относятся к поздним и располагаются уже здесь. Позже, на основе распоряжения Семипалатинского горисполкома захоронения были прекращены. Кладбище постепенно разрушалось и приходило в упадок, отслужив более девяносто лет.

Помимо традиционных каменных плит в виде стелы на еврейском кладбище Семипалатинска присутствуют монументальные надгробия общегородского типа. Памятники прямоугольны по форме в виде обелиска, работа фабричная. Сборные, состоят из нескольких частей: ступенчатое основание, куб-тумба и непосредственно стела с венчающей частью. Общий вес ориентировочно около трех тонн. Материал: гранит и мрамор. Доставлялись на место в разобранном виде. Эпитафии двуязычные и расположены с лицевой и обратной стороны, иногда текст встречается с торца. В оформлении надгробий просматриваются итальянская и петербургская школы. Похожие памятники можно увидеть на старых кладбищах Санкт-Петербурга и не только.

Почему семипалатинские евреи по большому счету отказались от традиционных мацев и стали устанавливать на могилах надгробия иного типа? Сегодня мы можем только предполагать. Но, пожалуй, самой главной причиной, объясняющей присутствие таких надгробий, является процесс аккультурации еврейской общины на территории Степного края.

Изготовителя надгробий сегодня установить невозможно. И снова предположения, правда, подкрепленные некоторыми находками. Если стелы могли выполнить непосредственно в самом Семипалатинске, то монументальные надгробия, скорее всего, были привозными. Не исключено, что мастера были православные камнерезы. В этом случае надгробия выполнялись нееврейскими руками: евреи выступали в роли заказчика. Высказанная гипотеза подтверждается информацией о работе алтайских камнерезов.

В XVIII–XX вв. в России существовало три центра камнерезной промышленности: Петергоф, Екатеринбург, Колывань. Последний, в географическом отношении, ближе всех находится к месту рассматриваемых событий. И вполне логично, что колыванские мастера могли выступать в роли подрядчиков.

С 1800 г. в Алтайском крае плодотворно работала Колыванская шлифовальная фабрика (ныне п. Колывань Курьинского района Ал-

тайского края). Изделия колыванских мастеров ценились и поставлялись в столичные российские города. Для нас эта фабрика интересна тем, что здесь помимо всего прочего (вазы, чаши, каминь, колонны, столы и др.) периодически, в кризисный период изготавливались и надгробия: «Намогильная плита одному из руководителей Колыванской шлифовальной фабрики... да постамент памятника Н.М. Ядринцеву в Барнауле...»<sup>6</sup>.

Возможен и другой вариант. Основу изготавливали в Колывани, а доработку, оформление декора делали уже на месте. Эту работу могли выполнить военнопленные времён Первой мировой войны. Среди них, вероятно, были мастера-камнерезы, зарабатывающие на жизнь случайными заказами. Примером может служить декоративное оформление фасада здания бывшего магазина купца И.Н. Кожевникова в Усть-Каменогорске, выполненное военнопленными чехами в 1914 г., о чём свидетельствует надпись на здании.

Помимо двух высказанных гипотез, существуют и конкретные сведения. В 2005 г. обнаружено монументальное надгробие 1907 г. с фирменным клеймом, расположенном на торцевой стороне: «Склад в Омске Бр. Пермикины». Присутствие Омска не случайно, в начале XX в. он являлся административным центром Степного генерал-губернаторства. Эпитафия двуязычная, расположенная с двух сторон памятника (фото 1–2).

Текст на иврите (перевод):

*Памятник  
...Хайм Ашер сын Авраама Ицхака Добровольского  
Умер 9 Адара года 5667  
Да будет душа его завязана в узле жизни*

На русском языке:

*Здесь покоится  
прах дорогого мужа  
Иосифа Добровольского  
Родился в 1850 году  
Апреля 25 дня  
Скончался 1907 года  
23 февраля*



Фото 1.

Надгробие Иосифа Добровольского, 1907 г. Съемка 2006 г.



Фото 2.

Клеймо на надгробии Иосифа Добровольского  
«Склад в Омске Бр. Пермикины». Съемка 2006 г.



Фото 3.

Надгробие Биньямина Круглаковского, 1907 г. Съемка 2004 г.

Памятник Беньямину Давидовичу Круглаковскому (1817–1907) наиболее интересен своей сложной и высокопрофессиональной работой, по технике исполнения тяготеющей к эклектике хотя архитекторы относят его к неорусскому стилю. Одной из особенностей является применение «цвета» (зеленого) в оформлении ниши, повторяющей конфигурацию традиционных еврейских мацев. Внутри на темно-зеленом фоне надгробный текст:

*Здесь похоронен  
старец р. Беньямин Мордехай, сын  
р. Эльканы Давида Круглаковского  
благословенна память его  
Скончался на 20 день месяца адара  
год 5667*

Стилистически эпитафия выполнена в традиционной структуре, заканчивается датой смерти по еврейскому календарю.

