

JUDAIC · SLAVIC

jsj

JOURNAL

**Nº 1(2)** 2019

---

Российская Академия наук  
Институт славяноведения



---

Центр научных работников  
и преподавателей иудаики в вузах  
«Сэфер»



ISSN: 2658-3364  
DOI: 10.31168/2658-3364

DOI выпуска: 10.31168/2658-3364.2019.1

---

# Judaic-Slavic Journal

№ 1 (2)  
2019

---

При поддержке / Supported by



GENESIS  
PHILANTHROPY  
GROUP



Charitable  
Fund  
**Russian  
Jewish  
Congress**



EURO-ASIAN  
JEWISH CONGRESS

Москва

---

## Редакционная коллегия

*Олег Будницкий* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва)  
*Джеффри Вайдлингер* (Мичиганский университет, Энн Арбор)  
*Франсуа Гене* (Университетский колледж Лондона)  
*Цви Гительман* (Мичиганский университет, Энн Арбор)  
*Валерий Дымищ* (Европейский университет в Санкт-Петербурге)  
*Аркадий Зельцер* (Яд Вашем, Иерусалим)  
*Александр Иванов* (Европейский университет в Санкт-Петербурге)  
*Аркадий Ковельман* (Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова)  
*Сабине Колер* (Университет Регенсбурга)  
*Бер Котлерман* (Университет имени Бар-Илана, Рамат Ган)  
*Марк Куповецкий* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва)  
*Владимир Левин* (Еврейский университет Иерусалима)  
*Харриет Мурав* (Иллинойский университет в Урбана-Шампейн)  
*Бенджамен Натанс* (Пенсильванский университет, Филадельфия)  
*Энтони Полонский* (Университет Брендайза)  
*Шимон Рудницкий* (Варшавский университет)  
*Дарюс Сталюнас* (Институт истории Литвы, Вильнюс)  
*Брайан Хоровиц* (Тулейнский университет, Нью-Орлеан)  
*Михаил Членов* (Центр «Сэфер», Москва)  
*Дэвид Шнир* (Университет Колорадо, Боулдер)  
*Анна Штерншис* (Университет Торонто)  
*Геннадий Эстрайх* (Нью-Йоркский университет)

---

## Редакторы

*Михаил Крутиков* (Мичиганский университет, Энн Арбор, США)  
*Виктория Мочалова* (Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН; Центр «Сэфер»)  
*Шауль Штампфер* (Еврейский университет Иерусалима)

---

## Сотрудники редакции

*Светлана Амосова* (выпускающий редактор)  
*Эстер Зыскина* (отдел рецензий)

### Литературный редактор

*Светлана Николаева*

### Корректор

*Вера Комарова*

### Верстка

*Александр Сильванович*

### Оформление

*Сергей Трофимов*

---

## Editorial Board

*Oleg Budnitskiy* (National Research University Higher School of Economics, Moscow)  
*Mikhail Chlenov* (Sefer, Moscow)  
*Valery Dymshits* (European University at St. Petersburg)  
*Gennady Estraikh* (New York University)  
*Zvi Gitelman* (University of Michigan, Ann Arbor)  
*François Guesnet* (University College London)  
*Brian Horowitz* (Tulane University, New Orleans, LA)  
*Alexander Ivanov* (European University at St. Petersburg)  
*Sabine Koller* (University of Regensburg)  
*Ber Kotlerman* (Bar Ilan University, Ramat Gan)  
*Arkady Kovelman* (Lomonosov Moscow State University)  
*Mark Kupovetsky* (Russian State University for the Humanities, Moscow)  
*Vladimir Levin* (Hebrew University of Jerusalem)  
*Harriet Murav* (University of Illinois at Urbana-Champaign)  
*Benjamin Nathans* (University of Pennsylvania, Philadelphia)  
*Antony Polonsky* (Brandeis University)  
*Szymon Rudnicki* (University of Warsaw)  
*David Shneer* (University of Colorado Boulder)  
*Darius Staliūnas* (Lithuanian Institute of History, Vilnius)  
*Anna Shternshis* (University of Toronto)  
*Jeffrey Veidlinger* (University of Michigan, Ann Arbor)  
*Arkady Zeltser* (Yad Vashem, Jerusalem)

---

## Editors

*Mikhail Krutikov* (University of Michigan, Ann Arbor, USA)  
*Victoria Mochalova* (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, and Sefer)  
*Shaul Stampfer* (Hebrew University of Jerusalem, Israel)

---

## Managing editors

*Svetlana Amosova* (editor)  
*Ester Zyskina* (review department)

### Literary editor

*Svetlana Nikolaeva*

### Proofreader

*Vera Komarova*

### Layout

*Alex Silvanovich*

### Design

*Sergey Trofimov*

## От редакторов

Мы посвящаем этот номер светлой памяти нашей коллеги и друга, исследовательницы культурного наследия восточноевропейского еврейства Ирины Анатольевны Сергеевой (18 июля 1958 – 26 октября 2019).

Выпускница исторического факультета киевского университета имени Тараса Шевченко (по специальности «История и археология»), Ирина Анатольевна работала в Институте археологии АН УССР, а с 1986 года – в Национальной библиотеке Украины имени В.И. Вернадского. С 1990 года и до конца своей жизни она возглавляла Отдел иудаики в Институте рукописей этой библиотеки, где хранится богатейшее собрание еврейских рукописей и книг. Работа с этой коллекцией легла в основу ее кандидатской диссертации «Историко-книговедческий анализ и археографическое описание еврейских декорированных рукописей XVIII – первой половины XX в.» (1998). Ее перу принадлежат также монографии «Альбом еврейской художественной старины Семена Ан-ского» (в соавторстве с А. Канцедикасом; М.: Мосты культуры, 2001) и «Архівна спадщина Семена Ан-ського у фондах Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського» (Киев: Дух і літера, 2006), а также многочисленные научные статьи и публикации.

Трудно переоценить вклад Ирины Анатольевны в возрождение украинских еврейских исследований и в подготовку нового поколения ученых. Она преподавала в Международном Соломоновом университете в Киеве (1994–2000 гг.), в Киево-Могилянской академии (с 2003 г.), была членом Исполнительного комитета Украинской ассоциации иудаики, принимала участие в многочисленных этнографических экспедициях, читала курсы лекций на студенческих школах, выступала с докладами на международных конференциях, в том числе – организованных Центром «Сэфер».

Мы готовили к печати публикуемую в настоящем номере журнала статью Ирины Анатольевны, видимо, ставшую ее последней работой, когда пришла скорбная весть. С уходом Ирины Анатольевны иудаика понесла большую, невосполнимую потерю, но вклад этого замечательного ученого в ее развитие останется навсегда – в истории, в благодарной памяти коллег и учеников.



## **Editorial: In Memoriam Irina Sergeeva (18.07.1958 – 26.10.2019)**

This issue is dedicated to our dear friend and colleague, a scholar of the cultural heritage of Eastern European Jewry, Irina Anatolyevna Sergeeva, who passed away on October 26, 2019.

After graduating from the Kyiv Taras Shevchenko University with a degree in History and Archeology, Irina Sergeeva worked at the Institute of Archeology of the Ukrainian Academy of Sciences until 1986, when she joined the V.I. Vernadsky National Library of Ukraine. From 1990 until the very end of her life she was in charge of its impressively rich collection of Jewish manuscripts and codices as the Head of the Judaica section at the Library's Institute of Manuscripts. Irina Sergeeva's research on the collection became the foundation of her doctoral thesis, "A Historical and Codicological Analysis and Archeographic Description of Jewish Illustrated Manuscripts of the 18–20th Centuries" (1998).

Among the works she published are the monograph *The Album of Semyon An-sky's Jewish Antiquities* (coauthored with A. Kantsedikas (Moscow: Mosty Kultury, 2001) and *The Archival Heritage of Semyon An-sky in the Collections of the Vernadsky National Library of Ukraine* (Kyiv: Dukh i Litera, 2006), in addition to numerous scholarly articles.

It is hard to exaggerate Irina Sergeeva's contribution both to the revival of Ukrainian Jewish scholarship, and to the education of the new generation of scholars in the field. For many years she taught at the Kyiv International Solomon University (1994–2000) and the Kyiv-Mohylanska Academy (from 2003 on). Irina also served on the Executive Committee of the Ukrainian Association for Jewish Studies, took part in multiple ethnographic expeditions, gave lecture courses at summer schools and presented papers at international conferences, including those organized by the Center "Sefer".

When the tragic news reached us, we were preparing the current issue of our journal for print. It contains an article by Irina Sergeeva, possibly her last work.

With Irina Sergeeva's passing, the academic field of Jewish Studies has suffered an immense, irreplaceable loss, but this wonderful scholar's contribution to the development of the field will remain forever – in history and in the memory of her grateful colleagues and disciples.

# Содержание

## Еврейские музеи и коллекции после 1917 года

- 13 **История Музея и Архива Еврейского историко-этнографического общества после октября 1917 г.**  
*Ирина Сергеева*
- 44 **К вопросу о концептуальном развитии еврейского музея и этнографии евреев на территории Украины в 1917–1941 гг.**  
*Марина Щербакова*
- 80 **Творческое наследие Ушера Хитера и Элюкима Мальца в контексте развития еврейской этнографии и музейной практики межвоенного времени**  
*Евгений Котляр*
- 119 **Этнограф И.М. Пульнер и его научное наследие: путешествие по страницам «Советиш Геймланд»**  
*Дебора Ялен*
- 148 **«Есть нечто, что не любит стен в природе...» (заметки о XVI венецианской архитектурной биеннале 2018 г.)**  
*Александр Иванов*

## Литература

- 171 **Vi in posek shteyt geshribn: проблема перевода на русский язык цитат из священных текстов в «Тевье-молочнике»**  
*Екатерина Кузнецова*
- 198 **«Древние тюрки» и Арминий Вамбери. В поисках прототипа главного героя псевдоавтобиографических рассказов Бабеля**  
*Валерий Дымшиц*

## Переводы

- 215 **Заклученные № 41 и 42. Судьбы Виктора Альтера и Генрика Эрлиха в советской тюрьме**  
*Шимон Рудницкий*

## Публикации

- 237 **«...Им быть под нашею царского величества высокою рукою»: документы о принятии присяги и вступлении в российское подданство гродненских евреев в 1656 г.**  
*Дмитрий Фельдман*
- 250 **От поэта к философу (Письмо Давида Гофштейна к Льву Шестову)**  
*Виктор Кельнер*

## Рецензии

## Аннотации

- 259 **Грищенко А.И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. М.: Древлехранилище, 2018. 176 с.**  
*Константин Бондарь*
- 263 **Teller A. Money, Power and Influence in the Eighteenth-Century Lithuania: The Jews on the Radziwill Estates. Stanford: Stanford University Press, 2016. 310 p.**  
*Андрей Шпирт*
- 272 **Ritual Murder in Russia, Eastern Europe and Beyond: New Histories of an Old Accusation / Ed. by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017. 292 p.**  
*Светлана Амосова*

- 279 **Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U., Heilman S., Rosman M., Sagiv G., Wodziński M. Hasidism: A New History. Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p.**  
*Мария Каспина*
- 283 **Zalkin M. Rabbi and Community in the Pale. Jerusalem, 2017. 324 p.**  
*Элиша Саливон*
- 288 **Кельнер В.Е. Щит. М.М. Винавер и еврейский вопрос в России в конце XIX – начале XX века. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб., 2018. 510 с.**  
*Александр Вальдман*
- 293 **Bacharach W.Z., ed. Last Letters from the Shoah. Jerusalem: Yad Vashem, 2013. 400 p.**  
**Zeltser A., ed. To Pour out my Bitter Soil: Letters of Jews from the USSR, 1941–1945. Jerusalem: Yad Vashem, 2016. 276 p.**  
*Ирина Реброва*
- 300 **Аннотации**  
*Подготовлено Светланой Амосовой и Эстер Зыскиной*

# Contents

## Jewish Museums and Collections after 1917

- 13 **History of the Museum and Archives of the Jewish Historical and Ethnographic Society after October 1917**  
*Iryna Serheyeva*
- 44 **On the Development of Jewish Museums and Jewish Ethnography in Ukraine, 1917–1941**  
*Marina Shcherbakova*
- 80 **The Cultural Legacy of Usher Chiter and Elyukim Maltz in the Context of the Development of Jewish Ethnography and Museum Practice in the Interwar Period**  
*Eugeny Kotlyar*
- 119 **Tracing the Scholarly Legacy of I.M. Pul’ner: A Detour through the Pages of Sovietish Heymland**  
*Deborah Yalen*
- 148 **Something There is that Doesn’t Love a Wall... (Notes on the 16th Venice Architecture Biennale 2018)**  
*Aleksandr Ivanov*

## Literature

- 171 **“Vi in posek shteyt geshribn”:** On the Problem of Translating Quotations from the Sacred Texts in Sholem Aleichem’s *Tevye the Dairyman* into Russian  
*Ekaterina Kuznetsova*
- 198 **“Ancient Turks” and Armin Vambery: In Search of the Prototype of the Main Character of Babel’s Pseudo-autobiographical Short Stories**  
*Valery Dymshits*

## Translations

- 215 **Prisoners Nos. 41 and 42. The Fates of Victor Alter and Henrik Erlich in Soviet Prison**  
*Szymon Rudnicki*

## Publications

- 237 «...Let them be under Our Majesty highest rule»:  
**Documents on Taking the Oath and Entry into the Russian Citizenship of Grodno Jews in 1656**  
*Dmitry Feldman*
- 250 **From Poet to Philosopher  
(Letter from David Hofstein to Lev Shestov)**  
*Viktor Kelner*

## Reviews

## Abstracts

- 259 **Grishchenko A.I. Pravlenoe slaviano-russkoe Piatiknizhie XV veka: predvaritel'nye itogi lingvotekstologicheskogo izucheniia. Moskva: Drevlekhranilishche, 2018.**  
*Konstantin Bondar*
- 263 **Teller A. Money, Power and Influence in the Eighteenth-Century Lithuania: The Jews on the Radziwill Estates. Stanford: Stanford University Press, 2016. 310 p.**  
*Andrey Shpirt*
- 272 **Ritual Murder in Russia, Eastern Europe: New Histories of an Old Accusation / Ed. by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017. 292 p.**  
*Svetlana Amosova*

- 279 **Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U., Heilman S., Rosman M., Sagiv G., Wodziński M. Hasidism: A New History. Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p.**  
*Maria Kaspina*
- 283 **Zalkin M. Rabbi and Community in the Pale. Jerusalem, 2017. 324 p.**  
*Elisha Salivon*
- 288 **Kelner V. Shchit. M.M. Vinaver i evreyskiy vopros v Rossii v kontse XIX – nachale XX veka. S.-Peterburg, 2018. 510 pp.**  
*Alex Valdman*
- 293 **Bacharach W.Z., ed. Last Letters from the Shoah. Jerusalem: Yad Vashem, 2013. 400 p.**  
**Zeltser A., ed. To Pour out my Bitter Soil: Letters of Jews from the USSR, 1941–1945. Jerusalem: Yad Vashem, 2016. 276 p.**  
*Irina Rebrova*
- 300 **Abstracts**  
*Svetlana Amosova, Esther Zyskina*

Еврейские музеи  
и коллекции  
после 1917 года

---

Jewish Museums  
and Collections  
after 1917





**Ирина Сергеева**

**(Национальная библиотека им. В.И. Вернадского, Киев, Украина)**

Кандидат исторических наук, заведующая отделом фонда иудаики Института рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского.

E-mail: serheyeva@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-0472-372X

## **История Музея и Архива Еврейского историко-этнографического общества после октября 1917 г.**

*Аннотация:* Статья посвящена истории коллекции Музея и фондов Архива Еврейского историко-этнографического общества (ЕИЭО, СПб., 1908–1930) в период после октября 1917 г. до начала 1990-х гг. На основе архивных документов, хранящихся в разных странах Европы и США, а также опубликованных источников автор раскрывает исторические события, связанные с коллекциями, по возможности реконструирует состав и содержание фондов, дальнейшую судьбу музейного и архивного собраний.

*Ключевые слова:* Музей ЕИЭО, Архив ЕИЭО, музейная коллекция, архивный фонд

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.1

В 1917 – начале 1918 гг. Еврейское историко-этнографическое общество (далее – ЕИЭО) оказалось в критическом финансовом положении, которое усугубилось противостоянием с новой властью в лице Комиссариата по еврейским делам. «Революционный 1917 год прервал деятельность нашего Комитета, – писал в 1929 г. С.М. Дубнов<sup>1</sup>. – Последовавшая затем Гражданская война, отрезавшая петербургский центр от Украины и вызвавшая бегство некоторых его членов из голодающей столицы, делала коллективную работу невозможной» [Дубнов 2007, 23]. 9 апреля 1918 г. Комиссариат дал распоряжение опечатать помещение архива и музея Общества (в том числе была опечатана и комната, в которой жил в те годы С.А. Ан-ский<sup>2</sup>, на

<sup>1</sup> Дубнов Семен Маркович (1860–1941) – еврейский историк, автор фундаментальных работ по истории евреев в Российской империи и всемирной еврейской истории, один из основателей и руководитель исторической секции ЕИЭО, редактор журнала «Еврейская старина», председатель ЕИЭО в 1918–1921 гг.

<sup>2</sup> Ан-ский Семен Акимович (Раппопорт Шлойме Зайнвил, 1863–1920) – прозаик, драматург, этнограф, фольклорист, общественный деятель. В 1912 г. организовал и в течение всего существования руководил Еврейской этнографической экспедици-

момент описываемых событий находившийся в отъезде). Официальным оправданием для этой акции были превентивные меры, предпринятые на случай разбойных нападений и грабежей. На самом деле новые «еврейские пролетарские» деятели всеми силами стремились подавить старую, по их мнению, буржуазную школу и получить в свое полное распоряжение уникальные собрания документов и материалов. «Вчера сию в заседании Национального совета, вбегает Лурье<sup>3</sup> (мой секретарь по «Еврейской старине») и сообщает, что явились юнцы из большевистского Комиссариата по еврейским делам и опечатали двери помещения нашего архива-музея (Историко-этнографического общества) на Васильевском острове, – писал в дневнике С.М. Дубнов 10 апреля 1918 г., – обещали прийти завтра, чтобы взять архив в свое ведение. Сегодня получил официальное сообщение от отдела «культуры» в комиссариате: ввиду слухов о «расхищении вещей в музее и архиве», они произведут ревизию. Двое членов этого отдела комиссариата мне известны: книжный клептоман, бестолковый Берлин <...> и некий Бухбиндер <...>. Эти субъекты, очутившиеся в ведомстве Луначарского, теперь занялись реквизицией музеев и архивов. Я написал в Академию наук и просил протестовать против экспроприации научного общества» [Дубнов 2004, 437].

В течение нескольких дней комнаты архива и музея были опечатаны, в них работала комиссия Комиссариата по еврейским делам. Но никаких нарушений, тем паче расхищений коллекций, не выявили. 15 апреля 1918 г. Дубнов записал в дневнике: «Хлопоты по делу архива, объяснения с помощником комиссара просвещения, неким молодым человеком Гринбергом, который после моего протеста обещал снять печати с архива и музея. <...> Пока, однако, архив еще не распечатан. Приехал Ан-ский, и я на него возложу все дело, которое ему и по плечу» [Дубнов 2004, 437–438].

С.А. Ан-ский обратился за помощью непосредственно к члену-корреспонденту Академии наук Л.Я. Штернбергу<sup>4</sup> и, вероятно, нарком просвещения А.В. Луначарскому<sup>5</sup>, с которым был шапочно знаком по бернской

---

ей имени барона Г.О. Гинцбурга, организатор и директор (до конца 1918 г.) Еврейского музея ЕИЭО [Сергеева 2002а].

<sup>3</sup> Лурье Исаак (1875–1930-е гг.) – слушатель Высших курсов востоковедения, один из первых сотрудников ЕИЭО, его архивариус, с 1917 г. – заведующий архивом и музеем ЕИЭО, секретарь С. Дубнова. В мае 1921 г. выехал в Туркестан, заведовал еврейской библиотекой в Самарканде, основатель и директор Самаркандского еврейского музея (1927–1932). Репрессирован.

<sup>4</sup> Штернберг Лев Яковлевич (1861–1927) – этнограф и общественный деятель, член-корреспондент Всероссийской академии наук с 1924 г., член Комитета ЕИЭО с момента его основания, с 1921 г. – председатель ЕИЭО, редактор «Еврейской старины». Автор работ по антропологии, национальной психологии, этнографии евреев.

<sup>5</sup> Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933) – советский общественный деятель, писатель, драматург, искусствовед, литературный критик. С октября 1917 по сентябрь 1929 г. – нарком просвещения РСФСР, академик АН СССР.

эмиграции. К решению проблемы подключился также А.Ф. Перельман<sup>6</sup>, имевший достаточно обширный круг знакомых в Петроградском Совете. Усилиями Л.Я. Штернберга и А.Ф. Перельмана и не без активного вмешательства С.М. Дубнова ситуацию удалось исправить: музей продолжил работу.

Собственно объяснением этой первой попытки ликвидировать архив и музей ЕИЭО может быть распоряжение (от апреля 1918 г.) новых властей – Комиссариата по еврейским национальным делам – об учреждении Центрального еврейского архива, в котором следовало «сосредоточить все дела, документы, акты и материалы, касающиеся евреев, находящиеся в настоящее время в упраздненных и ликвидируемых ныне государственных и общественных заведениях» [Еврейская трибуна 1918, 1–2, 7; Лукин 1994, 20]. В декрете об учреждении Центрального еврейского архива, подписанном народным комиссаром просвещения А.В. Луначарским и комиссаром отдела культуры и просвещения Комиссариата по еврейским делам Н. Бухбиндером<sup>7</sup>, в частности указывалось, что «музеи, библиотеки, архивы и собрания рукописей, где бы они ни находились, принимаются, как национальная собственность еврейского народа, под охрану власти рабоче-крестьянского правительства в лице Комиссариата по еврейским национальным делам» [Дубнов 2004, 437–438].

Весной 1918 г. С.А. Ан-ский вынужден был покинуть Петроград и переехать в Москву. В июне 1918 г. он ненадолго вернулся в Петроград, а все лето 1918 г. провел в Москве, откуда в сентябре 1918 г. уехал в эмиграцию. Еще в мае того же года он передал во временное депозитарное хранение (на один год) часть материалов из собрания Еврейского музея в этнографический отдел Русского музея имени Александра III. Были составлены «Предварительная расписка» и «Суммарная опись», где фиксировался договор и краткое описание передаваемых материалов [РЭМ, Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 16–17об.; Дымшиц 2009]. Как видно из этой описи, в музей на хранение были отданы только предметы художественной старины. Архивные документы и фотографии в мае 1918 г. музею не передавались [Сергеева 2009].

В сентябре 1918 г. С.А. Ан-ский, уезжая в Вильно, смог взять с собой некоторое количество документов из своего архива. Ф.Б. Шаргородская<sup>8</sup> и

<sup>6</sup> Перельман Арон Филиппович (1876–1954) – редактор, издатель, общественный деятель, последний владелец издательства «Брокгауз-Ефрон», участник многих культурных проектов, член Комитета и Музейной комиссии ЕИЭО.

<sup>7</sup> Бухбиндер Нохум (1895–?) – еврейский историк. Учился на Высших курсах востоковедения. После 1917 г. служил в комиссариате по еврейским делам (Евсекция), был редактором еврейских коммунистических газет и других изданий на идиш. Автор «Истории еврейского рабочего движения в России» (1925).

<sup>8</sup> Шаргородская Фаина Борисовна (1900–1968) – историк, сотрудница ЕИЭО, автор концепции по развитию музея ЕИЭО.

Р.Н. Эттингер<sup>9</sup> упоминают только документы, которые были необходимы Ан-скому для работы над книгой «Разрушение Галиции». Но, судя по письму А.М. Брамсона<sup>10</sup> к доктору Т.О. Шабаду (так в документе, речь идет о Цемахе Шабаде<sup>11</sup> – *И.С.*), директору виленского еврейского музея, от 1 июня 1925 г., Ан-ский смог вывезти в эмиграцию и материалы по еврейскому фольклору.

В 1919–1922 гг. ЕИЭО практически не работало: в этот период фактической смены его руководства и основных сотрудников только предпринимались попытки восстановить работу музея [Сергеева 2009; Pevzner 2008], установить связи с еврейскими научными обществами за границей (в том числе – Историко-Этнографическим обществом имени С. Ан-ского в Вильно). В попытках спасти еврейскую научную историческую школу еврейские ученые Петрограда, в частности С.М. Дубнов, С. Лозинский<sup>12</sup>, Г. Красный-Адмони<sup>13</sup> и С. Платонов<sup>14</sup>, выступили с инициативой об организации научного института – Института истории и культуры еврейства, который был призван объединить все имеющиеся научные еврейские организации. В Институт должны были войти на правах самостоятельной административной структуры и все имевшиеся на 1920 год еврейские архивы. Но ни в

<sup>9</sup> Эттингер Роза Николаевна (Моносзон Розалия Нотовна; 1894–1979) – общественный деятель, филантроп. Окончила Петроградские высшие женские курсы, в 1916 г. получила диплом доктора психологии Петроградского университета. Сотрудница Московского отделения ЕКОПО, в 1936 г. переехала в Эрец-Исраэль. После Второй мировой войны работала в общественных и благотворительных организациях Франции, Британии, США.

<sup>10</sup> Брамсон Абрам Моисеевич (1871–1939) – доктор медицины, общественный деятель, один из основателей туберкулезного института в Петербурге. С 1890-х гг. Член ОПЕ, член Ревизионной комиссии ОПЕ. В 1918 г. под его руководством было основано «Общество поощрения художников». Член Комитета ЕИЭО, с 1925 г. руководил Музейной комиссией ЕИЭО. До 1929 г. руководил организацией и работой этнографических экспедиций по Украине и Белоруссии.

<sup>11</sup> Шабад Цемах (Тимофей Осипович; 1864–1935) – литовский и российский медик, общественный деятель, публицист, редактор. Один из основателей Еврейской народной партии, один из создателей Еврейского научного института (ныне – YIVO Institute for Jewish Studies).

<sup>12</sup> Лозинский Самуил Горадиевич (1874–1945) – российский и советский историк, соредактор Еврейской энциклопедии (1907–1913).

<sup>13</sup> Красный-Адмони Григорий Яковлевич (Гойвиш Нотович; 1881–1970) – еврейский историк, публицист, общественный деятель. С 1896 г. член ОПЕ, участвовал в организации ЕИЭО и Общества для еврейских научных знаний. Редактор библейского раздела Еврейской энциклопедии, профессор Петроградского еврейского университета. С 1919 г. один из инициаторов создания архивных комиссий при Наркомате просвещения.

<sup>14</sup> Платонов Сергей Федорович (1860–1933) – российский историк. Преподавал в Санкт-Петербургском университете до 1926 г. В 1918–1926 гг. – Глава Археографической комиссии по изданию произведений А.С. Пушкина. В 1918–1923 гг. заведующий Петроградским отделением Главархива. В 1930 г. арестован и сослан в Самару.

1920 г., ни позже в Петрограде – Ленинграде проект не получил поддержки официальных властей.

В августе 1921 г., после годичного перерыва, состоялось заседание Комитета ЕИЭО, на котором С.М. Дубнов сложил с себя полномочия председателя Комитета<sup>15</sup>, и на его место был избран Л.Я. Штернберг, возглавивший и редакцию «Еврейской старины». Об этом заседании Дубнов писал:

5 августа. Вернулся из заседания комитета Еврейского историко-этнографического общества, с похорон, которым старались придать вид воскресения. Уже год или больше не заседали, а сегодня старые и новые члены – остатки бывшего общественного круга – собрались в канцелярии комитета на 5-й линии Вас. Острова, чтобы принять у меня перед отъездом дела... Я передал свои обязанности председателя Л.Я. Штернбергу и вернул комитету редакционный портфель «Старины» [Дубнов 2004, 504–505].

В этом же заседании комитет ЕИЭО решил «...несколько вопросов о нашем архиве и музее, о наследии Ан-ского и пр.» [Дубнов 2004, 505].

Однако ЕИЭО возобновило регулярную деятельность только летом 1923 г. В это же время вновь открылся музей и архив Общества. ЕИЭО и его правление предпринимали активные действия по возвращению документов и музейных материалов, переданных С.А. Ан-ским в 1918 г. Российскому этнографическому музею. При этом Общество в официальных документах обосновывало свои требования следующие образом:

Музей Еврейского исторического общества ставит своей задачей образовать по возможности исчерпывающее собрание по истории и этнографии еврейского народа из всех стран их пребывания, а не одной только России, и, благодаря широкому сочувствию еврейского населения Западной Европы, Америки и Азии, равно как научных работников в этой области разных стран, Музей имеет полную возможность образовать в России, где сосредоточено большинство еврейского народа, единственный мировой музей еврейской истории и этнографии. Подобной задачи ни один из государственных музеев не преследует, да и не имеет возможности к этому, ибо для таковой задачи требуются огромные средства, между тем в Музей ИЭО большинство объектов поступает безвозмезд-

<sup>15</sup> Дубнов понимал, что для него оставаться в советской России не только неприемлемо по политическим убеждениям, но и опасно: «В советском аде все страшнее, – записывал он в дневнике. – «Красная смерть» косит людей. Раскрыт здесь и в Москве новый заговор против красного дракона: «эсеры, кадеты и меньшевики» готовились к свержению советской власти путем террора... Сотни арестованных и десятки кандидатов на расстрел, о чем вчера с торжеством возвестила ЧК в длиннейшем правительственном сообщении, в стиле старого департамента полиции...» [Дубнов 2004, 504]. Летом 1921 г. было принято окончательное решение о передаче дел в ЕИЭО и об эмиграции в Германию [Кельнер 2008].

но, а все необходимые средства на его содержание и покупки вполне обеспечиваются частными пожертвованиями, которые все будут возрастать по мере роста Музея; <...> Хотя музей ИЭО содержится на частные средства, но, будучи учреждением публичным, открытым для обозрения и научных работ как по коллекциям, так по богатому архиву и специальной библиотеке, подчиняясь, как и все публичные учреждения республики, государственному надзору и контролю и наравне с ними служа целям науки и народного образования, он является таким же государственным музеем, как и все остальные, с тем только отличием, что он не обременяет государство расходами [Архив РАН, Ф. 282. Оп. 2. Л. 358–359].

В качестве еще одного аргумента в пользу возвращения коллекции Анского ЕИЭО выдвигался тезис, что в музей были переданы только предметы материальной культуры. Весь же справочный и научный аппарат к коллекции, собранный и разработанный самим Анским и сотрудниками Этнографической секции, остался в Обществе [Сергеева 2009; Pevzner 2008]. Существенно также, что часть коллекции Русский музей вернул.

К этому времени архивное собрание Общества пополнилось фондом библиографической комиссии, составившей указатель литературы о евреях на русском языке (около 10 000 наименований), фондом комиссии по сбору материалов об участии евреев в революционном движении; фондом литературного общества им. И.-Л. Переца и личным фондом С.А. Анского (Раппопорта). В отчете архивной комиссии общества (С.М. Гольдштейн<sup>16</sup>, Ф.Б. Шаргородская, И. Равребе<sup>17</sup>) за 1923 г. приведены наиболее ценные документы и материалы, поступившие в Архив: «43 пинкоса (оригиналы), 70 пинкосов (копий и переводов), 200 рукописей (раввинской, каббалистической и светской литературы), 160 старопечатных книг (преимущественно XVII и XVIII вв.)» [Еврейская старина 1924, 11, 397]. К этому времени, вероятно, была закончена работа по формированию и предварительному описанию фондов архива ЕИЭО: Шаргородская подготовила описание фонда С. Анского, опубликованное в «Еврейской старине» в 1924 г. [Шаргородская 1924], С.М. Гольдштейн – издание четвертого тома «Русско-еврейского архива» (материалы по истории литовских евреев, собранные С. Бершадским<sup>18</sup>). Н. Шварц на основе документов Архива несколько позд-

<sup>16</sup> Гольдштейн Сальвиан Маврикиевич (1855–1926) – инженер-химик, археограф, историк, профессор Петербургского Археологического института, один из участников Историко-этнографической комиссии ОПЕ, редактор изданий комиссии, постоянный глава Архивной комиссии ЕИЭО, член редакции «Еврейской старины».

<sup>17</sup> Равребе Иехиель (1883–1938) – филолог-гебраист, выпускник Высших курсов востоковедения, преподавал еврейскую литературу и историю в еврейских школах Петербурга, с 1919 г. – в Петроградском еврейском университете. В 1923 г. вошел в состав Комитета ЕИЭО, работал в его музейной секции. Автор работ по еврейской истории. Арестован в 1937 г., погиб в 1938 г.

<sup>18</sup> Бершадский Сергей Александрович (1850–1896) – историк, юрист, профессор кафедры истории и философии права Санкт-Петербургского университета. Автор



нее, в 1930 г., опубликовал большое исследование «Материалы к истории еврейской печати» [Шварц 1930], И. Равребе – статью «Мстиславское буйство в еврейском народном творчестве» [Равребе 1930].

Судя по сохранившимся документам о деятельности Историко-этнографического общества, в середине 20-х годов XX века, во всяком случае – не позднее мая 1924 г. – музей, архив и библиотека, были объединены в одно структурное подразделение, получившее название «Еврейский историко-этнографический музей» и отвечавшее новым задачам «социалистического культурного строительства». В личном фонде С.А. Ан-ского<sup>19</sup> в составе материалов, поступивших из Ленинграда (в аннотациях обозначены как «бывший фонд Еврейского историко-этнографического общества»), имеется документ, озаглавленный «Руководящие принципы и инструкции для планомерной группировки материалов музея Еврейского историко-этнографического общества (с приложением каталога музея, иллюстрациями, с каталогом архива и библиотеки)», составленный Шаргородской по решению заседания Музейной комиссии ЕИЭО: «Слушали: ...3. Сообщение Ф.Д. Шаргородской о том, что в Музее некоторые вещи расположены бессистемно. Постановили: Просить Ф.Д. Шаргородскую выработать проект разбивки предметов по отделам» [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 8. Ед. хр. 1]. Документ представляет собой машинопись с рукописными правками, сделанными сотрудницей музея Ф.Д. Шаргородской. Анализ текста позволяет утверждать, что это черновые наброски к докладу, в котором представлена концепция организации музея и его тематико-экспозиционный план. Во вводной части (концепции), в частности, Шаргородская пишет:

2. Музей, преследуя культурно-воспитательные цели, должен стать показательным-иллюстративным учреждением народного просвещения – быть экскурсионным центром для школьных, внешкольных и массовых экскурсий. 3. Наряду с этим Музей должен быть также **исследовательским институтом для научной разработки проблем еврейства** (выделено мною – И.С.), которые, в противном случае, могут стать чуждыми и непонятными для будущих поколений [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 8. Ед. хр. 1а. Л. 1].

Во второй части Шаргородская пишет:

II. Еврейский Историко-этнографический музей Ленинграда (пока единственный не только в России, но, поскольку мне известно, и во всем мире) состоит из двух отделов: 1. Антропологический отдел. 2. Собственно историко-этногра-

---

ряда работ по еврейской истории, публиковался в «Восходе», «Еврейской библиотеке». Автор «Регесты и надписи: Свод материалов по истории евреев в России».

<sup>19</sup> Отдел фонда иудаики Института рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского (далее – ОФИ ИР НБУВ). Ф. 339.



фический отдел, который распадается на два подотдела: 1) Этнографический подотдел и 2) Исторический подотдел. 3. Отдел истории еврейского искусства, который тоже распадается на два подотдела: 1) Подотдел еврейской музыки. 2) Подотдел еврейского изобразительного искусства. 4. Архив. 5. Библиотека. [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 8. Ед. хр. 1. Л. 4].

Следовательно, и архив, и библиотека из отдельных подразделений ЕИЭО (см. структуру общества до 1918 г.) были преобразованы в отделы музея. Видимо, в это же время архив С. Ан-ского был присоединен к материалам музея. Во всяком случае в тексте Шаргородской при описании «исторического подотдела» экспозиции во многих местах находим примечание, что «для этого исторического угла имеется очень много материалов в архиве Ан-ского» [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 8. Ед. хр. 1. Л. 7] (речь идет о «деле Бейлиса», кстати, сразу замечу, что за исключением фотографий, сделанных Анским в Киеве<sup>20</sup>, документов, связанных с Бейлисом, в сохранившихся разрозненных собраниях Ан-ского до сих пор не выявлено). На той же странице есть указания, что интересующий нас архив дополняет материалы для экспозиций, связанных с эмиграционным движением, обвинениями евреев в шпионаже во время Первой мировой войны, участием евреев в революционном движении 1905 и 1917 гг.: «Для всего этого исторического подотдела имеется в Архиве Ан-ского богатейший материал» [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 8. Ед. хр. 1. Л. 7].

К «Отделу истории еврейского искусства» Шаргородская относит среди прочего еврейский музыкальный фольклор, указывая, в частности, что он «состоит из фонографических записей и литературного материала и разделяется на 6 комплексов», среди которых есть «свадебный комплекс с его классическими представителями – клезмерами, Педуцер<sup>21</sup> и др.» и «народные песни (в художественной обработке З. Кисельгофа<sup>22</sup> и др.)» [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 8. Ед. хр. 1. Л. 8].

В мае 1924 г. Ф. Шаргородская уехала из Ленинграда, а дальнейшая забота об архиве Ан-ского (всем архивом в это время заведовал И. Равребе)

<sup>20</sup> Сохранилось лишь некоторое количество фотографий, сделанных, видимо, самим С. Ан-ским во время его участия в слушаниях по делу Бейлиса в Киеве. На обороте этих снимков рукой Ан-ского сделаны объясняющие подписи на идиш. В настоящее время они хранятся в архиве Центра «Петербургская иудаика» при Европейском университете в Санкт-Петербурге.

<sup>21</sup> Арн-Мойше (в некоторых источниках – Авраам-Мойше) Холодёнко, известный под артистическим псевдонимом Педу́цер (также Педо́цер, Педоцур; 1828–1902) – еврейский музыкант XIX в., один из признанных и популярных клезмеров своего времени.

<sup>22</sup> Кисельгоф Зиновий Лазаревич (1876–1938) – собиратель и исследователь еврейского музыкального фольклора, музыкант, педагог и организатор еврейского образования. Один из основателей Общества еврейской народной музыки. Работал в Еврейской экспедиции в 1913 г.

была возложена на С. Юдовина. В сохранившемся Протоколе заседания Музейной комиссии ЕИЭО от 29 мая 1924 г. находим: «Об архиве Ан-ского. За отъездом Ф.Д. Шаргородской архив передается для дальнейшей разработки С.Б. Юдовину<sup>25</sup> <...> Сообщение И.И. Равребе об отъезде на 1 месяц. Заведование архивом на месяц за отъездом Равребе передать Юдовину» [YIVO Archive, RG 1.2. Box 5. # 74].

Более чем вероятно, что в 1925–1926 гг. в связи с реорганизацией структуры Общества и представленной Шаргородской концепцией музея, архив ЕИЭО и хранившийся в нем архив С.А. Ан-ского был разделен на части в соответствии с экспозиционными отделами, что в дальнейшем привело к его дроблению и рассредоточению.