Надгробие действительно очень богатое и заслуживает подробного рассмотрения (фото 3). Примечательно, что оно двухстороннее, практически одинаково с обеих сторон. Разница лишь в языке эпитафии. С одной стороны на иврите, с противоположной на русском языке. Эпитафия обрамлена плоскими пилястрами. Нижний и средний ярусы разделяет карниз, украшенный дентикулами («зубчиками»). Средний представляет собой удлинённый четверик, имеющий небольшое углубление с двухъярусным завершением. Внутри мастер изобразил «балдахин», имитирующий саван. Можно предположить, что «балдахин» является реминисценцией занавеса для Арон Кодеша – ковчега для хранения свитков Торы, тем более, что вся композиция выполнена на фоне двойной ниши, отчётливо напоминающей условное изображение Скрижалей Завета. Углы фланкированы декоративными колонками. Завершаются верхняя и средняя части стрельчатыми арками с использованием растительного декора со смешением готического и романского стилей. Луковичная главка утрачена.

Монументальное надгробие Д.А. Купера имеет свои особые отличительные черты (фото 4). При выполнении среднего яруса мастер использовал элементы древнерусской архитектуры, завершив его закомаром, украшенным цветочной розеткой. Одна из ниш «тумбы» заполнена текстом: «Вечный покой дорогому отцу и мужу». Между средней и нижней частью расположена четырёхугольная основа, украшенная декором из ткани. В основе среднего яруса находится прямоугольник, углы которого отделаны геометрическим орнаментом. В центральной нише содержится эпитафия на русском языке:

*Давид Абрамович Купер  
Скончался 22 сентября 1907 г.*



Фото 4.

Надгробие Давида Купера, 1907 г. Съемка 2004 г.

Оригинально выполнена венчающая часть в виде стилизованной вазы с растительным орнаментом. Заканчивается конструкция главкой, к сожалению, поврежденной временем, либо руками вандалов.

Несколько поколений Ваков проживало в Семипалатинске. Старшее – похоронено на старом еврейском кладбище. Интересен памятник Вульфа Вака, датируемый 1912 г. Куб-тумба оформлен эпитафией на русском языке:

*Вульф Вака  
Скончался в 1912 г.  
От любящих жены и детей*

Стела декорирована с четырех углов пилястрами, имеет высоко-рельефное арочное завершение. Главка выполнена в виде усеченной трапеции.

Несколько иначе выполнено надгробие Златы Вакс (фото 5). Средняя часть завершается с использованием элементов древнерусской архитектуры в виде закомара раннемосковской школы. Ниша тумбы декорирована фигурной рамкой и содержит эпитафию на русском языке:



Фото 5.  
Надгробие Златы Вакс, 1915 г. Съёмка 2004 г.

*Здесь покоится прах дорогой матери и жены  
Златы Лейбовны Вакс  
Скончалась 24 февраля 1915 г.*



Фото 6.  
Надгробие Миры Светлицкой, 1922 г. Съемка 2004 г.

Кроме того, надгробие Златы Вакс выгодно отличается оформлением торцевых сторон с просматривающимся силуэтом трансформированной базы античной колонны.

Памятник Миры Светлицкой интересен своей деталью, перекликающейся с надгробием Беньямина Круглаковского. Это крупный растительный декор плавно переходящий в кубическое навершие. (фото 6) Примечательно, что оба памятника находятся рядом, друг за другом.



Фото 7.

Надгробие Биньямина Круглаковского, 1907 г., пострадавшее от вандализма.  
Съемка 2008 г.

К сожалению, многие надгробия на сегодняшний день находятся в плачевном состоянии и требуют немедленной реставрации. Силами городской общины регулярно проводится уборка и расчистка территории кладбища, которое сейчас окружено со всех сторон застройками частного сектора, а жители проложили пешеходные тропинки по его территории. Во многих местах ограждение разрушено, ворота отсутствуют и нередко кладбище становится местом сбора молодежи и лиц без определенного места жительства. В результате чего, на сегодняшний день старая часть кладбища жестоко пострадала от рук вандалов. Мраморные и гранитные надгробия начала XX в. сброшены с пьедесталов и лежат на земле. Мацевы вырваны из земли и подпирают остатки забора (фото 7). Не исключено, что каменные плиты использовались для фундаментов возводимых рядом частных домов. А некоторые монументальные надгробия в своем первозданном виде остались лишь на фотографиях.

### Примечания

<sup>1</sup> Крутова Н. Еврейские некрополи Восточного Казахстана конца XIX – начала XX вв. // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXII Международной конференции по иудаике. М., 2016. С. 416–431.

<sup>2</sup> Крутова Н., Федорова Р. Евреи Восточного Казахстана в зеркале статистики // Евреи в Казахстане. История, религия, культура. Материалы I Международной научно-исторической конференции. Алматы, 2003. С. 149–150.

<sup>3</sup> Полностью список захороненных на кладбище доступен на сайте [Электр. ресурс] [http://www.nekropol.com/VirtualFriedhof/Kasakhstan\\_KrutovaNina.htm](http://www.nekropol.com/VirtualFriedhof/Kasakhstan_KrutovaNina.htm)

<sup>4</sup> Личный архив автора.

<sup>5</sup> Центр документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области Ф. 96. Оп. 1. Д. 966. Л. 91.

<sup>6</sup> Савельев Н. Изделия Алтайских камнерезов (за время с 1786 по 1889 год) // Краеведческие записки. Барнаул, 1956. С. 220–231.