К 1926 г. музейное и архивное собрание ЕИЭО в Ленинграде было одной из наиболее крупных коллекций такого рода в мире и безусловно самой большой и полной на территории СССР и могло служить прекрасной источниковедческой базой по истории и культуре восточноевропейского еврейства. Ленинградские ученые считали, что на основе ЕИЭО, его архива и музея необходимо создать специализированный Еврейский исследовательский институт, который объединит не только ЕИЭО, но и Еврейский университет, и архивные комиссии других организаций.

Однако этим планам не суждено было воплотиться: в 1927 г. скончался председатель Общества (а реально – его защитник) Л.Я. Штернберг, чей высокий официальный статус и мировая известность в научных кругах служили своего рода «охранной грамотой» ЕИЭО. С 1928 г. советские власти неоднократно предпринимали попытки запретить деятельность Общества и расформировать его архив и музей. Призывая к ликвидации общества, даже его враги признавали ценность собранных в архивно-музейной коллекции материалов: «Они укрепились на вершинах «еврейской науки» и, располагая богатейшей эрудицией и ценнейшими архивами, продолжают традиции старой С.-Петербургской общественности, колом ей земля», – писал накануне принятия решения о ликвидации научной институции С. Непомнящий [Непомнящий 1929, 31], один из «активистов еврейского культурного строительства».

Оставшиеся к середине 1928 г. в Ленинграде участники Общества в попытке сохранить ЕИЭО, его архив и музей обратились к С.М. Дубнову с просьбой написать большую статью об Обществе в готовившийся юбилейный номер (к двадцатилетию) «Еврейской старины». Подобная публикация по их замыслу должна была поддержать усилия группы представителей старой (а точнее – дореволюционной) еврейской научной школы по сохране-

<sup>25</sup> Юдовин Соломон Борисович (1892–1954) – художник, книжный график, участник всех экспедиций (1912–1914 гг.), собиратель и популяризатор еврейского народного художественного творчества, хранитель музея ЕИЭО до его закрытия в 1929 г., племянник С. Ан-ского.

нию ведущего отчаянную борьбу за существование Еврейского историко-этнографического общества. С.М. Дубнов подготовил и прислал в редакцию воспоминания об истории создания и работе Общества до 1918 года [Дубнов 2007, 11]. Но ни он, ни его ленинградские коллеги и друзья не знали, что ЕИЭО уже обречено.

Постановлением Административного отдела Ленинградского областного исполнительного комитета от 6 декабря 1929 г. было ликвидировано ЕИЭО и закрыт его музей.

Адм.отдел Леноблисполкома рассмотрел материал, предоставленный Комиссией, обследовавшей 17.10.1929 г. Ленинградское еврейское историко-этнографическое общество, и, приняв во внимание: а) что указанное общество ведет идеологически чуждую советской общественности и еврейской трудящейся массе деятельность, что подтверждается докладами на общих собраниях общества и изданием (содержание сборника «Еврейская старина»), связью с белоэмигрантом Дубновым и т.п., что Музей, несмотря на наличие в нем весьма ценных с научной точки зрения экспонатов, которые могли бы быть использованы для антирелигиозной пропаганды, до сих пор по своей постановке приспособлен для пропаганды шовинистическо-религиозной идеологии; б) учитывая, что общество в настоящем своем составе и по своей структуре не способно поставить сколько-нибудь полезную для советской общественности работу, постановили Еврейское историко-этнографическое общество закрыть [Лукин 1994, 23].

28 февраля 1930 г. на церемонии учреждения «Общества по изучению экономики и истории еврейского пролетариата» были официально ликвидированы «отражавшие настроения крупной еврейской буржуазии» Общество для распространения просвещения между евреями в России и Еврейское историко-этнографическое общество. Журнал «Трибуна еврейской советской общественности», орган КОМЗЕТА<sup>24</sup> и ОЗЕТА<sup>25</sup> в отчете об этом собрании писал: «Товарищ Литваков<sup>26</sup> в своем выступлении остановился на анализе и роли Историко-этнографического общества, указывая, что оно носило, главным образом, буржуазно-националистический характер. Основателем этого общества был эсер и националист Ан-ский, который и собрал его музей». (Сразу заметим, что Ан-ский был лишь одним из основателей и идеологов ЕИЭО: в состав правления Общества он вошел только в 1910 г., до того являясь рядовым членом и участником Этнографической комиссии). Далее в журнале читаем:

<sup>24</sup> КОМЗЕТ – Комитет по земельному устройству трудящихся евреев при Президиуме Совета Национальностей ЦИК СССР.

<sup>25</sup> ОЗЕТ – Общество по земельному устройству трудящихся евреев.

<sup>26</sup> Литваков Моисей Ильич (Мойше Литваков, псевдоним – Лиров; 1875–1938) – российский еврейский политический и общественный деятель, публицист, редактор, литературный критик, член-корр. АН УССР. Арестован в 1937 г., расстрелян в 1938 г.

Какой материал они собирали и что их интересовало? Они были далеки от того, чтобы собирать материалы, иллюстрирующие жизнь и борьбу рабочего класса. Не о муках и радостях трудящихся рассказывает этот музей. В нем вы найдете длинные сказания о религиозно-бытовом укладе жизни еврейского мещанства и еврейской буржуазии. Собирали всякую заваль, вплоть до изношенной ермолки и другого барахла... Только сейчас, при обострении в стране классовой борьбы, надо урвать немного времени и похоронить это наследие прошлого, напоминающее о буржуазно-реакционном характере «просветительской деятельности» этих обществ [Трибуна еврейской общественности 1930, № 13, 21].

Так окончилось двадцатилетнее существование ЕИЭО. Музейная коллекция и архив общества, решением ленинградских советских «руководителей науки», были довольно бессистемно разделены и отправлены в Киев, Москву, Минск, Одессу, а некоторые экспонаты переданы в Витебск. Часть материалов, переданная Ан-ским в 1918 г. и ставшая предметом спора между Еврейским музеем ЕИЭО и Русским музеем, вернулась в Этнографический отдел РМ.

В 1920–1930-е годы Украина оказалась едва ли не основным средоточием архивных источников по истории евреев в СССР. Это стало возможным в силу объективных обстоятельств. В результате разделов Польши 1793–1795 гг. Российская империя приобрела многочисленное еврейское население Подолии, Волыни, части Киевщины и правобережного Полесья. Поэтому огромное количество документов, касающихся регламентации жизни еврейских общин, юридических, политических и экономических аспектов взаимоотношений Российского государства с еврейским населением создавалось в губернских, уездных и волостных центрах, и, соответственно, все они отложились в архивах Украины. После распада Российской империи, в 1918 – первой половине 1930-х годов в Украине прилагались целенаправленные усилия для собирания и систематизации еврейских архивов, в том числе путем перемещения отдельных фондов и коллекций из архивных хранилищ и музеев соседних республик.

В 1918 г. академик Агатангел Крымский<sup>27</sup> неоднократно подчеркивал, что «реалии украинской истории остро требуют исследований культуры и языка еврейского народа и эти исследования являются приоритетными» (цит. по: [Циганкова 2007, 66]). Именно поэтому, по мнению Крымского, среди первых востоковедческих институций в Украинской академии наук должна быть создана гебраистическая кафедра, тем более что для этого

<sup>27</sup> Крымский Агатангел Ефимович (1871–1942) – историк, писатель, переводчик, востоковед, тюрколог, арабист. Один из создателей Всеукраинской академии наук (1918) и Всеукраинской (Национальной) библиотеки Украины (1918). В 1941 г. арестован и сослан в Казахстан.

уже существовали предпосылки и условия. В одном из писем В.В. Бартольду<sup>28</sup> он писал:

С востоковедными библиотеками положение сложилось много благоприятнее, чем можно было бы ждать. <...> При Всеукраинской Академии наук создалась колоссальная общенародная библиотека (приблизительно 1 200 000 томов), и один из отделов обособлен. Это преимущественно отдел еврейский и заведывает [так в документе. – прим. И.С.] им проф.-гебраист бывшей Духовной Академии Иваницкий<sup>29</sup>. Главную ценность составляют тут многочисленные старопечатные издания и рукописи <...> [ИР НБУВ, Ф. 1. Ед. хр. 26619. Л. 1; Циганкова 2007, 67].

Действительно, в 1918 г. во Всенародной (Национальной) библиотеке Украины (ВБУ) был создан специальный отдел «Orientalia» с подразделом «Hebraica-Judaica», в задачи которого входило собирание и описание книг и архивных материалов по еврейской истории и культуре. Об этой академической структуре – речь впереди.

В 1919–1929 гг. при Всеукраинской академии наук (ВУАН) функционировала Еврейская историко-археографическая комиссия (ЕИАК), руководителем которой был И.И. Галант<sup>30</sup>. В 1926 г. при ВУАН была учреждена Кафедра еврейской культуры, преобразованная в 1929 г. в Институт еврейской культуры (с 1933 г. – Институт еврейской пролетарской культуры). В 1927 г. в Одессе был создан Музей имени Менделе Мойхер-Сфорима [Трибуна еврейской общественности 1927, № 9, 24]. В декабре 1928 г. начала работать еврейская секция при Киевском центральном историческом архиве (КЦИА) [Меламед 2006, 54]. Все перечисленные организации, кроме ЕИАК, в свое время приняли активное участие в разделе богатейшего наследия ЕИЭО и получили разные части музейной и архивной коллекций. Именно наличие в УССР ряда академических еврейских структур, а также инициатива руководителей этих институций, определили то, что большая часть архива ЕИЭО и его музейная коллекция были переданы в Киев.

<sup>28</sup> Бартольд Василий Владимирович (1869–1930) – востоковед, тюрколог, арабист, исламовед, архивист, историк, академик РАН. С 1927 г. работал консультантом Восточного отдела Ленинградской публичной библиотеки, частично описал коллекцию рукописей, собранную Фирковичем.

<sup>29</sup> Иваницкий Виктор Федорович (1881–1955) – востоковед, библиотековед, книговед, переводчик. Выпускник Киевской Духовной академии, заместитель директора Всенародной (Национальной) библиотеки Украины (1923–1933), заведующий отделом «Orientalia» и другими специализированными отделами библиотеки. После «кадровых чисток» 1933 г. переехал в Йошкар-Олу, где создал информационно-библиографический отдел Республиканской библиотеки.

<sup>30</sup> Галант Илья Владимирович (1867–1941) – историк-археограф, с 1919 г. сотрудник ВУАН, руководитель Гебраистической историко-археографической комиссии, сотрудничал с ЕИЭО, журналами «Восход» и «Еврейская старина».

Главным инициатором создания в Киеве Кафедры еврейской культуры, позднее – института были Н.И. Штиф<sup>31</sup> и И.И. Либберберг<sup>32</sup>. Нохум Штиф, известный филолог-идишист, автор работ по лингвистике и литературоведению [Заремба 1991], в течение ряда лет был членом ЕИЭО, прекрасно знал документальное собрание Общества. Он же фактически являлся организатором ликвидации ЕИАК в 1929 г. И.И. Либберберг, приемник Штифа на посту руководителя Кафедры еврейской культуры, в отличие от последнего, не только не был ученым, но не имел даже высшего образования (что, впрочем, не помешало ему стать в 1930-е годы профессором и членом-корреспондентом Академии наук УССР), однако это был человек весьма амбициозный, энергичный, способный администратор, он прекрасно ориентировался во властных коридорах и умело и успешно добывал финансирование для работы возглавленной им структуры. Его усилиями в начале 1930-х годов Киев превратился в крупнейший в СССР центр изучения идиша и еврейской культуры [Гринбаум 1994, 61].

И.И. Либберберг добился преобразования Кафедры еврейской культуры в академический институт, создания при нем специализированной академической библиотеки (в фонды которой сумел получить из Ленинграда огромное библиотечное собрание Общества для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ)), Архива еврейской прессы, крупнейшего в мире по объему и полноте собрания и библиографического центра. Здесь кстати будет заметить, что в Институте как отдельное структурное подразделение функционировал Отдел музыкального фольклора, который позднее, после ликвидации ИЕК, был преобразован в самостоятельно работавший Кабинет еврейской культуры (подробнее об этом Кабинете скажем отдельно, так как эта структура стала одним из наследников архива и музея ЕИЭО).

8 июня 1928 г. Либберберг от имени Кафедры еврейской культуры («как высшей и единственной еврейской научной институции Украины») обратился в Центральное архивное управление (ЦАУ) УССР с предложением о создании специализированного еврейского отдела в Киевском историческом архиве. Он просил «во-первых, обратить внимание всех провинциальных архивов на потребность регистрировать и собирать еврейские архивные фонды и, во-вторых, создать еврейские секции в архивах Харькова

<sup>31</sup> Штиф Нохум (Нохем) Ионович (псевдоним Бал-Димьен; 1879–1933) – филолог-идишист, историк, политический и общественный деятель, член руководства Социалистической еврейской народной партии (сеймисты). В 1922–1926 гг. работал в Берлине, один из инициаторов создания YIVO. В 1926 г. вернулся в СССР, жил в Киеве, один из создателей Института еврейской культуры, в котором возглавил отдел лингвистики.

<sup>32</sup> Либберберг Иосиф Израилевич (1897–1937) – историк, партийный и советский деятель, заведующий Кафедрой еврейской культуры, директор Института еврейской культуры, председатель облисполкома Биробиджана. В 1936 г. репрессирован.



и Киева», куда «могли бы войти все специальные еврейские фонды, которые уже находятся в архиве, а также картотека тех материалов, которые находятся в общих отделах архива, но имеют определенное значение для изучения еврейской истории» [ЦДАВО, Ф. 14. Оп. 1. Д. 650. Л. 216; Меламед 2006, 55].

Идея Либерберга, впрочем, была не нова. Напомним, что еще в 1918 г. А.В. Луначарским и Н. Бухбиндером был подписан декрет об образовании в Петрограде под эгидой Евкомнаца<sup>33</sup> Центрального еврейского архива. В те годы этот проект так и не был реализован, видимо, потому, что ему воспротивились как еврейские ученые, так и профессиональные архивисты. Несколькими годами позже, в 1923 г. в Украине появился аналогичный проект: в ВУАН поступила докладная записка заведующего Подольским губернским архивным управлением Ю.С. Александровича<sup>34</sup> о безотлагательной необходимости организовать работу по сбору материалов и документов по еврейской истории. Для этого автор записки предлагал «стать на путь создания на Украине архивных учреждений (или отделов при существующих архивных учреждениях), предназначенных для специального изучения истории евреев» [Архив Ин-та археологии, Ф. ВУАК, № 146]. Но и эта инициатива осталась нереализованной, очевидно потому, что была не ко времени. Впрочем, надо заметить, что в первой половине 1920-х годов в Виннице достаточно активно работал филиал ВБУ, а Александрович был одним из известных в те годы краеведов, автором ряда научных работ по истории Подолии.

В 1928 г. почва для принятия позитивного решения в пользу начинания И.И. Либерберга была им уже подготовлена. 28 апреля на заседании научной секции 2-го Всесоюзного съезда еврейских культурработников, а затем на 1-м пленуме Центрального бюро еврейских научных учреждений обсуждалось создание в Государственных архивах Украины, Белоруссии и РСФСР специализированных еврейских отделов. Уже в декабре того же года начала функционировать еврейская секция при Киевском центральном историческом архиве (КЦИА), а несколько позднее это начинание было поддержано на уровне государственных властей: постановлением ВУЦИК от 28 июля 1929 г., принятым к исполнению ЦАУ, были созданы не только еврейская, но польская (при КЦИА) и немецкая (при Одесском краевом архиве) секции. Кроме того, было сочтено целесообразным ввести институт уполномоченных корреспондентов в соответствующих национальных районах для сбора и регистрации архивных материалов и документов на местах [Архівна справа 1929, № 11, 81–82].

<sup>33</sup> Евкомнац – Комиссариат по еврейским делам Народного комиссариата по народным делам.

<sup>34</sup> Александрович Юрий – краевед, исследователь истории, культуры и этнографии Подолии.

Руководителем Еврейской секции КЦИА был назначен И.М. Хинчин, который, не будучи профессиональным архивистом, обладал незаурядными административными способностями и весьма разнообразным опытом руководящей работы в различных партийных и советских органах.

И.М. Хинчин с большим энтузиазмом взялся за работу, при этом идеологическая составляющая для него была, пожалуй, даже более важной, чем архивная практика. Отрицая непреложный в архивной работе принцип неразрывности архивных фондов и коллекций, Хинчин добивался даже, чтобы во вновь созданную секцию передавались не только цельные комплексы документов по еврейской истории и культуре, но и отдельные материалы из других фондов. Такое нарушение всех и всяческих правил архивного строительства руководитель Евсекции мотивировал тем, что «подобный взгляд является ничем иным как подчинение[м] актуальных политических и научных интересов какому-то сугубо техническому архивному принципу», а «подобный формалистический подход приводит к игнорированию нужд пролетарской научной работы и социалистического культурстроительства среди нацмен и является выражение[м] великодержавного шовинизма» [Радянський архів 1931, № 6, 28].

Созданная И.И. Либербергом и И.М. Хинчиным архивная структура имела достаточно амбициозные планы и намерения. Кроме концентрации в ее фондах всех архивных еврейских материалов из украинских архивохранилищ, они претендовали на получение еврейских фондов и коллекций из белорусских и российских, прежде всего – московских и ленинградских архивов. Особенно Евсекцию интересовали фонды ликвидированных ОПЕ и ЕИЭО. В начале 1930-х годов в Киев поступили документы из Смоленска, Витебска, Гомеля, Москвы и Ленинграда. К концу существования секции, с 1932 г. – отдела, в Киеве находились 45 фондов из российских архивов и 14 – из белорусских. Среди них – «Центральный комитет Общества полноправия еврейского народа в России», «Петербургское общество еврейской народной музыки», «Еврейский камерный театр». Упоминаем только те фонды, в которых отложились документы, непосредственно связанные с ЕИЭО и С. Ан-ским.

Одним из самых ценных приобретений 1930-х гг. являлись архивы ликвидированных накануне в Ленинграде ОПЕ и ЕИЭО, включавших (о чем уже говорилось выше), помимо их собственных материалов, документальные собрания ряда других организаций, политических партий, личные фонды ученых и общественных деятелей.

Архив ЕИЭО поступил в Киев, видимо, только в 1931 – начале 1932 г., хотя договоренность о передаче материалов датируется 1930 г. Большинство исследователей, в том числе Е. Меламед, А. Гринбаум, В. Лукин, указывают на последнюю дату [Меламед 2006; Гринбаум 1994; Лукин 2004]. Проанализировав хронологию событий и опубликованные материалы того времени, беремся утверждать, что архивы прибыли в Киев позднее. Во-



первых, напомним, что решение о закрытии Обществ в Ленинграде было принято только 6 декабря 1929 г. [Архив РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Ед. хр. 1. Л. 1]. После этого была назначена ликвидационная комиссия, в задачи которой входила опись всего имущества закрытых обществ (в том числе и архивов) и дальнейшее их распределение между претендовавшими на коллекции организациями.

НКВД РСФСР. Административный отдел Ленинградского областного исполкома и ленинградского совета раб[очих], крест[ьянских] и крас[ных] деп[утатов] отделение Административного надзора. В историко-этнографический отдел Русского музея. 21–430. 13/12–29 г.

По постановлению адмотдела ЛОИ от 6/12 с.г. ликвидируется Еврейское историко-этнографическое о[бществ]о. Ввиду необходимости разрешения вопроса о целесообразном использовании музейно-этнографического имущества о[бществ]а, просьба прислать В[ашего] представителя на совещание комиссии (по сему вопросу), которое состоится в понедельник 16/12 (адрес: В.О. 5 линия, д. 50). Нач[альник] отделения адмнадзора АО ЛОИ Камчатов [Архив РЭМ, Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 46].

Как свидетельствуют документы января – марта 1930 г., между организациями, желавшими получить в свое распоряжение архив и музей ЕИОЭ, Народным комиссариатом просвещения и Главнаукой<sup>35</sup>, завязалась активная переписка. Основным претендентом на музейную коллекцию Общества являлся Этнографический отдел Государственного Русского музея (РМ), мотивацией которого было то, что в его фондах уже находилась часть коллекции С. Ан-ского [Сергеева 2009, 223]. Одновременно с РМ материалы хотели получить созданный в Москве Государственный центральный музей народоведения, одесский музей имени Менделе Мойхер Сфорима, Белорусский государственный музей (БГМ) и киевские Кафедра еврейской культуры (позднее – Институт) и Еврейская секция КОИА. Последние были заинтересованы только в архивах обществ.

Директор РМ в письме в Ликвидационную комиссию, отправленном в январе 1930 г., даже писал:

...Исходя из этих соображений ГРМ, не претендуя на архив, библиотеку и значительную часть художественного собрания б[ывшего] Е[врейского] М[узея], полагает наиболее целесообразным передать в его Э[тнографический] О[тдел] всю музейно-этнографическую часть коллекций, собрание фотографий, музыкальные собрания (фоновалики с записями народных песен) и ту часть картин, которая либо широко бытует в народной среде, либо имеет определенное эт-

<sup>35</sup> Главнаука – Главное управление научными, научно-художественными и музейными учреждениями Наркомпроса РСФСР.

нографическое содержание [Архив РЭМ, Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 67; Урицкая, Якерсон 2009].

Заметим сразу, что представители и Русского, и Белорусского музея рассматривали архивную часть музея ЕИЭО (а, как мы показали выше, архив и музей являлись единой структурой общества) как вспомогательный материал и не были заинтересованы в его получении, хотя директор РМ, добываясь музейной коллекции, утверждал, что именно архив и библиотека представляют наибольший интерес как для общества марксистов (имеется в виду московский Музей народоведения), так и для Белорусского музея [Архив РЭМ, Ф. 2. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 66].

Украинская же сторона, за исключением директора одесского музея Б.М. Рубштейна<sup>36</sup>, бывшего сотрудника ЕИЭО, хотела получить только архивные материалы, собранные обществом. В результате длительных обсуждений, переписки и участия представителей разных организаций в работе ликвидационной комиссии в Киев были отправлены архив и библиотека ОПЕ и частично ЕИЭО.

Белорусский музей, со своей стороны, стремился вернуть или приобрести культурные ценности, ранее собранные на территории БССР и в силу разных обстоятельств вывезенные из республики во время Первой мировой войны и событий, последовавших после октября 1917 г. В обращениях в различные инстанции представители БГМ писали, что в музее с 1923 г. уже имеется еврейский отдел (упраздненный, правда, в 1930-е годы), поэтому вполне закономерной будет передача историко-художественных материалов именно в это учреждение. Исследователь А. Синило, ссылаясь на статью И. Бамбешка, пишет:

...в проекте объяснительной записки от 19 февраля 1926 г., направленной Народным комиссариатом образования БССР в Совет народных комиссаров (СНК) БССР для дальнейшей передачи в СНК СССР, есть сведения о предметах и ценностях, которые имеют большое значение для истории искусства и находятся за пределами БССР. В пятом пункте записки перечисляются вывезенные художественные изделия еврейских мастеров, собранные различными лицами и учреждениями на территории БССР, и имеющие первостепенное значение именно для Белоруссии. Сюда же относят и коллекцию предметов, собранную уроженцем Витебска Раппопортом (Ан-ским), которая случайно попала в 1919 г. в Русский музей в Ленинграде» [Бамбешка 2006, 27].

<sup>36</sup> Рубштейн Борис Моисеевич (1882–1934) – уполномоченный ЕИЭО по эвакуации национальных реликвий из зоны боевых действий, сотрудник виленского Общества любителей еврейской старины. С 1927 по 1934 гг. возглавлял, а затем работал главным хранителем Музея еврейской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима в Одессе, – вплоть до времени, когда он был репрессирован режимом и погиб.

И далее указывает, что тем же годом датировано постановление СНК СССР о возвращении некоторых предметов из музеев РСФСР. Коллекция, собранная С. Ан-ским на Волыни и в Польше (так в документе. – *И.С.*), согласно постановлению «не подлежала передаче, поскольку имела общесоюзное значение» [Бамбешка 2005, 15–16]. В основном в музей поступили произведения живописи, графики, в меньшем количестве – скульптуры и предметы декоративно-прикладного искусства.

Практически одновременно с Белорусским государственным музеем, как уже говорилось, на музейную и архивную коллекцию ЕИЭО заявил претензию и Всеукраинский музей еврейской культуры им. Менделеева Мойжера-Сфорима, открывшийся в Одессе 6 ноября 1927 г. [Солодова 2002; Солодова 2016] и старавшийся максимально полно собрать все, что в той или иной мере касалось истории и культуры евреев. В письме директора музея Б.М. Рубштейна от 24.03.1930 г. в Управнауку<sup>37</sup> говорится о том, что И.И. Либерберг, директор киевского Института еврейской культуры, уже перевез в Киев 15 ящиков с экспонатами ликвидированного музея ЕИЭО. Представители БССР высказали протест по этому поводу, и было принято решение библиотеку передать Украине, а музей – Белоруссии. Поэтому Либерберг должен был возвратить музейные экспонаты еврейскому отделу Белорусского государственного музея [Меламед 2009, 232–233]. Вместе с тем документы за подписью А.И. Брамсона свидетельствуют, что в Одессу через «кружок друзей музея» были в течение трех лет по обмену переданы 1 500 редких и ценных экспонатов. К сожалению, точный перечень переданного и поступившего не сохранился. В фондах музея на 1928 г. находились рукописные *пункасим*, рукописи писателей Шолом-Алейхема, Линецкого, Аксенфельда, Переца, «отца» еврейского театра Гольдфадена [Адасов 1928, 24]. В состав фондов музея поступили также некоторые материалы из Ленинграда (в частности, по фотографиям можно определить небольшую часть коллекции еврейского ритуального серебра, вероятно, из коллекции Ан-ского) и незначительная часть архива общества.

Идея создания центрального еврейского архива в Киеве, как мы уже писали, принадлежала И.И. Либербергу и получила развитие в деятельности И.М. Хинчина. Но, как видим из его статьи «З досвіду організації єврейської архівної справи на Україні», которая вышла в начале 1930 г., архив ЕИЭО в евсекцию КОИА еще не поступил. В пассаже о том, что же, по мнению автора статьи, тормозит развитие еврейского архивного дела, читаем:

...Эти материалы разбросаны по многим архивам, где они не зарегистрированы, не описаны и даже не везде хранятся надлежащим образом. Такое состояние еврейского архивного дела целиком тормозит исследовательскую работу еврейских научных заведений и мешает ей приобрести в известной мере си-

<sup>37</sup> Управнаука – Управление научных учреждений Наркомпроса УССР.

стематический и плановый характер, а это, в свою очередь, способствует укреплению активности национально-буржуазных историков типа Гинзбургов (имеется в виду историк Саул Гинзбург. – *И.С.*) в Ленинграде, Галантов в Киеве и т.д. [Хинчин 1930, 13].

В 1933 г. в журнале «Архів Радянської України» Хинчин опубликовал большую статью, в которой с энтузиазмом обосновал необходимость существования и дальнейшего расширения специальной еврейской секции. В частности, он писал: «Какие же именно материалы можно и нужно сосредоточивать в нацменовском еврейском архиве? Мы их разделяем на пять категорий. К первой категории относятся фонды еврейских учреждений, обществ, организаций, ликвидированных как до, так и после Октябрьской революции, а также законченные переведением материалы институций и государственных органов, которые находятся около специальных вопросов о еврейских трудящихся. Эти материалы можно разделить на 7 таких основных групп: <...> старые буржуазные и мелкобуржуазные еврейские общества и общественные организации». И в примечаниях раскрывает, что под этими организациями понимается, указывая в том числе: «Сюда принадлежат «Общество распространения просвещения среди евреев в России» [заметим, что название приведено не вполне верно. – *И.С.*], «Еврейское литературно-этнографическое общество»» [Хинчин 1933, 176–178] (последнее название уже совсем неверно: Хинчин объединил два совершенно независимых общества – Историко-этнографическое и Общество еврейской литературы).

К третьей группе (категории, по определению Хинчина) относятся «фамильные (семейные) архивы и архматериалы из жизни и деятельности писателей, художников, общественных и политических деятелей и другие частные архивы, которые имеют общественный характер». В четвертую группу он включает, совершенно не считаясь с неоднородностью и разновременностью документов, «рукописные актовые книги и исторические летописи (*пинкосы*), рукописи литературных научных и других произведений (еврейским или другими языками), которые относятся к еврейскому нацменьшинству» [Хинчин 1933, 178].

При такой систематизации материалов можно только представить себе, что произошло с профессионально упорядоченным архивом ЕИЭО и каким образом документы были сформированы в дела, описи и фонды. Естественно, что во время последовавших во второй половине 1930–1950-х годов перемещений фондов структура архива общества была полностью нарушена, а многие документы и документные собрания разошлись не только по разным фондам, но и по разным архивохранилищам. В качестве примера результата работы Евсекции можем привести документы из фондов ЕИЭО, отложившиеся в настоящее время в Отделе фонда иудаики Института рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского

(ОФИ ИР НБУВ): *пинкасим*, упоминаемые Ф.Б. Шаргородской в составе архива Ан-ского, в библиотеку поступили в коллекции оригиналов и копий записных книг из фондов ОПЕ и ЕИЭО [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 1]; часть переписки (письма С. Ан-ского к И. Лурье [ОФИ ИР НБУВ, Ф. 321. Оп. 4. Ед. хр. 1006–1015]) – в фонде переписки общественных деятелей; документы, связанные с общественной и политической деятельностью писателя, вошли в комплекс документов, поступивших из Института еврейской культуры [ИР НБУВ, Ф. 190. Ед. хр. 78–106]. В этот же фонд вошли инвентарные книги записей еврейского музыкального фольклора, которые велись в Этнографической экспедиции 1912–1914 гг. [ИР НБУВ, Ф. 190. Ед. хр. 124–128], а коллекция записей, включающая фоновалики, нотные и текстовые расшифровки к ним, поступившая позднее из Кабинета еврейской культуры, вошла в состав фонда «Еврейский музыкальный фольклор» [ИР НБУВ, Ф. 322].

Далее в той же статье И. Хинчин, поставив задачу «выявить многочисленные материалы вышеуказанных категорий и групп, которые разбросаны по всем нашим архивохранилищам и, в значительной мере, находятся также во многих библиотеках и музеях <...>, а также у частных лиц; изъять их в некоторых случаях из архивных фондов <...> и создать для них единое место [хранения], где они бы подлежали единообразным формам систематизации и упорядочения», отмечает: «И в этом направлении шла вся концентрационная работа. Применены были наиболее широкие меры по выявлению этих материалов, как на территории Украины, так и за ее границами [Хинчин 1933, 179]. Перечислив украинские города, обследованные еврейскими архивистами 1930-х, он отдельно упоминает, что были выявлены и сконцентрированы в Киеве документы из Москвы и Ленинграда «(после ликвидации там еврейских буржуазных обществ)» и что на момент написания статьи здесь «сосредоточили покамест относительно небольшую часть материалов (400 линейных метров), но в ближайшее время это количество должно увеличиться вдвое» [Там же].

В 1930 г. по инициативе Института еврейской культуры была образована еще одна еврейская секция при Одесском краевом архиве, куда также были переданы ценные рукописные коллекции, хранившиеся во Всеукраинском музее еврейской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима.

И.М. Хинчин, заинтересованный в максимальной концентрации документов в Киеве, настоял на передаче в центр коллекции *пинкасов* из собрания одесского музея. 19 июля 1930 г. в докладной записке, адресованной ЦАУ, он высказал мнение, что эти документы должны быть переданы в Киев [ЦГАВО, Ф. 14. Оп. 1. Д. 1111. Л. 153]. Его мнение нашло поддержку в Наркомпросе [ЦГАВО, Ф. 14. Оп. 1. Д. 1111. Л. 155], в результате чего киевская коллекция *пинкасов*, о которой мы уже упоминали, пополнилась образцами декорированных рукописных книг.

В 1931–1932 гг. Либерберг и Хинчин инициировали создание на базе еврейского отдела Киевского областного исторического архива (КОИА,

так с 1932 г. назывался КЦИА) Центрального (Всесоюзного) еврейского государственного архива. Хинчин подготовил проект постановления Центрального архивного управления УССР и был уполномочен сделать доклад на февральской коллегии ЦАУ СССР в Москве. В это же время В.В. Мияковский<sup>38</sup>, бывший директор КЦИА, подготовил специальное помещение в Институте еврейской культуры, куда еще до решения коллегии успели перевезти все отобранные для архива фонды. Однако положительного решения в Москве не приняли, при этом говорили, в частности, «о пагубности самой концентрации еврейских материалов в стенах одного архива и придания последнему всесоюзного статуса, что, помимо всего прочего, повлекло бы за собой “колоссальные затраты сил и средств”» [Меламед 2009, 58]. Полемика возникла и по поводу признака языка документов для архива: должны ли это быть материалы только на еврейских языках или же любые документы, касающиеся евреев. Причем профессиональные архивисты отмечали, что принцип неразрывности фондов в случае создания еврейского архива будет нарушен (что, впрочем, уже произошло ранее). Не менее веским аргументом было то, что большинство документов на еврейских языках «будут освещать лишь деятельность буржуазных организаций, и, стало быть, страницы истории еврейского рабочего и революционного движения окажутся втуне» [Меламед 2009, 58]. Был затронут также территориальный фактор: представители Беларуси требовали, чтобы центральный архив был создан в Минске, так как еврейских документов там не меньше, чем в Киеве.

Дальнейшего развития проект Хинчина – Либберберга не получил, а вскоре перестал существовать и сам еврейский отдел КОИА. В 1936 г. комиссия, обследовавшая КОИА, рекомендовала расформировать его польский и еврейский отделы, как структуры, созданные искусственно. Создание специальных национальных архивов, по мнению комиссии, «привело к раздроблению материалов, содержащихся в исторически сложившихся фондах» [ГАКО, Ф. Р-910. Оп. 1. Д. 23. Л. 22; Меламед 2009, 59]. Этой же комиссией было предписано просить ВУЦИК отменить постановление своего секретариата от 28.07.1929 г. об организации секций нацменьшинств в архивах, а все полученные материалы вернуть по месту их прежнего нахождения.

Накануне 1941 г. часть документов еврейского отдела была приготовлена к передаче архивам – упакованы для перемещения были материалы из центральных (Москва и Ленинград) и некоторых архивов из других городов, для чего фонды и документы были сгруппированы по территориальной принадлежности. В таком виде они оставались в КОИА во время немецкой оккупации. Но, видимо, еще до 1941 г., наиболее вероятно – в 1936–1938 гг., – часть фондов еврейского отдела КОИА, в том числе и некоторые

<sup>38</sup> Мияковский Владимир Варлаамович (1888–1972) – украинский историк, архивист, литературовед, профессор.



фонды объединенного архива ЕИЭО и ОПЕ, поступили в состав Еврейского отдела Всенародной (Национальной) библиотеки Украины [Сергеева 2007].

В мае 1936 г., вскоре после пленума отдела науки ЦК КП(б)У, был закрыт Институт еврейской пролетарской культуры. В докладной записке по этому поводу руководство Института обвинялось, в частности, в «пропаганде националистических бундовских идей, в игнорировании и искажении ленинской национальной политики и поддержке связей с контрреволюционными элементами» [Ставицкая 1996, 98–99]. Подобные обвинения выдвинули некоторым сотрудникам Института, которые были арестованы в течение 1936–1937 гг. Институт же был реорганизован в Кабинет по изучению еврейской советской литературы, языка и фольклора, который в свою очередь ликвидировали в 1949 г. во время государственной кампании по борьбе с «безродными космополитами».

Во время войны 1941–1945 гг. часть документов и материалов, сконцентрированных в бывшей еврейском отделе КОИА, а после его закрытия – в спецхране архива, были обследованы немецкими специалистами из главной рабочей группы «Западная Украина» под руководством д-ра Мартина Гранцина, профессионального архивиста, который специализировался на еврейских фондах. Часть документов была отобрана и отправлена в Германию. Судьба этих документов (их точных списков нет) до сих пор не установлена [Кашеварова, Малолетова 2006].

Коллекция Белорусского музея в период немецкой оккупации была полностью разграблена и вывезена в Германию. Как пишет А. Синило: «В 1943 г. в Вену из коллекции БГМ вывезены несколько десятков предметов, относящихся к еврейской культуре. Среди них и поступившие из музея ЕИЭО». О дальнейшей судьбе экспонатов находим там же: «После окончания войны началось возвращение на родину похищенных произведений. Экспонаты свозили в Центральное хранилище музейных фондов в г. Пушкин под Ленинградом. В 1948 г. из г. Пушкин в Минск прибыло два вагона с вызенными ценностями. По прибытии груза специальная комиссия составила опись. Несмотря на лаконичность описания музейных предметов, по документам с большой долей вероятности можно назвать как минимум 21 экспонат из тех, что когда-то входили в коллекцию музея ЕИЭО. Впоследствии полученные ценности были распределены в собрания Государственного художественного музея (ГХМ) БССР, теперь – Национальный художественный музей Республики Беларусь (НХМ РБ) и Государственного исторического музея (ГИМ), теперь – Национальный исторический музей Республики Беларусь (НИМ РБ). В 1957 г. в Государственный художественный музей БССР из Дирекции художественных выставок и панорам г. Москвы поступило 131 живописное произведение в порядке возврата довоенных фондов, в том числе два портрета кисти Мартина Яблонского и эскиз картины «Канун Йом-Кипура» М.С. Иоффе входившие в состав коллекции музея ЕИЭО. На сегодня в музеях Беларуси точно известно местонахождение 27 работ, входив-

ших когда-то в коллекцию ЕИЭО. Из них в НИМ хранится девять рисунков и две скульптуры, в НХМ семь произведений графики и девять живописи» [Синило 2016, 349].

О судьбе одесской коллекции известно не намного больше: частично собрание либо было вывезено оккупационными войсками, либо пострадало во время боевых действий. Известно только, что значительная часть изделий из драгоценных металлов, в том числе коллекция ритуального серебра, сохранилась, а в январе 1952 г. поступила первоначально в Археологический музей, откуда уже в мае того же года как непрофильная была отправлена в Киевский государственный исторический музей [Солодова 2002; Романовская 2001] (в 1964 г., после создания Музея исторических драгоценностей Украины, поступила в его запасники, где и находилась до начала 1990-х гг.).

После войны часть документов архива ЕИЭО, ранее находившаяся в Киеве, вернулась в Ленинград и вошла отдельными фондами 2129 и 2134 в Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. В Киеве в ЦГИА остались личные фонды Л.М. Брамсона, А.Я. Гаркави (незначительная часть фонда), Э.Б. Гуревича, А.Д. Марголина, Л.Н. Нисселовича, Н.М. Фридмана, а также документы, отражающие деятельность еврейских благотворительных организаций, общественных учреждений и организаций помощи пострадавшим во время Первой мировой войны.

Часть документов бывшего архива ЕИЭО поступила в отдел рукописей ВБУ и сейчас находится в составе рукописного собрания Отдела фонда иудаики, в частности, в библиотеке находятся личные фонды А.Я. Гаркави (основная часть большого архива [Сергеева 2002b]), С.А. Ан-ского [Сергеева 2002a], коллекция документов ОПЕ, ЕИЭО, также коллекция *пинкасим* из архива ЕИЭО. Уже после 1949 г., когда был закрыт Кабинет еврейской литературы и фольклора, в библиотеку поступили материалы фоноархива еврейского музыкального фольклора Кабинета, в том числе и материалы, собранные С. Ан-ским и его коллегами во время экспедиций 1912–1914 гг. [Сергеева 2015].