## *Summaries*

---

*Svetlana Babkina*  
**The Star-born Son:  
on the Meaning of Bar Kokhba's Nickname**

This article is dedicated to an analysis of the mythology behind Bar Kokhba's nickname. The Bar Kokhba revolt (132–135 C.E.) came at a time when the Jewish state lacked a powerful religious authority: there was no official patriarch and rabbinical influence on Jewish society was not as strong in regulating all spheres of life as it was in subsequent centuries. This left an opening for an alternative authority. Shimon Bar Kosiba quickly exploited this opportunity to rise to prominence as a national leader, but having no strong claim to rule by ancestry or by formal religious title, he needed legitimacy to gain wide support for his rule. That legitimacy came in the myth of the "Son of the Star". Several compelling ideas and events led to the choice of this myth.

The most prominent of these was the Biblical understanding of the active nature of the stars as creatures and their high position in the divine hierarchy of beings – above that of humans. At a certain point, this idea led to the star's becoming a symbol of kingship and even messiahship, as reflected in the commentaries to Balaam's oracle.

The second force in promulgating this myth were allusions to ideas dating from the Greco-Roman period of intense interest in astronomy and astrology. The astral symbolism of the Hasmoneans and Herod, the idea of Mercury (*kohab*) as a secretary to the Sun, the meaning given to the Polar Star (Kohab – a  $\beta$  star in Ursa Minor at that time), and the Great Conjunction of Jupiter and Saturn in 134 C.E. all played significant roles in the formation of the Bar Kokhba myth, making it strong enough to support a spirit of rebellion in Jewish society for several years, perhaps even against the will of the rabbis.

*Svetlana Bardina*

**‘Silenced women’s voices’ in feminist Jewish studies**

The article examines the problem of ‘women’s voices’ in contemporary feminist Jewish thought. Two areas where this issue has arisen over the last three decades are in focus: namely, feminist Midrash and feminist post-Holocaust thought. Researchers in both fields question the absence of women in traditional texts and seek new methods of describing women’s voices and experiences. Particularly, feminist midrashists have claimed that women in the Bible are silent, and contemporary midrashim are to give them lost voices. Though this practice refers to traditional biblical stories, this interest stems from more contemporary social issues related to the changing role of women in the Jewish community, which has influenced the reading of the biblical text. The interpretation of Holocaust testimonies faces similar problems. The traditional manner of narrating the Shoah emphasizes the importance of men’s voices and men’s experience; furthermore, women are described as creatures that belong to the sphere of the profane and lack a theological voice. Several ways of exploring women’s accounts of the Holocaust are examined. One of them is focused on its theological aspect; another one deals with gender-specific vulnerability and opportunities; the third one is related to the problem of intertextuality and a ‘dialogue’ of women of different eras. The author compares these traditions and shows that feminist post-Holocaust thought, as well as feminist Midrash, is deeply influenced by present-day issues.

*Oleg Bubenok*

**An Unknown Monograph “The History of the Khazars”  
by A.Ye. Krymskiy**

Unfortunately, much of Ukrainian Orientalist A. Ye. Krymskiy’s research has not been published yet, including “The History of the Khazars”. Some years ago we published the so-called “first part” of this monograph, which, however, does not represent a serious historical approach because it was written during the repressions in 1933–1936 in the USSR. The “second part” of the monograph is of greater scholarly interest, due to its having been written before the repressions. Although the first and last pages of this text are missing, it still clearly presents A. Ye. Krymskiy’s original approach concerning the origin of the Khazars, the circumstances of the Judaisation of the Khazars, the so-called “Kabarian revolution”, etc. The conclusions of this part of the monograph conflict with the ideas of the so-called “first part”.

*Valentina Fedchenko*

### **Is there a Semelfactive Aspect in Yiddish?**

From the typological point of view, systems with inflectional aspect are more widespread in the languages of the world. In languages of that type, one lexeme can express a whole set of aspectual meanings by changing its grammatical form. In languages with derivational aspect the actional possibilities are distributed between several lexemes. The Yiddish aspect system has a double nature. Even if the “perfective/imperfective” aspectual opposition in Yiddish is not morphologically marked, actional values can be expressed by derivational means (for example, *shraybn* – *onshraybn*). At the same time the processes of grammaticalisation contributed to the emergence in Yiddish of analytic inflectional aspectoid forms (in M. Weinreich’s terminology). The article analyzes the most known Yiddish aspect analytic form of the so called momental aspect (for example, *ikh kuk* – *ikh gib a kuk*), its semantic variations and general constraints.

*Irina Gordeeva*

### **The *refuseniks*, Jews, scientists, cosmopolitans: A problem of the social base of the independent peace movement in the USSR of the 1980s**

The article focuses on the motivations behind the emergence in 1982 of the Group for Establishing Trust between the USSR and USA, which became the first grassroots peaceful organization in the Soviet Union. Contemporaries often claimed that the real intentions of the Group’s members (among whom there were many *refuseniks* of Jewish origin), were far from the declared agenda of the struggle for peace, but were instead emigration from the USSR. More detailed research and analyses of the texts and biographies of the Group’s leaders show that the organization of the independent peaceful movement was rooted in the cosmopolitan vision of their members. The article also contains (as an attachment) a letter of Mark Reitman, in which he considers the most common accusations and describes his position and reasons for his participation in the activities of the Trust Group.

*Konstantin Karpekin*

**Jewish Communities of the Belorussian SSR in the first years  
after the Great Patriotic War**

The article is devoted to the position and activities of Jewish communities in the BSSR in the second half of the 1940s. Sources for its preparation were materials from National archive of Belarus and the State Archive of the Vitebsk area.

Throughout this period the majority of the Jewish religious groups could not be registered due to the requirements of Soviet legislation, therefore the number of legally functioning communities did not exceed three. The number of members of Jewish associations depended on the number of Jews living in a settlement: from several tens in city settlements up to 2–3 thousand in most big cities. As a whole the percentage of believers, the majority of which were men between the ages of 50–69, did not exceed 20% of the total number of Jews. The antireligious orientation of Soviet policy in the first post-war years considerably complicated the functioning of Jewish communities. It concerned the process of registration of synagogues, the activity of rabbis, and the observance of religious ceremonialism. As a result, the unwillingness of observant Jews in the BSSR to renounce Jewish traditions on the one hand and the impossibility of bringing the activity into accord with the norms of Soviet legislation actually led to the semilegal character of communities.

*Vladimir (Ze'ev) Khanin*

**Holocaust Memory in the Identity and Identification  
of “Russian” Israelis**

Starting in 1989, the “Great Soviet and post-Soviet Aliya” brought to Israel more than one million Russian-speaking Jews and their family members, which was an uneasy challenge to the identity, value system and culture codes of Israeli society. The academic discussion of whether the sociocultural identity of “Russian Israelis” is mostly a result of the Soviet heritage or of the Israeli experience is yet to be completed. Subjects related to historical memory of both veteran Israelis and (relatively) new immigrants, such as the Holocaust of European Jewry, are among the most disputed issues. This article tries to elaborate this point, based on the results of two original applied sociological studies of the FSU olim, who arrived in Israel in the course of the past 26 years.

As we expected, the importance of Holocaust memory for the identification of this group was in direct correlation with age, homogeneity of ethnic Jewish origin and Jewish/non-Jewish identity of respondents. On the other hand, despite huge investments in the last three decades in Holocaust commemoration in eastern Europe, which captured one of the central places in the FSU Jewish communities' activities, Holocaust memory surprisingly enjoyed a much more modest place in the identity of the Russian-speaking olim of 2000–2016 than of those of the 1990s. One may explain this by the new context of socialization of more recent olim from the post-Soviet space, now almost totally lacking any official state antisemitism, which was a central factor of the Jewish experience of many of the immigrants of the 1990s, and a trigger of actualization of their Holocaust memory.

*Evgenia Khazdan*

**«Temner Alleye»: On one of the functions of insertions  
in foreign languages in Yiddish songs**

The multilingual songs of Eastern European Jews always attracted the attention of collectors. Sometimes they even reserved a specific section for them in their classifications. Multilingual songs can be distinguished according to their genres and their themes. For example, in the section which Kipnis dedicated to them, we can see Hassidic, Cantonists', and humorous songs. Ruth Rubin notes that songs including portions in Slavic languages can be children's songs, soldiers' songs, drinking songs, dancing songs, humorous songs, and even songs on hassidic or biblical themes.

We know that the utilization of lexical items borrowed from another language does not mean at all that there was no other means to express the same idea in another way, using the vocabulary of Yiddish. In such cases, the introduction of slavic words often designates the action of the character as trespassing the limits of Jewish tradition.

*Tatiana Khizhaya*

**Women-Subbotnics in 19<sup>th</sup> century Russia: faith, family, fate**

The research deals with the “female segment” of the Russian Subbotniks – a religious movement in modern Russia. In archival documents of the 19th century, investigating the cases of the “Judaizers sect”, significant, and

sometimes even key figures happen to be women, born to Judaizer families or converted to “Jewish faith” after their marriage. They are representatives of the diverse regions and classes of the Russian empire. They are sectarians acting primarily in their family keeping capacity: wives, daughters, mothers, daughters-in-law, mothers-in-law. At the same time they are convinced upholders of “the Old Testament faith”, ready to sacrifice their well-being, usual life style, and sometimes even the most precious – their own children and husbands – for the sake of loyalty to “the God of Israel”. The author examines different aspects of the life of female followers of “the Mosaic law”: patterns and motives of conversion, position in the family, family and inter-confessional relations, role in Subbotnik communities and also the specific character of the fate of the female Russian “Israeli” fates in the context of anti-sectarian legislation of the empire. Analysis of the sources shows that women played an important role in Judaizer families and communities of the 19th century.

*Michael Lipkin*

**The later Bialik’s book *And It Came to Pass***

The later Bialik’s book *And It Came to Pass* has not attracted much attention from researchers. According to them, it is merely a set of traditional stories for Jewish children which cannot be compared with the author’s early works. My aim is to prove that this book holds a special place among Bialik’s works, both in form and ideology; it unites different, even opposing, Jewish cultural and ideological trends, and it is probably intended as the beginning of a new way for Jewish literature. The book has been partly translated by me, the first volume has already been published (2016).

*Vladimir Mesamed*

**Israel and the Final Agreement:  
The Iranian Nuclear Program**

The final accord on Iran's nuclear program was signed on July 14, 2015, in Vienna, after 12 years of negotiations between the Iranian delegation and six international mediators. The main advantage of this accord is that the danger of Iran possessing nuclear weapons has been postponed by 15 years. Further-

more, the documents signed in Vienna considerably strengthen the NPT agreement and the status of nuclear non-proliferation. However, from Israel's perspective the agreement does not create real obstacles to the development of the military component of Iran's nuclear program. The documents signed do not guarantee Israel's safety or that of the Arab countries of the Middle East region, nor do they protect them from the most powerful danger. The signed agreements do not set forth the guiding principles for minimizing Iranian support of international terrorism. Therefore, such activities will not only continue but acquire new dynamics. Commenting on the Vienna agreements, Israeli official sources stated that the only alternative is a highly restrictive document based on effective pressure upon Iran and taking into account not only the demands of Iran but the needs of the parties confronting it.