На сегодняшний день часть музейной коллекции ЕИЭО находится в фондах Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге. В большинстве это предметы, собранные С. Ан-ским во время экспедиций и переданные им во временное хранение в 1918 г., а позднее, как было показано в статье, после закрытия музея вернувшиеся в фонды ЭО РЭМ. Часть фотографий, сделанных С. Юдовиным во время экспедиций, находится в фондах центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге (около 300 ед. хр.) [Дымщиц 2005; Иванов 2005; Львов 2005; Соколова 2007]. Художественные копии с титульных листов, зарисовки и эстампы с эпитафий на мацевах, а также некоторые фотоснимки находятся в фондах отдела графики Еврейского музея в Иерусалиме. Часть коллекции ритуальных изделий из серебра находится в фондах Музея исторических драгоценно-



стей в Киеве, куда поступила в 1950-е гг. из Одессы [Солодова 2010]. Весьма вероятно, что в Еврейском музее в Вене находятся предметы из ЕМ ЕИЭО, вывезенные во время Второй мировой войны из Минска, но, к сожалению, установить, какие именно, в настоящее время не представляется возможным. В НХМ и НИМ РБ в Минске частично сохранилась художественная коллекция Еврейского музея. Коллекция *пинкасим* находится в составе фондов ОФИ ИР НБУВ, там же хранится и коллекция еврейского музыкального фольклора, в том числе восковые фоноцилиндры с аутентичными записями 1912–1914 гг. Подробное описание сохранившихся материалов и документов из собрания Еврейского музея ЕИЭО требует отдельной статьи.

Такая раздробленность музейной и архивной коллекций ЕИЭО может объясняться описанными выше событиями 1920–1930-х гг., трагическими событиями Второй мировой войны и последовавшей за ней политикой «борьбы с безродными космополитами». Восстановить же сейчас достоверно, что из фондов ЕИЭО, в какой системе и каком количестве находилось в Киеве, Одессе и Минске до и после войны, невозможно, как невозможно полностью восстановить логику дальнейших перемещений музейных и архивных фондов. Практически все сопровождающие документы коллекции из музея и архива ЕИЭО и научно-справочный материал, впрочем, как и многие другие, и не только еврейские, были либо сознательно уничтожены, либо пропали во время Второй мировой войны и позднее, в 1950–1960-е годы.

Именно поэтому в настоящее время перед нами стоит задача восстановить историю уникального музейного и архивного собрания, на уровне каталогов и электронных баз данных, собрать уцелевшие материалы в единый комплекс.

## Источники

- АРАН – Архив РАН. Ф. 282. Личный фонд Л.Я. Штернберга. «Письмо ЕИОЭ от 2 мая 1923 г. № 18 в Петроградское управление научных и научно-художественных учреждений». Л. 358–359.
- Архив Ин-та археологии – Архив Института археологии, Национальная академия наук Украины.
- Архив РЭМ – Архив Российского этнографического музея.
- Архівна справа 1929 – Архівна справа. Киев, 1929. № 11. С. 81–82.
- Бамбешка 2006 – *Бамбешка І. Паступленні ў Беларускі дзяржаўны музей са сховішчаў Масквы і Ленінграда ў 1922–1927 гг.: новыя факты і дакументы // Нацыянальны музей гісторыі і культуры Беларусі. Музейны веснік. Вып. 3. Мінск, 2006.*

- Бамбешка 2005 – *Бамбешка І.* Камплектаванне фондаў Беларускага дзяржаўнага музея ў 1920-я гг. // Нацыянальны музей гісторыі і культуры Беларусі. Музейны веснік. Вып. 2. Мінск, 2005.
- ГАКО – Государственный архив Киевской области.
- Еврейская старина 1924 – Деятельность Еврейского историко-этнографического общества за 1923 г. // Еврейская старина. Пг., 1924. Т. 11. С. 397.
- ИР НБУВ – Институт рукописей. Национальная библиотека Украины им. В.И. Вернадского.
- Непомнящий 1921 – *Непомнящий С.* Уголок Санкт-Петербурга // Трибуна еврейской советской общественности. Л., 1929. № 12.
- ОФИ ИР НБУВ – Отдел фонда иудаики Института рукописи Национальной библиотеки Украины имени В.И. Вернадского.
- ЦГАВО – Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины.
- YIVO Archive – Исследовательский институт идиша, Нью-Йорк. Архив.
- Адасов 1928 – *Адасов Е.* Музей имени Менделе-Мойхер-Сфорима // Трибуна еврейской советской общественности. 1928. № 7(16) от 5 мая 1928 г. С. 24.
- Еврейская трибуна 1918 – Отдел культуры и просвещения при Комиссариате по еврейским делам и его программа // Еврейская трибуна. Пг., 1918. № 1–2. С. 7.
- Радянський архів 1931 – Радянський архів. 1931. № 6 (21).
- Трибуна еврейской общественности 1927 – [Б.а.] Музей имени Менделе // Трибуна еврейской советской общественности. 1927. № 9. С. 24.
- Хінчин 1930 – *Хінчин Й.* З досвіду організації єврейської архівної секції на Україні // Архівна справа. Київ, 1930. № 1(12). С. 13.

## Литература

- Гринбаум 1994 – *Гринбаум А.* Еврейская наука и научные учреждения в Советском Союзе. 1918–1953 // Евреи в России: Историографические очерки. 2-я половина XIX–XX век. М.; Иерусалим, 1994.
- Дубнов 2004 – *Дубнов С.М.* Книга жизни: Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. М.; Иерусалим, 2004.
- Дубнов 2007 – Еврейское историко-этнографическое общество до и после его легализации. Из воспоминаний С.М. Дубнова / Публ., вступит. ст. и коммент. В.Е. Кельнера // Архив еврейской истории. М., 2007. Т. 4. С. 11–26.
- Дымшиц 2005 – *Дымшиц В.* «Братья и сестры во имя труда!» (Еврейские рабочие и ремесленники накануне революции). Текст // «Братья и сестры во имя труда!» (Еврейские рабочие и ремесленники накануне революции). Каталог. СПб., 2005. С. 2–8.

- Дымшиц 2009 – *Дымшиц В.* Первый еврейский музей в России. СПб., 2009.
- Иванов 2005 – *Иванов А.* Опыты «молодого человека для фотографических работ». Соломон Юдовин и русский пикторализм 1910-х гг. Текст // Опыты «молодого человека для фотографических работ». Соломон Юдовин и русский пикторализм. Каталог. СПб., 2005. С. 3–15.
- Заремба 1991 – *Заремба О.В.* Мовна проблема у контексті єврейського національного руху: повернення наукової спадщини Н. Штіфа. Дис. канд. ... істор. наук. Киев, 1991.
- Кашеварова, Малолетова 2006 – *Кашеварова Н., Малолетова Н.* Деятельность Оперативного штаба рейхслайтерат Розенберга в оккупированной Европе в период Второй мировой войны: Справочник-указатель архивных документов из киевских собраний. Киев, 2006.
- Кельнер 2008 – *Кельнер В.* Миссионер истории: Жизнь и труды С.М. Дубнова. СПб., 2008.
- Лукин 1994 – *Лукин В.* К столетию образования Петербургской научной школы еврейской истории // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии: Сб. науч. трудов. СПб., 1993. Труды по иудаике. Сер. «История и этнография». Вып. 3. С. 13–26.
- Лукин 2004 – *Лукин В.* «...Академия, где будут изучать фольклор» (Ан-ский – идеолог еврейского музейного дела) // Еврейский музей. Сб. статей. СПб., 2004. С. 57–94.
- Львов 2005 – *Львов А.* «Еврейская детская»: Музеефикация религии для воспитания народа. Текст // «Еврейская детская»: Музеефикация религии для воспитания народа. Каталог. СПб., 2005. С. 3–8.
- Меламед 2006 – *Меламед Е.* Из истории собирания и изучения еврейского письменного наследия на Украине в 20–30-е годы XX в. (О попытке создания Центрального еврейского исторического архива в Киеве) // *Judaica Rossica*. М., 2006. Вып. 4. С. 51–77.
- Меламед 2009 – *Меламед Е.И.* Источники для истории еврейских научных и культурно-просветительских учреждений 1920–1940-х годов в архивах Украины // Идиш: язык и культура в Советском Союзе. М., 2009. С. 229–241.
- Равребе 1930 – *Равребе И.И.* Мстиславское буйство в еврейском народном творчестве // Еврейская старина. Л., 1930. Т. 13. С. 100–115.
- Романовская 2001 – *Романовская Т.* «Совершенно секретно...»: История коллекции иудаики Музея исторических драгоценностей Украины // Єгупець: Художньо-публіцистичний альманах Ін-ту юдаїки. № 8. Киев, 2001. С. 398–406.
- Сергеева 2007 – *Сергеева И.А.* Отдел фонда иудаики Института рукописи НБУВ: история и современность // Библиотеки национальных академий наук: проблемы функционирования, тенденции развития: науч.-практ. и теорет. сб. Киев, 2007. Вып. 5. С. 369–385.

- Сергеева 2009 – *Сергеева І.А.* «...Эта коллекция является неповторимой и единственной в мире...». Судьба Музея Еврейского историко-этнографического общества после 1917 года // Рукописна та книжкова спадщина України. Археографічні дослідження рукописних та бібліотечних фондів. Вип. 13. Київ, 2009. С. 196–223.
- Сергеева 2002a – *Сергеева І.А.* Ан-ський Семен Акимович // Особові архівні фонди Інституту рукопису: Путівник. Київ, 2002. С. 15–18.
- Сергеева 2002b – *Сергеева І.А.* Гаркаві Авраам Якович // Особові архівні фонди Інституту рукопису: Путівник. Київ, 2002. С. 96–98.
- Сергеева 2015 – *Сергеева І.А.* Фонд 190. Архів та зібрання рукописів Кабінету єврейської культури Академії наук УРСР; Ф. 321. Колекція єврейських документів; Фонд 322. Колекція єврейського музичного фольклору // Архіви, колекції та зібрання державних, громадських та релігійних установ у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського: Путівник. Київ, 2015. С. 155–157, 240–243, 244–245.
- Синило 2016 – *Синило А.* Экспонаты из Музея Еврейского историко-этнографического общества в собраниях белорусских музеев // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXII Международной ежегодной конференции по иудаике. Академическая сер. Вип. 52. М., 2016. С. 346–394.
- Соколова 2007 – *Соколова А.* Фотографические снимки в «Альбом еврейской художественной старины». Текст // Фотографические снимки в «Альбом еврейской художественной старины». Каталог. СПб., 2009. С. 3–19.
- Солодова 2002 – *Солодова В.* Судьба музея // Єгупець: Художньо-публіцистичний альманах Ін-ту юдаїки. Вип. 10. Киев, 2002. С. 395–404.
- Солодова 2010 – *Солодова В.* Документальные источники о судьбе коллекции иудаики Одесского музея еврейской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв: зб. наук. праць. Харків, 2010. С. 310–331.
- Солодова 2016 – *Солодова В.* Одесский музей еврейской культуры (1927–1941) // <http://lostart.org.ua/ua/research/453.html>
- Ставицька 1996 – *Ставицька Н.* Ліквідація науково-дослідних установ ВУАН по розробці проблем юдаїки в контексті боротьби з троцькізмом та сіонізмом // Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції (Київ, 21–22 серпня 1995). Київ, 1996. С. 98–99.
- Урицкая, Якерсон 2009 – *Урицкая Л.Б., Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга. Ашкеназские коллекции Российского этнографического музея. СПб., 2009.
- Циганкова 2007 – *Циганкова Е.* Сходознавчі установи в Україні (радянський період). Киев, 2007.
- Шаргородская 1924 – *Шаргородская Ф.* О наследии Ан-ского // Еврейская старина. Пг., 1924. Т. XI. С. 306–311.

Шварц 1930 – Шварц Н.Ш. Материалы к истории еврейской печати // Еврейская старина. Л., 1930. Т. 13. С. 135–144.

Pevzner 2008 – Pevzner E. The Story of One Collection Pinkas // Annual of the Culture and History of East European Jewry. Vol. 2. Vilnius, 2008. P. 120–171.

## History of the Museum and Archives of the Jewish Historical and Ethnographic Society after October 1917

**Iryna Serheyeva** (V.I. Vernadsky National Library of Ukraine. Kyiv, Ukraine)

Head of the Judaica Department of Institute of Manuscript, Ph.D.

E-mail: serheyeva@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-0472-372X

*Abstract:* The article is devoted to the history of the collection of the Museum and Archive of the Jewish Historical and Ethnographic Society (St. Petersburg, 1908–1930) in the period after October 1917 until the early 1990s. On the basis of a significant number of archival documents stored in different countries of Europe and the United States, published sources and scientific research, the author reveals historical events related to the collections, reconstructs the composition and content of the collections, and the future of the museum and archival collections, if possible.

*Keywords:* Jewish Historical-Ethnographic Society' Museum, Jewish Historical-Ethnographic Society' Archive, Museum Collection, Archive collection

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.1

### References

Grinbaum A. Evreyskaya nauka i nauchnyye uchrezhdeniya v Sovetskoj Soyuzje. 1918–1953 // Evrei v Rossii: Istoriograficheskiye ocherki. 2-a polovina XIX–XX vek. Moskva, Ierusalim, 1994.

Dubnov S.M. Kniga zhizni: Materialy dlya istorii moyego vremeni. Vospominaniya i razmyshleniya. Moskva, Ierusalim, 2004.

Evreyskoye istoriko-etnograficheskoye obshchestvo do i posle ego legalizatsii. Iz vospominaniy S.M. Dubnova / Publikatsiya, vstupitel'naya

- stat'ya i kommentarii V.E. Kelnera // Arkhiv evreyskoy istorii. Moskva, 2007. T. 4. S. 11–26.
- Dymshits V. «Brat'ya i sestry vo imya truda!» (Evreyskiye rabochiye i remeslenniki nakanune revolyutsii). Tekst // «Brat'ya i sestry vo imya truda!» (Evreyskiye rabochiye i remeslenniki nakanune revolyutsii). Katalog. S.-Peterburg, 2005. S. 2–8.
- Dymshits V. Pervyy evreyskiy muzey v Rossii. S.-Peterburg, 2009.
- Ivanov A. Opyty «molodogo cheloveka dlya fotograficheskikh rabot». Solomon Yudovin i russkiy piktoralizm 1910-h gg. Tekst // Opyty «molodogo cheloveka dlya fotograficheskikh rabot». Solomon Yudovin i russkiy piktoralizm. Katalog. S.-Peterburg, 2005. S. 3–15.
- Zaremba O.V. Movna problema u konteksti yevreys'koho natsional'noho rukhu: povnennyya naukovoyi spadshchyny N. Shtifa. Dys. kand. istor. nauk. Kyiv, 1991. 161 s.
- Kashevarova N., Maloletova N. Deyatel'nost' Operativnogo shtaba reichsleiterat Rozenberga v okkupirovannoy Evrope v period Vtoroy mirovoy voyny: Spravochnik-ukazatel' arkhivnykh dokumentov iz kiyevskikh sobraniy. Kyiv, 2006. 577 s.
- Kelner V. Missioner istorii: Zhizn' i trudy S.M. Dubnova. S.-Peterburg, 2008.
- L'vov A. «Evreyskaya detskaya»: Muzeyefikatsiya religii dlya vospitaniya naroda. Tekst // «Evreyskaya detskaya»: Muzeyefikatsiya religii dlya vospitaniya naroda. Katalog. S.-Peterburg, 2005. S. 3–8.
- Lukin V. K stoletiyu obrazovaniya Peterburgskoy nauchnoy shkoly evreyskoy istorii // Istoriya evreyev v Rossii. Problemy istochnikovedeniya i istoriografii: Sb. nauch. trudov / Otv. red. D.A. El'yashevich. S.-Peterburg, 1993. S.-Peterburg. evr. un-t; In-t issled. evr. Diaspory. S.-Peterburg, 1994. (Trudy po iudaike. Ser. «Istoriya i etnografiya». Vyp. 3). S. 13–26.
- Lukin V. «...Akademiya, gde budut izuchat' fol'klor» (An-skiy – ideolog evreyskogo muzeynogo dela) // Evreyskiy muzey. Sb. statey (Sost. V.A. Dymshits, V.Ye. Kelner). S.-Peterburg: Centr «Peterburgskaya iudaika», Simpozium, 2004. S. 57–94.
- Melamed E. Iz istorii sobiraniya i izucheniya evreyskogo pis'mennogo naslediya na Ukraine v 20–30-ye gody XX v. (O popytke sozdaniya Tsentral'nogo evreyskogo istoricheskogo arkhiva v Kiyeve) // Judaica Rossica. Moskva: RGGU, 2006. Vyp. 4. S. 51–77.
- Melamed E.I. Istochniki dlya istorii evreyskikh nauchnykh i kul'turno-prosvetitel'skikh uchrezhdeniy 1920–1940-h godov v arkhivakh Ukrainy // Idish: yazyk i kul'tura v Sovetskom Soyuze / Nauch. red.: L. Katsis, M. Kaspina, D. Fishman. Moskva, 2009. S. 232–233.
- Ravrebe I.I. Mstislavskoye buystvo v evreyskom narodnom tvorchestve // Evreyskaya starina. Leningrad, 1930. T. 13. S. 100–115.

- Romanovskaya T. «Sovershenno sekretno...»: Istoriya kollektzii iudaiki Muzeya istoricheskikh dragotsennostey Ukrainy // Egupets'. № 8. Kyiv, 2001. S. 398–406.
- Stavyts'ka N. Likvidatsiya naukovykh ustanov VUAN po rozrobtsi problem yudayiky v konteksti borot'by z trotskizmom ta sionizmom // Evreys'ka istoriya ta kultura v Ukraini: Materialy konferentsiyi (Kyiv, 21–22 serpnya 1995). Kyiv: Instytut yudayiky. 1996. S. 98–99.
- Sergieieva I.A. Otdel fonda iudaiki Instituta rukopisi NBUV: istoriya i sovremennost' // Biblioteki natsional'nykh akademiy nauk: problemy funktsionirovaniya, tendentsii razvitiya: nauch.-prakt. i teoret. sb. / Mezhdunar. assots. akad. nauk, Sovet direktorov nauch. b-k i inform. tsentrov; redkol.: A.S. Onishchenko (pred.) [i dr.]. Kyiv, 2007. Vyp. 5. S. 369–385.
- Sergieieva I.A. “...Eta kolleksiya yavlyaetsya nepovtorimoy i edinstvennoy v mire...”. Sud'ba Muzeya Evreyskoho istoriko-etnograficheskoho obshchestva posle 1917 goda // Rukopysna ta knyzhkova spadshchyna Ukrainy. Arkheografichni doslidzhennya rukopysnykh ta biblioteknykh fondiv. Vyp. 13. Kyiv, 2009. S. 196–223.
- Sergieieva I.A. An-s'kyi Semen Akymovych // Osobovi arkhivni fondy Instytutu rukopysu: Putivnyk. Kyiv, 2002. S. 15–18.
- Sergieieva I.A. Harkavi Avraam Yakovych // Osobovi arkhivni fondy Instytutu rukopysu: Putivnyk. Kyiv, 2002. S. 96–98.
- Sergieieva I.A. Fond 190. Arkhiv ta zibrannya rukopysiv Kabinetu evreys'koyi kultury Akademiyi nauk URSR; F. 321. Koleksiya evreys'kykh dokumentiv (S.); Fond 322. Koleksiya evreys'koho muzychnoho folkloru // Arkhivy, kolektsiyi ta zibrannya derzhavnykh, hromads'kykh ta relihiynykh ustanov u fondakh Instytutu rukopysu Natsionalnoyi biblioteky Ukrainy imeni V.I. Vernads'koho: Putivnyk. Kyiv, 2015. S. 155–157, 240–243, 244–245.
- Sinilo A. Ekspozyatsiyi iz Muzeya Evreyskoho istoriko-etnograficheskoho obshchestva v sobraniyakh belorusskikh muzeyev // Trudy po evrejskoy istorii i kulture. Materialy XXII Mezhdunarodnoy konferentsiyi po iudaiki. Akademicheskaya seria. Vyp. 52. Moskva, 2016. S. 346–394.
- Sokolova A. Fotograficheskiye snimki v «Al'bom evreyskoy khudozhestvennoy stariny». Tekst // Fotograficheskiye snimki v «Al'bom evreyskoy khudozhestvennoy stariny». Katalog. S.-Peterburg, 2009. S. 3–19.
- Solodova V. Sud'ba muzeya // Yehupets: Khudozhn'o-publitsystychnyy almanakh In-tu judayiky. Vyp. 10. Kyiv, 2002. S. 395–404.
- Solodova V. Odesskyi muzey evreyskoy kultury (1927–1941) // <http://lostart.org.ua/ua/research/453.html>
- Solodova V. Dokumentalnye ystochnyky o sud'be kollektsiy judayiky Odesskoho muzeya evreyskoy kultury ym. Mendele Moykher-Sforyma // Visnyk Kharkivs'koyi derzhavnoyi akademiyi dyzaynu i mystetstv: zb. nauk. prats. Kharkiv: KHDALM, 2010. S. 310–331.



- Uritskaya L.B., Yakerson S.M. Evreyskiye sokrovishcha Peterburga. Ashkenazskiye kolleksii Rossiyskogo etnograficheskogo muzeya. S.-Peterburg: «Arka», 2009.
- Tsyhankova E. Skhodoznachchi ustanovy v Ukrayini (radyans'kiy period). Kyiv: Krytyka, 2007.
- Shargorodskaya F. O nasledii An-skogo // Evreyskaya starina. Petrograd, 1924. T. XI. S. 306–311.
- Shvarts N.SH. Materialy k istorii evreyskoy pechati // Evreyskaya starina. Leningrad, 1930. T. XIII. S. 135–144.



**Марина Щербакова**  
**(Гейдельберг, Германия)**

Магистр, аспирантка кафедры истории Восточной Европы Гейдельбергского университета

Lehrstuhl für Osteuropäische Geschichte, Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg, Deutschland

E-mail: marina.shcherbakova@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-8773-583X

## **К вопросу о концептуальном развитии еврейского музея и этнографии евреев на территории Украины в 1917–1941 гг.**

*Аннотация:* В статье пойдет речь о развитии еврейских музеев и изучении этнографии евреев в советской Украине в контексте государственной национальной политики и локальных научных и социально-культурных инициатив. Процесс формирования противоречивого интереса властей к созданию еврейских выставок после 1917 г. иллюстрируют проекты, возникшие и частично реализованные в Киеве. Музей еврейской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима, открытый в Одессе в 1927 г., должен был стать центральной репрезентацией новой советской еврейской культуры, однако, несмотря на первоначальную поддержку властей, изменение политического фона в начале 1930-х годов поставило под угрозу существование его коллекций. Многочисленные экспозиции, посвященные еврейской культуре, в краеведческих музеях УССР отражают динамику кампании коренизации и отголоски дореволюционных национальных движений. В статье анализируется процесс музеефикации еврейской культуры в межвоенное время как совокупность факторов национальной идентичности, социального конструирования, легитимации проводимой национальной политики и отношений между центром и периферией.

*Ключевые слова:* музей, коллекционирование, этнография, штетл, модернизм, Украина, Одесса

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.2

Изучение еврейской культуры в Украинской ССР связано с собраниями предметов еврейской культуры, сформированными в ходе полевых исследований и активной музейной работы 1920–1930-х гг. Появившиеся в Украине коллекции предметов еврейской материальной и художественной культуры отражали коллективный исторический, политический и духовный опыт евреев Волыни, Подолии и Бессарабии, а также прилегающих областей

(Буковины, Галиции и т.д.). Коллективная память, составляющая основу национального культурного наследия, была предметом осмысления на временных выставках и постоянных экспозициях как в специализированных еврейских, так и в региональных музеях УССР. Новый общественно-политический уклад советского времени – как в контексте официальной идеологии, так и на индивидуальном уровне – требовал по-новому взглянуть на компоненты национальной культуры и традиции<sup>1</sup>.

Архивные документы свидетельствуют о том, что в межвоенный период в Украинской ССР практика экспонирования предметов еврейской культуры и создания еврейских секций в краеведческих музеях была широко распространена (в отличие от других республик с крупными еврейскими общинами, где также велась музейная и этнографическая работа). Помимо коллекций киевской Культур-Лиги и Первого всеукраинского музея еврейской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима в Одессе, еврейские фонды собирались краеведческими музеями Бердичева, Чернигова, Винницы, Харькова, Белой Церкви, Каменца-Подольского, Полтавы и Тульчина, а также Всеукраинским историческим музеем в Киеве. В то же самое время в РСФСР, даже несмотря на образование в 1934 г. Еврейской автономной области, еврейские коллекции были сосредоточены только в Ленинграде и Москве: в музее Еврейского историко-этнографического общества, в Государственном музее этнографии, в Музее истории религии и в Центральном музее народоведения; окказионально устраивались еврейские выставки в Публичной библиотеке в Ленинграде [Сергеева 2003; Дымшиц 2009; Урицкая, Якерсон 2009; Иванов 2010]. В Грузинской ССР работал только Историко-этнографический музей евреев Грузии, созданный в Тбилиси при участии ленинградского этнографа И.М. Пульнера (1900–1942) [Tsitsuashvili 2013]. В Узбекской ССР, в Самарканде, существовал Туземно-еврейский музей, появившийся благодаря петербургскому историку И.С. Лурье (1874–1938) [Levin 2015]. Подобное распределение указывает на роль Ленинграда и Москвы как академического и политического центра, откуда задачи и методы построения еврейских музеев транслировались на периферийные области страны. Отличающаяся от этой модели более автономная практика изучения еврейской культуры в УССР представляется интересной в контексте интенсивного формирования общесоветской повестки в сфере культуры, науки и политического просвещения в 1920–1930-е гг.

В научной литературе по истории национального и культурного строительства СССР много сказано о политическом значении, которое советская власть придавала институтам массовой культуры и изучения народов нового государства. Национально-политический проект боль-

<sup>1</sup> Более подробно об этом см., например: [Martin 2001; Арзютов, Алымов, Андерсон 2014; Кан 2016; Карпов 2017].

шевиков в целом развивался по законам создания «воображаемого сообщества», описанным Бенедиктом Андерсоном [Anderson 2001]. Наравне с переписью населения, музеем и этнографии отводилась конструирующая роль, содержание которой корректировалось вслед за концептуальными изменениями на высшем политическом уровне. Партийные идеологи рассматривали любой исторический, этнографический или краеведческий музей как место массового формирования национального сознания советских народов. Как отмечает Франсин Хирш, создание новых национальных областей и национальных организаций было эффективным способом интегрировать национальные меньшинства в единое советское государство [Hirsch 2005, 14]. В глазах чиновников и ученых этнографический музей был местом, где создавали и распространяли официальный нарратив о преобразовании Российской империи в Советский Союз – нарратив, который подчеркивал процветание народов СССР под защитой советской власти.

На основании тезиса о взаимосвязи этнографии и государственной национальной политики настоящая статья ставит своей целью описать практику коллекционирования и экспонирования предметов иудаики в УССР как процесс из нескольких этапов. Данные этапы обуславливались сменой политических программ, соответствующими фазами развития этнографии и музейного дела, ростом городского населения, антирелигиозной кампанией, а также трансформацией духовной культуры и быта в условиях модернизации общества. Предлагаемое исследование позволит ответить на вопрос, в чем специфика обширного изучения и репрезентации культуры евреев в музеях УССР, развернувшаяся в очень противоречивых национально-политических условиях. С одной стороны, музейное строительство, как было сказано выше, получало широкую поддержку действующих правительственных органов. Более того, описываемые в настоящей статье музеи работали на фоне благоприятной для национальных культур Украины в целом и для евреев в частности политики коренизации<sup>2</sup>. Например, в 1926 г. начинается формирование отдела греческой этнографии в Мариупольском музее краеведения; почти одновременно с еврейским музеем в Одессе открывается музей «Степная Украина», посвященный народам Одесской области и Бессарабии, в том числе молдаванам, болгарам, немцам; сельскохозяйственные достижения немецких колонистов были отражены в экспозиции Одесского краевого сельскохозяйственного музея им. К.А. Тимирязева и т.д. [ЦГАВОВУ, Ф. 413. Оп. 1. Д. 556. Л. 98; Солодова 2010, 43; Солодова 2004, 450]. С другой стороны, историю изучения евреев в УССР нельзя рассматривать вне контекста межнациональных отношений, тесно связанного с историей антисемитизма в Российской империи и в Советском Союзе. Несколько волн

<sup>2</sup> Подробнее о коренизации см.: [Куповецкий 2009; Martin 2001; Hirsch 2005].

еврейских погромов непосредственно предшествовали и частично сопро-вождали появление украинских еврейских музеев и коллекций в 1910–1920-е гг.<sup>3</sup> Вне всякого сомнения, трагические для еврейских общин события, происходившие на рубеже XIX–XX вв. и в годы Гражданской войны, оказали влияние на восприятие еврейского культурного наследия как в еврейских, так и в нееврейских кругах Украины. В этой связи представляется крайне важным дать оценку еврейскому музейному делу как явлению, которое разворачивалось на пересечении взаимоисключающих политических идеологий и национальных движений.

Для понимания того, как протекал процесс музеефикации еврейского наследия, целесообразно обратиться не только к непосредственному содержанию фондов иудаики рассматриваемых музеев, но также к правительственным инициативам, реакции в прессе и личным отзывам в воспоминаниях и письмах. С точки зрения исследования советской научной среды в области иудаики необходимо также учитывать вклад старшего, «дореволюционного», поколения ученых, коллекционеров, художников, общественных и политических деятелей, в 1920-х гг. определявших работу с сюжетами еврейского культурного наследия вплоть до структурной трансформации советской этнографии после эпохального совещания этнографов Москвы и Ленинграда 5–11 апреля 1929 г. [Арзютов, Алымов, Андерсон 2014]. Дополнительными факторами развития музейного дела и этнографии в Украине были подъем украинского национального движения и возрождение интереса к еврейской культуре в начале XX в. Наконец, нельзя упускать из виду, что поиск новых концепций национальной культуры складывался в это время также под влиянием философских и эстетических идей западно-европейского модерна.

Анализ выставочных и музейных концепций интересен как материал, позволяющий реконструировать роль музеев в формировании новой национальной идентичности советского еврея – его культурных нарративов, визуального и языкового образа. В более широком контексте рассматриваемые музеи иллюстрируют развитие советского национально-политического проекта, опиравшегося на репрезентацию как основную пропагандистскую модель [Добренко 2007, 5]. Музеи были своеобразной рекламой советской национальной утопии и, как утверждает Евгений Добренко, играли в том числе «важную терапевтическую роль в обществе, будучи «массовым релаксантом и антидепрессантом» [Добренко 2007, 414]. В этой связи теоретизирование и методы этнографической работы характеризуют не только взгляды этнографов и музееведов на традиционную культуру евреев-ашкеназов, но также адаптацию музеев к тре-

---

<sup>3</sup> Имеются в виду антиреволюционные еврейские погромы 1905–1907 гг. и погромы в период Гражданской войны, совершавшиеся в 1918–1921 гг. См.: [Abramson 1999; Будницкий 2005].

бованиям советской национально-политической доктрины. Динамика взаимоотношений между представителями науки и партийными функционерами раскрывает отдельные аспекты музееведения и обстоятельства исчезновения советской этнографии евреев, прекращающей свое существование еще до начала Второй мировой войны. Рассмотрение этих вопросов призвано дополнить существующие работы о еврейской этнографии в контексте национально-политического движения на рубеже XIX–XX вв. и о советизации еврейской культуры<sup>4</sup>.

### **Предыстория: еврейский музей и музейная политика в революционный период 1917–1919 гг.**

В историографии принято считать, что за период 1917–1919 гг. власть в Киеве сменилась 14 раз [Миллер 2007, 91]. Вслед за политическими силами трансформировалась работа культурного сектора и музеев, хотя в силу непродолжительности этих периодов можно говорить скорее о тенденциях и планах, нежели о полномасштабной реализации инициатив по национальным делам каждым отдельным обновленным правительством. Положение еврейского населения в это время характеризовалось двумя противодействующими силами: масштабными погромами и сильными антиеврейскими настроениями в украинском обществе, с одной стороны, и правлением Центральной рады<sup>5</sup>, предоставившей равные права всем народам Украины, в том числе евреям, – с другой [Penter 2017, 112–113].

В июне 1917 г. Центральной радой было создано первое украинское правительство – Генеральный секретариат, включавший в себя отдел по национальным делам [Краткая еврейская энциклопедия 1996, 8, 1214–1216]. 15 июля 1917 г. был учрежден пост вице-секретаря по делам еврейской национальности (он был преобразован в генеральный секретариат в ноябре 1917 г.). С октября 1917 г. также начал действовать совещательный орган – Еврейская национальная рада, работа которой предполагала включение пяти делегатов от каждой еврейской партии. В январе 1918 г.

<sup>4</sup> Исследования по данной теме: [Avrutin 2007; Борисенко 2006; Kilcher, Safran 2016; Kleinmann 2006; Safran, Zipperstein 2006; Safran 2010; Veidlinger 2016] и др.

<sup>5</sup> Украинская Центральная рада была основана в марте 1917 г., ликвидирована после государственного переворота в апреле 1918 г. На начальном этапе представляла интересы украинских политических партий в Киеве. Согласно первому Универсалу в июне 1917 г. была провозглашена национально-территориальная автономия Украины в составе России, отмененная вторым Универсалом в июле 1917 г. После прихода к власти в России большевиков в ноябре 1917 г. Центральная рада издала третий Универсал, согласно которому была объявлена Украинская народная республика (УНР). После провозглашения УНР Рада выполняла роль высшего государственного законодательного органа [Довідник з історії України 2002, 952–954].

генеральный секретариат был реформирован в министерство по еврейским делам [Шехтман 2002, 35]. Появление этих органов и их краткосрочная работа<sup>6</sup> стали беспрецедентным для еврейской истории политическим явлением, равно как и декларация национально-персональной автономии для национальных меньшинств Украинской Народной Республики (УНР)<sup>7</sup>. Уже в апреле 1917 г. Центральная рада принимает решение начать обследование памятников еврейской культуры, а также основать Музей еврейской старины [ЦГАВОВУ, Ф. 2581. Оп. 1. Д. 210. Лл. 4–4об.]. Данное постановление было подписано председателем Украинского комитета охраны памятников, академиком Н.Ф. Беяшевским (1867–1926), и обсуждалось в одном ряду с предотвращением вывоза еврейских исторических памятников за границу, созданием Национального музея-архива войны и революции, разработкой концепции строительства краевых музеев, восстановлением Андреевской церкви и возвращением украинских исторических реликвий из России.

Работу по формированию фондов будущего еврейского музея украинские власти поручили И.Б. Рыбаку (1897–1935), художнику из числа еврейских авангардистов, который позже войдет в состав киевской Культур-Лиги<sup>8</sup>. Вероятно, кандидатура Рыбака была ожидаема, поскольку, как следует из текста постановления, летом 1916 г. художник «вернулся из поездки, организованной при участии Центрального комитета охраны памятников истории и искусства на Украине для зарисовки и фотографирования еврейских памятников» [ЦГАВОВУ, Ф. 2581. Оп. 1. Д. 210. Л. 5]. Эта этнографическая экспедиция была вынужденно приостановлена из-за недостатка денег, однако Беяшевский ходатайствовал весной 1917 г. о выделении дополнительных средств в размере трехсот рублей для продолжения обследования местечек и собирания предметов для будущего музея. Он также предлагал устроить выставку серии этнографических

<sup>6</sup> Министерство по еврейским делам и все национальные рады, включая еврейскую, а также закон о национально-персональной автономии были отменены в июле 1918 г. указом гетмана П.П. Скоропадского (1873–1945), ставшего главой украинского правительства после государственного переворота 29 апреля 1918 г. За переворотом Скоропадского, в результате которого реальная власть в Украине перешла к австро-венгерскому командованию, также последовала ликвидация Центральной рады [Краткая еврейская энциклопедия 1996, 8, 1217–1218].

<sup>7</sup> Закон о национально-персональной автономии был принят 7 января 1918 г., одним из его авторов был министр по еврейским делам Украинской рады М. Зильберфарб (1876–1934). Согласно этому закону каждая из населявших УНР неукраинских наций получала право на самостоятельное устройство своей национальной жизни. В соответствии с законом, в январе 1918 г. прошли выборы руководящих советов шестисот еврейских общин Украины [Краткая еврейская энциклопедия 1996, 8, 1215].

<sup>8</sup> О жизни и творчестве Рыбака см.: [Cogniat 1934; Wolitz 1987; Казовский 2003; Meidler-Waks 2012].



рисунков, выполненных Рыбаком во время экспедиции [ЦГАВОВУ, Ф. 2581. Оп. 1. Д. 212. Лл. 1–2].

В целом можно говорить о стремлении в высших украинских кругах сформировать культурный и исторический фонд многонациональной Украины, включающий в себя наследие евреев. Эта позиция отчасти была продиктована желанием дистанцироваться от политики царского правительства, к пережиткам которой Центральная рада относила и происходящие в Украине погромы [Vetter 1995, 30]. Хотя исследователи отмечают сравнительное сокращение числа погромов в период Центральной рады, принципиальных изменений в ситуации обострившегося на фоне революционной борьбы антисемитизма не было [Penter 2017, 114]. В этой связи попытки создать в Киеве еврейский музей и выставку этнографических рисунков могли быть политически продиктованными мерами для снижения антиеврейских настроений в обществе.

Однако не только правительство УНР обращалось к истории и национальному вопросу, необходимым для политического регулирования. Каждая новая власть в Киеве начинала собственный процесс реорганизации музейного дела, предлагая оригинальное видение национальной культуры, которое опиралось на репрезентацию исторических и этнографических нарративов Украины. Примером тому может служить структура нового национального музея, которую в 1919 г. утвердил совет министров Директории<sup>9</sup>: «Музей будет состоять из отделов: а) художественно-ремесленного, б) художественного, в) археологического, г) исторического (светского и церковного), д) нумизматического, е) этнографического, и ж) библиотеки (отдел книг и рукописей)» [ЦГАВОВУ, Ф. 3689. Оп. 1. Д. 15. Л. 21об.]. Проводимая Директорией культурная политика была связана с уровнем общественной грамотности по Украине: «при текущих обстоятельствах, а особенно, если не упускать из внимания власти факт малокультурности населения – путь охраны культурно-исторических ценностей нации может быть только один – собрать их в соответствующий музей» [ЦГАВОВУ, Ф. 3689. Оп. 1. Д. 15. Л. 21]. Работа над реализацией этого плана продолжалась недолго, так как после установления большевистской власти Совет Народных Комиссаров Украинской ССР<sup>10</sup> разработал новый проект музейного строительства.

<sup>9</sup> Директория УНР – высший орган государственной власти, существовавший с декабря 1918 г. по ноябрь 1920 г. Директория УНР была основана в ноябре 1918 г. в ходе борьбы за власть в Киеве бывшими членами Центральной рады, ранее упраздненной гетманом Скоропадским. 14 декабря 1918 г. войска Директории под командованием атамана С.В. Петлюры (1879–1926) свергли власть Скоропадского и провозгласили восстановление УНР. 26 декабря 1918 г. был создан первый состав Совета народных министров УНР [Довідник з історії України 2002, 210].