*Tatiana Mikhajlova*

**Ezekiel the Tragedian on the Phoenix:  
Some Additions to the Traditional Image**

The tragedy entitled "Exagoge", written by Ezekiel the tragedian, presents a paraphrase of the biblical story of the Exodus. Only 269 lines are extant, preserved by Eusebius of Caesarea, who quoted excerpts from Alexander Polyhistor of Miletus. Due to this kind of transmission the integrity of the text is ruined: the play is divided into 17 fragments. Most scholars date the Exagoge to the second century BCE. It is the longest example of Greco-Jewish poetry, the unique evidence for Hellenistic tragedy to survive and also the sole testimony of Jewish drama written in Greek. Being such a unique specimen of Greco-Jewish cultural mixture, the Exagoge has been a subject of some research, nevertheless the literary qualities of Ezekiel's drama, its imagery and artistic devices have been studied little. The episode of the Oasis at Elim is of central interest to this paper. Ezekiel expands this episode and depicts the scene more elaborately. A messenger portrays a strange creature that was seen there. The general opinion almost unanimously recognizes it as a Phoenix.

The image of the Phoenix in the Exagoge corresponds for the most part to its traditional description in other works of different authors. However, here one more feature is added to this figure. In describing this wondrous bird, Ezekiel places particular emphasis on its appearance. Nevertheless, he provides us with some information on its voice, and he is in fact the first writer to tell about the special sound of the Phoenix's voice. The next authors describing the Phoenix

speech are, for example, Tacitus, 3 Baruch, Lactantius and Claudius Cladianus. In our opinion Ezekiel not only informs us about the outstanding song of the Phoenix, but gives us a specification of the sound by means of alliteration and onomatopoeia. By using the same sound “k” in the beginnings of four lines in succession and by putting it frequently within these lines he creates an acoustic image in addition to the visual impression. This corresponds well with the modern view on Hellenistic visuality and with its typical inclination for cooperating with the reader or viewer whose role is of special importance.

*Victoria Mochalova*

**Jewish Orpheus in the Inferno of the 20th Century:  
Jozef Wittlin’s Case**

Jozef Wittlin (1896–1976) was a Polish poet, writer, translator and essayist of Jewish origin. The title of the article is borrowed from the header of the collection of his essays which included texts written over a period of 40 years, a kind of “autobiographical portrait”. Wittlin belonged to the assimilated Jewish circles, wrote only in Polish, didn’t know the Yiddish or Hebrew languages, and was deeply connected to Polish culture, but he never denied his Jewish identity. The article presents an analysis of Jewish topics and motives in his work, including the essays, his famous novel “Salt of the Earth”, and poems written under the sad impression of the Holocaust.

*Nikolay Omonov*

**Science in the Court of Amateurs:  
Research on Neo-Paganism as understood  
by Neo-Pagans**

Humanities create subject-subject relations: human society consists of persons, who can comprehend the activities of researchers. The article covers this phenomenon in the example of the reaction of Neo-Pagans to the studies of Neo-Paganism by V. Shnirelman. Usually this reaction is negative and unsubstantiated. There is an attempt at constructive dialogue, but it is also far from objectivity. This example shows the need for a popularization of the humanities; in addition to facts, the explanation and popularization of the research methodology are required.

*Yury Orlitskiy*  
**Poetic Parallelism in “The Book of Praise”**  
 by Feyga Kogan

In the article, the unpublished “The Book of Praise” by Russian poet and philologist Feyga Kogan (1891–1974) is presented. It was written in the unusual for her time free verse technique; for this reason the author shows in short the history of translations of the Psalter in Russia from the viewpoint of this book’s rhythmical nature.

*Ilya Pechenin*  
***Der onfang* – the newspaper**  
**of the Jewish social-democratic workers’ party**  
**in Palestine (Poale Zion).**

The Yiddish newspaper *Der onfang*, published in Egypt, in Alexandria, in 1907, is a unique historical source, a testimony of the Poale Zion activity in Palestine among the colonists, who were immigrants from Eastern Europe. The single extant 16-page issue contains publicist articles and some news-blocks. This information reveals specifics of the socialist Zionist ideology and the vicissitudes of party life. Claiming the right “synthesis of socialism and nationalism”, *Der onfang* focuses on repatriates’ life in Jerusalem, Jaffa, Rehovot, and Petah Tikva. The inherent Poale Zion Marxist ideology is promoted in the articles: society seems to be divided into mutually hostile classes.

*Olga Radchenko*  
**The Holocaust in the Memory**  
**of Ukrainian Children of War**

The article deals with the perception of the elimination of Jews in the memory of non-Jewish children of war, mainly Ukrainians and Russians, on the basis of school compositions in 1944 on the subject “What I lived through during occupation”, memoir literature, particularly the most comprehensive publication, Eugen Nakonechny’s book “Shoah in Lviv”, as well as numerous sources of oral history.

Special attention is given to the place of recollections of the Holocaust in the hierarchy of the main narratives of the occupation during the Second World War, their frequency and context, attempts of the authors to avoid traumatic recollections and the language of stories as a form of expression of Holocaust history and adherence to human ideals.