<sup>10</sup> Совет народных комиссаров УССР – высший исполнительный и распорядительный орган УССР в период 1919–1946 гг. СНК УССР был образован 29 января 1919 г. в ре-



Приведенные факты подтверждают тезис о том, что для представителей власти музеи являлись средством распространения информации, укрепляющей позиции главенствующих сил, а экспонируемые в музее предметы и рассказываемые с их помощью сюжеты были призваны конструировать «полезное прошлое» (usable past), необходимое для легитимации смены политического режима и оправдания жертв революции [Хмелевская 2016, 162]. Музейные экспозиции в данном случае, как составная часть публичной истории, отражали стремление власти создать себе такое прошлое, происхождение от которого объясняло бы текущие события и их правомерность.

Искусствоведы и историки, следуя указаниям сверху и приступая к комплектованию фондов для новых музеев, получали возможность не допустить уничтожение памятников культуры, судьба которых в это время вызывала беспокойство у многих специалистов. Об этом свидетельствует работа Отдела по охране памятников истории и искусства, которая разворачивалась при Центральной раде и при Директории, возглавляемой Петлюрой. Общества охраны памятников истории также функционировали в Чернигове, Полтаве, Ромнах, где опустевшие усадьбы украинской аристократии страдали от мародерских набегов крестьян и армии [Попова 1994, 88]. Спасение памятников и художественных коллекций в период революций и военных действий на территории Украины в 1917–1919 гг. становится важной задачей для киевской интеллигенции: «Музейные деятели работали, как пожарная команда, часто в опасных условиях, таская произведения на собственной спине» [Попова 1994, 87]. Из этой работы по сохранению исторического наследия в 1920-е гг. вырастет интерес украинских этнографов к исчезающим памятникам еврейской культуры.

Один из главных участников движения по сохранению культурного наследия Украины музеевед и историк искусства Ф.Л. Эрнст (1891–1942) подробно описал масштаб культурного ущерба революции в своем дневнике и в очерке «Художественные сокровища Киева, пострадавшие в 1918 г.» [Побожий 1993; Эрнст 1918]. Заметки Эрнста отражают траекторию реорганизации культурного фонда Украины. Мы читаем об эвакуациях и разграблении частных собраний, уничтожении архивов, музеев и выдающихся исторических коллекций при бомбардировке Киева силами Красной армии и в ходе уличных боев. После установления власти большевиков началась национализация частных коллекций согласно приказу Совета народных комиссаров УССР о передаче исторических и культурных ценностей в ведение Министерства просвещения (Наркомпроса) от 1 апреля 1919 г. Процесс изъятия художественных ценностей у представителей

---

зультате реорганизации Временного рабоче-крестьянского правительства Украины (ноябрь 1918 – январь 1919 гг.) [Довідник з історії України 2002, 633].

украинской, в том числе еврейской, элиты дореволюционного времени задокументирован в дневнике Эрнста за 1919 г. [Побожий 1993, 130–131]:

31.5. привезли в Музей 11 корзин серебра из НКВД и милиции – присутствовали тт. Гольдар, Щербаковский, Гансен, Фаренгольц <...> 8.7. начали открывать личн[ые] сейфы в Нарбанке <...>. Открывали только у явно отсутствующих владельцев – таких, как Бродский, Кочубей, Гальперин и др. <...> В последующие дни попалась нумизматическая коллекция Артштема (?), удивительная шкатулка бронзов[ого] цвета и с фарфоровыми вставками с росписью. Шкатулка была полна миниатюр, табакерок, монет и пр. (помещика Рудницкого), ряд еврейских ритуальных предметов Рабинерзона, ящик фарфора Кочубея, серебро кн. Яшвиль, Гудим-Левковича, Давидовича, Ржевуского, нескольких поляков.

Известно, что наиболее ценные произведения искусства при подобной конфискации переходили из собственности украинской аристократии и коммерсантов, в том числе евреев, на хранение в Госбанк и Министерство финансов [Бауер 1999]. Прочим национализированным предметам искусства предстояло распределение между музеями. С учетом проводимого повсеместно изъятия религиозных ценностей из синагог очевидно, что в первые годы советской власти в Украинской ССР образовалось значительное число предметов еврейского наследия, подходящих для демонстрации в разрабатываемой одновременно новой системе музеев. Закупки экспонатов и формирование фондов музеев, имеющих национальное значение, поручались авторитетным на тот момент искусствоведам и этнографам, имевшим репутацию специалистов в той или иной области еще при старой власти. Этот факт положительным образом отразился на уровне проводимой работы, поскольку привлеченные консультанты являлись не только блестящими профессионалами, но и выдающимися подвижниками своего дела.

Примером подобной преемственности являлся упоминаемый в дневнике Эрнста этнограф Д.М. Щербаковский (1877–1927), еще до революции вошел в историю украинского музееведения как один из основателей Киевского художественно-промышленного музея и почетный член Украинской академии искусств, а также коллекционер предметов материальной культуры [Довідник з історії України 2002, 1103]. После образования УССР Щербаковский оставался ведущим экспертом в области этнографии украинцев. Кроме того, он продолжал исследовать памятники еврейской культуры и архитектуры, которыми занимался с 1906 г. [ЦГАВОВУ, Ф. 3689. Оп. 1. Д. 15. Лл. 13–14; Lukin 2016, 247; Котляр 2014, 889].

Таким образом, характерным обстоятельством музейной работы переходного периода 1917–1919 гг. была вовлеченность ученых старой школы. Подлежащая пересмотру музейная политика оставалась в ведении местных ученых, способных (или вынужденных) действовать в соответствии

с требованиями революции. Тем самым наполнение новых музейных проектов в это время получало множество отсылок к дореволюционным методам и практикам, которые в разной степени были связаны как с имперской этнографией, так и с появлением интереса к народной культуре в политически ангажированной среде. Для полного обновления музееведения было необходимо возникновение молодого поколения, прошедшего научную подготовку нового образца, что станет возможно только к концу 1920-х гг. [Слезкин 1993]. Перечисленные факторы подготовили почву для музейного строительства последующего раннего советского периода, но также, в совокупности с участием украинских ученых в культурной политике при Центральной раде и петлюровской Директории, заложили противоречия, с которыми украинским национальным музеям предстояло столкнуться при режиме большевиков.

### **Еврейский музей в национально-политическом контексте первых советских лет**

Уже в первые месяцы после установления власти большевиков в Киеве СНК УССР приказал подготовить и реализовать культурные проекты с новым национальным содержанием. Главная задача этих инициатив определялась в апреле 1919 г. в циркуляре органов культуры и просвещения как «распространение правильной информации о работе советского правительства» [ЦГАВОВУ, Ф. 1738. Оп. 1. Д. 50. Л. 36]. Правительство также придавало значение обеспечению доступности дореволюционных коллекций искусства широким массам трудящихся. Это должно было служить для выполнения культурно-просветительных задач и определяло построение дальнейших советских исторических экспозиций.

В 1919 г. на месте отдела охраны памятников старины и искусства при Министерстве образования Украины был образован Всеукраинский комитет искусства и охраны памятников (Вукопис), проработавший до 1936 г. Кроме Беляшевского, Эрнста и Щербаковского, в него входили такие выдающиеся деятели культуры и науки Украины, как М.С. Грушевский, В.А. Шавинский, Г.Г. Павлуцкий и др. [Попова 1994, 84–85]. Функцию охраны памятников также взяли на себя Всеукраинская Академия наук и Чрезвычайная комиссия по охране искусства и старины. Работа этих организаций была направлена прежде всего на регистрацию, учет и сохранение памятников искусства и старины, находящихся во владении частных лиц или учреждений. Такая необходимость была продиктована стихийным уничтожением напоминаний о культуре царского времени.

В первый год своей деятельности Вукопис ликвидировал в Киеве Музей национальной истории и искусства, Музей западного и восточного искусства (изначально частный музей Богдана и Варвары Ханенко) и собра-

ние Оскара Гансена. По решению Вукописа закрытые институции были заменены соответственно Первым, Вторым и Третьим государственными музеями [ЦГАВОВУ, Ф. 1738. Оп. 1. Д. 50. Л. 36]. Из отчета музейного отдела Вукописа следует, что весной 1919 г. предполагалось создание Музея церковного искусства (Четвертый государственный музей) и еврейского музея, который обсуждался в двух вариантах: как «Музей еврейских искусств» и как «Музей еврейской старины» (Пятый государственный музей) [ЦГАВОВУ, Ф. 1738. Оп. 1. Д. 49. Л. 58]. Для реализации проекта еврейского музея, который должен был расположиться в Киеве в здании Хоральной синагоги Бродского на Большой Васильковской улице, было выделено 23 000 рублей, однако упоминания об этом музее на этом заканчиваются [ЦГАВОВУ, Ф. 1738. Оп. 1. Д. 49. Л. 90].

Даже имеющиеся немногочисленные сведения о проекте еврейского музея в Киеве позволяют охарактеризовать несколько важных политических обстоятельств музейного строительства в первые годы советской власти. Инициатива превращения синагоги в музей не вполне закономерна с точки зрения ранней советской практики – переустройство крупных религиозных сооружений и передача их светским организациям происходила в массовом порядке во второй половине 1920-х гг., когда развернулась масштабная антирелигиозная кампания [Попова 1994, 111]. Хотя в Киеве был прецедент официального публичного суда над еврейской религией, устроенного Евсекцией в день Рош-ха-Шана в 1921 г., синагога Бродского оставалась действующей до 1926 г. [Краткая еврейская энциклопедия 1996, 4, 257]. Тем не менее, причин для открытия еврейского музея в Киеве в 1919 г. могло быть несколько. Во-первых, учитывая вовлеченность членов Вукописа в спасение исторических памятников, можно предположить, что еврейский музей рассматривался как надежное место для сохранения национализированных (конфискованных) религиозных ценностей, частных коллекций и тех предметов еврейского наследия, которые пострадали в годы Гражданской войны и требовали реставрации. Во-вторых, одновременное проектирование еврейского музея и Музея церковного искусства указывает на роль музея в пропаганде нового режима. Изъятие ритуальных предметов из повседневной жизни и перенос их в витрину музея должны были символизировать музеефикацию религиозной культуры. В музее религия как сильнейший общественный институт становилась пережитком прошлого, ценность которого сводилась к функционалу «полезной» истории. Кроме того, музей как научная институция, то есть место рационального знания, являл собой противопоставление религии как антониму науки. Тем самым изучение и презентация иудаизма или христианства в музее обозначали торжество атеизма и победу революции.

Наконец, появление еврейского музея как национального культурно-просветительского пространства позволило бы большевикам проде-

монстрировать реализацию лозунга о равноправии национальных меньшинств. Ввиду неустойчивой позиции большевиков в Киеве в 1919 г. проект музея мог также обсуждаться партийными функционерами как инструмент формирования взаимной лояльности еврейского населения и новой власти. Еврейский музей мог также планироваться как инструмент национально-политического просвещения масс, что было особенно востребовано с учетом официального осуждения антисемитизма большевиками и непрерывной волны антиеврейских погромов на территории Украины в годы Гражданской войны. И.М. Троцкий пишет в своих воспоминаниях: «Антиеврейские погромы на Украине при Центральной Раде, при гетмане Скоропадском и особенно в эпоху Директории и петлюровщины вырыли между еврейским и украинским населением глубокую пропасть» [Троцкий 2002, 66]. Погромная статистика сообщает об ужасающих размерах катастрофы, ответственность за которую несли в том числе отдельные части Красной армии: в общей сложности произошло около 1500 погромов в 1300 населенных пунктах<sup>11</sup>.

В этом контексте история создания еврейских музеев как в годы революции, так и в советской Украине кажется не вполне однозначной. Свидетельства современников говорят, с одной стороны, о «насыщенной юдофобией атмосфере» [Троцкий 2002, 67]. С другой стороны, исследователи отмечают особый общественно-политический климат в Киеве, который после Февральской революции превратился в место притяжения еврейских интеллектуалов и культурных деятелей [Меламед 2015, 108]. Политика молодого советского правительства в отношении евреев строилась с учетом этого коллективного исторического опыта и в известной степени определялась стремлением искоренить дискриминацию национальных меньшинств, которую практиковало царское правительство [Zeltser 2011, 175]. Кроме того, евреи расценивались большевиками как одна из групп возможной поддержки режима по причине двух основных характеристик еврейского населения бывшей Российской империи: поголовной грамотности и отсутствия компрометирующих, с точки зрения советских властей, связей с правительством царской России [Yalen 2016, 120]. Разрешение «еврейского вопроса» в советской системе также должно было стать свидетельством того, что новое государство способно побороть болезни прошлого [Deckel-Chen 2007, 431].

С целью проведения данной политики большевики начали осуществление программы «национального государственного строительства», которая опиралась на еврейские коммунистические организации. За проведение еврейской национальной культурной политики в Киеве прежде всего отвечала Культур-Лига, которая после установления советской вла-

<sup>11</sup> Подробнее о погромной статистике 1917–1920 гг. см.: [Vetter 1995; Костырченко 2001; Шехтман 2002; Будницкий 2005; Budnitskii 2010] и др. работы.

сти продолжала начатую в УНР в 1918 г. работу. В первые годы советской власти именно Культур-Лига в полной мере реализовала возможности, предоставляемые новым национально-политическим проектом. В своих достижениях Культур-Лига демонстрировала потенциал авангардного движения советской еврейской культуры 1920-х гг.

### **Авангард и «примитивы» в коллекции художественной секции Культур-Лиги**

Культур-Лига выстраивала свою работу вокруг языка идиш как культуурообразующей рамки нового еврейства, во многом повторяя программные установки идишистов дореволюционного времени, сторонников партий Бунд, Фолкспартей и Фарейникте<sup>12</sup>. После упразднения правительством Скоропадского Министерства по еврейским делам Культур-Лига стала выполнять в Киеве роль политической трибуны для решения еврейских общественных и культурных вопросов. Идеологи Культур-Лиги при этом не ограничивали себя территорией Украины и адресовали свои манифесты еврейскому населению всей России [Estraikh 2010, 201].

Концепции еврейской массовой культуры здесь конструировались одновременно в русле идей европейского модерна и риторики социалистической революции. Под лозунгом «Дух народа выражается в его искусстве» Культур-Лига активно участвовала в развитии и популяризации еврейского искусства нового времени [Di grunt-oyfgaben 1918, 5]. В период своего существования с 1918 по 1921 гг. художественная секция Культур-Лиги, теоретиками которой выступали Рыбак и Б.С. Аронсон (1898–1980), поддерживала творчество молодых художников Украины и Белоруссии, хорошо принимаемых на Западе, и стала прогрессивной лабораторией не только искусства революции, но и еврейского авангардного искусства. Художников Культур-Лиги объединял интерес к нарративам еврейской народной культуры в сочетании с эстетическими принципами модернизма.

В знаменитом манифесте «Пути еврейской живописи», написанном Рыбаком и Аронсоном в 1919 г., была сформулирована основная концепция Художественной секции Культур-Лиги, которая предлагала смелую перспективу развития еврейского искусства и еврейской культуры в целом: «Усталый Запад, уже исчерпавший все формы пластического ремесла, принеся в жертву во имя этого ремесла самый экстаз живых жизненных эмоций, зовет свежих, молодых живописцев, еврейских художников, по-азиатски опьяненных формой. Еврейская форма уже здесь, она

<sup>12</sup> Об истории киевской Культур-Лиги см. [Казовский 2003; Estraikh 2010; Меламед 2015].



пробуждается, она возрождается!» (цит. по [Казовский 2003, 43]). Возрождение еврейской традиции в искусстве и обращение передовых художников к истокам национальной эстетики перекликается не только с программной статьей основоположника еврейской этнографии С. Ан-ского (1863–1920) «Еврейское народное творчество», но и с общим увлечением западноевропейского авангарда примитивными формами искусства [ср. Rubin 1984]. Таким образом, манифест Рыбака и Аронсона переносит интеллектуальную динамику Культур-Лиги в более широкий контекст обмена знаниями. Этот текст также демонстрирует, по каким линиям развивалось теоретизирование о месте традиции в новой еврейской культуре. Этнографический взгляд на культуру наполнялся не только научными и политическими смыслами, но также становился источником вдохновения для авангардного искусства.

Вступив в Культур-Лигу в 1918 г., Рыбак много занимался этнографическим рисунком. В том же году он начал цикл «Погром», который завершился в 1920 г. в Москве. Большая часть работ этого цикла была посвящена одному из наиболее жестоких погромов 1919 г., который случился в Елисаветграде, родном городе Рыбака. Повстанческими отрядами Н.А. Григорьева (1885–1919), воевавшего на стороне Петлюры, там было убито от 1,3 тысяч до трех тысяч евреев [Краткая еврейская энциклопедия 1992, 6, 571]. Среди жертв погрома предположительно был отец художника. В работах цикла «Погром» Рыбак исследовал ужас антиеврейских беспорядков в годы Гражданской войны и свою личную трагедию [Meidler-Waks 2012, 39]. Интерес к культуре штетла и еврейской духовной жизни также отразился в графических циклах «Штетл» в 1923 г. и «Еврейские типы Украины» в 1924 г. Совсем иным по характеру был альбом с литографиями «Af di yidishe felder fun ukraine» (рус. «На еврейских полях Украины»), опубликованный в 1926 г. по следам экспедиции в еврейские земледельческие колонии. Здесь Рыбак обратился к теме трансформации традиционного уклада еврейской жизни. Несмотря на внешнее созвучие цикла с распространенными в середине 1920-х гг. советскими исследованиями «физиономии еврейского местечка» [Еврейское местечко в революции 1926, 4], созданные Рыбаком образы советского еврея, трудящегося на своей земле, были наполнены «почти библейским пафосом» и передавали очарование художника этим новым еврейством [Дымшиц].

Другой участник Культур-Лиги, Эль Лисицкий (1890–1941), также обладал опытом работы с этнографическими материалами и хорошо знал еврейский изобразительный фольклор. Летом 1915 и 1916 гг. Лисицкий и Рыбак «отправились в народ» по заданию Еврейского историко-этнографического общества – поехали «днепровским путем, чтобы изучить еврейское искусство *in situ*» [Лисицкий; Meidler-Waks 2012, 39]. Особым источником вдохновения для художников стала синагога в Могилеве, воспоминания о которой позже переросли в манифест о новой еврейской



культуре на стыке модернизма и традиции [Lissitsky 1923]. Лисицкий тесно сотрудничал с Культур-Лигой в 1917–1919 гг.; в этот период он стал знаменит благодаря своей книжной графике, в которой отразились впечатления от синагогальной росписи, увиденной им в Белоруссии. В качестве примера можно назвать иллюстрации к изданию пасхальной песенки «Хадгадья», созданные в 1919 г. [Брук 2015, 121]. С еврейскими музейными коллекциями Лисицкого связывает другая известная работа – оформление поэмы М. Бродерзона «Пражская легенда», также известной под названием «Сихас хулин» («Житейский разговор»), в виде традиционного свитка в деревянном футляре. Орнаменты, созданные Лисицким в 1917 г. для иллюстрирования этого текста, были выполнены в манере, вдохновленной росписями синагог и еврейским лубком. Один из двадцати экземпляров свитка «Сихас хулин» попал в конце 1920-х гг. в собрание Первого всеукраинского музея еврейской культуры в Одессе [Брук 2015, 118].

Однако появлению «первого» музея в Одессе в 1927 г. еще предшествовала непродолжительная история музейной работы в киевской Культур-Лиге. После выставки графических и скульптурных работ, открывшейся 8 февраля 1920 г., последовало создание Музея пластических искусств в сентябре 1921 г. [Казовский 2003, 49]. Концепция музея отразила вынашиваемую большевиками идею «мировой революции» и освещала новое советское еврейское искусство как наиболее жизнеспособную часть европейского целого. Работы еврейских авангардистов были показаны вместе с картинами Пабло Пикассо, Яна Брейгеля и даже гравюрами японских мастеров. Теоретики Культур-Лиги таким образом воплощали стремление к тому, чтобы новая еврейская культура стала частью мирового культурного процесса. Власти, очевидно, не препятствовали подобному развитию, поскольку реализация этой концепции давала плоды не только во внутреннем устройстве отношений с еврейским населением, но также работала на положительную репутацию большевиков на Западе [ср. Deskel-Chen 2013, 431].

Как пишет Г. Казовский, вместе с живописью еврейского авангарда музей Культур-Лиги демонстрировал на своей экспозиции произведения еврейского народного искусства («еврейские примитивы») и предметы синагогального культа [Казовский 2003, 49]. Используя этнографический подход к памятникам еврейского культурного наследия, здесь выставляли предметы материальной культуры, серебряную утварь из украинских синагог и образцы народного искусства. Примитивы интерпретировались авангардистами Культур-Лиги как первоисточник национальных художественных образов, которые под влиянием новой эпохи подвергались пересмотру и наполнялись новыми смыслами. Подобная связь еврейского прогрессивного искусства с традицией еврейского толкования (мидраш) выстраивалась искомую новыми художниками культурную преемственность с предками.

## Первый всеукраинский музей еврейской культуры

Если для Художественной секции и музея Культур-Лиги этнография была методом осмысления национальной культуры и изобретения нового языка в еврейском искусстве послереволюционных лет, то Музей еврейской культуры в Одессе демонстрирует использование этнографического принципа и сюжетов еврейского культурного наследия для конструирования национальных образов в разгар кампании коренизации. Принимая во внимание тот факт, что вместе с еврейским музеем в Одессе появляется музей украинской культуры «Степная Украина», создание подобных национальных институтов можно рассматривать как часть культурно-политической кампании по распространению советской национальной идеологии [Бореев 1927]. Одесский историк С.Я. Боровой (1903–1989) пишет о музее как о последнем всплеске внимания со стороны властей к делам еврейской культуры в преддверии начала репрессий по национальным линиям в 1933–1934 гг. [Боровой 1993, 228]. Из статьи А.Ш. Гурштейна (1895–1941) «В музее Менделе: одесские записки» также следует, что создание музея было частью еврейского академического проекта в Одессе, который разрабатывался как ответвление киевской кафедры еврейской культуры Академии Наук Украины [РГАЛИ, Ф. 2270. Оп. 1. Л. 119]. Об этом свидетельствует и период активной работы музея в 1927–1933 гг., совпадающий с укреплением централизованной работы институтов еврейской науки.

Первый всеукраинский музей еврейской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима был открыт к десятой годовщине революции в ноябре 1927 г. [Шквал 1928, 22]. Создание музея было также приурочено к десятилетию со дня смерти «дедушки еврейской литературы», жившего в Одессе в 1881–1917 гг., и служило своеобразным сигналом о включении творчества Менделе в культурный канон советского еврейства. По воспоминаниям Борового, «новому музею в условиях хронического острого недостатка помещений был отведен двухэтажный дом с большим количеством залов, подсобных помещений и т.д.» [Боровой 1993, 228]. На экспозиции в первом зале были представлены предметы повседневного обихода, книги и рукописи Менделе, рисунки и, в частности, иллюстрация к повести «Кляча», на которой сам «дедушка» был изображен книгоношей («мойхер-сфорим» переводится с идиша как «продавец книг»). Особое место на выставке занимал том сочинений Менделе в оригинальном серебряном переплете, поступивший от еврейских рабочих из Канады, о чем свидетельствовала дарственная надпись. Этот подарок был важным атрибутом репрезентации советской еврейской культуры в контексте международного пролетарского движения.

Вскоре после основания музея в одесской еврейской прессе стали появляться объявления с обращениями к гражданам о содействии музею

в формировании коллекций по следующим разделам: 1) еврейское общественно-политическое движение 2) еврейское рабочее и социалистическое движение 3) история материальной культуры 4) литература, театр и пр. 5) история еврейских земледельческих колоний 6) история живописи, графики и пр. [Odeser arbeter 1927, 17]. На момент создания музей располагал небольшим количеством предметов, которое пополнялось из личных коллекций, из запасников других музеев и т.д.: «В отдельных памятниках старины здесь представлены уже весь юг и юго-запад Украины – край, который знал и живописал Менделе», – сообщал одесский общественно-политический еженедельник «Шквал» [Шквал 1928, 22]. Обширные литературные коллекции и архивы еврейских писателей поступали через сотрудников одесской Академической еврейской библиотеки, активно вовлеченных в жизнь музея (А.И. Воробейчик (1893–1942), И. Риминик (1901–1941), Боровой и др.) [Боровой 1993, 224, 228–229]. Таким образом музей смог выставить на экспозиции старинные рукописные книги, созданные шесть столетий назад, и многочисленные ритуальные предметы из серебра и дерева редких пород, несущие «следы тончайшей паутиной работы безвестных ювелиров, чеканщиков и орнаментальщиков» [Шквал 1928, 23].

Среди представленных экспонатов посетителям музея предлагалось обратить особое внимание на бархатные футляры для Торы, «на которых кропотливо вышит серебром и бисером двуглавый византийский орел с короной рядом со щитом Давида, а на щите надпись «Иегова» и на коронованном орле “Кесар-тора”» [Шквал 1928, 23]. В таком изложении традиционное еврейское сочетание «кетер тора» (корона для Торы), прочитываемое как «тора для кесаря», получало смысловую отсылку к русским царям-«погромщикам», что создавало поле для идеологической работы. Большой этнографический опыт и языковая компетенция сотрудников Музея еврейской культуры, однако, не позволяют предположить, что подобная трактовка стала результатом незнания того, как в еврейской традиции принято обозначать корону для Торы. Более вероятно, что случай с одесской «кесар-торой» является примером вмешательства со стороны советского политпросвещения: исторический материал и предметы еврейской старины были, прежде всего, символами свергнутого царизма.

Историческая деятельность музея также была направлена на сбор материалов по еврейским погромам и еврейским дружинам самообороны, возникавшим в 1917 г. [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 6. Д. 8912. Л. 186]. В Одессе появилась одна из первых таких дружин; ее история переплеталась с нереализованным проектом Союза евреев-воинов Юго-западного фронта<sup>15</sup>. Кроме

<sup>15</sup> В октябре 1917 г. в Киеве прошла конференция союзов евреев-воинов, председателем которой выступил И.В. Трумпельдор (1880–1920). Он призывал организовать единую систему всероссийской еврейской самообороны. Однако большинство

того, в заявках музея на летние экспедиции упоминается сбор материалов по истории еврейского революционного движения, достижений политики землеустройства еврейских трудящихся и составление характеристики настроений среди еврейского пролетариата в местечках (эти темы были отражены в музейном архиве исторических документов). На экспозиции образ еврейского местечка раскрывался преимущественно с трагической стороны. Музейный рассказ был выстроен прагматичным образом, чтобы показать не только последовательность событий, но и образовать «резервуар референций и символов для навигации в настоящем» [Хмелевская 2016, 163]. Экспозиция работала с конструированием культурной памяти евреев в официально установленных рамках и преодолением травм прошлого, выход из которого здесь знаменовался приходом советской власти, осуждающей антисемитизм как пережиток буржуазного общества.

И все же, несмотря на интерес музея к истории евреев советского периода и экспонирование соответствующих материалов (например, изображений еврейской колонии Калининдорф, продемонстрированных уже при открытии музея в 1927 году), а также участие в антирелигиозной кампании, одесский еврейский музей критиковали за недостаточную твердость в следовании коммунистическим принципам и избыток идей «националистической буржуазии» [Чорноморська коммунa 1931, 4]. Противоречивость эпохи проявилась в том, что власти, несмотря на разгром музея в прессе и закат кампании коренизации, содействовали музею и способствовали расширению отдела еврейской живописи, который появился в начале 1930-х гг. Выдающимся достижением музейного руководства и в частности М.И. Шехтмана (1900–1941) стала коллекция еврейской народной графики и поступление произведений искусства из Киевской художественной профшколы [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 10. Д. 549. Л. 84–86]. Музею также были переданы картины из частной коллекции московского профессора Я.Ф. Каган-Шабшая (1877–1939), одного из первых ценителей творчества Шагала, основателя художественного объединения «Шомир» и Еврейской художественной галереи в Москве, насчитывавшей более 300 работ знаменитых и малоизвестных художников [Брук 2015, 29]. В одесском музее появились работы Лисицкого, Рыбака, М.З. Шагала (1887–1885), А.Г. Тышлера (1898–1980), Н.И. Альтмана (1889–1970), Л.О. Пастернака (1862–1945), А.А. Маневича (1881–1942) и др. Собрание картин одесского еврейского музея во многом составляли работы мастеров, которые в 1910-е годы создавали новый язык еврейского искусства, а по-

---

еврейских партий не одобрило эту идею, опасаясь усиления погромных настроений. Генеральный секретарь по еврейским делам Зильберфарб призывал евреев вступать в отряды вольного казачества для осуществления местной самообороны. Эти отряды предотвратили ряд погромов, но впоследствии были ликвидированы правительством гетмана Скоропадского [Краткая еврейская энциклопедия 1996, 8, 1215–1218].

сле революции сотрудничали с Культур-Лигой. При поступлении этих произведений музей обязался «в течение 1932 г. устроить у себя отдельную выставку – показ данной коллекции целиком», а также «в рамках требований музейной советской экспозиции сохранять по возможности данную коллекцию не разбросанной, а целой» [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 10. Д. 1393. Л. 27].

Можно сказать, что Музей еврейской культуры был частью единого еврейского культурного и этнографического движения, появившегося в условиях поздней Российской Империи и получившего краткое динамичное развитие в рамках советской национальной политики 1920-х гг. Как и более ранние еврейские музейные проекты в Петербурге и Киеве, одесский еврейский музей находился в зависимости от политического курса власти. Завершение кампании коренизации и нарастающее политическое неприятие национальных культур имели для него самые разрушительные последствия: «Сейчас уже некому рассказать, как погиб музей, как растащили, а может быть, по злобе и невежеству бездумно уничтожили его ценности», – писал Боровой спустя несколько десятилетий после первого закрытия музея в 1933 г. [Боровой 1993, 229]. Музей возобновил свою работу на несколько месяцев весной 1941 г. и окончательно погиб от пожара, возникшего в ходе немецкой бомбардировки 22 сентября 1941 г. Об этом свидетельствует запись в личном дневнике очевидца – жителя оккупированной Одессы, А. Оржеховского: «Часов в 11 я пошел посмотреть на места пожарищ. По Канатной ул. уг[ол] Троицкой еще горел Евр[ейский музей]. На улице валялись старинные книги, бюсты еврейского типа, очевидно знаменитые люди, картины и многое другое. Внутри в комнатах еще горело, еще висели и пылали разные портреты, тут же стояли пожарные и рассматривали разные предметы. Пожарные рукава были пусты, а пламя доканчивало свою работу» [Мельниченко 2007, 263-264]. После окончания Второй мировой войны музей не был восстановлен [Солодова].

### Иудаика в региональных этнографических музеях

Помимо Культур-Лиги и одесского Музея им. Менделеева, этнографией евреев продуктивно занимались сотрудники региональных краеведческих музеев УССР. Это движение было представлено прежде всего в 1920-е гг., когда культура национальных меньшинств получала поддержку и широкое общественное освещение. Вместе с тем открытие краевых музеев и собирание памятников национальных культур в определенной степени продолжало работу, начатую в период УНР и до революции. Главное управление искусств и национальной культуры УНР уже в начале 1919 г. готовило проекты создания в Киеве, Виннице и других городах новых исторических, художественных, военных музеев, архивов и библиотек

для укрепления национальной государственности «на украинском и на других языках» [ЦГАВОВУ, Ф. 3689. Оп. 1. Д. 14. Л. 200]. Отдельным направлением было сохранение исторического наследия Украины, которое в первые годы после установления советской власти курировал киевский Вукопис. В 1919 г. в Харькове открылась школа по подготовке новых кадров для охраны памятников и музееведения; в 1920 г. были организованы подотделы Вукописа в Одессе, Херсоне, Белой Церкви, Каменце-Подольском и других городах УССР [Попова 1994, 90]. Таким образом, отделы искусства и культуры при городских секциях народного образования получали возможность собирать материалы об истории своего края, которые пополняли коллекции периферийных украинских музеев. Однако профессиональный уровень специалистов долгое время оставался недостаточным, что часто приводило к разрушению объектов или кражам: например, в Каменце-Подольском в ходе преобразования Церковно-археологического музея в общеархеологический было утрачено огромное количество экспонатов. На этом фоне особое значение получает история успешного сохранения и научного изучения региональными музейщиками памятников культуры национальных меньшинств.

Архивные документы советского периода свидетельствуют о формировании в украинских музеях различных национальных коллекций – украинских, польских, греческих, еврейских [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1501. Л. 162, 320, 340, 342 и др.]. Нарративы национальных культур и исторических комплексов интерпретировались как часть многосложного регионального культурного наследия. В краеведческих музеях, в которых складывались фонды иудаики, еврейские экспонаты, как правило, выставлялись рядом с предметами традиционной одежды, бытовой утвари, а также произведениями народного искусства украинцев, русских, немцев и других народов. Для конструирования образа советского еврея и подготовки музейной репрезентации достижений советского национального строительства требовалась информационная и материальная база, которая в 1920-х гг. развивалась в двух направлениях. Цель первого состояла в том, чтобы собрать материал, документирующий изменения, произошедшие в еврейском местечке после установления советской власти. Второе направление видело своей задачей сохранение реликвий местечка, распад которого коррелировал в восприятии историков-краеведов с исчезновением этнорелигиозной самобытности еврейского населения в условиях модернизации [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 6. Д. 1775. Л. 13].

Всеукраинский исторический музей (Первый государственный музей в период с 1919 по 1924 гг.) обладал коллекцией синагогального серебра, сложившейся еще в годы Первой мировой войны [Котляр 2009, 123]. В советское время этот фонд пополнялся предметами конфиската, поступающего от таможенного управления, и за счет приобретений в ходе этнографических экспедиций. Полевые исследования, проведенные ведущим



этнографом этого музея Д.М. Щербаковским в 1920-е годы, отражали характерное стремление украинских ученых дать научное описание еврейской художественной традиции прежде, чем она исчезнет под натиском антирелигиозной пропаганды. Основным направлением полевых исследований стало распространенное еще до революции изучение еврейского книжного искусства, принципов строительства еврейских кварталов, архитектуры, росписи синагог, оформления надгробий и символики художественных мотивов. Архитектурные памятники и виды местечек зарисовывались художниками или снимались на фотопленку.

Еврейские коллекции белоцерковского краеведческого музея сформировались в результате экспедиций в Киевскую область, южная часть которой была особенно богата памятниками еврейской культуры. Во время массового изъятия религиозных ценностей в музей попала требующая реставрации бима, датированная XVIII в. и ранее принадлежавшая Большой синагоге в Белой Церкви, а также позолоченные шофары, несколько талмудов и ряд других старинных религиозных книг. Из рабочего плана на 1931 г. следует, что в музее готовился к открытию «еврейский краеведческий отдел», в задачи которого входило бы изучение истории евреев Белоцерковского района [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1508. Л. 35].

Еврейский отдел Социально-исторического музея в Бердичеве изначально был построен по распространенному принципу противопоставления старого и нового еврейского быта [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1507. Л. 169–170]. Музей смог значительно расширить первоначальную коллекцию благодаря поступлениям новых экспонатов из Бердичева, Шепетовки и Проскурова. Экспозиция бердичевского музея в итоге отличалась подробным рассказом о сложном сплетении традиций прикладного искусства и культурных контактов евреев Волыни. В 1930-е годы в музее находилось более 1 200 предметов, что существенно превышало средние показатели еврейских фондов в краеведческих музеях Украины. Для сравнения: еврейский отдел полтавского краеведческого музея насчитывал лишь 150 предметов материальной культуры, фотографий и памятников книгопечатания [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 8. Д. 443. Л. 24].

Во второй половине 1920-х гг. бердичевские коллекции еврейских артефактов претендовали на звание фондов республиканского значения, а в музейном секторе Наркомпроса с подачи сотрудников музея велись переговоры о создании отдельного еврейского музея на базе уже имеющихся собраний. Однако замысел об открытии всеукраинского еврейского музея был воплощен несколько позже в Одессе, для чего были собраны новые коллекции [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1508. Л. 146]. Работа бердичевского музея по исследованию еврейского наследия тем не менее имела важные последствия для сохранения локальных памятников еврейской культуры: в 1928–1929 гг. было одобрено предложение директора музея Ф. Молчановского о переводе части бердичевского еврейского кладбища



в статус заповедника местного значения, а также о присвоении деревянной синагоге в Погребище статуса Всеукраинского государственного еврейского заповедника [Котляр 2009, 126]. Эти охранные меры были особенно важны в условиях нарастающей советизации и антирелигиозной кампании, которая повлекла за собой исчезновение очагов культурной памяти<sup>14</sup>.

Неизбежность трансформации традиционной культуры и опасность исчезновения памятников национального наследия в советском обществе осознавалась многими украинскими этнографами, которые спешили собрать и изучить еще существующий материал. Директор Историко-бытового музея в Виннице Г.В. Бриллинг (1867–1942) придерживался подхода, сложившегося на основе рефлексии о судьбе стремительно исчезающих реликвий и фольклора. Он придавал большое значение миссии коллекционирования предметов еврейского наследия, поставив своей целью «собрать и сохранить гибнущие памятники еврейской культуры». Бриллинг видел особую важность этого дела в контексте условий переходного и военного времени, создающего новый быт и требующего всех сил «для фиксирования и спасения уходящих в область истории материальных памятников» [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 6. Д. 1775. Л. 13]. Для выполнения этих задач музей обследовал Подолию, собирая предметы материальной культуры, документируя архитектурные объекты, национальные типы и традиционные орнаменты. В 1927 г. музей опубликовал альбом с изображениями еврейских улиц и памятников архитектуры в Виннице, по большей части утраченных во время Второй мировой войны [Котляр 2009, 127]. Издание появилось одновременно с небольшой выставкой, на которой было представлено около ста предметов ритуального назначения, собранных в синагогах Подолии.

Аналогичным образом была выстроена исследовательская деятельность Каменец-Подольского краеведческого музея, выпустившего обширные труды о памятниках еврейского наследия в регионе [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1508. Л. 138]. Музей украинского искусства в Харькове также собрал архив фотографий еврейских местечек Правобережья и Подолии (ныне в Институте рукописи НБУ им. А.Н. Вернадского) [Котляр 2009, 124]. В целом динамика коллекционирования и описания артефактов, принадлежавших еврейской традиционной культуре, сигнализировала об активном процессе музеефицирования традиции, присутствие которой в повседневной жизни евреев постепенно исчезало под давлением государственного атеизма и стремительной урбанизации еврейского населения в местечках [Zeltser 2007, 92; Beizer 2007, 115]. Визуальные материалы так-

<sup>14</sup> Несмотря на усилия Молчановского и содействие властей, в 1930 г. началась волна уничтожения религиозных памятников, затронувшая Бердичев: «В Бердичеве в 1930 г. уничтожено известное еврейское кладбище и срублено многолетнее дерево – памятник фетишизма и переселения душ, поклонение которому сохранялось до сегодняшнего дня» (цит. по: [Попова 1994, 117]).

же активно использовались для построения экспозиционных комплексов и многочисленных диарам, направленных на раскрытие таких идеологически востребованных тем, как классовая борьба, народные движения против феодально-крепостнического строя, развитие революционного движения. Репрезентации основных этапов формирования «братских» национальных культур должны были транслировать марксистско-ленинское понимание развития и упадка Киевской Руси и Российской империи, противопоставляемых советскому государственному строю.