*Irina Rebrova*

**Strategies and Reasons for the (Self) rescue  
of Jews in the Holocaust in the South of Russia:  
Theming and Self-reflection in the Life-stories**

Applying new types of sources such as oral testimonies allows researchers to raise new historical questions and turn their study of the facts into their own personal perspective. The history of the evacuation in the Soviet Union at the outbreak of the war and the data related to the Jewish evacuees, along with the problems of registration for the individual flight in the official wartime documents, appear to be poorly studied cases. The main goal of the article is to show the potential of Oral History as a method of reconstructing little-studied historical events. The study is based on the history of the bottom-up evacuation of the Soviet Jews to the North Caucasus (South of Russia) in 1941. Jews used several strategies to survive in the occupied territories of the region in 1942–1943. Among them are the flashing of documents, changing religious identity and appearance to become more “Russian”, “Ukrainian” or “Caucasian” in order to stay alive among the locals during the Nazi occupation.

*Victoria Romanova*

**A History of the Harbin Jewish Community:  
The Last Chapter**

This article observes the last period of the Harbin Jewish Community, starting from August 1945, when the Soviet Army took the city. A number of prominent members of the community, including its leader Dr. Kaufman, were arrested by the Soviet military authorities. This event significantly weakened the Community. The author uses declassified archival documents and memories, showing the pressure which the Soviet occupation administration and General Consulate of the USSR in Harbin exerted on the Community. After 1948, the Jewish population of Harbin consistently decreased due to mass

immigration to Israel. Pro-Soviet Jews moved to the USSR. In 1959 the Jewish community lost its real estate in accordance with Chinese law. In fact, the Harbin Jewish Community stopped functioning by the beginning of the 1960s.

*Victor Shnirelman*

**“The day of victory over Khazaria:”  
the Festival and the Monument**

For more than ten years radical nationalists have annually celebrated “The day of victory over Khazaria” in Russia and Ukraine. The monuments to Prince Sviatoslav, who destroyed Khazaria, are erected in several cities of both post-Soviet states. The author scrutinizes both the festival and public discussions of the monuments as well as their symbolism. The analysis focuses on those who are mostly interested in such celebrations and monuments, on their views of Khazaria and Sviatoslav’s feat, on the basis of their interest, and on the diversity of public attitudes towards Prince Sviatoslav. It is demonstrated that the pagan prince is favored both by certain Russian Orthodox political activists and Neo-pagans. At the same time there are lively discussions both within the Neo-pagan and the Russian Orthodox communities where any unanimity of views of Prince Sviatoslav is absent.

*Olga Sobolevskaya*

**Eugenia Davydovna Ioelson's Letters as a Source to Explore  
the Microhistory of Emotions**

The article is the result of exploring documents from 738 fund in the National Historical Archive of Belarus in Minsk. It represents private correspondence of relatives and friends with Eugenia Ioelson, a teacher and doctor who lived in Minsk at the end of the 19<sup>th</sup> and beginning of the 20<sup>th</sup> centuries. The letters include narratives about special events, information about a wide spectrum of emotions experienced by people of different ages, who belonged to the same microenvironment: the Jewish intelligentsia, who received a modern European education. The letters allow us to study such manifestations of emotions, feelings and moods as love, friendship, shame, interest, boredom, melancholy and joy, and to point out their activators.

*Tatiana Tereschenko*

### **The Image of Judea in the Art of Old Rome**

Images of Judea played a significant role in the art of Old Rome. They were represented by two types of images:

1) Coins: “Iudaea Capta” and “Adventi avg Judaea” series. The “Iudaea Capta” series was issued from the 70s until the 90s after the suppression of the Judean revolt and the end of the First Jewish-Roman war. There were several types of images. The most popular were those of a sitting and mourning woman representing Judea. “Adventi avg Judaea” was issued by Hadrian and represented the Roman emperor and Judea making a sacrifice near an altar.

2) Allegorical images of Judea as a Roman province together with other Roman provinces represented as equal and harmonious parts of “orbis Romanus”.

Specific characteristics of representation of Judea among the other Roman provinces were:

1) It was represented in a more limited (than “Northern Barbarians”) period of time (I century B.C. – II century A.D.) and in a more limited types of art objects (coins and sculpture decorating some buildings).

2) Compared to the “Northern Barbarians”, images of Judea were less precise and more allegorical. They were not represented in battle or submission scenes but in scenes which represented the result of the confrontation: the conquered Judea.

*Alim Ulbashev*

### **The Zionist Views of Theodor Herzl and the Newest Codification of Civil Law in the State of Israel**

The article is devoted to the research of the significance of the Zionist beliefs of Theodor Herzl (1860 – 1904), the major thinker and mastermind of the Jewish state, and their impact on the development of national civil (private) law in Israel after 1948. The work emphasizes two main points: (1) due to the fact that Herzl explicitly postulated the necessity of the codification of Israeli law, the process of codification of civil (private) law, which is the core of the Israeli legal system, should be seen as an integral and systematic component of the “Zionist project”; (2) codification of Israeli civil law will allow one not only to organize, simplify and clearly structure the sources of national private

law, but will also contribute to strengthening of the foundations of Israeli statehood and will mark the final departure of the legal system of the State of Israel from English law, the impact of which has not been overcome since the recognition of the independence of the Jewish state. Furthermore, the codification of civil (private) law will enhance the effectiveness of legal regulation and ensure adequate protection of human rights, as well as attract foreign investments.