Важным инструментом политической пропаганды в музее были антирелигиозные выставки, которые набирали свою силу в конце 1920-х гг. и повторяли риторику Союза воинствующих безбожников, основанного в 1925 г. и ставшего централизованным институтом по борьбе с религией после Второго съезда Общества друзей газеты «Безбожник» в 1929 г. [Союз воинствующих безбожников 1985, 420]. В контексте антирелигиозной кампании менялось отношение властей к религиозным памятникам и историческому наследию в целом. Примером ослабления интереса к сохранению культовых сооружений и реликвий может служить публикация журнала «Социалистический Киев» в 1933 г. [Карев 1933, 34]:

Поскольку наша среда формировалась преимущественно на базе феодально-клерикальных отношений, то произошло массовое коллекционирование и хранение всего, что только лишь несло на себе дату и печать вчерашнего дня. Это привело к определенному отклонению, неправильному в принципе, а иногда довольно опасному. Пересмотр этого ошибочного принципа уже начался. Мы имеем явные последствия. Выяснилось, что у нас много всякого мусора, но мало настоящих, исторически цельных памятников.

Начиная с 1929 г. выставочная деятельность краеведческих музеев Украины приобретает выраженную идеологизированность в вопросах духовной культуры. Обличительные выставки подробно освещали религиозные предписания и запреты различных религиозных групп, в том числе евреев, демонстрировали атрибуты ритуальных практик и наглядно раскрывали «буржуазную суть служения культуре» [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1509. Л. 90]. В описанном выше Музее еврейской культуры в Одессе антирелигиозный отдел ставил своей целью «вскрыть перед посетителем классовую сущность пасхального ритуала» и «божественных пут как средства порабощения масс» [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1509. Л. 90–92]. На выставке одесского еврейского музея были представлены экспонаты (серебряная утварь для еврейского пасхального стола), повествующие о религии как источнике «национальной ненависти». Богоборческий нарратив подкреплялся литературными цитатами из «еврейских мелкобуржуазных писателей» и плакатами, созданными заведующим художественным отделом Шехтманом.

Похожий метод был использован в Черниговском краеведческом музее, где в 1929 г. директор музея, реставратор и живописец М. Вайнштейн (1894–1952) подготовил серию акварелей: десять картин на темы еврейских праздников и связанных с ними обрядов, а также с изображением папы Пия XI, в 1929 г. объявившего о своей поддержке фашистской Италии [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1509. Л. 76]. В Каменец-Подольском краеведческом музее антирелигиозный раздел также ставил своей целью искоренить пережитки, препятствующие, согласно богоборческой риторике, революционному движению. На примере атрибутов литургических обрядов трех основных конфессий здесь рассказывалось об истории распространения католицизма, православия и иудаизма в регионе как «психологическом порабощении верующих» и источнике классового неравенства в дореволюционном обществе [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1508. Л. 138]. Для этих целей музеем был собран обширный материал, иллюстрирующий функционирование иудейских общин в Подолии, включая такие аспекты, как экономическое устройство, социальная структура и особенности пространственно-архитектурной организации [ЦГАВОВУ, Ф. 166. Оп. 9. Д. 1508. Л. 138].

Интерес украинских этнографических и краеведческих музеев к предметам еврейского наследия отражает характерное для 1920-х годов восприятие еврейской культуры как важной части сложносочиненной национальной культуры Украины. Динамика коллекционирования и репрезентации памятников еврейской истории не в последнюю очередь развивалась в контексте описания культурных контактов и этнических конфликтов. Очевидно, что перед этнографическими и антирелигиозными выставками стояла задача не только пропагандировать большевистское нацстроительство, но также через осуждение еврейских погромов как пережитка царской политики создавать нарратив, направленный на искоренение антисемитизма, бытовавшего на протяжении всего межвоенного периода [Vetter 1995, 357–359]. Еврейские выставки также использовались для распространения политической информации по актуальным вопросам международной политики – в 1930-х гг. этот прием получит широкое распространение в работе тбилисского Историко-этнографического музея евреев Грузии в связи с усилением фашистских режимов в Европе [НАГ, Ф. 35. Оп. 1. Д. 1. Л. 37; Ф. 1711. Оп. 1. Д. 27].

## Заключение

Этнографическая и историческая ценность артефактов еврейской культуры в УССР заключалась в их видимой и естественной принадлежности к комплексу культуры и истории Украины. Интерес к народной культуре и методология изучения складывались в контексте национального подъема революционных лет, ставшего важнейшей культурной и интеллекту-

альной программой для поколения исследователей, возглавившего украинские музеи в 1920-х гг. Музейная политика правительства УНР и УССР в первые годы ее существования позволяет рассуждать о национально-политическом функционале музеев как общедоступного органа массового просвещения. По этой причине музейная выставочная практика была в большой степени инструментом политического процесса и зависела от политической конъюнктуры.

Наиболее ранние еврейские культурные организации, появившиеся в первые годы после революции, были реорганизованы к середине 1920-х гг., так как начавшаяся в 1923 г. кампания коренизации повлекла за собой регулирование культурной и просветительской работы. С 1924 г. образовательные учреждения Культур-Лиги были переведены в ведомство Наркомпроса, а остальные отделы перестали получать финансирование [Меламед 2015, 110]. Официально Культур-Лига была ликвидирована в 1931 г., когда в интересы национальной политики в Украине начала возвращаться русификация национальных меньшинств, а наука и культура приобретали более марксистское содержание [Martin 2001, 122; Слезкин 1993, 116].

Исчезновение еврейской этнографии в Украине началось с укреплением сталинизма и изменением концепции государственного национально-го устройства. Инициативы первых советских лет соответствовали ранней позиции партии, искавшей опоры в национальных меньшинствах и стремившейся создать экономические условия для процветания национальных культур. Развитие еврейского музейного строительства на территории Украины отражало динамику, которая претерпела радикальные изменения при переходе от революционной политической культуры к сталинскому национально-политическому проекту. После ликвидации Сталиным НЭПа как очага либерализации режима последовала мобилизация экономики; укрепление классового общества «в год великого перелома» в 1929 г. и разгром «правых уклонистов» привели к обострению борьбы с «буржуазной интеллигенцией» и «агентами правого крыла» [Пайпс 2002; Хлевнюк 2015]. Это движение повлекло за собой пересмотр национальных проектов, а также национальных музеев и этнографии. Ученые, исследовавшие и сохранявшие памятники национальной культуры, попадут под опалу власти как «местные этнографы буржуазных национал-демократов» [Арзютов, Алымов 2014, 71]. Вслед за ними лишатся поддержки и будут частично закрыты музеи, представлявшие, с точки зрения правительства, опасные для государства интересы национальных группировок.

Первые кадровые чистки 1933–1934 гг. маркировали сталинский национально-политический сдвиг и коснулись большого числа подвижников еврейского музееведения. Известно, что в 1934 г. было арестовано четыре сотрудника одесского еврейского музея; руководителю отдела

искусства Шехтману удалось избежать ареста НКВД благодаря отъезду в Москву [Солодова]<sup>15</sup>. Еврейские музейные проекты, появившиеся в середине 1930-х гг. (Историко-этнографический музей евреев Грузии в Тбилиси (работал в 1933–1951 гг.) и масштабная выставка «Евреи в царской России и в СССР» в Государственном этнографическом музее (работала в 1939–1941 гг.), напротив, сохраняют свою актуальность как часть сталинского репрезентативного проекта, построенного новым поколением ученых-марксистов [Иванов 2010, Yalen 2016].

Таким образом, строительство еврейских музеев в советской Украине было в первую очередь инструментом популяризации идеологических образов и сюжетов, которые трансформировались в «героический миф» и осуществляли репрезентативную функцию государственных национально-политических проектов. Особое развитие изучения еврейской культуры в Украине, выражавшееся в большом количестве разнообразных проектов, стало результатом национальных кампаний революционного периода и 1920-х гг., а также расцвета в киевской научной и творческой среде. Сталинская политика в отношении Украины, террор 1933 г., репрессии против националистов в 1933–1934 гг., а также внутривластная борьба наращивали антиеврейское напряжение во власти и в обществе, что отразилось на судьбе музеев периода революции и коренизации [Martin 2001, 122–123; Vetter 1995, 279]. Вторая мировая война и политика антисемитизма после 1948 г. окончательно вывели иудаику из советской культурной и музейной повестки.

## Источники

НАГ – Национальный архив Грузии. Ф. 1711. Оп. 1. Д. 27, 44. Ф. 35. Оп. 1. Д. 1.

<sup>15</sup> Одесский еврейский музей стал примечательным исключением из списка уничтоженных национальных институций, так как архивные документы позволяют проследить историю его фондов вплоть до 1950-х годов. После закрытия музея в 1933 г. коллекции хранились в подвалах здания и, вероятно, постепенно расформировывались, о чем свидетельствует, например, акт передачи 44 предметов тбилисскому Историко-этнографическому музею евреев Грузии в 1939 г. [НАГ, Ф. 1711. Оп. 1. Д. 44. Л. 3]. Незадолго до начала оккупации Одессы румынскими войсками из музея, возобновившего свою работу весной 1941 г., было эвакуировано 230 особо ценных предметов синагогальной утвари. Однако большая часть музейного собрания, оставшаяся в Одессе, была утрачена в годы войны. В 1951 г. эвакуированные предметы были доставлены в одесский Археологический музей, после чего последовали две новые волны реорганизации еврейских фондов в 1952 и в 1964 гг. В конечном итоге одесская коллекция была передана в нынешний Музей исторических драгоценностей в Киеве, где, начиная с 1989 г., ведется работа по реставрации и экспонированию этих предметов.

- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2270.  
Оп. 1. Л. 119.  
Ф. 2583. Оп. 1. Д. 5.  
ЦГАВОВУ – Центральный государственный архив высших органов власти  
Украины. Ф. 166. Оп. 6.  
Ф. 166. Оп. 8. Д. 443.  
Ф. 166. Оп. 9. Д. 1501, 1507, 1508, 1509.  
Ф. 166. Оп. 10. Д. 549, 1393.  
Ф. 413. Оп. 1. Д. 556.  
Ф. 1738. Оп. 1. Д. 49, 50.  
Ф. 2581. Оп. 1. Д. 210, 212.  
Ф. 3689. Оп. 1. Д. 14, 15.  
Чорноморська коммунa 1931 – [Б.а.] За музей, протиживих експонатів  
у ніх // Чорноморська коммунa. 1931, 22.05.1931.  
Карев 1933 – *Карев В.* Про те, що належить Історії // Соціалістичний Київ.  
1933. № 3. С. 38–40.  
Эрнст 1918 – *Эрнст Ф.Л.* Художественные сокровища Киева, пострадавшие  
в 1918 году. Киев, 1918.  
Лисицкий 1923 – *Лисицкий Э.* Заметки о Могилевской синагоге. // Авив.  
О Могилевской синагоге. 3 августа 2016 г.; [http://aviv.by/  
culture/o-mogilevskoy-sinagoge/](http://aviv.by/culture/o-mogilevskoy-sinagoge/).  
Боровой 1993 – *Боровой С.Я.* Воспоминания. М.; Иерусалим, 1993.  
Декрет СНК 1918 – Декрет СНК РСФСР от 23 января 1918 г. // СУ РСФСР. 1918.  
№ 18. Ст. 263.  
Шквал 1928 – [Б.а.] Музей им. Менделе (К 10-летию со дня смерти Менделе-  
Мойхер-Сфорим) // Шквал. 1928. № 3. С. 22–23.

## Литература

- Арзютов, Алымов, Андерсон 2014 – От классиков к марксизму: совещание  
этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.) / Под ред.  
Д.В. Арзютова, С.С. Алымова, Д. Дж. Андерсона. СПб., 2014.  
Бореев 1927 – *Бореев Л.* Музей Степовой Украины // Известия Одесского  
окружного КП(б)У, Окрисполкома и ОСПС. 27 декабря 1927 г.  
Борисенко 2006 – *Борисенко Е.Ю.* Феномен советской украинизации: 1920–  
1930-е годы. М., 2006.  
Брук 2015 – *Брук Я.В.* Яков Каган-Шабшай и его Еврейская художественная га-  
лерея. М., 2015.  
Брук 2009 – *Брук Я.В.* Яков Каган-Шабшай и Марк Шагал // Бюллетень Музея  
Марка Шагала. Выпуск 16–17. Витебск, 2009. С. 85–101. [http://chagal-  
vitebsk.com/node/229](http://chagal-vitebsk.com/node/229).



- Будницкий 2005 – *Будницкий О.В.* Российские евреи между белыми и красными. М., 2005.
- Добренко 2007 – *Добренко Е.А.* Политэкономия соцреализма. М., 2007.
- Довідник з історії України 2002 – Довідник з історії України / Под ред. И.З. Підкової, Р.М. Шуста. Київ, 2002.
- Дымшиц – *Дымшиц В.А.* Исторический шанс. Создание еврейских автономий в Крыму, на Украине и на Дальнем Востоке в 1920–1930-х гг. // ОРТ – ОЗЕТ. Создание еврейских автономий в СССР. [www.ozet.ort.spb.ru/rus/index.php?id=476](http://www.ozet.ort.spb.ru/rus/index.php?id=476).
- Дымшиц 2009 – *Дымшиц В.А.* Первый еврейский музей в России // Фотоархив экспедиций Ан-ского: Волынь, Подолия, Киевщина, 1912–1914. СПб., 2009.
- Еврейское местечко в революции 1926 – Еврейское местечко в революции / Под ред. В.Г. Тан-Богораза. М., 1926.
- Иванов 2010 – *Иванов А.И.* «Евреи в царской России и в СССР» – выставка достижений еврейского хозяйственного и культурного строительства в Стране Советов // НЛО. 2010. № 102. <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/iv14-pr.html>.
- Казовский 2003 – *Казовский Г.И.* Художники Культур-Лиги. М.; Иерусалим, 2003.
- Карпов 2017 – *Карпов Ю.Ю.* Национальная политика Советского государства на северокавказской периферии в 20–30-е гг. XX в.: эволюция проблем и решений. СПб., 2017.
- Костырченко 2001 – *Костырченко Г.* Тайная политика Сталина: Власть и антисемитизм. М., 2001.
- Котляр 2009 – *Котляр Е.А.* Еврейские музеи первой трети XX века (Львов – Санкт-Петербург – Одесса – Киев) // Вісник ХДАДМ. 2009. № 2. Вып. 12. С. 113–133.
- Краткая еврейская энциклопедия 1996 – Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1996.
- Куповецкий 2009 – *Куповецкий М.С.* Последний советский нацкадр Арон Вергелис: Основные этапы социализации до 1948 года // Идиш: Язык и культура в Советском Союзе / Под ред. Л. Кациса, М. Каспиной, Д. Фишмана. М., 2009.
- Меламед 2015 – *Меламед Е.И.* По следам архива Культур-Лиги // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2015. № 13–14. С. 108–117.
- Мельниченко 2007 – *Мельниченко Л.А.* Дневник Адриана Оржеховского «Записки 1941–1944 гг.» // Дом князя Гагарина. Сборник научных статей и публикаций. Вып. 4. Одесса, 2007. С. 231–392.
- Миллер 2007 – *Миллер А.И.* Дуализм идентичностей на Украине // Отечественные записки. 2007. № 34 (1). С. 84–96.



- Овчинникова 1994 – *Овчинникова Т.В.* Музейное строительство в 1917–1927 гг. // *Художественное наследие: Хранение, исследование, реставрация.* М., 1994. № 15. С. 47–60.
- Пайпс 2002 – *Пайпс Р.* Коммунизм. М., 2002.
- Побожий 1993 – *Побожий С.* Щоденник Федора Эрнста // *Памятки України.* 1993, 1–6. <http://elib.nplu.org/view.html?id=4410>.
- Попова 1994 – *Попова Л.И.* Охрана памятников культуры и искусства на Украине в 1917–1941 гг. // *Художественное наследие: Хранение, исследование, реставрация.* М., 1994. № 15. С. 83–126.
- Сергеева 2006 – *Сергеева И.А.* Архівна спадщина Семена Ан-ського у фондах Национальної бібліотеки України імені В. Вернадського. Київ, 2006.
- Сергеева 2003 – *Сергеева И.А.* Этнографические экспедиции Семена Ан-ского в документах // *Параллели: русско-еврейский историко-литературный альманах.* М., 2003. № 2–3. С. 97–124.
- Слезкин 1993 – *Слезкин Ю.* Советская этнография в нокдауне. 1928–1938 // *Этнографическое обозрение.* 1993. № 2. С. 113–125.
- Солодова – *Солодова В.В.* Судьба музея. [http://judaica.kiev.ua/old/Eg\\_10/Eg22.htm](http://judaica.kiev.ua/old/Eg_10/Eg22.htm).
- Солодова 2010 – *Солодова В.В.* Формування та розвиток документальних колекцій у складі фондів одеських музеїв (1825–2003). Одеса, 2010.
- Троцкий 2002 – *Троцкий И.М.* Еврейские погромы на Украине и в Белоруссии, 1918–1920 гг. // *Книга о русском еврействе, 1917–1967 / Под ред. Я.Г. Фрумкина, Г.Я. Аронсона, А.А. Гольденвейзера.* Иерусалим; М., 2002. С. 66–80.
- Урицкая, Якерсон 2009 – *Урицкая Л.Б., Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга: ашкеназские коллекции Российского этнографического музея. СПб., 2009.
- Хлевнюк 2015 – *Хлевнюк О.В.* Сталин: Жизнь одного вождя. Биография. М., 2015.
- Хмелевская 2016 – *Хмелевская Ю.Ю.* Историки и «полезное прошлое»: К вопросу о дисциплинарных границах и дисциплинирующих функциях истории в современном обществе // *Вестник Пермского университета.* Пермь, 2016. № 1 (32). С. 162–173.
- Шехтман 2002 – *Шехтман И.Б.* Еврейская общественность на Украине (1917–1919 гг.) // *Книга о русском еврействе: 1917–1967 / Под ред. Я.Г. Фрумкина, Г.Я. Аронсона, А.А. Гольденвейзера.* Иерусалим; М., 2002. С. 32–53.
- Щербакова 2013 – *Щербакова М.Ю.* Дневники С. Ан-ского как культурно-исторический источник // *Музей, традиции, этничность.* СПб., 2013. № 2(4). С. 129–136.
- Abramson 1999 – *Abramson H.* A Prayer for the Government: Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920. Cambridge, 1999.
- Anderson 2006 [1991] – *Anderson B.* Imagined communities. London, 2006 [1991].

- Avrutin 2009 – *Avrutin E.M.* (Ed.). Photographing the Jewish nation. Pictures from S. An-sky's ethnographic expeditions. Brandeis, 2009.
- Bayer 1999 – *Bayer W.* Die Beute der Oktoberrevolution. Über Zerstörung, Erhaltung und Verkauf privater Kunstsammlungen in der Sowjetunion, 1917–38 // Archiv für Kulturgeschichte. 1999. № 81 (2). P. 417–441.
- Beizer 2007 – *Beizer M.* The Jews of the Soviet metropolis in the interwar period: The case of Leningrad // Revolution, Repression, and Revival: The Soviet Jewish Experience / Ed. by Z.Y. Gitelman, Y. Ro'i. Lanham, 2007. P. 113–130.
- Budnitskii 2010 – *Budnitskii O.* Von Berlin aus gesehen – die Russische Revolution, die Juden und die Sowjetmacht // Transit und Transformation: osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918–1939 / Ed. by V. Dohrn. Göttingen, 2010.
- Cogniat 1934 – *Cogniat R.J.* Ryback. Paris, 1934.
- Dekel-Chen 2007 – *Dekel-Chen J.* «New» Jews of the agricultural kind: A Case of Soviet Interwar Propaganda // The Russian Review. 2007. Vol. 66. No. 3. P. 424–450.
- Estraikh 2010 – *Estraikh G.* The Yiddish Kultur-Lige // Modernism in Kyiv / Ed. by I.R. Mkaryk, V. Tkacz. Toronto, 2010. P. 197–217.
- Gordon 1984 – *Gordon D.E.* Deutscher Expressionismus // Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts / Ed. by W. Rubin. München, 1984. P. 378–416.
- Kan 2006 – *Kan S.* «My old friend in a dead-end of empiricism and skepticism». Bogoras, Boas, and the politics of Soviet anthropology of the late 1920s – early 1930s // Histories of anthropology annual. 2006. № 2. P. 33–69.
- Kan 2016 – *Kan S.* «To study our past, make sense of our present and develop our national consciousness». Lev Shternberg's comprehensive program for Jewish ethnography in the USSR // Going to the people. Jews and the ethnographic impulse / Ed. by J. Veidlinger. Indiana, 2016. P. 64–85.
- Kilcher, Safran 2016 – *Kilcher A., Safran G.* (Eds). Writing Jewish culture: paradoxes in ethnography. Bloomington Indiana, 2016.
- Kleinmann 2006 – *Kleinmann Y.* Neue Orte – neue Menschen: jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert. Göttingen, 2006.
- Levin 2015 – *Levin Z.* Collectivization and social engineering. Soviet administration and the Jews of Uzbekistan. 1917–1939. Leiden, 2015.
- Lukin 2006 – *Lukin B.* «An Academy Where Folklore Will Be Studied». An-sky and the Jewish Museum // Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century / Ed. by G. Safran, S. Zipperstein. Stanford, 2006. P. 281–306.
- Lukin 2016 – *Lukin B.* Traditional Jewish art and Ukrainian art historians. Collections, preservation, and research in the Czarist, Soviet and post-Soviet periods / Ed. by W. Moskovich, A. Rodal. Jerusalem, 2016. P. 234–253.
- Martin 2001 – *Martin T.* The affirmative action empire: Nations and nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, 2001.

- Meidler-Waks 2012 – *Meidler-Waks S.* Die Pogromserie von Issachar Ber Ryback // Berlin Transit: Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920-er Jahren / Ed. by G. Pickhan, V. Dohrn. Berlin, 2012. S. 37–44.
- Odeser arbeter 1927 – Helft mit boyen dem yidishn muzey in Odes // Odeser arbeter. 1927. № 6–7. S. 17.
- Penter 2003 – *Penter T.* Kognitive Topographien 2017 – Odessas Juden zwischen kollektiver Selbsterfindung und nationalem Erwachen // Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts. 2003. № 2. P. 267–292.
- Penter 2017 – *Penter T.* Die Oktoberrevolution in der Peripherie: das Beispiel Ukraine // Jahrbuch für historische Kommunismusforschung. 2017. № 10. P. 99–116.
- Rubin 1984 – *Rubin W.* Der Primitivismus in der Moderne: eine Einführung // Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts / Ed. by W. Rubin. München, 1984.
- Safran 2010 – *Safran G.* Wandering soul: the Dybbuk's creator, S. An-sky. Harvard, 2010.
- Tsitsuashvili 2013 – *Tsitsuashvili L.* Cultural heritage of Georgian Jews: dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary of David Baazov History Museum of Georgian Jews. Tbilisi, 2013.
- Veidlinger 2016 – *Veidlinger J.* (Ed.) Going to the people: Jews and the ethnographic impulse. Indiana, 2016.
- Vetter 1995 – *Vetter M.* Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939. Berlin, 1995.
- Werner 2017 – *Werner C.* «Vor allem wies mir die Volkskunst den Weg»: Gabriele Münter im Kontext von Volkskunst als Inspiration, Sammelgegenstand und Stil // Gabriele Münter und die Volkskunst / ed. by N. Glockerl, S. Uhrig, C. Werner. München, 2017. P. 11–25.
- Wolitz 1987 – *Wolitz S.L.* The Jewish National Art Renaissance in Russia // Tradition and Revolution: The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art, 1912–1928 / Ed. by R. Apter-Gabriel. Jerusalem, 1987. P. 23–42.
- Yalen 2016 – *Yalen D.* After An-sky. I.M. Pul'ner and the Jewish section of the State museum of ethnography in Leningrad // Going to the people. Jews and the ethnographic impulse / Ed. by J. Veidlinger. Bloomington, 2016. P. 119–145.
- Zeltser 2007 – *Zeltser A.* The Belorussian shtetl in the 1920s and 1930s // Revolution, Repression, and Revival: The Soviet Jewish Experience / Ed. by Z.Y. Gitelman, Y. Ro'i. Lanham, 2007. P. 91–111.
- Zeltser 2011 – *Zeltser A.* Ethnic conflict and modernization in the interwar period: The case of Soviet Belorussia // Anti-Jewish Violence: Rethinking the pogrom in East European History / Ed. by J. Deckel-Chen. Indiana, 2011. P. 174–186.

# On the Development of Jewish Museums and Jewish Ethnography in Ukraine, 1917–1941

*Marina Shcherbakova* (Heidelberg University, Germany)

M.A., Graduate student, Department of Eastern European History Lehrstuhl für Osteuropäische Geschichte,

Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg, Deutschland

E-mail: marina.shcherbakova@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-8773-583X

*Abstract:* The article explores the development of the Jewish museums and Ethnographic Studies of Jewish culture in the Soviet Ukraine within the framework of the state ethnic policies and local scholarly and cultural initiatives. After 1917, the state's gradually increased attention – as ambivalent as it was – to Jewish exhibitions can be seen in a number of projects conceived and in part realized in Kyev. The Mendele Moicher Sforim Museum of Jewish culture, opened in Odessa in 1927, was meant to become the central representation of the Soviet Jewish culture. However, despite the initial support of the Soviet administration, the change of the political situation in the early 1930s jeopardized the existence of the museum collections. Numerous displays of Judaica objects in local museums of Ukrainian towns provide insight into the role of the korenization (“giving roots”, indigenization) campaign and the legacy of the pre-revolutionary national movements. The article investigates the process of the museumization of Jewish culture in the interwar period as a confluence of factors of national identity, social construction, and relations between the center and the periphery.

*Keywords:* museum, collecting, ethnography, shtetl, Modernity, Ukraine, Odessa

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.2

## References

- Abramson H. A Prayer for the Government: Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920. Cambridge, 1999.
- Anderson B. Imagined communities. London, 2006 [1991].
- Avrutin E.M. (Ed.). Photographing the Jewish nation. Pictures from S. An-sky's ethnographic expeditions. Brandeis, 2009.
- Bayer W. Die Beute der Oktoberrevolution. Über Zerstörung, Erhaltung und Verkauf privater Kunstsammlungen in der Sowjetunion, 1917–38 // Archiv für Kulturgeschichte. 1999. № 81 (2). P. 417–441.

- Beizer M. The Jews of the Soviet metropolis in the interwar period: The case of Leningrad // *Revolution, Repression, and Revival: The Soviet Jewish Experience* / Ed. by Z.Y. Gitelman, Y. Ro'i. Lanham, 2007. P. 113–130.
- Borisenok E.Iu. Fenomen sovetskoi ukrainizatsii: 1920–1930-e gody. Moscow, 2006.
- Bruk Ia.V. Iakov Kagan-Shabshai i ego Evreiskaia khudozhestvennaia galereia. Moscow, 2015.
- Bruk Ia.V. Iakov Kagan-Shabshai i Mark Shagal // *Biulleten' Muzeia Marka Shagala*. Vypusk 16–17. Vitebsk, 2009. S. 85–101. <http://chagal-vitebsk.com/node/229>
- Budnitskii O.V. Rossiiskie evrei mezhdubelymi i krasnymi. Moscow, 2005.
- Budnitskii O. Von Berlin aus gesehen – die Russische Revolution, die Juden und die Sowjetmacht // *Transit und Transformation: osteuropäisch-jüdische Migranten in Berlin 1918–1939* / Ed by V. Dohrn. Göttingen, 2010.
- Boreev L. Muzei Stepovoi Ukrainy // *Izvestiia Odesskogo okruzhnogo KP(b)U, Okrispolkoma i OSPS*. 27 dekabria 1927 g.
- Cogniat R.J. Ryback. Paris, 1934.
- Dekel-Chen J. “New” Jews of the agricultural kind: A Case of Soviet Interwar Propaganda // *The Russian Review*. 2007. Vol. 66. No. 3. P. 424–450.
- Dobrenko E.A. Politekonomiia sotsrealizma. Moskva, 2007.
- Dovidnik z istorii Ukraïni. Pod red. I.Z. Pidkovoï, R.M. Shusta. Kiyv, 2002.
- Dymshits V.A. Istoricheskii shans. Sozdanie evreiskikh avtonomii v Krymu, na Ukraine i na Dal'nem Vostoke v 1920–1930-kh gg. // *ORT – OZET. Sozdanie evreiskikh avtonomii v SSSR*. [www.ozet.ort.spb.ru/rus/index.php?id=476](http://www.ozet.ort.spb.ru/rus/index.php?id=476).
- Dymshits V.A. Pervyi evreiskii muzei v Rossii // *Fotoarkhiv ekspeditsii An-skogo: Volyn', Podoliia, Kievshchina, 1912–1914*. St. Peterburg, 2009.
- Estraikh G. The Yiddish Kultur-Lige // *Modernism in Kyiv* / Ed. by I.R. Mkaryk, V. Tkacz. Toronto, 2010. P. 197–217.
- Evreiskoe mestechko v revoliutsii // Pod red. V.G. Tan-Bogoraza. Moskva, 1926.
- Gordon D.E. Deutscher Expressionismus // *Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts* / Ed. by W. Rubin. München, 1984. S. 378–416.
- Ivanov A.I. «Evrei v tsarskoi Rossii i v SSSR» – vystavka dostizhenii evreiskogo khoziaistvennogo i kul'turnogo stroitel'stva v Strane Sovetov // *NLO*. 2010. № 102; <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/iv14-pr.html>.
- Kan S. «My old friend in a dead-end of empiricism and skepticism». Bogoras, Boas, and the politics of Soviet anthropology of the late 1920s – early 1930s // *Histories of anthropology annual*. 2006. № 2. P. 33–69.
- Kan S. «To study our past, make sense of our present and develop our national consciousness». Lev Shternberg's comprehensive program for Jewish ethnography in the USSR // *Going to the people. Jews and the ethnographic impulse* / Ed. by J. Veidlinger. Indiana, 2016. P. 64–85.
- Karpov Iu.Iu. Natsional'naia politika Sovetskogo gosudarstva na severokavkazskoi periferii v 20–30-e gg. XX v.: evoliutsiia problem i reshenii. St. Peterburg, 2017.
- Kazovskii G.I. Khudozhniki Kul'tur-Ligi. Moskva; Ierusalim, 2003.

- Khlevniuk O.V. Stalin: Zhizn' odnogo vozhdia. Biografiia. Moscow, 2015.
- Khmelevskaia Iu.Iu. Istoriki i «poleznoe proshloe»: K voprosu o distsiplinarykh granitsakh i distsipliniruiushchikh funktsiakh istorii v sovremennom obshchestve // Vestnik Permskogo universiteta. Perm', 2016. № 1 (32). P. 162–173.
- Kilcher A., Safran G. (Eds). Writing Jewish culture: paradoxes in ethnography. Bloomington, Indiana, 2016.
- Kleinmann Y. Neue Orte – neue Menschen: jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert. Göttingen, 2006.
- Kostyrchenko G. Tainaia politika Stalina: Vlast' i antisemitizm. Moskva, 2001.
- Kotliar E.A. Evreiskie muzei pervoi treti XX veka (L'vov – St. Peterburg – Odessa – Kiev) // Visnik KhDADM. 2009. № 2. Vyp. 12. S. 113–133.
- Kratkaia evreiskaia entsiklopediia. Ierusalim, 1996.
- Kupovetskii M.S. Poslednii sovetskii natskadr Aron Vergelis: Osnovnye etapy sotsializatsii do 1948 goda // Idish: Iazyk i kul'tura v Sovetskom Soiuze / Pod red. L. Katsisa, M. Kaspinoi, D. Fishmana. Moskva, 2009.
- Levin Z. Collectivization and social engineering. Soviet administration and the Jews of Uzbekistan. 1917–1939. Leiden, 2015.
- Lukin B. «An Academy Where Folklore Will Be Studied». Ansky and the Jewish Museum // Worlds of S. An-sky. A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century / Ed. by G. Safran, S. Zipperstein. Stanford, 2006. P. 281–306.
- Lukin B. Traditional Jewish art and Ukrainian art historians. Collections, preservation, and research in the Czarist, Soviet and post-Soviet periods / Ed. by W. Moskovich, A. Rodal. Jerusalem, 2016. P. 234–253.
- Martin T. The affirmative action empire: Nations and nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca, 2001.
- Meidler-Waks S. Die Pogromserie von Issachar Ber Ryback // Berlin Transit: Jüdische Migranten aus Osteuropa in den 1920er Jahren / Ed. by G. Pickhan, V. Dohrn. Berlin, 2012. P. 37–44.
- Melamed E.I. Po sledam arkhiva Kul'tur-Ligi // Paralleli: russko-evreiskii istoriko-literaturnyi i bibliograficheskii al'manakh. Moskva, 2015. № 13–14. S. 108–117.
- Miller A.I. Dualizm identichnostei na Ukraine // Otechestvennye zapiski. 2007. № 34 (1). S. 84–96.
- Odeser arbeter 1927 – Helft mit boyen dem yidishn muzey in Odes // Odeser arbeter. 1927. № 6–7. P. 17.
- Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvyy i Leningrada (5–11 apreliia 1929 g.) / Pod red. D.V. Arziutova, S.S. Alymova, D.Dzh. Andersona. St. Peterburg, 2014.
- Ovchinnikova T.V. Muzeinoe stroitel'stvo v 1917–1927 gg. // Khudozhestvennoe nasledie: Khranenie, issledovanie, restavratsiia. Moskva, 1994. № 15. P. 47–60.



- Penter T. Kognitive Topographien 2017 – Odessas Juden zwischen kollektiver Selbsterfindung und nationalem Erwachen // Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts. 2003. № 2. S. 267–292.
- Penter T. Die Oktoberrevolution in der Peripherie: das Beispiel Ukraine // Jahrbuch für historische Kommunismusforschung. 2017. № 10. S. 99–116.
- Paips R. Kommunizm. Moscow, 2002.
- Popova L.I. Okhrana pamiatnikov kul'tury i iskusstva na Ukraine v 1917–1941 gg. // Khudozhestvennoe nasledie: Khranenie, issledovanie, restavratsiia. Moskva, 1994. № 15. S. 83–126.
- Rubin W. Der Primitivismus in der Moderne: eine Einführung // Primitivismus in der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts / Ed. by W. Rubin. München, 1984.
- Safran G. Wandering soul: the Dybbuk's creator, S. An-sky. Harvard, 2010.
- Sergeeva I.A. Etnograficheskie ekspeditsii Semena An-skogo v dokumentakh // Paralleli: russko-evreiskii istoriko-literaturnyi al'manakh. Moskva, 2003. № 2–3. S. 97–124.
- Shekhtman I.B. Evreiskaia obshchestvennost' na Ukraine (1917–1919 gg.) // Kniga o russskom evreistve: 1917–1967 / Pod red. Ia. G. Frumkina, G.Ia. Aronsona, A.A. Gol'denveizera. Ierusalim; Moskva, 2002. S. 32–53.
- Shcherbakova M. Iu. Dnevnik S. An-skogo kak kul'turno-istoricheskii istochnik // Muzei, traditsii, etnichnost'. St. Peterburg, 2013. № 2(4). S. 129–136.
- Slezkin Iu. Sovetskaia etnografiia v nokdaune. 1928–1938 // Etnograficheskoe obozrenie. 1993. № 2. S. 113–125.
- Solodova V.V. Sud'ba muzeia. [http://judaica.kiev.ua/old/Eg\\_10/Eg22.htm](http://judaica.kiev.ua/old/Eg_10/Eg22.htm)
- Trotskii I.M. Evreiskie pogromy na Ukraine i v Belorussii, 1918–1920 gg. // Kniga o russskom evreistve, 1917–1967 / Pod red. Ia. G. Frumkina, G.Ia. Aronsona, A.A. Gol'denveizera. Ierusalim; Moskva, 2002. S. 66–80.
- Tsitsuashvili L. Cultural heritage of Georgian Jews: dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary of David Baazov History Museum of Georgian Jews. Tbilisi, 2013.
- Uritskaia L.B., Iakerson S.M. Evreiskie sokrovishcha Peterburga: ashkenazskie kollektsii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia. St. Peterburg, 2009.
- Veidlinger J. (Ed.) Going to the people: Jews and the ethnographic impulse. Indiana, 2016.
- Vetter M. Antisemiten und Bolschewiki. Zum Verhältnis von Sowjetsystem und Judenfeindschaft 1917–1939. Berlin, 1995.
- Werner C. «Vor allem wies mir die Volkskunst den Weg»: Gabriele Münter im Kontext von Volkskunst als Inspiration, Sammelgegenstand und Stil // Gabriele Münter und die Volkskunst / Ed. by N. Glockerl, S. Uhrig, C. Werner. München, 2017. S. 11–25.
- Wolitz S.L. The Jewish National Art Renaissance in Russia // Tradition and Revolution: The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art, 1912–1928. Ed. by R. Apter-Gabriel. Jerusalem, 1987. P. 23–42.



- Yalen D. After An-sky. I.M. Pul'ner and the Jewish section of the State museum of ethnography in Leningrad // Going to the people. Jews and the ethnographic impulse / Ed. by J. Veidlinger. Bloomington, 2016. P. 119–145.
- Zeltser A. The Belorussian shtetl in the 1920s and 1930s // Revolution, Repression, and Revival: The Soviet Jewish Experience / Ed. by Z.Y. Gitelman, Y. Ro'i. Lanham, 2007. P. 91–111.
- Zeltser A. Ethnic conflict and modernization in the interwar period: The case of Soviet Belorussia // Anti-Jewish Violence: Rethinking the pogrom in East European History / Ed. By J. Deckel-Chen. Indiana, 2011. P. 174–186.

**Евгений Котляр**  
**(Харьков, Украина)**

Доцент, кандидат искусствоведения, профессор кафедры монументальной живописи и кафедры теории и истории искусства, Харьковская государственная академия дизайна и искусств

E-mail: eugeny.kotlyar@gmail.com

ID ORCID: 0000-0001-7698-418X

## **Творческое наследие Ушера Хитера и Элюкима Мальца в контексте развития еврейской этнографии и музейной практики межвоенного времени**

*Светлой памяти моего учителя,  
академика, доктора архитектуры, профессора  
Генриха Иосифовича Фильварова  
(1927–2015)*

*Аннотация:* В статье рассматривается довоенный период жизни и творчества двух архитекторов, воспитанников одесской архитектурной школы Ушера Хитера (1899–1967) и Элюкима Мальца (1898–1973), выпускников Одесского архитектурного училища. Рассматриваемый период связан с работой, выполненной архитекторами для Всеукраинского музея еврейской пролетарской культуры им. Менделе Мойхер-Сфорима в Одессе. На основе документов и визуальных материалов из ряда музеев и архивов Украины, России и Израиля, а также частных собраний (в том числе из семей архитекторов, живущих в Москве, куда переехали Хитер и Мальц в конце 1920-х гг.) предпринимается попытка реконструировать их творческие экспедиции по бывшей черте еврейской оседлости. Ими было совершено семь поездок в Подолию и советскую часть Волыни с целью сбора материалов и экспонатов для музея, создания натуральных рисунков и акварелей с видами еврейских памятников – синагог, кладбищ и жилой застройки. Шесть из этих поездок удалось датировать точно, наиболее масштабной и плодотворной экспедицией была поездка 1927 г., точный фрагмент маршрута которой, отраженный в сохранившихся письмах, оригиналах работ и репродукциях, автор смог восстановить. Архитекторы не ограничивались только «еврейским кварталом», фиксируя и другие городские достопримечательности, начиная с древнейших крепостных сооружений. Десятки видов Хмельника, Изяслава, Меджибожа, Полонного, Староконстантинова, Новоконстантинова, Бердичева, Винницы и других городов передают архитектурные образы уходящего еврейского прошлого. Некоторые из них известны и по другим источникам, а некоторые – уникальны. Такой способ

натурного исследования объектов свидетельствует о методе сохранения и презентации распадающейся среды еврейских местечек, который был широко распространен в довоенный период. Работы также демонстрируют художественное образование и подготовку, характерные для архитекторов старой школы. Работа обоих архитекторов рассматривается через призму музеефикации еврейского наследия в ранний советский период, тесно связанной с формированием государственной идеологии и ее переходом от «построения национальной идентичности» к классовой социальной парадигме и атеистическому воспитанию.

*Ключевые слова:* Ушер Хитер, Элюким Мальц, Одесса, еврейский музей, черта оседлости, полевые экспедиции, еврейские памятники, синагоги, кладбища, застройка, натурные рисунки, этнография, советская идеология

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.3

### **Музеефикация еврейской культуры: между подвижничеством и идеологией**

Первое десятилетие советской власти с провозглашенной эпохой национального строительства угнетенных при царизме народов ознаменовалось бурным подъемом еврейской культуры и музеефикацией сохранившегося наследия. В столичных центрах и провинциях создавались соответствующие институции и структуры, которые выводили развивавшееся до этого этнографическое движение на новый уровень при широкой государственной поддержке, новом законодательстве и идеологическом контроле. Органичной частью всеобщего этнографического музейного дела становилось собирательство экспонатов «еврейской улицы» для формирования духовного облика и идейной платформы евреев нового пролетарского государства. На этом этапе еврейская этнография развивалась в общем фарватере историко-краеведческого движения и музейного дела, которое формировалось на новых научно-методологических основах и принципах. Этот процесс отмечен, с одной стороны, новой политикой в охране и исследовании памятников, демократизацией музейного дела и приобщением к этой работе чиновников, профессионалов и широкой общественности через сеть краеведческих центров: кружков, товариществ, комиссий и пр. С другой – он был обусловлен идеологическим подходом в оценке наследия и критическим освоением культурных ценностей прошлого [Скрипник 1989, 106–109]. Все созданные в этот период еврейские музейные институции и отделы подчинялись общей повестке, что определило их кратковременный взлет и последующий финал. Закрытие музеев, рассредоточение коллекций и массовые репрессии музейщиков превратили пласт еврейской культуры, который только что начал формироваться и оформляться стара-

ниями многих исследователей в широком музейном пространстве, в своеобразный «археологический слой». Сегодня он чрезвычайно медленно и с большими усилиями открывается современникам. В полной мере это относится и к деятельности Всеукраинского музея еврейской пролетарской культуры им. Менделе Мойшер-Сфорима в Одессе, с которым связан сюжет настоящей публикации<sup>1</sup>. Общая картина его работы восстанавливается в уже существующих публикациях, но многие вопросы и темы открыты и ждут своих исследователей, прежде всего, в киевских и одесских архивах и библиотеках.

Еврейский музей в Одессе был единственным специальным музеем «национального» профиля в Украине [Дубровский 1929, 10, 56] и одним из четырех государственных еврейских музеев, действовавших в СССР в межвоенное время (наряду с музеями в Ленинграде, Самарканде и Тбилиси). Неоднократные попытки открыть подобный музей в других городах молодой республики не привели к успеху, хотя еврейские отделы существовали во многих региональных музеях, например, в Полтавском краеведческом [Дубровский 1929, 35–37] и Бердичевском социально-историческом музеях [ИА, Ф. ВУАК. Д. 330. Л. 20–23], не говоря уже о подотделах, экспозициях и коллекциях, которые были в музеях многих городов: в Виннице, Белой Церкви, Каменце-Подольском, Чернигове, Харькове, Тульчине, в собраниях Киевской еврейской художественно-промышленной школы «Культур-Лиги» и пр. Как показала Марина Щербакова, взлет интереса и официальной поддержки еврейского музейничества во многом был связан с политикой коренизации<sup>2</sup>, в рамках которой продвигались многие «национальные проекты», от территориальных автономий до национальных школ, издательств, культурных объединений, музеев и коллекций. Одесский музей работал с 1927 по 1941 гг. с большим перерывом с 1934 по 1940-е годы. Его деятельность осуществлялась в обстановке сложных противоречий между официальной советской идеологией, призванной воспитать новую советскую еврейскую нацию, и реальной работой музея, освещавшей в своих собраниях и экспозициях разные стороны еврейской жизни, в том числе духовную культуру традиционного еврейства и еврейский авангард.

<sup>1</sup> Данная статья подготовлена на основе доклада, представленного автором на V Международной научно-практической конференции «Музей. История. Одесса», посвященной 60-летию Одесского историко-краеведческого музея (Одесса, 28–29 апреля 2016 г.), «Ушер Хитер и Элюким Мальц: в поисках затерявшихся экспедиций еврейского музея в Одессе», а также доклада на 17-м Всемирном конгрессе еврейских исследований (Еврейский университет в Иерусалиме, 6–10 августа 2017) «Usher Chiter and Elyukim Maltz: In Search of Lost Research Expeditions from the Jewish Museum in Odessa».

<sup>2</sup> Политическая и культурная кампания советской власти в национальном вопросе в 20-е и начале 30-х годов XX в., призванная сгладить противоречия между центральной властью и нерусским населением СССР.

Это вызывало резкую критику, что на фоне изменения национальной политики в конечном счете привело к сворачиванию деятельности музея, его последующему закрытию и утрате богатейшей коллекции [Щербакова 2016, 19–21].

Однако в те годы слава об одесском музее выходила далеко за пределы страны. О его широкой известности свидетельствует в частности публикация сотрудника музея, известного художника Эммануила Шехтмана, вышедшая в Берлине в 1932 г. в немецкоязычном еврейском журнале «Менора» [Schechtman 1932, 393–394]. Архивные изыскания директора Одесского историко-краеведческого музея (ОИКМ) Веры Солодовой представили современникам имена организаторов музея и директоров, некоторых из сотрудников, историю его открытия, отдельные детали о формировании и накоплении фондов и десятках тысяч экспонатов, среди которых были памятники традиционного искусства и живописные работы. Известны масштабы деятельности музея; его сотрудничество со многими «кружками друзей» музея и сподвижниками из разных городов России и Белоруссии, собиравшими для музея экспонаты; многообещающие планы музея и его контакты со многими институциями. Есть подробные сведения и о перемещениях самих артефактов: вначале в одесский музей из закрытых ранее еврейских музеев других городов СССР, а после его закрытия – в другие хранилища страны, в частности в Киев, где они экспонируются и сегодня [Солодова 2002а; 2002б; 2005; 2010; Романовська 2002]. Но связать большинство разрозненных фактов в единую цепь истории функционирования музея, с привязкой к конкретным лицам и их работе, событиям, выставкам и т.д. пока оказывается неподъемной задачей. Вряд ли ситуация изменится коренным образом ввиду скудости публикаций, сохранившихся материалов и документов. Вместе с тем, на отдельные эпизоды деятельности музея и работу его сотрудников удастся пролить свет. Примером тому стала ценная информация, обнаруженная Мариной Щербаковой в ходе работы в архивах, изучения русскоязычной и идишской периодики, в частности газеты «Дер Эмес» (ред. Моше Литваков) с уникальными фотографиями, сделанными в 1927 году на открытии еврейского музея [Щербакова 2016, 19–20]<sup>3</sup>.

Все эти сведения дают общую картину «сверху», раскрывая деятельность музея и его трансформацию в условиях общеполитической обстановки и реконструируя основные этапы его работы. Гораздо труднее прослеживаются отдельные направления работы музея, в частности его экспедиции по бывшей черте еврейской оседлости с целью пополнения коллекций и изучения жизни старого еврейства. В первой трети XX в. это была общая практика, которая пришлась, как писал в своих мемуарах украинский искусствовед Павел Жолтовский, на время «лебединой песни жизни старого украинского села» [Жолтовський 2013, 37], а в случае с еврейским наследием – уходя-

<sup>3</sup> Этот материал был опубликован в журнале «Дер Эмес» в 1928 году (№ 1).

щей жизни еврейского местечка. Во второй половине 1920–1930-х годов сотрудники многих музеев и организаций ездили по украинским провинциям и фиксировали сохранившиеся памятники еврейской культуры, архитектуры и искусства. Все это происходило на фоне религиозных гонений, национализации синагог и изъятия религиозной утвари, что нередко было источником пополнения коллекции музеев. Видимо, здесь и возникло труднопреодолимое противоречие между стремлением советской власти искоренить «черные гнезда», «очаги (притоны) религиозного дурмана» и «центры мракобесия»<sup>4</sup> – с одной стороны, и желанием самих музеев и их подвижников показать старую культуру во всем многообразии форм и самобытности – с другой. В 1930-е годы власть уже рассматривала музеи как идеологические учреждения, направляя их работу в просветительско-воспитательное русло, что входило в конфликт с интересами самих музейщиков, желавших заниматься научно-исследовательской и издательской работой [Солодова 2016, 226]. Нет сомнений, что это стремление затмевало экспозицию достижений в деле перевоспитания еврейской нации, что, как говорилось выше, во многом и определило дальнейшую печальную судьбу этих коллекций и их создателей.

Документы и фотографии тех лет показывают огромный интерес к памятникам еврейской культуры бывшей черты оседлости, равно как и перекрестки маршрутов многих экспедиций. Научные публикации последнего десятилетия открыли поистине грандиозную панораму полевых исследований известных украинских искусствоведов и музейных работников Данилы Щербаковского, Павла Жолтовского, Георгия Брилинга, Феодосия Молчановского, Владимира Гагенмейстера, Костя Кржеминского, Елизаветы Левицкой, Натальи Коцюбинской, Марии Вязьмитиной, Марии Новицкой и многих других, именно их работа сформировала научную базу современных исследований в этой области [Лукин 2003; Котляр 2009; 2013; 2014а; 2014б; 2016а; 2016б; 2017; Ходак 2014, 874–880; 2017, 73–81, 147–148, 222–226]. В ходе изучения их наследия раскрывался не только персональный вклад каждого в общее дело, но и их методы, личные качества, предпочтения и трагические судьбы на фоне меняющегося советского режима. Большинство из них позднее подверглись репрессиям, а их материалы погибли или были заброшены на архивные полки «до востребования». Такой персональный след удалось отыскать и в деятельности одесского музея, благодаря недавним исследованиям о двух бывших одесситах, впоследствии москвичах, Ушере Хитере и Элюкиме Мальце, которым и посвящена данная публикация.

<sup>4</sup> Типичная фразеология советской атеистической прессы рубежа 1920–1930-х годов (журналы «Безбожник», «Безбожник у станка», «Безвирник»).

## Ушер Хитер и Элюким Мальц: два имени в одной истории

Среди многочисленных энтузиастов и подвижников еврейского музейного движения, молодость которых пришлась на время национального подъема, Хитеру и Мальцу, тогдашним студентам-архитекторам, принадлежит особое место в сохранении памятников еврейской материальной культуры. Их профессиональные навыки оказались бесценным потенциалом для вдохновителей этого движения, в частности для руководства еврейского музея в Одессе, озабоченного полноценной презентацией еврейского наследия. До начала 2000-х годов имена этих архитекторов мало что значили для сферы еврейских исследований, оставаясь известными лишь в узких кругах одесских краеведов и коллекционеров. Отдельные страницы их биографии, экспедиционной и творческой работы освещались в ряде предыдущих публикаций [Лостман 2001; Котляр 2009, 127–129; 2016a; Sokolova 2017, 159, 177, 182–183]. Оба они как агенты музея еще в молодости участвовали в поездках по городам и местечкам Подолии и советской части Волыни – бывшей черты еврейской оседлости, собирая экспонаты для музея, зарисовывая и фотографируя памятники еврейской старины. Эта работа была связана с одной из важнейших стратегических линий музея, без которой невозможна деятельность любого музея – формированием коллекции и пополнением музейных фондов [Солодова 2001, 251]. Среди фотографий 1927 года, сделанных для газеты «Дер Эмес», видна экспозиция нового музея со стеной, полностью оформленной рисунками синагог и фотографиями надгробий, сделанными Хитером и Мальцем (Илл. 1).

Архивные поиски, активизировавшиеся на фоне интереса к еврейским музейным коллекциям довоенного времени, показали, что до нас дошла немалая часть их творческого наследия. Это оригинальные рисунки, акварели и фоторепродукции из ряда частных и государственных собраний Украины, России и Израиля, которые хранятся там и по отдельности, и в составе коллекций. В самой Одессе, в фондах ОИКМ содержатся графические этюды, сделанные в их ранний студенческий период. По сведениям В.В. Солодовой, они были переданы из Одесского музея западного и восточного искусства в 1955 году. Собрание насчитывает 18 рисунков и акварелей с видами Одессы: фасадами домов, внутренними дворами и пристройками, причем 14 из них выполнены Мальцем. Все они датированы 1921–1924 гг., когда Хитер и Мальц учились на 1–2 курсах Одесского художественного института (ОХИ) и, вероятно, выполняли учебные задания<sup>5</sup>. В те годы ректором ОХИ и одним из руководителей архитектурной мастерской института, а также директором Музея Старой Одессы был Осип Давидович Зейлигер (1882–1968), известный архитектор, педагог, музейный деятель [Барковская

<sup>5</sup> Благодарю Веру Владленовну Солодову (Одесса) за подготовку справки для этой статьи с перечнем работ Хитера и Мальца из фондов ОИКМ.





Илл. 1. Вид экспозиции рисунков и фотографий Ушера Хитера и Элюкима Мальца из сезона 1927 г. в одном из залов открытого Еврейского музея в Одессе. Фото 1927 г. Эмес, 1928, № 1; репродукция из статьи: [Щербакова 2016, 20]

2015, 138], имевший опыт и в работе над объектами еврейской общины<sup>6</sup>. Эти зарисовки молодых зодчих показывают, как оттачивалась их графическая манера и техника, которой в старой архитектурной школе уделяли огромное внимание, обучая студентов искусству архитектурной графики и натурного рисунка.

Говоря о еврейских материалах, следует упомянуть и собрание оригиналов работ Хитера и Мальца из Государственного научно-исследовательского музея архитектуры имени А.В. Щусева (ГНИМА) в Москве. Здесь хранится серия рисунков застройки Каменца-Подольского (1924), рисунок еврейской улицы Меджибожа (1927) и четыре листа с видами синагог, относящихся к 1925, 1929 и 1939 гг. (авторизованная копия одного из ранних рисунков, 1927 г., сделанного для еврейского музея). Дополняет это собрание коллекция фоторепродукций рисунков обоих архитекторов из собрания Центрального архива истории еврейского народа в Иерусалиме (ЦАИЕН), которая включает около двух десятков фотографий из экспедиции 1927 г.

<sup>6</sup> В начале своей карьеры, в 1907 г., О.Д. Зейлигер принимал участие во всероссийском конкурсе на реконструкцию Еврейского Преображенского кладбища в Санкт-Петербурге [Лукин 1993, 453].

с видами синагог, застройки местечек, построек и надгробий еврейских кладбищ<sup>7</sup>. Значительная часть этих изображений дублируется в собрании одесского коллекционера Тараса Максимиюка, которое, по словам владельца, насчитывает 26 позиций [Лостман 2001]. Несколько репродукций работ Хитера и Мальца, в том числе и те, которые представлены в вышеупомянутых собраниях, неожиданным образом отложились в фондах Российского государственного архива литературы и искусства (РГАЛИ) в деле литературоведа, доцента 2-го Московского университета Арона Шефтелевича Гурштейна (1895–1941)<sup>8</sup>. Судя по названию дела, зарисовки синагог и еврейской застройки Изяслава, Бердичева и Меджибожа, как и другие хранящиеся здесь изобразительные материалы, были отобраны для готовящегося издания собрания сочинений Менделе Мойхер-Сфорима [РГАЛИ, Ф. 2270. Оп. 1. Д. 353]. О том, как подобные работы использовались в самых разных целях, в том числе в атеистической пропаганде, рассказывает недавняя статья Аллы Соколовой, которая обнаружила еще две работы И. Мальца в собрании Государственного музея истории религии (ГМИР) в Санкт-Петербурге<sup>9</sup>. Это карандашные рисунки с видами улицы в Иерусалимке, еврейском предместье Винницы (1934)<sup>10</sup>, и синагоги Бешта в Меджибоже. Причем рисунок с видом еврейской улицы входил в число пяти видов винницкой Иерусалимки. Указанные работы были приобретены для Центрального антирелигиозного музея Лиги воинствующих атеистов в Москве, фонды которого в 1947 г. были перевезены в Ленинград и вошли в состав тогдашнего Ленинградского музея истории религии [Sokolova 2017, 177, 183]. Отдельные графические работы публиковались в периодической печати 1930-х годов, например, в «Архитектурной газете», а также в нескольких статьях и монографических изданиях [Kravtsov 2005; Kravtsov, Levin 2017].

Вместе с тем до последнего времени мы немного знали об этих людях, их многолетнем сотрудничестве с еврейским музеем и значительном вкладе в музеефикацию памятников еврейской архитектуры и материальной культуры. Знания эти ограничивались краткими сведениями из ОИКМ, упомянутыми публикациями и некоторыми документальными источниками – личными фондами Хитера [РГАЛИ, Ф. 2466. Оп. 5. Д. 916] и Мальца [РГАЛИ, Ф. 2466. Оп. 6. Д. 186] как членов Московского отделения Союза архитекторов СССР. Правда, они относились к более позднему, московскому периоду их жизни. В этих архивных материалах среди прочих документов содер-

<sup>7</sup> Выражаю признательность координатору восточноевропейского отдела ЦАИЕН Вениамину Лукину (Иерусалим) за эти сведения и возможность ознакомиться с коллекцией архива.

<sup>8</sup> Благодарю Марину Щербакову (Санкт-Петербург/Гейдельберг) за эту информацию.

<sup>9</sup> Выражаю признательность анонимному рецензенту данной статьи за сведения о публикации А. Соколовой.

<sup>10</sup> Данный рисунок, подписанный автором «Винница. Иерусалимка, 1934» в коллекции музея имеет название «Улица в местечке».

жаты биографии обоих архитекторов со сведениями об их жизни и профессиональной деятельности, а в материалах Мальца – искомые данные о поездках по Подолии и советской части Волыни<sup>11</sup>. Но о прямых целях этих поездок и их связи с еврейским музеем в Одессе не говорится ни слова. Казалось, что на дальнейшее развитие этого сюжета уже нет надежды, если бы не случай. Находка натурального рисунка еврейского надгробия в Немирове (1750 г.), выполненного Ушером Хитером в 1934 г. и переданного его дочерью в Национальный художественный музей Украины [НХМУ, Ед. хр. ГРС-10395]<sup>12</sup>, стала отправной точкой успешных поисков, которые привели из Киева в Москву – к потомкам Хитера и Мальца, бережно хранящим наследие предков.

Незабываемое общение с дочерью Хитера Людмилой Ушеровой Молдавской (1938–2014) в феврале 2013 г., контакты с его внучкой Ксенией Александровной, а также возникшее благодаря им знакомство и тесное взаимодействие с прямыми наследниками Э. Мальца, сыном Виктором Ильичем Мальцем (1936–2017) и внуком Кириллом Викторовичем обогатили исследование уникальными материалами и сведениями о жизни их предков<sup>13</sup>, а также позволили соотнести и верифицировать полученную информацию с уже известными и новыми фактами и документами.

Согласно им, Ушер Хитер и Элюким Мальц получили среднее и высшее архитектурное образование в Одессе, где работали до конца 1920-х годов – времени переезда в Москву. В советской столице оба архитектора смогли реализовать себя в области гражданской и промышленной архитектуры: возводили школы, больницы, жилые дома, институты, заводские корпуса и помещения во многих городах России, Украины и Средней Азии. Они сохранили тесную дружбу до конца дней. История их семей и профессионального пути как одесского, так и московского периодов подчеркивают общность и уникальность человеческих судеб в XX в., это история о жизни талантливых людей, искавших свое призвание, прошедших через военное лихолетье, преданных избранной профессии и передавших ее своим по-

<sup>11</sup> Благодарю сотрудников РГАЛИ за подробные архивные биографические справки об У. Хитере и Э. Мальце и предоставленные фотографии.

<sup>12</sup> Благодарю Даниила Никитина (Киев), заведующего отделом графики Национального художественного музея Украины, за помощь в поиске материалов У. Хитера в фондах музея и контактов с его семьей.

<sup>13</sup> Хочу высказать слова искренней благодарности семьям У. Хитера и Э. Мальца (Москва) за доверительное отношение к моей работе и всяческое содействие – документами, материалами, воспоминаниями и теплым человеческим расположением, без которого этот исследовательский сюжет не получил бы дальнейшего развития. Эта публикация также посвящена светлой памяти дочери У. Хитера Людмилы Ушеровны Молдавской и сына Э. Мальца Виктора Ильича Мальца, с которыми меня свела судьба в последние годы их жизни. Благодаря этому знакомству мне открылись личности их родителей, атмосфера времени и понимание событий исследуемого периода.

томкам. Сосредоточив внимание на документах, сохранившихся в государственных и семейных архивах, а также на сведениях, полученных от потомков наших героев, мы можем очертить основные этапы их жизни, в том числе в довоенный период.

Ушер Хаймович (Оскар Ефимович) Хитер (1899–1967) (Илл. 2) родился в подольском местечке Мясковка (Крыжопольский район Винницкой области) в семье мелких лавочников [РГАЛИ, Ф. 2466. Оп. 5. Д. 916]. С детства его тянуло к искусству, и он приехал в Одессу поступать в художественное училище (ОХУ), где обучался вместе с Мальцем. По семейным преданиям, годы учебы Хитера приходятся на 1914–1919 гг., а по архивным данным РГАЛИ – на 1915–1916 гг., в дальнейшем учебу пришлось прервать. Возможно, Хитер учился на живописном факультете, поскольку в семейном кругу сохранились сведения о том, что его учителями были знаменитые одесские живописцы К.К. Костанди и П.Г. Волокидин, и любовь к живописи он сохранил до последних дней. В семье сохранилось множество его живописных работ послевоенного времени и память о его тесном общении с опальным московским художником, последователем сурового стиля, шестидесятником Борисом Биргером (1923–2001), мастерскую которого



Илл. 2. Ушер Хитер с матерью Ханой Хитер. Фото рубежа 1920-х – 1930-х гг. САПУХ, г. Москва.



в 1960-е годы посещал Хитер. В Одесском художественном институте<sup>14</sup> он учился на архитектурном факультете (1921–1928), совмещая учебу с преподавательской и архитектурно-строительной работой. Нужда и тяжелая жизнь в Одессе заставляла его одновременно работать преподавателем рисования в детском саду (1920–1924), затем работником в краскотерочной мастерской своего института (1922–1924), чертежником в Одесском военном госпитале (1924–1926), преподавать графическую грамоту в школе рабочей молодежи (1924–1926), работать десятником (бригадиром) на строительстве машиностроительного завода в Горловке (1926), а после этого – стажером-архитектором в объединении «Индустрой» в Харькове (1927). В институте он знакомится со своей будущей женой Эмилией Шимоновной Герценштейн (1903–1980), студенткой скульптурного отделения, которая впоследствии окончила ВХУТЕИН и стала известным московским скульптором [САПУХ]. На излете 1920-х годов Ушер Хитер со своей женой переезжают в Москву. Первым столичным местом его работы стала мастерская Б.М. Иофана, ведущего архитектора сталинской эпохи, урожденного одессита, который также учился в ОХУ и закончил его в 1911 г. Под его началом в 1928–1929 гг. Хитер в должности младшего архитектора принимал участие в работе над проектом Дома правительства в Москве (1927–1931), известного как Дом на Набережной. В военные годы Хитер вступил в народное ополчение и до 1943 г. был связан со строительством оборонительных сооружений, получив воинское звание военного инженера 3-го ранга. После войны он строил жилые дома и работал как градостроитель, планируя поселки и города на Украине и в среднеазиатских республиках [РГАЛИ, Ф. 2466. Оп. 5. Д. 916], но не оставлял в стороне и главную творческую отдушину всей жизни – живопись и изобразительное искусство.

Его друг и коллега Элюким Азрилевич (Азриль-Шмуль) (Илья Израилевич) Мальц (Малц) (1898–1973) был коренным одесситом и проживал в Одессе по адресу: ул. Преображенская, 35, кв. 26. По семейным преданиям, он был активно вовлечен в жизнь творческой молодежи тогдашней Одессы, учился в располагавшемся неподалеку от дома художественном училище на архитектурном отделении (1914–1918), дружил с Ильей Ильфом. Видимо, общался и со старшим братом писателя, известным художником Александром Файнзильбергом, больше известным как Сандро Фазини, входившим в группу еврейских модернистов из «Общества независимых художников» (1917–1920) [Барковская 2012, 187]. Оба они в одни и те же годы учились в ОХУ [Там же, 18], среди учащихся которого в дореволюционный период евреи составляли едва ли не половину. Многие из них оставили яркий след

<sup>14</sup> Сначала этот вуз назывался Высшее художественное училище, позднее — Политехникум изобразительных искусств, а свидетельство об окончании У. Хитер получал уже как выпускник Одесского художественного института. В 1920–1930-е годы это название многократно менялось [Барковская 2015, 136].

в искусстве, разрабатывая в том числе и еврейские темы. Опосредованно Мальц был вхож и в круг молодых одесских писателей и поэтов, знал Олешу, Багрицкого, Бабеля, вращался среди прогрессивной молодежи города. Молодость, крах империи, меняющаяся на глазах жизнь, бурление модернистских идей, социальных и национальных идеалов, а вместе с ними лишения и погромы соединяли революционную романтику с трагическим опытом и формировали сознание молодого еврейского поколения. И это был важный мотив, который подталкивал многих евреев, в том числе Мальца и Хитера, к участию в развитии своей национальной культуры. Хотя одесские погромы 1905 г. не коснулись семьи Мальца – по воспоминаниям архитектора, спасло то, что напротив их дома по Преображенской улице находился полицейский участок, – трагические события тех лет глубоко врезались в его память.

После окончания училища он, так же как и Хитер, поступил на архитектурный факультет художественного института. Здесь он учился с 1922 по 1929 гг., параллельно занимался общественной и преподавательской работой, был секретарем профкома. В 1929 г. после окончания вуза, как и многие его земляки (включая Хитера), рвавшие в столицу в поисках луч-



Илл. 3. Элюким Мальц с женой Рахилью Баренберг. Фото конца 1920-х гг. САПЭМ, г. Москва

ших жизненных перспектив, он переезжает в Москву, где до войны работает архитектором и старшим архитектором в разных проектных организациях (Химстрой, Гипрогор, Медсанпроект, Сельхозстройпроект, Теплоэлектропроект), проектирует школы, больницы, ветеринарные институты, здания ТЭЦ, электростанций и пр., становится успешным советским архитектором [САПУХ]. На нескольких снимках одесского периода, сохранившихся в семье архитектора, он запечатлен со своей женой Рахилью Пинхусовной Баренберг (1909–1983) (Илл. 3), соучениками по училищу и, возможно, учениками архитектурной мастерской Одесской художественно-профессиональной школы, — мастерской, которой он руководил и преподавал там два последних года учебы в институте, с 1927 по 1929 гг. [САПЭМ].

В период учебы в институте, как пишет Мальц в автобиографии 1938 г., он «совершил несколько поездок для зарисовок архитектурных памятников Подолии и Волыни, за что от Совета Института получил поощрение и высшую оценку». Оставленные им сведения о том, что «часть этих работ приобретена музеем Академии архитектуры в Москве»<sup>15</sup>, объясняют происхождение того собрания, о котором говорилось выше. Такая же информация, но с более подробной датировкой его поездок в этот регион обнаружива-



Илл. 4. Ушер Хитер (в центре) и Элюким Мальц (справа) среди *мацев* на еврейском кладбище. Фото из экспедиции 1927 г. по Подолии и Волыни. САПУХ, г. Москва.

<sup>15</sup> САПЭМ. Автобиография И.И. Мальца. 9 мая, 1938 г.





Илл. 5. Ушер Хитер. Еврейское надгробие из г. Немирова (1750 г.). 1934 г. Бумага, графитный карандаш. 29,5 × 20,5 см. НХМУ (ГРС-10395), г. Киев. Передан из семейного собрания дочерью, Л.У. Молдавской, г. Москва

ется в РГАЛИ. Мальц указывает, что с 1924 по 1936 г. он участвовал в семи экспедициях по изучению, зарисовкам и обмерам памятников архитектуры и скульптуры в Подолии и Волыни.

Возвращаясь к студенческим годам Хитера и Мальца, за своего рода точку отсчета нужно принимать 1924 г. – с него началась ставшая традицией практика творческих поездок по далекой украинской глубинке. В этот и последующие годы Хитер и Мальц колесили по бывшей черте оседлости в Подолии и Волыни, где изучали, зарисовывали и обмеряли памятники старины и, прежде всего, еврейской культуры.

Сохранившийся неподписанный снимок тех лет, который мы предположительно можем отнести к 1927 г., запечатлел двух молодых архитекторов и, видимо, их провожатого около нескольких старинных мацев во время обследования еврейского кладбища одного из местечек, в котором они работали [САПУХ] (Илл. 4). Это уникальное документальное свидетельство интереса к еврейским памятникам, в частности, к декору старинных надгробий, о которых архитекторы писали и которые запечатлены в нескольких известных рисунках и репродукциях Ушера Хитера, в том числе на вышеупомянутом рисунке из НХМУ (Илл. 5).

### **Затерянные маршруты «художественных экспедиций»**

Сопоставляя данные Мальца о семи экспедициях по Подолии и советской части Волыни с датировками известных нам работ, можно с определенностью выявить шесть из них.

Первая поездка относилась к 1924 г., и именно с ней связана сохранившаяся серия зарисовок Мальца с видами архитектурных памятников Каменца-Подольского: старой крепости, надгробий на польском кладбище, большого амбарного здания в близлежащем селе Панивцы – видимо, встретившегося на пути в Каменец. К этому же времени относится и выполненный акварелью этюд здания синагоги (со стороны главного фасада) в Новоконстантинове – то небольшое, что сохранилось в САПЭМ и свидетельствует о маршруте путешествия.

Несколько работ дошли до нас из творческого сезона 1925 г., здесь интерес к еврейским объектам более отчетлив. Среди сохранившегося – рисунок экстерьера синагоги в Новоконстантинове (Хитер), которую художники облюбовали еще в прошлом сезоне, а также интерьер синагоги в Хмельнике (Мальц) (Илл. 6). С этим местечком связана отдельная история, во многом подстегивавшая желание молодых архитекторов приезжать в эти края на летний сезон в последующие годы. В 1925 г. Элюким Мальц здесь встречает свою будущую жену, впоследствии он увозит ее в Одессу. В семье архитектора сохранился карандашный рисунок Мальца – портрет его жены Рахили, сделанный в Хмельнике в 1925 г. На протяжении последующих лет, в том





Илл. 6. Элюким Мальц. Внутренний вид синагоги в г. Хмельнике. 1925 г. Бумага, карандаш, уголь. 72 × 54 см. ГНИМА им. Щусева (Фонд архитектурной графики, РВ 3382), г. Москва

числе и из своих поездок, Люка – как его называли близкие – пишет письма своей жене в Хмельник. Сохранились открытки и письма из Одессы от 1926 г.<sup>16</sup> и из экспедиции 1927 г. В Хмельнике же остается родня Рахили. Таким образом, Хмельник становится важной точкой, от которой «отталкивается» сам Мальц и путешествующий с ним Хитер. Среди местечек, в которых они работали в том же 1925 г., был и Меджибож, о чем писал Мальц своей жене в 1927 г., указывая, что они «остановились в той же квартире, где останавливались два года назад»<sup>17</sup>. Именно 1927 г. был самым насыщенным и плодотворным, о поездках этого времени еще пойдет речь ниже.

Последним из одесского периода летних выездов на этюды оказался 1929 г. Единственный рисунок, дошедший с того времени, – это наружный вид синагоги в Хмельнике из собрания ГНИМА (Илл. 7). Можно предположить, что в это время Мальц улаживал свои дела с семьей жены перед их отъездом в Москву, поэтому он и оказался в этом городке.

Две последние точные даты – 1934 и 1936 гг. – связаны уже с поездками в Подолию и советскую часть Волыни из Москвы. В этот период, наряду с еврейскими объектами, путешественники много внимания уделяют старым



Илл. 7. Элюким Мальц. Синагога в г. Хмельнике. Авторская подпись: «Старая каменная синагога на “старом базаре”». 1929 г. Бумага, карандаш, уголь. 51 × 73 см. ГНИМА им. Шусева (Фонд архитектурной графики, PV 3383), г. Москва

<sup>16</sup> САПЭМ. Письмо Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Одесса, 11 января 1926 г.

<sup>17</sup> САПЭМ. Открытка Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Меджибож, 1 июля 1927 г.



крепостным сооружениям и вообще местным достопримечательностям. Думается, что эти поездки были продиктованы в большей степени ностальгией по прежним студенческим временам и стремлением проведать родных в подольских местечках: Мальцу – в Хмельнике; Хитеру – в его родной Мясковке и расположенной неподалеку Песчанке, где жила семья его жены. От этого периода сохранилось несколько зарисовок И. Мальца, на них изображена городская застройка Винницы, в том числе еврейского квартала (1934) (эти визуальные данные требуют отдельного анализа), и единственный дошедший рисунок руины башни в Бердичеве (1936) – все работы в САПЭМ.

Седьмой год поездок точно датировать трудно. Можно предположить, что это мог быть один из студенческих летних сезонов 1926 г. Это был год стремительного развития отношений Мальца с будущей женой (после знакомства в 1925 г., непрерывной переписки и, соответственно, поездки в Хмельник<sup>18</sup>). Однако нам не удалось найти рисунков этого года, да и письмо Ушера Хитера к жене из Горловки (24 сентября 1926 г.) свидетельствует, что в этот год он находился в Донбассе, причем со своим другом Мальцем. Последний также упоминает в автобиографии, что в 1926 г. он был десятником студенческих практик в строительном бюро Донугля (Донбасс, Горловка)<sup>19</sup>. Вышеуказанная поездка по местечкам вполне могла прийтись и на начало 1930-х годов, что могло быть связано с периодическими визитами к подольской родне.

Оставляя эти рассуждения за скобками, мы сосредоточим внимание на наиболее продуктивном 1927 г., к которому относится большая часть имеющихся материалов, а также обнаруженные письма. Видимо, неслучайно именно в этот год работа молодых исследователей активизировалась и был открыт еврейский музей в Одессе. 1927 г. был апогеем политики НЭПа; год первого десятилетия Октябрьской революции, когда население почувствовало плоды социальных реформ и культурного возрождения. Уже в следующем году в ходе свертывания НЭПа, новой волны национализации и репрессий, эта ситуация меняется, хотя до начала 1930-х годов в сфере национальной политики страны особых изменений не наблюдается. Тогда же в Одессе иницируется активная краеведческая работа. При Одесском институте народного образования (ОИНО) среди прочих планируется семинар по еврейской культуре с секциями по литературе, истории и языку в рамках задачи изучения студентами истории и культуры народов Одесчины. Главой его был Соломон Хаимович Билов (1888–1949), активист еврейского политического движения, лектор, педагог, общественник, советский литературовед и историк театра. При том же ОИНО рассматривался вопрос о введении в план другого семинара, социально-экономической истории Украины, предмета «История евреев на Украине» и пр. И хотя эти

<sup>18</sup> САПЭМ. Письмо Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Одесса, 11 января 1926 г.

<sup>19</sup> САПЭМ. Автобиография И.И. Мальца. 9 мая, 1938 г.

проекты не были реализованы, они показывают всплеск интереса к еврейской культуре в этот период [Левченко 2011, 18; 2016].

В том же 1927 г. в Виннице, на подольских землях, другой энтузиаст, Густав Вольдемарович Брилинг (1867–1942), организует экспедиции по сбору материалов «еврейской старины» и культуры для Винницкого краеведческого музея, он собирает уникальную коллекцию еврейских пряничных досок, так называемых *пурим-бретль*, и в дальнейшем планирует выпустить совместный каталог с одесским еврейским музеем [ВОКМ, Брилинг 1968, 252–259; ИАНАНУ, Ф. ВУАК. Д. 202/21. Л. 4–5]. В 1928 г. открывается отдел еврейской культуры при Полтавском государственном музее [Дубровский 1929, 37]. В целом во второй половине 1920-х годов начинается настоящий бум украинского музейничества, исследования украинского, а с ним и еврейского, искусства [Лукин 2003; Котляр 2009, 121–29; Ходак 2014, 876–878]. Как говорилось выше, это нашло отражение в экспедициях, документах, фотоматериалах, экспонатах, и даже в еврейских отделах в некоторых музеях, которым тогда так и не суждено было стать фундаментом еврейской этнографической науки. В 1926 г. во многих местечках Подолии и Волыни побывала экспедиция (как тогда ее называли – «научная экскурсия») Всеукраинского археологического комитета в лице Данилы Михайловича Щербакковского (1877–1927) и его помощников [НАИА, Ф. 9. Д. 80а], что нашло отражение в единственной публикации с обзором, оценкой состояния и анализом памятников еврейской архитектуры и искусства, вышедшей в межвоенное время [Щербаківський 1927, 204–206; Котляр 2014б, 903–907]. Память о киевских исследователях была еще свежа в местечках, когда год спустя, на волне этнографического подъема, в том же Изяславе и Староконстантинове оказались и двое молодых архитекторов, которые в мае 1927 г. направились по бывшей черте оседлости.

В тот год экспедиции проходили по Меджибожу, Бердичеву, Изяславу, Полонному, Староконстантинову, и авторы прицельно рисовали еврейские памятники: синагоги, еврейские дома, улицы и кладбища. Некоторую часть маршрута и любопытные путевые заметки сохранили письма Мальца к жене в Хмельник. Видимо, на время их с Хитером поездок она оставалась в доме своих родителей. Дошедшие до нас письма и открытки носят преимущественно личный характер, так что сведения о поездке, напряженном характере работы и трудных бытовых условиях составляют лишь их фон.

Одно из писем, датированное 22 мая 1927 г., было написано в Изяславе, где тогда работали Хитер с Мальцем<sup>20</sup>. Видимо, четко спланированного маршрута у путешествующих архитекторов не было, и они меняли свой план на ходу, ориентируясь на советы местных жителей, полученные в поезде. Так, вместо Шепетовки, куда направлялись сначала, они поехали в Изя-

<sup>20</sup> САПЭМ. Письмо Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Изяслав, 22 мая 1927 г. В тексте письма автор использует топоним Изяславль – один из летописных и расхожих для того времени вариантов написания названия этого города.