Ultimately, the author comes to the conclusion that the codification of civil (private) law will be the logical culmination of the process of Jewish people finding a genuine sovereignty (principally, in a strictly legal sense) in the form which Theodor Herzl envisioned.

## Содержание

---

От редколлегии .....	5
----------------------	---

### Иудея от Персидской эпохи до Римского периода в многообразии перспектив

<i>Сергей Тищенко.</i> Мертвое тело как источник нечистоты в литературе жреческого круга .....	9
<i>Светлана Бабкина.</i> Рожденный звездой: о значении прозвища «Бар-Кохба» .....	21
<i>Татьяна Михайлова.</i> Езекииль-трагик о фениксе: дополнения к традиционному образу .....	43
<i>Татьяна Терещенко.</i> Образ Иудеи в изобразительном искусстве Древнего Рима .....	52

### Из хазарской истории

<i>Борис Рашковский.</i> Хазары и Вавилон. К интерпретации некоторых эсхатологических пророчеств в библейской экзегезе X в. ....	65
<i>Олег Бубенок.</i> Малоизвестная работа А.Е. Крымского «История хазар» .....	76

### Евреи в Российской империи

<i>Дмитрий Фельдман.</i> Евреи – жители московских слобод XVII века (Мещанская и Бронная слободы) .....	87
<i>Ольга Соболевская.</i> Письма Евгении Давыдовне Иоэльсон (1888–1914 гг.) как источник для изучения микроистории эмоций .....	104
<i>Михаэль Бейзер.</i> «Чтобы разогнулся согбенный еврей». Возникновение ОЗЕ: исторические обстоятельства и идеология основателей .....	122

<i>Виктория Романова.</i> История еврейской общины Харбина: последняя глава .....	142
--	-----

### Евреи в СССР

<i>Константин Карпекин.</i> Иудейские общины Белорусской ССР в первые годы после Великой Отечественной войны .....	159
<i>Ирина Гордеева.</i> Отказники, евреи, ученые, космополиты: Проблема социальной базы независимого мирного движения в СССР 1980-х годов .....	177

### Сионистское движение и история государства Израиль

<i>Илья Печенин.</i> «Дер онфанг» – орган еврейской социал-демократической рабочей партии в Палестине (Поалей-Цион) .....	197
<i>Алим Ульбашев.</i> Сионистские воззрения Теодора Герцля и новейшая кодификация гражданского права в Государстве Израиль .....	211
<i>Владимир Месамед.</i> Израиль и окончательное соглашение по иранской атомной программе .....	217

### Холокост

<i>Ирина Реброва.</i> Стратегии и причины (само)спасения евреев во время Холокоста: тематизация и саморефлексия life-story (на материалах Юга России) .....	227
<i>Ольга Радченко.</i> «Мы все люди. Почему мы должны уничтожить друг друга?». Холокост в памяти украинских детей войны .....	244
<i>Семен Чарный.</i> Особенности отрицания Холокоста в странах Восточной Европы и бывшего СССР .....	257
<i>Владимир (Зезв) Ханин.</i> Память о Холокосте в самосознании «русских» израильтян .....	278

### Межконфессиональные и межэтнические отношения

<i>Татьяна Хижая.</i> Женщины-субботницы в России XIX в.: вера, семья, судьба .....	297
<i>Екатерина Норкина.</i> Жизнь по соседству: казаки и евреи в Кубанской области: вторая половина XIX – начало XX вв. ....	308
<i>Максим Хижий.</i> Архиепископ Антоний (Храповицкий) и евреи .....	321

<i>Виктор Шницерльман.</i> «День победы над Хазарией»: праздник и памятник .....	327
<i>Николай Омонов.</i> Наука на суде дилетантов: исследования неоязычества в восприятии неоязычников .....	356

### Гендерные исследования

<i>Simcha Fishbane.</i> No “Right”-of-Passage? The Rabbinic Dispute regarding the Propriety of <i>Bat Mitzvah</i> Celebrations .....	371
<i>Юлия Ермак.</i> Участие женщин иудеек в работе аптек на территории Гродненской губернии (конец XIX – начало XX века) .....	390
<i>Светлана Бардина.</i> «Скрытые женские голоса»: феминистские исследования еврейской традиции .....	407

### Язык — Литература — Искусство

<i>Валентина Федченко.</i> Есть ли в идише моментальный вид? .....	423
<i>Евгения Хаздан.</i> «Темные аллеи»: об одной из функций иноязычных вставок в еврейской песне .....	431
<i>Михаил Липкин.</i> Поздняя книга Бялика «И было однажды» .....	451
<i>Юрий Орлицкий.</i> «Книга хвалений» Фейги Коган в кругу параллелей ....	461
<i>Галина Элиасберг.</i> Повесть «Распад» и тема распада в прозе и драматургии С. Юшкевича .....	476
<i>Виктория Мочалова.</i> Еврейский Орфей в аду XX века: Юзеф Виттлин .....	494
<i>Анатолий Синило.</i> Атрибуция рисунков М. Маймона из собрания НХМ РБ .....	522
<i>Нина Крутова.</i> Монументальные еврейские надгробия Восточного Казахстана 1898–1916 .....	530
Summaries .....	542