слав, о котором знали по книгам, что город сулит много достопримечательностей, «интересной и своеобразной архитектуры». Атмосферу их путешествия и работы подчеркивает как содержание, так и стиль письма Мальца, исполненный вдохновением и эмоциональным подъемом:

В Казатин приехали в 1 час дня, пообедали на вокзале и сейчас же пересели в шепетовский поезд, где встретили какого-то парня из ГПУ, который посоветовал нам поехать обязательно в Изяславль в 20 верстах от Шепетовки. Т.к. поезд на Изяславль отходил из Шепетовки сейчас же, то мы решили поехать сюда, зная также по книгам, что в Изяславле должно быть интересное для нас. В вагоне рядом с нами сели многие из Изяславля и среди них одна дама. Наши соседи заинтересовались кто мы и зачем едем в Изяславль. Мы сказали. Потом дама сказала, что она из Хмельника; тогда я сказал ей, что моя жена тоже из Хмельника. Она спросила: «А Ваша жена рыжая?» Я подтвердил. Ты не можешь себе представить, Рахиленька, в какой восторг она пришла. Оказывается, она была в Хмельнике как раз в прошлом году во время наших волнений и знает, конечно, все<sup>21</sup>. Ее фамилия Сарра Корень, она сказала, что ты заходила к ним домой. В Изяславле, конечно, на меня обращают особое внимание, т.к. знают и здесь многие нашу историю. Заехали мы в город, думая остановиться на одну ночь на постоялом дворе; приехали мы часов в 7½ вечера, оставили вещи в комнате постоялого двора и решили тут же, что оставаться в этой комнате даже переночевать невозможно из-за ужасного воздуха и «большой чистоты». Поэтому сейчас же отправились смотреть город и подыскивать комнату. Мы действительно попали в очень интересное место, где много интересной и своеобразной архитектуры.

Остановились мы в одной семье еврейской, где есть только мать-старуха и молодая дочь-девушка. Все оказалось так, как мы предполагали: я сделался холостым на первое время, и ухаживанье со стороны матушки и ее дочки очень хорошее. Сейчас я сказал уже, что я женат, но[,] по-видимому, это не может плохо отразиться на нашей жизни. А питаемся мы очень хорошо – по расписанию. Теперь для нас ясно, что мы должны поправиться. Чувствуем себя очень хорошо. Хорошо спим. Работаем с увлечением – вернее[,] лишь начинаем входить во вкус работы. Здоровье мое уже совсем хорошее. Все разрешения на работу у нас уже есть, остается завтра получить разрешение от военных властей для рисования казарм – бывшего дворца...

Открытка, отправленная из Меджибожа 1 июля, также свидетельствует о некоторых бытовых обстоятельствах работы Хитера и Мальца, в том чис-

<sup>21</sup> Согласно семейному преданию, молодой архитектор познакомился со своей будущей женой во время одной из своих «художественных экспедиций», отбил ее у какого-то местного жениха и вскоре увез в Одессу. Делать это пришлось ночью, тайком, спасаясь от преследования оставленного жениха и его друзей (Из переписки автора с членами семьи Э. Мальца, март 2013 г.).



ле о налаживании контактов с местным еврейским населением, у которого молодым художникам-исследователям из далекой Одессы, уполномоченным «важной миссией», нужно было снискать доверие, показав, что они «свои». Формат открытки и дефицит времени вынуждает Мальца к лаконизму, и он рассказывает лишь о главных объектах работы, коими стали *бес-гамедраш* основателя хасидизма Баал-Шем-Това и еврейское кладбище. Из текста также следует, что оба путника посещали это местечко в 1925 г. и прекрасно ориентировались на местности:

Вчера вечером мы благополучно прибыли в Меджибож. Остановились в той же квартире, где останавливались 2 года назад: устроились удобно. Сплю на хорошем диванчике, пьем горячее молоко. Вчера же вечером побывали в бесамедроше [бес-гамедраш – *Е.К.*] Баал Шема, где Ушер завел немедленно беседы, рассказывая и выслушивая «майсес», из-за чего мы с Мишей [об этом спутнике Хитера и Мальца, к сожалению, нет никаких сведений – *Е.К.*] сильно проголодались, ожидая его. Связь с местными евреями завязана уже хорошая. Сейчас отправляемся работать на кладбище<sup>22</sup>.

9 июля Мальц отправляет жене еще одну открытку, где пишет, что здесь они «много поработали и много собрали ценного материала»<sup>23</sup>. Судя по последнему письму из той экспедиции, сохранившемуся в семье архитектора, напряженная работа в Меджибоже продолжалась около десяти дней. Несколько дошедших фоторепродукций с рисунков Мальца и Хитера показывают еврейскую жилую застройку этого местечка (Илл. 8). Вышеупомянутое письмо было начато 11 июля в Деражне и завершено на следующий день в Староконстантинове<sup>24</sup>:

Дорогая Рахилечка!

Извини, что не написал тебе письмо на следующий день после открытки. Мы выехали из Меджибожа не на следующий день, как предполагали, а через 2 дня. Потом, в Деражне, где я начал писать первые строки этого письма, силы оставили меня, и я вынужден был отставить карандаш и бумагу и лечь спать, так как встать нужно было рано, в 4½ ч. утра, чтобы успеть к поезду. Разные удовольствия в виде мнимых клопов, действительных блох и кошек не дали мне возможности уснуть, и я почти всю ночь провалялся в постели и спал очень мало, отчего переутомился. Сейчас мы уже в Ст.-Константинове на той же квартире у польки, где были недавно, и где нас хорошо приняли. Днем поспал часа ½, а весь день мы с Ушером и Мишей<sup>25</sup> ходили устраивать дела по вывозке еврей-

<sup>22</sup> САПЭМ. Открытка Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Меджибож, 1 июля 1927 г.

<sup>23</sup> САПЭМ. Открытка Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Меджибож, 9 июля 1927 г.

<sup>24</sup> САПЭМ. Письмо Э. Мальца к жене Р. Баренберг. Староконстантинов, 13 июля 1927 г.

<sup>25</sup> Возможно, именно он запечатлен на вышеупомянутой фотографии (Илл. 4).



Илл. 8. Элюким Мальц. Меджибож в Подолии. Общий вид местечка. 1927 г. Акварель. Фоторепродукция. РГАЛИ (Ф. 2270. Оп. 1. Ед. хр. 353. Л. 5), г. Москва

ских памятников, отчего[,] конечно[,] после недоспанной ночи сильно устали. И вот в таком виде я пишу эти строки.

Среди прочего Мальц указывает на важное для нашей темы обстоятельство – транспортировку памятников для еврейского музея в Одессе. Надо полагать, что исследование и отбор нужных экспонатов производились ранее, в первое посещение местечка. Мальц точно не указывает, о каких объектах идет речь, но об этом можно судить косвенно, исходя из многочисленных рисунков, выполненных в Староконстантинове обоими художниками. Это изображения колодца в полеше<sup>26</sup> местного бес-гамедраша, дома, где родился основатель еврейского театра Аврам Гольдфаден (1840–1908), каменной синагоги рубежа XVI–XVII вв. с готическими реминисценциями [Kravtsov 2005, 70, 80, 81], которую изобразили оба художника с разных ракурсов<sup>27</sup>, и надгробия со старого разрушенного кладбища<sup>28</sup>. Думается, что

<sup>26</sup> Сени перед входом в молитвенный зал или главное учебное помещение синагоги или бес-гамедраша.

<sup>27</sup> Репродукции этих работ хранятся в ЦАИЕН. Оба рисунка Хитера и Мальца с внешним видом синагоги приведены в научном каталоге волынских синагог, их довольно трудно отличить по манере исполнения [Kravtsov, Levin 2017, 669].

<sup>28</sup> В описях ЦАИЕН указано, что эта фоторепродукция поступила в архив вместе с архивом Соломона Михоэла, в котором находится коллекция фотографий,

среди них были и предметы синагогального ритуала, и наиболее интересные в художественном отношении надгробия. И далее неожиданным образом Мальц вновь обращается к их недавней работе в Меджибоже, вспоминая наиболее яркие эпизоды:

Последние дни в Меджибоже провели с большой пользой и интересом. Во-первых, нам удалось зарисовать замок, это замечательное украшение Подолии, во многих видах, чем остались очень довольны. Получили в подарок музею [единственное упоминание в переписке о музее! – *Е.К.*] интересные вещи, сделали 15 фотографических снимков на негативах с разных вещей и мебели старинной (Аптер Рува кровать и кресло)<sup>29</sup> и т.д. Кроме того[,] встретили у местного врача одного немца, приехавшего из Берлина, коммуниста – лидера самой левой группы в искусстве за границей, редактора художественного журнала; он пригласил нас к себе, узнав, что мы работаем в Меджибоже. Он захотел сфотографировать какой-либо из рисунков замка, остановил свой выбор на моем рисунке и сфотографировал его, я же негатив везу с собой – снимок очень удачный, чего я не могу сказать о своем рисунке. Перед отъездом было много хлопот из-за фотографий, но и это в конце концов уладилось. В общем в Меджибоже мы основательно поработали.

Ниже Мальц указывает на примечательную деталь, подчеркивающую желание путешественников выделиться внешне из общей среды и возбудить в глазах местного населения особый интерес: «Мы решили пошить себе все одинаковые синие блузы и носим их теперь без поясов. Блузы получились очень хорошие и дешевые по 3 р. штука. Производят потрясающее впечатление на местных жителей. В Ст.-Константинове будем еще только 2–3 дня и отсюда едем в Полонное».

На основе этого отрывка мы можем установить лишь фрагмент их пути с конца мая до июля-августа 1927 г., который проходил по местечкам Казатин (пересадочная станция), Изяслав, Меджибож, Деражня (пересадочная станция), Староконстантинов и далее лежал в Полонное и Бердичев.

Это, пожалуй, все, что мы на сегодня можем сказать об обстоятельствах их поездок по бывшим еврейским местечкам. Судя по интенсивной работе экспедиции, о которой говорится в письмах, то, что дошло до наших дней, –

---

сделанных в основном экспедицией Семена Ан-ского, а также Ценципером и др., некоторые фотографии имеют штамп Одесского еврейского музея.

<sup>29</sup> Иметься в виду знаменитый цаддик Аптер Ребе – рабби Авраам Иошуа Гешель (ок. 1748–1825), цаддик из Апты (Опатова) в Польше, основатель опатовской династии цаддигов. После смерти внука Баал Шем Това, р. Баруха, с 1813 г. и вплоть до своей смерти он был раввином Меджибожа, снискал огромный авторитет среди всего хасидского мира как «старейший цаддик своего поколения», оставил многочисленных потомков, ставших впоследствии известными цаддиками.

сущие крохи от тех сотен рисунков и фотографий, которые были сделаны за 1927 г. и вообще за весь период экспедиций.

Анализируя рисунки, можно с уверенностью сказать, что далеко не все они были сделаны для Еврейского музея в Одессе, особенно это касается тех, что сделаны в первые годы. Во-первых, архитекторы не ограничивались только еврейской стариной и фиксировали то, что им представлялось интересным в окружавшем архитектурном ландшафте. Об этом свидетельствуют рисунки Э. Мальца, сохранившиеся в семейном архиве (к сожалению, подобных рисунков У. Хитера в семье архитектора не сохранилось). Для студентов младших курсов архитектурного института было вполне естественно в качестве летних практик работать с природы над архитектурными пейзажами. Тем более что выезды по украинским городам, в частности, в Подолию и на Воынь, были частью учебной программы института [Солодова 2014, 41–42].

Работа над комплектацией будущего еврейского музея началась еще в начале 1920-х годов, постепенно усиливаясь и вовлекая все больше людей. Соответственно, молодые архитекторы уже в первые годы поездок могли быть вдохновлены на эту захватывающую работу организаторами музея, в частности, П. Сегалом [Солодова 2002, 251]. Однако наиболее интенсивная деятельность пришлась именно на 1927 г. – время активизации сбора для него экспонатов и материалов, о чем упоминает в одном из писем жене Элюким Мальц. Музей торжественно открыли 6 ноября 1927 г., а весь летний сезон накануне оба молодых архитектора целенаправленно трудились над пополнением его коллекции. Дошедшие рисунки и репродукции синагог в Староконстантинове и Полонном четко сопоставляются с работами, которые попали в кадр на вышеупомянутой фотографии из газеты «Дер Эмес».

Думается, что в 1930-е годы тесная связь с музеем прекратилась. В основном поездки осуществлялись по старой памяти, для творческого отдыха, чтобы проведать родных. Практически все сохранившиеся рисунки этого времени остались в Москве. Ни в одной из автобиографий Мальц не упоминает о том, что эти поездки были связаны со сбором материалов для еврейского музея. Видимо, на это были свои причины. Волна репрессий 1930-х годов, прокатившаяся по всей стране, особенно жестоко затронула творческую интеллигенцию Украины, причастную к развитию национальной культуры и искусства. Многие позднее были обвинены в контрреволюции, буржуазном национализме и шпионаже, и сегодня их имена связаны с печальной темой «расстреляного возрождения»<sup>30</sup>. Подавляющее большинство директоров и сотрудников украинских краеведческих музеев, в том числе вышеупомянутых, были уничтожены или подверглись лишениям и арестам [Лукин 2003, 73]. В частности был расстрелян бывший директор

<sup>30</sup> Термин ввел в оборот Юрий Лавриненко (1905–1987), украинский литературовед, публицист, эссеист, критик, редактор, исследователь «расстрелянного возрождения».

(с этой должности он был переведен на должность главного хранителя) самого одесского еврейского музея Бенцион Рубштейн (1882–1934), который в 1927 г., еще за месяц до открытия музея, сменил на посту руководителя музея вышеупомянутого П. Сегала [Лукин 1995, 151; Солодова 2002, 251]. Еще четверо сотрудников музея Леон Стрижак, Зельман Арон Мерхер, Соломон Кит и Шнеур-Залман Окунь (Окунь-Шнеур) были сосланы или погибли в застенках в разные периоды сталинского режима [Солодова 2016, 226]. Их судьбу разделили многие активисты еврейского образования в Одессе [Левченко 2008]. И, быть может, именно тот факт, что оба архитектора задолго до этого покинули Украину и интегрировались по своей прямой профессии в процесс социалистического строительства, спас их от участи многих бывших коллег.

### Творческое наследие: место в еврейском музее

Сохранившиеся рисунки и репродукции с видами еврейских памятников и фрагментов местечковой застройки с документальной точностью фиксируют сохранившуюся среду еврейской застройки того времени, – это специфично для манеры архитекторов, в отличие от художников. Вместе с тем очевидно мастерство исполнения, а в отдельных случаях этим рисункам свойственен образный колорит графического этюда. Большинство работ выполнены графитным карандашом на бумаге. Именно рисунок был основой этюда, а акварель, которой нередко пользовались оба архитектора, добавляла немного цвета, оживляя скупую графику. Даже пристально вглядываясь в их работы, трудно найти принципиальную разницу в мастерстве обоих художников и их манере исполнения – здесь сказывалась единая школа и выучка.

Следует подчеркнуть историческую и культурную ценность этих работ, запечатлевших утраченные памятники. Здесь мы находим виды Бердичева, Изяслава, Хмельника, Полонного, Меджибожа, Староконстантинова, Ново-константинова, Немирова, Винницы и других городов. На рисунках изображены также экстерьеры и интерьеры синагог, еврейские улицы и дома (в том числе дома раввинов), надгробия с резным декором, саркофаги и характерные кладбищенские постройки над могилами раввинов (*охели*) – все это исчезнувшие объекты еврейской культуры (Илл. 9). Большая часть сохранившихся изображений уникальна тем, что доносит облик не известных по другим изображениям памятников – синагог (Новоконстантинов), их интерьеров (Хмельник, Староконстантинов, Бердичев), исторической застройки, кладбищенских построек и надгробий.

Небольшая часть изображенных зданий известна и по другим источникам – рисункам и фотографиям 1910–1920-х годов. К таковым относятся виды синагог в Староконстантинове, Изяславе и Полонном (ЦАИЕН). Они





Илл. 9. Ушер Хитер. Бердичев. Еврейский дом на Загребле. 1927 г. Рисунок. Фоторепродукция. РГАЛИ (Ф. 2270. Оп. 1. Ед. хр. 353. Л. 11), г. Москва

выполнены с того же ракурса, что и другие известные изображения, это позволяет проследить изменение архитектурного облика синагог в первые десятилетия XX в. Наглядно такую возможность продемонстрировали в своем недавнем фундаментальном исследовании волынских синагог С. Кравцов и В. Левин [Kravtsov, Levin 2017]. В период Первой мировой и Гражданской войн подобные изменения коснулись почти всех синагог, которые находились в зоне боевых действий. Рисунки, сделанные Хитером и Мальцем, уже запечатлели следы разрушений зданий. На одной из зарисовок синагоги в Староконстантинове Мальц изображает облезшую штукатурку и разрушенные столбы у входа на женскую галерею. Так же выглядит и синагога в Полонном, здесь разрушающаяся кровля и выбитые из ограждений женской галереи балясины. В обоих случаях на ранних фотографиях Даниила Щербаковского, сделанных до Первой мировой войны, оба здания находятся практически в идеальном состоянии.

В третьем примере – на рисунках синагоги в Изяславе – мы вновь наблюдаем аналогичную картину: следы разрушений части пристроек западного фасада (Илл. 10), которые полностью сохранены на фотографии Соломона Юдовина из экспедиции Ан-ского 1912–1914 гг. Любопытен пример с рисунком главного фасада этой синагоги. При сравнении с ее более ранними видами, например, рисунком Георгия Лукомского 1910 г., возникают





Илл. 10. Элюким Мальц. Изяслав на Волыни. Старая синагога. 1927 г. Рисунок, акварель. Фоторепродукция. ЦАИЕН, RU-2687.07

совсем иные вопросы – сомнения в правдивости рисунка Лукомского. Так ли на самом деле выглядели боковые пристройки первого этажа этой синагоги и угловые опорные столбы? Или это фантазии автора, навеянные эпохой модерна и стремлением удревнить и фольклоризировать старую архитектуру? Подобных примеров с работами Г. Лукомского было немало, в частности, с синагогальной серией, которая занимает особое место в его творчестве [Шехурина 2016]. Автор то и дело искажает реальный образ здания, домысливает те или иные детали, соединяет в одном архитектурном пейзаже постройки из разных мест одного городка, пытаясь создать более захватывающий образ старины того или иного города. Сравнение с работой Мальца все ставит на места. Документальность рисунка Мальца подтверждает и перенос на бумагу следов надписи на фронте известного изречения «Как страшно это место! Это не что иное, как дом Божий, и это ворота неба» (Быт 28:17), которое часто помещали над входом в синагогу. Более четко этот текст виден на фотографии Павла Жолтовского, выполненного с того же ракурса годом позже, в 1928 г. (Илл. 11).

До нас дошли два идентичных изображения синагоги в Полонном, которые относятся к разному времени. Одно из них – репродукция работы 1927 г., а другое – рисунок из собрания Музея архитектуры в Москве 1939 г., подписанный Хитером как авторизованная копия вышеуказанной работы, которая



Илл. 11. Синагога в Изяславе. Вид с северо-запада. Фото Павла Жолтовского. 1928 г. 7 × 11,3 см. НБУВ (Ф. 278. Д. 498. Ед.хр.108), г. Киев

хранилась в еврейском музее в Одессе [ГНИМА. Ед. хр. PV 3363] (Илл. 12). Это единственный известный случай, где автор указывает на принадлежность оригинала еврейскому музею. Любопытно, что копия была специально сделана по заказу Музея архитектуры. Это не единичный факт, когда авторская копия рисунка объекта еврейской архитектуры была заказана музеем, что свидетельствует о большом интересе к такого рода памятникам.

Согласно предположениям А. Соколовой, подобный заказ был сделан – теперь уже Мальцу – и для Центрального антирелигиозного музея (ЦАМ) в Москве, который использовал копию раннего рисунка синагоги Бешта в Меджибоже для совершенно иных целей, а именно для атеистического просвещения. Для этих же целей, как говорилось выше, Музей приобрел серию из пяти работ И. Мальца с видами винницкой Иерусалимки – одного из колоритнейших еврейских кварталов черты оседлости. В межвоенный период его запечатлели и исследователи (Г. Брилинг)<sup>51</sup>, и художники (например, родившийся там Натан Альтман и Василий Сильвестров, связав-

<sup>51</sup> Директор, а позднее сотрудник, ВОКМ Густав Брилинг со своими коллегами детально фотографировал винницкую Иерусалимку в 1926–1927 гг. По воспоминаниям его сына, «целый небольшой альбом был посвящен Иерусалимке. Сняты были все ее живописные уголки и отдельные строения, синагоги и т.п.». Значительная часть этих изображений до сих пор хранится в фондах музея [ВОКМ, Брилинг 1968, 252–253].



Илл. 12. Ушер Хитер. Деревянная синагога в м. Новое Полонное. 1939 г. (Подпись в правом нижнем углу: «М. Н. Полонное на Волини. Ст. деревянная синагога. Восточная сторона. Авторизованная копия, сделана в 1939 г., оригинал сделан в 1927 г., хранится в Евр. музее в Одессе»). Бумага, карандаш, уголь. 54 × 72 см. ГНИМА им. Щусева (Фонд архитектурной графики, PV 3382), Москва

ший с Винницей свои последние годы). Все они в той или иной степени были объединены энтузиазмом ВОКМ по собиранию этнографических материалов и созданию музейных экспозиций, в том числе по еврейскому наследию края. На основе натуральных рисунков в начале 1930-х гг. В. Сильвестров также создал иллюстрации к повести М. Коцюбинского «Он идет. Образок» (1906), описывавшей тягостные ожидания погромов<sup>32</sup>, а позднее написал большое самостоятельное живописное полотно «Перед погромом» (1934)<sup>33</sup>. Говорить о прямой связи между работами Мальца и Сильвестрова, созданными в один год, трудно. Вместе с тем примечательно, что оба они обратились к давно утвердившимся образам и иконографии еврейства чер-

<sup>32</sup> Иллюстрации были созданы в 1931 г., а издание приурочено к 67-летию писателя. Фотокопии типографского оттиска иллюстрированной повести находятся в ВОКМ, а один из печатных оригиналов, рисунки и исходные литографии – в собрании внука художника Платона Сильвестрова (Кельн).

<sup>33</sup> Собрание Национального художественного музея Украины.



ты оседлости: Сильвестров – к теме погрома и лишений, Мальц – к бедноте и скученности отрезанного от цивилизации «еврейского гетто». Еще столетие назад это бросалось в глаза столичным путешественникам, которые видели в такой «экзотике» грязь, неряшливость, стихийность застройки и отсутствие гигиены – все, что становилось в глазах общественности маркером еврейского жилища [Соколова 2006, 407–415]. Теперь эта визуальная идиома чужеродности вошла в арсенал другой, пролетарской, идеологии для презентации образа еврейской бедности, а через него и традиционного уклада еврейской жизни как «препятствия для строительства нового еврейского мира» [Sokolova 2017, 183].

Кроме этих пяти работ известны и другие этюды Мальца, выполненные в 1934 г. в Виннице, в которой он провел немало времени. Мы можем лишь предположить некую связь между поездкой Мальца в это время из Москвы в Винницу и зарисовками винницкой Иерусалимки, с одной стороны, и активизацией комплектования коллекции по иудаизму ЦАМа, которая пришла на 1932–1937 гг. – с другой. Как показывает Соколова, формирование тематического раздела «Иудаизм в царской России» было возложено на историка и идеолога атеизма Марка Менделевича Персица (род. в 1908, умер не ранее 1964 г.), который занимался приобретением работ и выстраиванием музейной концепции экспозиции, открывшейся в 1936 году [Sokolova 2017, 179]. Вполне вероятно, что Мальц уже в то время был вхож в эту московскую среду, благодаря контактам с Эммануилом Шехтманом. Они могли пересекаться еще в Одессе, где с 1929 по 1934 гг. Шехтман работал заведующим художественным отделом еврейского музея, с которым в те годы все еще тесно взаимодействовал Мальц. Опасаясь репрессий, уже находившийся под подозрением Шехтман переезжает из Одессы в Москву и некоторое время сотрудничает с ЦАМом. В этом музее сохранились и его работы, включенные (вместе с натурной графикой Мальца) в общую экспозицию. Поэтому нельзя исключить, что работа Мальца в Виннице осуществлялась по непосредственному заказу ЦАМа.

Таким образом, творческое наследие архитекторов стало тем материалом, с помощью которого кураторы еврейских музеев и экспозиций конструировали дозволенный и инспирированный властью «еврейский музей» с его меняющейся концепцией, которая каждый раз выверяла презентацию иудаизма по новым идеологическим лекалам. По мере вытеснения парадигмы национального строительства классовой идеологией менялась подача и взгляд на памятники уходящей еврейской культуры. Мог ли Мальц предположить, что его этнографические пленэры винницкой Иерусалимки в конечном счете станут дидактическим наглядным пособием для изучения еврейской молодежи консерватизма и убогости еврейского прошлого? Как он сам относился к такой трактовке? Ответом стала его судьба и судьба его друга Хитера. Архитекторы вместе с семьями перебрались из провинции в столицу в поисках лучшей перспективы, сохраняя, тем не менее,

сентимент к исторической среде жизни своего народа. В то же время подобно многочисленным атеистическим изданиям («Безбожник», «Антирелигиозник», «Воинствующий атеизм» и др.), в которых печатались сводки о закрытии синагог и их фотографии, эти коллекции сохранили сами экспонаты и рисунки, которые сегодня можно использовать в новых неангажированных музейных формах и презентационных форматах.

Многолетняя систематическая работа Хитера и Мальца по фиксации в натуральных рисунках еврейских памятников не была чем-то уникальным с точки зрения обращения к теме «еврейской старины». Десятки художников, графиков и живописцев в начале XX в. и в межвоенное время изображали ее с натуры, использовали фотографический материал, подчеркивали документальность или, наоборот, уходили от нее, создавая художественный образ старого еврейства – земной и величественный, мистический, трагический или фольклорный. Их имена широко известны: Георгий Лукомский и Соломон Юдовин, Марк Шагал, Эль Лисицкий, Иссахар-Бер Рыбак и Абрам Маневич. Есть среди художников и менее известные Марк Фрадкин, Бер Бланк, репрессированный и забытый до недавнего времени Василий Сильвестров и многие другие. Часть из них, подобно Хитеру и Мальцу, стремилась запечатлеть исторический облик зданий в «естественной среде бытования». Среди них вышеупомнутый русский историк, художник и искусствовед Георгий Лукомский, автор монографии о европейских синагогах [Lukomsky 1947] и многочисленных рисунков синагог, в том числе на украинских землях<sup>34</sup>. В этом ряду стоит и полузабытое имя белорусского художника Якова Кругера, участника этнографической экспедиции 1921 г., оставившего акварели с видами ряда синагог Белорусии [КЕЭ 2003, Т. Доп. III, 243–245]. В самой Украине в подобном ключе на рубеже 1920–1930-х годов работал архитектор Николай Топорков, автор сотен рисунков архитектурных памятников Подолии и Волыни, в том числе изображений объектов еврейской застройки подольских местечек: домов, заездов, корчем и пр. [Пламеницька 1996, 189–198]. Но особенностью работы Хитера и Мальца было то, что они осуществляли многолетний целенаправленный проект как одну из открытых программ государственного еврейского музея. Хотя эти экспедиции были небольшим, но ярким и захватывающим сюжетом на заре творческой деятельности архитекторов, они стали частью широкого процесса изучения и отображения исчезающего еврейского наследия в межвоенное время.

Обнаруженные рисунки и документы, рассредоточенные по разным архивам и собраниям многих стран и сведенные воедино в данной публикации, отчасти восполняют утраченный пласт еврейской культуры, расширяют источниковую базу изучения довоенного наследия еврейских музеев

<sup>34</sup> Большая часть этих рисунков погибла на выставке в Мадриде 1936 г. во время нацистской бомбардировки, остались лишь названия в каталоге [Lukomsky 1935].

и коллекций, возвращают из забвения имена Хитера и Мальца и ставят их в один ряд с вышеупомянутыми исследователями и художниками, запечатлевшими образцы еврейского архитектурного наследия. Благодаря вкладу этих энтузиастов и подвижников многовековая культура еврейского народа не была полностью стерта, их труд стал бесценным фундаментом для современных научных исследований, новых музейных проектов и кураторских интерпретаций.

### Источники:

- ВОКМ – Винницкий областной краеведческий музей. Брилинг Г.Г. К истории Винницкого областного краеведческого музея. Винница, 1968. Копия рукописи. С. 252–259.
- ГНИМА – Государственный научно-исследовательский музей архитектуры им. А.В. Щусева. Фонд архитектурной графики. Ед. хр. РV 3363. Синагога. Новое Полонное. XVIII–XIX вв. Вид с юго-востока. Худ. О.Е. Хитер. Бумага, карандаш, уголь. 54 x 72 см.
- НАИА – Научный архив Института археологии НАН Украины. Ф. ВУАК. Д. 202/21. Винницкий музей. Г. Брилинг. Краткое сообщение об исследовательской работе Винницкого историко-бытового музея на 1927 г. 1928. (на украинском языке). Л. 4–5.
- НАИА. Ф. ВУАК. Д. 330. (О состоянии музеев (Тульчинского, Изюмского, Харьковского, Бердичевского). 1930. (на украинском языке). Л. 20–23 (К проекту музейной сети).
- НАИА. Ф. 9. Д. 80а. «Експурсія на Поділля й Волинь 24 липня – 10 вересня 1926 року». Щоденник Данила Щербаківського.
- НХМУ – Национальный художественный музей Украины. Документально-архивный отдел. Ед. хр. ГРС-10395. Ушер Хитер. Еврейское надгробие. Немиров, 1934. Бумага, графитный карандаш. Передан из семейного собрания дочерью, Л.У. Хитер (Москва). 29,5 x 20,5 см.
- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2270 (Гурштейн Арон Шефтелевич (1895–1941) – литературовед, профессор Московского университета). Оп. 1. Ед. хр. 353. Иллюстрации к готовящемуся собранию сочинений Менделе Мойхер-Сфорима (фотография дома, где жил Менделе Мойхер-Сфорим, зарисовки типов евреев и еврейских местечек и др.).
- РГАЛИ. Ф. 2466 (Московское отделение Союза архитекторов СССР (МОСА) (1936–1991). Оп. 5. Ед. хр. 916. Личное дело Хитер Ушера Хаймовича, 1899. (19 ноября 1946–14 июля 1967). 17 листов.
- РГАЛИ. Ф. 2466 (Московское отделение Союза архитекторов СССР (МОСА) (1936–1991). Оп. 6. Ед. хр. 186. Личное дело Мальца Ильи Израилевича, 1898. (8 декабря 1945 – 11 марта 1973). 20 листов.



САПУХ – Семейный архив потомков Ушера Хитера, Москва.

САПЭМ – Семейный архив потомков Элюкима Мальца, Москва.

### Литература:

Барковская 2012 – *Барковская О.М.* Общество независимых художников в Одессе. Биобиблиографический справочник. Одесса, 2012.

Барковская 2015 – *Барковская О.М.* Одесское художественное училище. Хроника 1865–1940 // Вестник Одесского художественного музея. Одесса, 2015. Вып. 2. С. 130–140.

Дубровський 1929 – *Дубровський В.В.* Музеї на Україні. Харків, 1929.

Жолтовський 2013 – *Жолтовський П.* UMBRA VITAE. Спогади, листування, додатки. Харків, 2013.

Котляр 2009 – *Котляр Е.* Еврейские музеи и коллекции первой трети XX века: судьба и следы художественного наследия (Львов – Санкт-Петербург – Одесса – Киев) // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. Харків, 2009. № 12. С. 113–133.

Котляр 2013 – *Котляр Є.* До вивчення зниклих єврейських божниць. Дослідження Єлизавети Левитської розписів дерев'яної синагоги у Михалполі, 1930 р. // Народознавчі зошити. 2013. № 3 (111). С. 435–446.

Котляр 2014а – *Котляр Є.* Пам'ятки єврейського мистецтва Кам'янецьчини у виданнях школи Гагенмейстера: пошуки і відкриття // Народознавчі зошити. 2014. № 6 (120). С. 1474–1487.

Котляр 2014б – *Котляр Є.* Данило Щербаківський: наукові розвідки та відкриття єврейського мистецтва // Народознавчі зошити. 2014. № 5 (119). С. 884–913.

Котляр 2016а – *Котляр Е.* Ушер Хитер и Элюким Мальц: в поисках затерявшихся экспедиций Еврейского музея в Одессе // Вісник Одеського історико-краєзнавчого музею. Науковий збірник: Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції «Музей. Історія. Одеса». Одеса, 2016. № 15. С. 175–185.

Котляр 2016б – *Котляр Є.* Українська юдаїка Павла Жолтовського // Народознавчі зошити. 2016. № 2 (128). С. 418–450.

Котляр 2017 – *Котляр Є.* Студіювання єврейських надгробків у науковій спадщині Данила Щербаківського (за матеріалами Наукового архіву Інституту археології НАН України) // Рід Щербаківських – звитязці української культури. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. Вишгород, 2017. С. 211–223.

КЕЭ 2003 – Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 2003. Т. Доп. III. Кол. 243–245.

- Левченко 2008 – *Левченко В.* Еврейское высшее образование в Одессе (1917–1930-е гг.): история, опыт, традиции. <http://www.migdal.org.ua/migdal/events/science-confs/6/17449/>
- Левченко 2011 – *Левченко В.* Краєзнавство в Одеському інституті народної освіти (1920–1930 рр.): становлення, напрями, традиції // *Краєзнавство*. 2011. № 2. С. 14–24.
- Лостман 2001 – *Лостман И.* Три выставки // *Мигдаль Times*. Одесса, 2001. № 16. <http://www.migdal.ru/article-times.php?artid=2417>
- Лукин 1993 – *Лукин В.* Еврейское кладбище (Проспект Александровской фермы, 66-а) // *Исторические кладбища Петербурга*. СПб., 1993. С. 450–457.
- Лукин 1995 – *Лукин В.* От народничества к народу (С.А. Ан-ский – этнограф восточно-европейского еврейства) // *Евреи в России: История и культура*. СПб., 1995. С. 125–161.
- Лукин 2003 – *Лукин В.* Традиционное еврейское искусство глазами украинских краеведов // *Канон и свобода. Проблемы еврейского пластического искусства*. М., 2003. С. 71–84.
- Пламеницька 1996 – *Пламеницька О.* Деяки риси архітектури подільських міст і містечок за матеріалами колекції Миколи Топоркова // *Архітектурна спадщина України. Питання історіографії та джерелознавства української архітектури*. К., 1996. Вип. 3. Ч. 2. С. 189–198.
- Романовська 2002 – *Романовська Т.* Доля єврейського ритуального срібла з колекції музею історичних коштовностей України // *Доля єврейської духовної та матеріальної спадщини в ХХ столітті. Збірник наукових праць за матеріалами ІХ Міжнародної наукової конференції*. Київ, 28–30 серпня 2001 р. К., 2002. С. 259–265.
- Скрипник 1989 – *Скрипник Г.А.* Етнографічні музеї України. Київ, 1989.
- Соколова 2006 – *Соколова А.* «Белый господин» в поисках экзотики: еврейские достопримечательности в путевых записках и искусствоведческих очерках (XIX – начало XX века) // *Русско-еврейская культура: сб. статей*. М., 2006. С. 406–436.
- Солодова 2002a – *Солодова В.* Одесский музей еврейской культуры (1927–1941) // *Доля єврейської духовної та матеріальної спадщини в ХХ столітті. Збірник наукових праць за матеріалами ІХ Міжнародної наукової конференції*. Київ, 28–30 серпня 2001 р. Київ, 2002. С. 250–258.
- Солодова 2002б – *Солодова В.* Судьба музея // *Егупець. Художньо-публіцистичний альманах Інституту юдаїки*. Київ, 2002. № 10. С. 395–404.
- Солодова 2005 – *Солодова В.* Архівні документи як джерело з історії Одеського музею єврейської культури // *Архівознавство. Археографія. Джерелознавство*. Київ, 2005. Вип. 7. С. 144–155.
- Солодова 2010 – *Солодова В.* Документальные источники о судьбе коллекции иудаики Одесского музея еврейской культуры им. Менделе Мойхер-

- Сфорима // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. 2010. № 8. С. 310–331.
- Солодова 2014 – *Солодова В.* Художественная жизнь Одессы. 1920-е – 1930-е годы // Вестник Одесского художественного музея. Одесса, 2014. № 1. С. 40–42.
- Солодова 2016 – *Солодова В.* Кадровая политика в музейной сфере Одессы в 1930-е гг.: цели и методы ее проведения // Вісник Одеського історико-краєзнавчого музею. Науковий збірник: Матеріали V Міжнародної науково-практичної конференції «Музей. Історія. Одеса», присвяченої 60-річчю Одеського історико-краєзнавчого музею. Одеса: Астропринт, 2016. № 15. С. 224–227.
- Ходак 2014 – *Ходак І.* Лизавета Левицька (З історії українського мистецтвознавства 1920-х – початку 1930-х років) // Народознавчі зошити. 2014. № 5 (119). С. 867–883.
- Ходак 2017 – *Ходак І.* Наталя Коцюбинська і кабінет українського мистецтва Всеукраїнської академії наук. Київ, 2017.
- Шехурина 2016 – *Шехурина Л.Д.* Древние европейские синагоги в рисунках Г.К. Лукомского // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2016. № 6. С. 784–789.
- Щербак ова 2016 – *Щербак ова М.* «Собрать и сохранить...» Иудаика в украинских музеях межвоенного периода (1919–1940) // Антиквар. Журнал об антиквариате и коллекционировании. 2016. № 11–12 (99). С. 18–27.
- Щербаківський 1927 – *Щербаківський Д.* Пам'ятки мистецтва на Правобережжі // Коротке звітлення Всеукраїнського археологічного комітету за 1926 рік. К. 1927. С. 191–209.
- Kravtsov, Levin 2017 – *Kravtsov S., Levin V.* Synagogues in Ukraine: Volhynia, 2 vols. Jerusalem, 2017.
- Kravtsov 2005 – *Kravtsov S.R.* Gothic Survival in Synagogue Architecture of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries in Volhynia, Ruthenia and Podolia // *Architectura. Zeitschrift für Geschichte der Baukunst. Journal of the History of Architecture.* 2005. Vol. 1. P. 69–94.
- Lukomski 1935 – *Lukomski G.* An Exhibition of Drawings in Crayon, Gouache and Water-Colours of Old European Synagogues. London, 1935.
- Lukomsky 1947 – *Lukomsky G.* Jewish Art in European Synagogues. London, 1947.
- Schechtman 1932 – *Schechtman J.* Das Allukrainische Staatsmuseum für jüdische Kunst auf den Namen von Mendele Mojcher Sfurim in Odessa // *Menorah. Jüdisches familienblatt für wissenschaft / Kunst und Literature.* Wien-Berlin, 1932. X. Jahrgang. Nr. 9/10. S. 393–394. Фото, см.: S. 377, 378, 395, 396.
- Sokolova 2017 – *Sokolova A.* Between Ethnography of Religion and Anti-religious Propaganda: Jewish Graphics in the Leningrad and Moscow Museums in 1930s // *Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw, Moscow.* Oxford: Legenda, 2017. P. 158–193.