## Contents

---

From the Editorial Board .....	5
--------------------------------	---

### Jews in Ancient World

<i>Serguey Tischenko</i> . The Corpse as a Source of Pollution in Priestly Literature .....	9
<i>Svetlana Babkina</i> . The Star-born Son: The Meaning of Bar Kokhba's Nickname .....	21
<i>Tatiana Mikhajlova</i> . Ezekiel the Tragedian on the Phoenix: Some Additions to the Traditional Reflection .....	43
<i>Tatiana Tereschenko</i> . The Image of Judea in the Art of Old Rome .....	52

### From the History of the Khazars

<i>Boris Rashkovsky</i> . Khazars and Babylon. The Interpretation of Some Eschatological Prophecies in Biblical Exegesis of the 10 Century .....	65
<i>Oleg Bubenok</i> . An Unknown Monograph "The History of the Khazars" by A.Ye. Krymskiy .....	76

### Jews in the Russian Empire

<i>Dmitry Feldman</i> . The Jews – Inhabitants of Moscow Free Settlements ("Sloboda") in the XVIIth Century (Meshchanskaya and Bronnaya) .....	87
<i>Olga Sobolevskaya</i> . Eugenia Davydovna Ioelson's Letters as a Source to Explore the Microhistory of Emotions .....	104
<i>Michael Beizer</i> . "That the Bent-Over Jew May Straighten His Back". The Emergence of the OZE: Historical Circumstances and Ideology of its Founders .....	122
<i>Victoria Romanova</i> . A History of the Harbin Jewish Community: The Last Chapter .....	142

## Jews in the USSR

- Konstantin Karpekin.* The Jewish Communities of the Belorussian SSR:  
The First Years After the Great Patriotic War ..... 159
- Irina Gordeeva.* Refuseniks, Jews, Scientists, and Cosmopolitans:  
The Social Base of the Independent Peace Movement in the USSR  
in the 1980s ..... 177

## Zionist Movement and the History of the State of Israel

- Ilya Pechenin.* “Der Onfang” – The Jewish Social-Democratic Workers’  
Party’s Newspaper in Palestine (Poaley Zion) ..... 197
- Alim Ulbashev.* The Zionist Views of Theodor Herzl and the Newest  
Codification of Civil Law in the State of Israel ..... 211
- Vladimir Mesamed.* Israel and the Final Agreement:  
The Iranian Nuclear Program ..... 217

## The Holocaust

- Irina Rebrova.* Strategies and Reasons for the (self) Rescue of Jews during  
the Holocaust in the South of Russia: Main Topics and Self-reflection  
Through Biographies ..... 227
- Olga Radchenko.* The Holocaust in Memory of Ukrainian Children of War ..... 244
- Semyon Charny.* “The theory of Substitution” in Eastern Europe  
and the Former USSR ..... 257
- Vladimir (Zeev) Khanin.* Holocaust Memories Among “Russian” Israelis ..... 278

## Inter-Confessional and Inter-Ethnic Relationships

- Tatiana Khizhaya.* Women-Subbotniks (Sabbatarians) in the 19<sup>th</sup> century  
Russia: Faith, Family, and Fate ..... 297
- Ekaterina Norkina.* Life in the Neighborhood: Cossacks and Jews  
in Kuban Region (During the Second Half of the 19<sup>th</sup> – and the Beginning  
of the 20th Century) ..... 308
- Maxim Khizhyi.* Archbishop Anthony (Khrapovitsky) and the Jews ..... 321
- Victor Shnirelman.* “Day of Victory over Khazaria”:  
Festival and Monument ..... 327
- Nikolay Omonov.* Science in the Court of Amateurs: Research  
in Neo-Paganism Through the Comprehension of Neo-Pagans ..... 356

### Gender Studies

<i>Simcha Fishbane</i> . No “Right”–of–Passage? The Rabbinic Dispute Regarding the Propriety of <i>Bat Mitzvah</i> Celebrations .....	371
<i>Julia Ermak</i> . Jewish Women’ Participation in Pharmaceutical Work in the Province of Grodno (End of 19 <sup>th</sup> – Early 20 <sup>th</sup> Cent.) .....	390
<i>Svetlana Bardina</i> . ‘Silenced Women’s Voices’ in Feminist Jewish Studies ....	407

### Language – Literature – Arts

<i>Valentina Fedchenko</i> . Is there a Semelfactive Aspect in Yiddish? .....	423
<i>Evgenia Khazdan</i> . “Temner Alleye”: On a Specific Role of Foreign Loanwords in Yiddish Songs .....	431
<i>Michael Lipkin</i> . Bialik’s Later Book “And it Came to Pass” .....	451
<i>Yury Orlitskiy</i> . Poetic Parallelism in “The Book of Praise” by Feyga Kogan .....	461
<i>Galina Eliasberg</i> . The novel <i>Raspad (Disintegration)</i> and the Problem of Decay in Prose and Playwritings of S. Yushkevich .....	476
<i>Victoria Mochalova</i> . Jewish Orpheus in Inferno of 20th Century: Jozef Wittlin’s Case .....	494
<i>Anatolyi Sinilo</i> . Attribution of the Drawings by Moses Maimon from the Collection of the National Art Museum of Belarus .....	522
<i>Nina Krutova</i> . Monumental Jewish Tombstones of the Eastern Kazakhstan. 1898–1916 .....	530
Summaries .....	542