# The Cultural Legacy of Usher Chiter and Elyukim Maltz in the Context of the Development of Jewish Ethnography and Museum Practice in the Interwar Period

*Eugeny Kotlyar* (Kharkiv, Ukraine)

Ph.D. (Art History), Associate Professor at the Department of Monumental Arts and the Department of Art History of Kharkiv State Academy of Design and Arts

Iskusstv str., 8, 61002, Kharkiv, Ukraine

E-mail: eugeny.kotlyar@gmail.com

ID ORCID: 0000-0001-7698-418X

*Abstract:* The article examines the interwar period in the life and work of two architects, Usher Chiter (1899–1967) and Elyukim Maltz (1898–1973), both graduates of the Odessa School of Architecture. During that time the architects were doing work for the Mendele Moicher Sforim All-Ukrainian Museum of Jewish Proletarian Culture in Odessa. Based on documents and visual materials from a number of museums and archives located in Ukraine, Russia and Israel, as well as on private collections (including those of families of architects from Moscow, where Chiter and Maltz moved in the late 1920s), the author attempts to trace and reconstruct the two architects' research expeditions across the former Pale of Jewish Settlement. A total of seven field trips were conducted in Podolia and the Soviet part of Volhynia – with the aim of collecting materials and exhibition items for the museum and of making nature drawings and watercolors showing Jewish sites, such as synagogues, cemeteries and residential buildings. This empirical approach exemplifies the method of preserving and representing disintegrating Jewish shtetls, commonly practised during the interwar period. The work of both architects is viewed through the prism of musealization of Jewish heritage in the early Soviet period which was closely connected to the formation of state ideology and its transition from «building of the national identity» to class paradigm and atheistic upbringing.

*Keywords:* Usher Chiter, Elyukim Maltz, Odessa, Jewish museum, Pale of Settlement, field expeditions, Jewish monuments, synagogues, cemeteries, residential quarters, drawings, ethnography, Soviet ideology

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.3

## References

- Barkovskaya O.M. Obschestvo nezavisimyh hudozhnikov v Odesse. Biobibliograficheskiy spravochnik. Odessa, 2012.
- Barkovskaya O.M. Odesskoe hudozhestvennoe uchilische. Hronika 1865–1940 // Vestnik Odesskogo hudozhestvennogo muzeya. Odessa, 2015. Vyp. 2. S. 130–140.
- Dubrovskiy V.V. Muzei na Ukraini. Kharkiv, 1929.
- Hodak I. Lyzaveta Levytsjka (Z istorii ukrainsjkogo mystetstvoznavstva 1920-h – pochatku 1930-h rokov) // Narodoznavchi zoshyty. 2014. № 5 (119). S. 867–883.
- Hodak I. Natalya Kotsyubynsjska i kabinet ukrainsjkogo mystetstva Vseukrainsjkoi akademii nauk. Kyiv, 2017.
- Kotlyar E. Danylo Scherbakivskij: naukovy rozvydky ta vidkryttya evreysjkogo mystetstva // Narodoznavchi zoshyty. 2014. № 5 (119). S. 884–913.
- Kotlyar E. Do vyvchennya znyklyh evreysjkyh bozhnytsj. Doslidzhennya Elizavety Levytsjkoi rozpisiv derevjanoi synagogy u Myhalpoli, 1930 roku // Narodoznavchi zoshyty. 2013. № 3 (111). S. 435–446.
- Kotlyar E. Evreyskie muzei i kollekcii pervoy treti XX veka: sudjba i sledy hudozhestvennogo naslediya (Lvov – Sankt-Peterburg – Odessa – Kiev) // Visnyk Kharkivskoi derzhavnoi akademii dyzajnu i mystetstv. Kharkiv, 2009. № 12. S. 113–133.
- Kotlyar E. Pamyatky evreysjkogo mystetstva Kamyanechchiny u vydannyah shkoly Gagenmeystera: poshuki i vidkryttya // Narodoznavchi zoshyty. 2014. № 6 (120). S. 1474–1487.
- Kotlyar E. Studiyuvannya evreysjkyh nadgrobkiv u naukovij spadschini Danyla Scherbakivskogo (za materialamy Naukovogo arhivu Instytutu arheologii NAN Ukrainy // Rid Scherbakivskjkyh – zvytyazhtsi ukrainsjkoi kultury. Materialy mizhnarodnoi naukovy-praktychnoi konferentsii. Vyshgorod, 2017. S. 211–223.
- Kotlyar E. Ukrainsjka yudaika Pavla Zholtovskogo // Narodoznavchi zoshyty. 2016. № 2 (128). S. 418–450.
- Kotlyar E. Usher Hiter i Elyukim Malts: v poiskah zateryavshihsyia ekspeditsiy Evreyskogo muzeya v Odesse // Visnyk Odesjkogo istoryko-kraeznavchogo muzeyu. Naukovyj zbirnyk: materialy V Mizhnarodnoi naukovy-praktychnoi konferentsii «Muzei. Istoryia. Odesa». Odesa, 2016. № 15. S. 175–185.
- Kratkaya evreyskaya entsiklopediya. Ierusalim, 2003. T. Dop. III. Kol. 243–245.
- Kravtsov S., Levin V. Synagogues in Ukraine: Volhynia, 2 vols. Jerusalem, 2017.
- Kravtsov S.R. Gothic Survival in Synagogue Architecture of the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries in Volhynia, Ruthenia and Podolia // Architectura. Zeitschrift für Geschichte der Baukunst. Journal of the History of Architecture. 2005. Vol. 1. P. 69–94.

- Levchenko V. Evreyskoe vysshee obrazovanie v Odesse (1917–1930-e gg.): istoriya, opyt, traditsii. <http://www.migdal.org.ua/migdal/events/science-confs/6/17449/>
- Levchenko V. Kraeznavstvo v Odesjkomu Instytuti narodnoi osvity (1920–1930 rr.): stanovlennya, napryamy, tradytsii // Kraeznavstvo. 2011. № 2. S. 14–24.
- Lostman I. Tri vystavki // Migdal Times. Odessa, 2001. № 16. <http://www.migdal.ru/article-times.php?artid=2417>
- Lukin V. Evreyskoe kladbische (Prospekt Aleksandrovskoy fermi, 66-a) // Istoricheskie kladbisha Peterburga. S.-Peterburg, 1993. S. 450–457.
- Lukin V. Ot narodnichestva k narodu (S.A. An-skiy – etnograf vostochno-evropeyskogo evreystva) // Evrei v Rossii: istoriya i kultura. S.-Peterburg, 1995. S. 125–161.
- Lukin V. Traditsionnoe evreyskoe iskusstvo glazami ukrainskikh kraevedov // Kanon i svoboda. Problemyi evreyskogo plasticheskogo iskusstva. Moskva, 2003. S. 71–84.
- Lukomski G. An Exhibition of Drawings in Crayon, Gouache and Water-Colours of Old European Synagogues. London, 1935.
- Lukomsky G. Jewish Art in European Synagogues. London, 1947.
- Plamenitska O. Deyaki rysy arhitektury podiljskykh mist i mistechok za materialamy koleksii Mykoly Toporkova // Arhitekturna spadschyna Ukrainy. Pitannya istoriografii ta dzhereloznavstva ukrainskoi arhitektury. Kyiv, 1996. Vypusk 3. Ch. 2. S. 189–198.
- Romanovs'jka T. Dolya evreys'jkogo ritual'nogo sribla z koleksii Muzeyu istorychnykh koshtovnostey Ukrainy // Dolya evreys'jkoi duhovnoi ta materialnoi spadschyny v XX stolitti. Zbirnyk naukovykh pratsj za materialamy IX Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii. Kyiv, 28–30 serpnia 2001 r. Kyiv, 2002. S. 259–265.
- Schechtman J. Das Allukrainische Staatsmuseum für jüdische Kunst auf den Namen von Mendele Mojcher Sfurim in Odessa // Menorah. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft / Kunst und Literature. Wien-Berlin, 1932. X. Jahrgang. Nr. 9/10. S. 393–394. Bilder: S. 377, 378, 395, 396.
- Scherbakivskyj D. Pamyatky mystetstva na Pravoberezhzhi // Korotke zvidomlennya Vseukrains'jkogo arheologichnogo komitetu za 1926 rik. Kyiv, 1927. S. 191–209.
- Scherbakova M. «Sobratj i sohranitj...» Iudaika v ukrainskikh muzeyah mezhvoennogo perioda (1919–1940) // Antikvar. Zhurnal ob antikvariate i kolleksionirovanii. 2016. № 11–12 (99). S. 18–27.
- Shehurina L.D. Drevnie evropeyskie sinagogi v risunkah G.K. Lukomskogo // Aktualnye problemy teorii i istorii iskusstva. 2016. № 6. S. 784–789.
- Skrypnik G.A. Etnografichni muzei Ukrainy. Kyiv, 1989.



- Sokolova A. «Belyj gospodin» v poiskah ekzotiki: evreyskie dostoprimechatelnosti v putevyyh zapiskah i iskusstvovedcheskih ocherkah (XIX – nachalo XX veka) // Russko-evreyskaya kultura: sb. statey. Moskva, 2006. S. 406–436.
- Sokolova A. Between Ethnography of Religion and Anti-religious Propaganda: Jewish Graphics in the Leningrad and Moscow Museums in 1930s // Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw, Moscow. Oxford: Legenda, 2017. P. 158–193.
- Solodova V. Arhivni dokumenty yak dzherelo z istorii Odeskogo muzeyu evreyskoi kuljтуры // Arhivoznavstvo. Arheografiya. Dzhereloznavstvo. Kyiv, 2005. Vip. 7. S. 144–155.
- Solodova V. Dokumentalnye istochniki o sudbe kolleksii iudaiki Odesskogo muzeya evreyskoy kuljтуры im. Mendele Moyher-Sforima // Visnik Kharkivskoi derzhavnoi akademii dyzajnu i mystetstv. 2010. № 8. S. 310–331.
- Solodova V. Hudozhestvennaya zhiznj Odessy. 1920-e – 1930-e gody // Vestnik Odesskogo hudozhestvennogo muzeya. Odessa, 2014. № 1. S. 40–42.
- Solodova V. Kadrovaya politika v muzeynoy sfere Odessy v 1930-e gg.: tseli i metody ee provedeniya // Visnik Odesjkogo istoriko-kraetznavchogo muzeyu. Naukovyj zbirnyk: materialy V Mizhnarodnoi naukovo-praktychnoi konferentsii «Muzey. Istoriya. Odesa», prisvyachenoj 60-richchyu Odeskogo istoriko-kraetznavchogo muzeyu. Odesa: Astroprint, 2016. № 15. S. 224–227.
- Solodova V. Odesskiy muzey evreyskoi kuljтуры (1927–1941) // Dolya evreyskoi duhovnoi ta materialnoi spadschyny v XX stolitti. Zbirnyk naukovyh pratsj za materialamy IX Mizhnarodnoi naukovo konferentsii. Kyiv, 28–30 serpnja 2001 r. Kyiv, 2002. S. 250–258.
- Solodova V. Sudjba muzeya // Egupets. Hudozhnjo-publitsystychnyj almanah Institutu yudaiky. Kyiv, 2002. № 10. S. 395–404.
- Zholtovskij P. UMBRA VITAE. Spogady, lystuvannya, dodatky. Kharkiv, 2013.

**Дебора Ялен**

**(Университет Колорадо, Форт-Коллинз, США)**

Профессор департамента истории, Университет Колорадо; редактор отдела рецензий журнала «East European Jewish Affairs»

E-mail: Deborah.Yalen@colostate.edu

ORCID ID: 0000-0002-0005-3765

## **Этнограф И.М. Пульнер и его научное наследие: путешествие по страницам «Советиш Геймланд»**

*Аннотация:* Статья посвящена научному наследию И.М. Пульнера, директора Еврейской секции Государственного музея этнографии (ГМЭ) в Ленинграде с конца 1930-х годов до вторжения нацистов в Советский Союз. В работе также рассматривается значение коллекции предметов материальной культуры из ГМЭ для советской еврейской этнографии в межвоенный период. Автор рассказывает об «открытии» Пульнера советскими еврейскими интеллектуалами в 1970-е гг. и об истории одного надолго утерянного архивного документа, который хранится сейчас в Институте еврейских исследований YIVO в Нью-Йорке.

*Ключевые слова:* И.М. Пульнер, Государственный музей этнографии, Sovetish Heymland, YIVO, материальная культура, «Еврейские пословицы и поговорки о пище»

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.4

В 1969 г. в одной из статей выходящего на идише журнала «Советиш Геймланд» был представлен обзор еврейских артефактов из постоянной коллекции Государственного музея этнографии (ГМЭ) в Ленинграде [Ziazeva, Shangina 1969, 147–148]. В статье сотрудников музея Л. Зязевой и Б. Шангиной содержалось краткое описание материальных объектов, относящихся к дореволюционной эпохе, включая традиционную еврейскую одежду, головные уборы, обувь, женские парики и ритуальные предметы, такие как коробки для специй и подсвечники. По словам авторов, эти материалы были приобретены «научными работниками» музея во время экспедиций, проведенных в Украине и Белоруссии под руководством этнографов Ф. Волкова, А. Миллера и А. Сержпутовского.

Несмотря на то, что статья заслуживает внимания, поскольку указывает на наличие еврейской коллекции в ГМЭ в Ленинграде, многие важные детали в ней были опущены. В ней нет никаких упоминаний о новаторской

работе этнографа С. Ан-ского<sup>1</sup> или о том, каким образом столь большое количество артефактов, собранных им во время экспедиций по территории черты еврейской оседлости в 1912–1914 гг., попали в коллекцию ГМЭ<sup>2</sup>.

В статье не упоминается также и о существовании еврейского отдела в ГМЭ в конце 1930-х годов, и о работе руководителя отдела, этнографа Иегошуа (Исаия Менделевича) Пульнера, который стал главным хранителем перечисленных артефактов в годы, предшествовавшие нацистскому вторжению в Советский Союз. В статье нет сведений о еврейской коллекции в советское время, однако содержится невольное указание на то, что история коллекции выходит за рамки дореволюционной эпохи: подпись к фотографии деревянных шахмат работы еврейского ремесленника датирует их приобретение 1930-ми годами [Ziazeva, Shangina 1969, 148].

Сорок лет спустя, в 2009 г. в издании «Еврейские сокровища Петербурга: ашкеназские коллекции Российского этнографического музея» было воспроизведено изображение этого шахматного набора и указано, что он приобретен Пульнером во время посещения Музея еврейской культуры им. Менделе Мойхера-Сфорима в Одессе в 1938 г. [Урицкая, Якерсон 2009, 146, 228]<sup>3</sup>.

Публикация статьи Зязевой и Шангиной в 1969 г. дала читателям хотя бы фрагментарное представление о сокровищнице той культуры, которая в этот период оставалась недоступной для широкой публики<sup>4</sup>. Несмотря на то, что этнографическое изучение евреев в ранний советский период и межвоенные годы пользовалось государственной поддержкой, а в конце 1930-х годов в ГМЭ был создан еврейский отдел, сведения о работе дореволюционных «буржуазных националистов» (таких, как Ан-ский) оставались под запретом. За время своего непродолжительного существования в конце 1930-х годов еврейский отдел, как представляется, сохранял свое устойчивое положение в структуре музея, о чем свидетельствует масштабная и

<sup>1</sup> См. о нем [Safran 2010].

<sup>2</sup> О попытках Еврейского историко-этнографического общества (ЕИЭО) восстановить право собственности на эти материалы, включая расшифровку переписки между ЕИЭО и Этнографическим отделом Русского Государственного музея, см. [Pevzner 2008].

<sup>3</sup> Набор хранится в коллекции № 6402 в Российском этнографическом музее. Скорее всего, именно он был представлен на выставке 1939 г. «Евреи в царской России и в СССР» в Государственном этнографическом музее. Как упоминает Александр Иванов, в рецензии на выставку в газете «Ленинградская правда» этот шахматный набор был отмечен как «замечательная работа еврейского ремесленника» (см.: [Ivanov 2013, 48]).

<sup>4</sup> Об отсутствии доступа к коллекциям см., например: [Krupnik 1989, 46; Khazanov 1987, 52]. Анатолий Хазанов предполагает, что еврейские коллекции в советских музеях были не только закрыты для исследователей, но в некоторых случаях даже уничтожены.

продолжительная выставка «Евреи в царской России и в СССР», которая экспонировалась вплоть до нацистского нашествия<sup>5</sup>.

Кроме того, архивные записи показывают, что у Пульнера была обширная исследовательская и кураторская программа, запланированная на следующие несколько лет<sup>6</sup>. Однако в антисемитской атмосфере послевоенного сталинизма деятели еврейской культуры и сама она подвергались преследованиям, а еврейский отдел ГМЭ был закрыт вплоть до конца советской эпохи. Возможно, фрагментарные сведения, представленные в статье Зязевой и Шангиной, были первым за многие годы упоминанием о существовании еврейской коллекции в Государственном этнографическом музее.

Почти двадцать лет спустя, в эпоху перестройки и гласности, Игорь Крупник в статье в «Советиш Геймланд» постарался восполнить некоторые наиболее вопиющие пробелы в указании происхождения предметов, впервые описанных Зязевой и Шангиной [Krupnik 1988, 74–81; 1989, 35–48]. Опираясь на архивные документы, Крупник предложил, пожалуй, самую тщательную на сегодняшний день реконструкцию перемещения этих артефактов (включая набор деревянных шахмат) – от частных к государственным учреждениям в период до и после Второй мировой войны. Крупник пришел к заключению, что, по всей вероятности, происхождение многих (или даже большинства) этих артефактов можно проследить и возвести к экспедиции Ан-ского. Тем не менее, как сообщает Крупник, публичный доступ к коллекции оставался строго ограниченным. Выражая благодарность сотрудникам музея за бережное хранение артефактов на протяжении десятилетий, Крупник отмечает, что «в настоящее время в экспозиции музея нет ни одного еврейского предмета». И добавляет: «Сотрудники Государственного этнографического музея сделали все возможное для сохранности этих коллекций. Теперь эти объекты должны служить науке и людям» [Krupnik 1988, 74; 1989, 46].

В свое время «Советиш Геймланд» часто подвергался критике как пропагандистский орган, призванный убедить иностранную аудиторию в том, что советский режим терпимо относится к еврейской культуре и даже поддерживает ее<sup>7</sup>. Тем не менее даже в ограниченных идеологических рамках позднесоветского периода в этом журнале публиковались важные и ценные свидетельства о том, как писатели и деятели культуры пытались собрать воедино забытые главы еврейской культурной истории. Всего через несколько лет после статьи Зязевой и Шангиной 1969 г. в журнале появи-

<sup>5</sup> Об истории еврейского отдела ГМЭ и его деятельности см. [Yalen 2016]. Подробный анализ выставки 1939 г., созданной еврейским отделом, см.: [Иванов 2010; Ivanov 2013].

<sup>6</sup> См., например: И.М. Пульнер, «План работы еврейской секции ГМЭ на 1940 г.» 21 января, 1940 [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 47].

<sup>7</sup> См., например, критику Хазанова [Khazanov 1987]. Об истории «Советиш Геймланд» см. [Estraikh 2008], особенно гл. 3.

лась серия статей, в которых были приведены новые сведения о происхождении еврейской коллекции ГМЭ и ее бывших хранителях.

В 1974 г. Хаим Бейдер, постоянный автор «Советиш Геймланд», опубликовал обширный очерк под названием «Ленинградские мотивы» («*Lenin-grader motivn*»), в котором воздал должное еврейскому культурному наследию города. Бейдер описывает, как он узнал от своего коллеги, музыковеда Аарона Виньковецкого, о существовании еврейского этнографа И.М. Пульнера, который работал в Этнографическом музее в конце 1930-х годов и умер здесь во время блокады Ленинграда. Для Бейдера знакомство с научным наследием Пульнера, открытым ему Виньковецким, стало откровением. «Этот замечательный человек, которого я никогда в своей жизни не видел, предстал передо мной во всем своем величии и самоотверженности [*mesiresnefeshdikayt*]...» Бейдер был настолько потрясен историей этой доселе неизвестной личности, что попытался представить ее подробнее. В том же эссе он описал гравюру художника С. Юдовина, современника Пульнера, «В годы блокады». На этом автопортрете Юдовин изображает себя в зимнем пальто и шапке сгорбившимся над маленькой печкой и мольбертом в холодной ленинградской мастерской. На холсте перед ним – сцена насилия и разрушений, причиненных нацистами во время блокады Ленинграда. Бейдер предположил, что где-то поблизости в одиночестве прожил свои последние минуты Пульнер [Бейдер 1974, 9].

В 1975 г. Виньковецкий сам опубликовал более полный очерк о Пульнере под названием «Жизнь и творчество этнографа» («*Dos lebn un di arbet fun a etnograf*») в «Советиш Геймланд» [Vinkovetzky 1975, 162–165]<sup>8</sup>. Эта статья, видимо, была первым серьезным признанием ценности научного наследия Пульнера – и, таким образом, существования еврейского отдела в ГМЭ, – которая появилась в печати в Советском Союзе после молчания, длившегося с 1940-х годов. Свою статью, воздающую должное памяти ученого, Виньковецкий начал с горького рассказа о том, как Пульнер вместе с другими сотрудниками оставался в музее во время воздушных бомбардировок и пытался защитить музейные экспонаты, работал добровольцем в пожарной бригаде. 12 января 1942 г. Пульнер скончался от голода и истощения. Характеризуя Пульнера как неутомимого исследователя, Виньковецкий представил читателям «Советиш Геймланд» обзор его обширного личного архива, хранящегося в музее и включающего переписку, планы выставок, административные отчеты, проекты научных статей и многочисленные полевые тетради из экспедиций по изучению еврейских общин по всему Советскому Союзу<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Виньковецкий тщательно изучал архив Моисея Береговского в Ленинграде. После эмиграции в Израиль в 1979 г. он составил и отредактировал (совместно с А. Ковнером и С. Лейхтером) четырехтомную «Антологию народных песен на идиш» (Иерусалим, 1983).

<sup>9</sup> Виньковецкий не сообщает об обстоятельствах, благодаря которым он получил доступ к архивам.

Судя по нескольким полевым тетрадам, как отмечает Виньковецкий, Пульнер использовал в своих собственных исследованиях материал из обширного опросника Ан-ского на идише «Еврейская этнографическая программа» («Часть I: Человек» (Der mentsh)) [Vinkovetzky 1975, 163]<sup>10</sup>. Виньковецкий сообщает, что этот ценный массив документов был каталогизирован и сохранен в 95 папках в архиве музея. Он также цитирует слова известного этнографа Евгения Георгиевича Кагарова, одного из учителей Пульнера, который считал своего бывшего студента лучшим ученым в еврейской этнографии Советского Союза и одним из самых выдающихся представителей советской этнографической науки вообще<sup>11</sup>. Однако, как следует из описания Хаима Бейдера, Пульнер был почти забыт, пока его не открыли заново на страницах «Советиш Геймланд».

### **Путешествие рукописи по миру: «Yidishe shprikhverter un redns-artn vegn shpayz»**

Среди архивных материалов, хранящихся в Государственном музее, Виньковецкий выделил рукописное исследование Пульнера «Еврейские пословицы и поговорки о еде» («Yidishe shprikhverter un redns-artn vegn shpayz»), в котором содержалось более 300 выражений на идише, собранных в ходе этнографических экспедиций и научных исследований. В этой работе Пульнер провел систематическое сопоставление выражений на идише о еде с аналогичными выражениями на иврите, немецком, русском, белорусском и украинском языках и классифицировал их в соответствии с географическим распространением, технологиями приготовления продуктов, питательной ценностью и символическим значением. В конце статьи Виньковецкий приводит несколько пословиц и поговорок из оригинального текста.

«Еврейские пословицы и поговорки о еде», по-видимому, вызвали особый интерес Виньковецкого. Ему удалось изъять эту рукопись самостоятельно и вывезти ее контрабандой из страны, когда он эмигрировал в Израиль в конце 1970-х годов. В 2017 г., примерно через четыре десятилетия после того, как статья Виньковецкого о Пульнере была опубликована в «Советиш Геймланд», рукопись «Еврейских пословиц и поговорок о еде» возникла из небытия на аукционе личного архива Виньковецкого в США и

<sup>10</sup> См. оригинал [An-sky 1914] и аннотированный перевод Натаниэля Дойча [Deutsch 2011].

<sup>11</sup> Виньковецкий не приводит цитату и ее источник, но это суждение практически идентично высказыванию Кагарова в 1939 г., когда он официально поддержал работу Пульнера: «И.М. Пульнер является в настоящее время лучшим в СССР знатоком этнографии евреев нашего Союза и одним из наиболее известных представителей советской этнографической науки вообще» [РЭМ, Ф. 9. Оп. 3. Д. 35. Л. 7].



была приобретена Институтом еврейских исследований в Нью-Йорке (Yidisher Visnshaftlekher institut – YIVO), где она теперь доступна для исследователей [YIVO, RG 2131, box 1]<sup>12</sup>. Описание рукописи Виньковецким в «Советиш Геймланд» в 1975 г. может считаться единственным опубликованным упоминанием этого редкого документа (не считая приведенные аукционным домом сведения о происхождении рукописи)<sup>13</sup>.

Рукопись, которую Виньковецкий датирует 1926 г., является важной частью научного наследия Пульнера и служит дополнительным свидетельством его интереса к изучению еврейской материальной культуры. Предваряемая вступлением этнографа Э.Г. Кагарова (на идише), эта рукопись, видимо, готовилась к публикации<sup>14</sup>. Однако из-за большого объема необработанных данных, рукопись скорее напоминает полевые записные книжки, которые Пульнер вел во время нескольких своих этнографических экспедиций в 1920-х и начале 1930-х годов. Эти записные книжки, хранящиеся сегодня в архиве Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге, содержат важную информацию о методологии Пульнера и его повседневному полевому опыту. Поскольку «Еврейские пословицы и поговорки о еде» столь недавно вновь появились в публичном пространстве и притом вдали от места своего первоначального хранения, настоящая статья представляет собой попытку сопоставить эту рукопись с другими полевыми тетрадями и публикациями Пульнера и содержит некоторые предварительные замечания о значении исследований «материальной культуры» для советской еврейской этнографии в межвоенные годы. Краткий обзор интеллектуальной и профессиональной биографии Пульнера поможет обеспечить настоящей работе исторический контекст.

### **Страницы биографии: подготовка советского еврейского этнографа<sup>15</sup>**

Жизненная траектория у родившегося в 1900 г. в местечке Сновск (Черниговская губерния) Пульнера была типичной для целого поколения молодых советских евреев, которые после краха старого режима мигрирова-

<sup>12</sup> Благодарю доктора Эдди Портного из Института YIVO за сообщение о приобретении рукописи.

<sup>13</sup> Насколько мне известно, в архиве РЭМ нет дубликата этой работы.

<sup>14</sup> Двухстраничный документ в архиве Русского этнографического музея позволяет предположить, что статья находилась в стадии подготовки, но дата не указана. См.: РЭМ 9-2-30 «Еврейские высказывания о еде. Тезисы статьи». В отчете Пульнера за 1935 г. упоминается подготовка статьи (см. [Архив РНБ, Ф. 10/1]), но, согласно заметкам Кагарова от 1939 г., по состоянию на 1939 г. рукопись оставалась неопубликованной.

<sup>15</sup> Этот раздел основан на материале, ранее опубликованном в [Yalen 2016, 119–145].

ли в крупные городские центры в поисках новых образовательных и профессиональных возможностей.

Его отец, по профессии бухгалтер, считался ученым талмудистом, и последующая научная деятельность Пульнера свидетельствует о владении не только родным для него идишем, но и ивритом [Виньковецкий 1975]. Позднее семья переехала в Гомель, где прошли годы становления Пульнера и в 1919 г. он окончил общеобразовательную гимназию А.Е. Ратнера для еврейских юношей. После непродолжительной работы в местной администрации он переехал в Петроград, учился в Петроградском институте еврейских знаний с 1923 по 1925 гг.<sup>16</sup> В 1926 г. он поступил на этнографическое отделение географического факультета Ленинградского государственного университета, где в 1930 г. получил диплом этнографа Кавказского региона (этнограф-кавказовед).

Будучи аспирантом, Пульнер работал под руководством выдающихся этнографов В.Г. Богораз-Тана и Л.Я. Штернберга, а также Е.Г. Кагарова. В Ленинградском государственном университете его курсовая работа соответствовала строгим нормам учебных программ, установленным его преподавателями как в области теоретической, так и практической подготовки<sup>17</sup>. Теоретические занятия включали такие курсы, как эволюция материальной культуры, музееведение, сравнительное изучение фольклора, экспериментальная психология, доисторическая культура, экономическая география, общая геология, введение в биологию, этнография Кавказа, изучение грузинского и немецкого языков.

Практические занятия включали рисование, статистику, полевую географию, фотографию и семинары по таким темам, как «Эволюция религиозных верований», «Ислам» и «Эволюция социальной культуры». Помимо этого, студенты должны были изучать «политические предметы», включая исторический материализм, политическую экономию и историю коммунистической партии большевиков, а также военные дисциплины (например, военную администрацию, тактику и т. д.) [РЭМ, Ф. 1/ф.2. Оп. 3. Д. 188].

Ранний период образования и научных занятий Пульнера следует рассматривать в свете не только явной политизации этнографии при большевистском режиме, но и в связи с необычайными масштабами и темпами социальных преобразований, которые переживали в это время все советские граждане, включая и этнографов. Как продемонстрировала Франсин Хирш, этнографическая наука использовалась как инструмент советского государственного строительства. В соответствии с большевистской нацио-

<sup>16</sup> В своей автобиографии Пульнер называет это заведение Ленинградским институтом еврейской истории и литературы. Во время пребывания в Институте он также занимал административную должность – с 1924 по 1925 г. был секретарем правления.

<sup>17</sup> Обсуждение роли Л.Я. Штернберга в формировании учебной программы см. в гл. 7 в [Кап 2009].



Источник: *Sovetish heymland* № 12 (декабрь 1975), с. 163, из статьи *Vinkovetzky A.* «*Dos lebn un di arbet fun an etnograf*»

нальной политикой, подразделяющей различные популяции на «западные» или «восточные», перед этнографами была поставлена задача описывать народы СССР согласно марксистским классовыми критериями, объяснять взаимоотношения между классом и культурой и собирать данные о «производительных силах» населения [Hirsh 2005]<sup>18</sup>.

Эти данные не только легли в основу советского экономического планирования, но и использовались для просвещения масс: экспонаты этнографических музеев стали полезными инструментами советской пропаганды, иллюстрируя переход ранее угнетенных народов от «тьмы к свету»<sup>19</sup>. Таким образом, в советской этнографической науке в 1920-е годы

<sup>18</sup> Как отмечает Терри Мартин, в советской национальной политике «западный» и «восточный» были скорее категориями, связанными с общественным развитием, чем с географией [Martin 2001, 23].

<sup>19</sup> О выставках в Музее этнографии см. гл. 5 в [Hirsch 2005]. О еврейских музеях и их выставках в Советском Союзе см. публикации Марины Щербаковой, например: «К вопросу о концептуальном развитии еврейского музея и этнографии евреев на территории Украины в 1917–1941 гг.» в данном номере журнала и «Between Two

доминировало стремление отразить стремительный переход от «старого» к «новому» в образе жизни и быте у народов СССР.

Следует иметь в виду, что катаклизмы, происходившие в советском обществе, отражались и на этнографии. Когда молодые еврейские этнографы, такие как Пульнер, захотели специализироваться на изучении своих соплеменников, они с определенного момента начали программу автоэтнографии, финансируемую, впрочем, государством и в значительной степени ограниченную идеологическими требованиями. Более того: Пульнер, которому исполнилось в период русских революций 1917 г. семнадцать лет, в каком-то смысле лично переживал тот самый переход от «старого» к «новому», который его учили наблюдать и описывать с отрешенной позиции профессионала. Поэтому линия, разделяющая наблюдателя и наблюдаемого, могла быть неопределенной.

Академическая подготовка и профессиональная деятельность Пульнера свидетельствуют о многообразии научных интересов, способности работать в нескольких идеологических регистрах и, вплоть до закрытия Еврейского историко-этнографического общества в 1929 г., одновременно участвовать как в независимых, так и в организуемых государством этнографических экспедициях.

Летом 1924 г. Пульнер проводил этнографические исследования в Гомеле в рамках масштабной аспирантской практики, посвященной изучению «западных евреев»<sup>20</sup>, а в 1926 г. результаты этого проекта были представлены в сборнике под редакцией Богораза [Богораз 1926]<sup>21</sup>. Пульнер участвовал в последующих экспедициях в еврейские общины Белоруссии в 1927, 1930 и 1931 гг., Грузии – в 1926, 1928 и 1929 гг. В период с 1924 по 1931 гг. эти экспедиции финансировались различными организациями, включая Ленинградский институт еврейской истории и литературы, географический факультет Ленинградского государственного университета, Еврейское историко-этнографическое общество, Центральный музей народоведения в Москве, Институт по изучению народов СССР (ИПИН) и Государственный Русский музей.

В 1929 г. Пульнер опубликовал две статьи, основанные на его экспедиционных исследованиях и посвященные еврейским народным верованиям и обрядам, связанным с беременностью, родами и новорожденным ребенком. Он продолжал работать над своей диссертацией о еврейских обрядах жизненного цикла в течение 1930-х годов и готовил ее к публикации под названием «Рождение, брак и смерть у евреев в свете этнографии», ког-

---

Worlds: Jewish Exhibitions in the Museums of Soviet Ukraine (1919–1939)» [Shcherbakova (in print)].

<sup>20</sup> Упоминание Пульнера о первоначальной цели экспедиции – изучении «западных евреев» см. [РЭМ, Ф. 9. Оп. 2. Д. 35. Л. 3].

<sup>21</sup> Подробнее об экспедициях и итоговом сборнике см. в [Yalen 2007, 353–375].

да началась война. Значение этих работ и их связь друг с другом будут более подробно рассмотрены ниже.

С начала и до середины 1930-х годов у Пульнера одновременно были и другие занятия, включая музейное кураторство и библиографические исследования. В 1930 г. он разработал экспозиции «Иудаизм» для Академии наук и Государственного Антирелигиозного музея, расположенного в бывшем Исаакиевском соборе, и организовал еще одну «Еврейскую выставку» в Народном доме Максима Горького в Ленинграде в 1932 г. [Sokolova 2017]. В 1930 г. он вошел в Еврейскую рабочую группу Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, где работал до 1937 г. В Публичке Пульнер был занят крупным проектом по каталогизации научных материалов еврейской тематики на разных языках<sup>22</sup>, а в 1931 г. он организовал в Ленинграде конференцию, на которую собрались представители еврейских отделов библиотек из Российской, Украинской и Белорусской республик [Архив РНБ, Ф. 10/1]. В том же 1931 г. он был включен в еврейскую рабочую группу Института по изучению народностей СССР (ИПИИ). В этом качестве он участвовал в этнографических экспедициях, являясь секретарем еврейской рабочей группы, и был уполномочен белорусским сектором ИПИИ и этнографическим отделом Государственного Русского музея разработать новую программу для экспозиций Еврейского этнографического музея в эпоху культурной революции. Это идеологически впечатляющее предложение было опубликовано в 1931 г. в журнале «Советская этнография» и будет рассмотрено ниже.

В 1934 г. был официально создан Государственный музей этнографии, а в 1937 г. Пульнер был назначен главой недавно созданного в музее еврейского отдела. В отличие от других исследовательских подразделений, которые были организованы по этнотерриториальному/республиканскому принципу, еврейский отдел был трансрегиональным по своему охвату, отражая экстерриториальный статус евреев в Советском Союзе в то время. Как свидетельствуют архивные документы, решение о создании еврейского отдела в ГМЭ было частично обусловлено ожиданием того, что статус Еврейской автономной области на Дальнем Востоке Советского Союза вскоре будет повышен до уровня союзной республики [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 22].

Совместно с другими специалистами, художниками и сотрудниками Пульнер организовал масштабную выставку «Евреи в царской России и в СССР», которая открылась в марте 1939 г. и была доступна для посетителей вплоть до вторжения нацистов в Советский Союз в июне 1941 г. [Государственный музей этнографии 1939; Иванов 2010; Ivanov 2013; Yalen 2016]. Кроме того, он старался пополнять коллекцию еврейских артефактов в

<sup>22</sup> См., например, собранный Пульнером библиографический материал в его статье [Пульнер 1936, 105–121]. См. также: [ЦГАЛИ СПб., Ф. 97. Оп. 1. Д. 639, Ф. 97. Оп. 1. Д. 816.]

ГМЭ и расширять связи с сотрудниками других еврейских музеев Советского Союза [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 40; РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 46].

Несмотря на признание еврейской этнографии (о чем свидетельствует создание еврейского отдела и организация большой выставки), в неопубликованной переписке Пульнера с администрацией ГМЭ в 1937–1941 гг. постоянно выражается недовольство пробелами и недостатками в еврейской коллекции музея, особенно в сфере материальной культуры [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 49]. Пульнер видел эти недостатки в замедлении темпов еврейских этнографических исследований по сравнению с изучением других народов СССР и предупреждал руководство, что возможности для сбора подлинного этнографического материала быстро исчезнут из-за ускоренных темпов советской модернизации. В то же время архивные записи свидетельствуют о том, что в еврейском отделе была разработана обширная программа, запланированная на начало 1940-х годов и предусматривающая дальнейшее финансирование [РЭМ, Ф. 2. Оп. 1. Д. 833]. Планируемая программа включала расширение выставки «Евреи в царской России и в СССР», издание нескольких научных трудов, организацию передвижных этнографических выставок и экспедиции в еврейские общины, проживающие на недавно аннексированных территориях Восточной Польши («Западная Украина» и «Западная Белоруссия») [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 47; Yalen 2016]. 4 июня 1941 г., всего за несколько недель до нападения Германии на СССР, Пульнер подал руководству ГМЭ заявку, где был представлен маршрут исследовательских экспедиций (Львов, Тернополь/Тернополь, Станиславов и Ровно), которые предполагалось начать между 20 и 25 июня 1941 г. [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 49. Л. 2]. Нацистское вторжение разрушило эти планы. Пульнер умер во время блокады Ленинграда в январе 1942 г. Однако вплоть до своей безвременной кончины он принимал участие во множестве научных проектов, и, несмотря на недовольство Пульнера финансированием и административной волокитой<sup>23</sup>, официальное положение еврейского отдела ГМЭ накануне войны представляется прочным.

### Писать в разных регистрах: между Ан-ским и марксизмом-ленинизмом?

Для молодого этнографа Пульнера, который сам вырос в бывшей еврейской черте оседлости, задача изучения евреев и еврейской культуры в марксистско-ленинском стиле несомненно вызывала ряд теоретических вопросов. В то время как Ан-ский характеризовал восточноевропейскую еврейскую народную культуру как драгоценную разновидность «Устной

<sup>23</sup> См., например, его докладную записку о задержках финансирования экспедиции 1939 г. [РЭМ, Ф. 9. Оп. 1. Д. 25]. Как представляется, эти срывы были связаны в большей степени с неэффективностью руководства, чем с идеологическими вопросами.



Торы», которая отражала саму суть еврейского народа [Ан-ский 1908; Safran 2010; Deutsch 2011], советская этнография подходила к таким явлениям, как религиозные верования, обычаи и суеверия, с культурно-эволюционной точки зрения, адаптированной к марксистской идеологии: подобные культурные «пережитки» были важны постольку, поскольку свидетельствовали об истории классово-борьбы. С точки зрения науки, такие «пережитки» следовало документировать, изучать и в условиях тщательного контроля показывать в музеях в целях общественного образования<sup>24</sup>. Но как именно следует изучать и презентовать хорошо образованное население, культурные «пережитки» которого были отражением «мелкобуржуазного капитализма»; население, которое занимало исторически неоднозначное положение между городским и сельским населением? Полевые тетради Пульнера, в которых содержится большое количество транскрипций еврейских фольклорных текстов, собранных от информантов, свидетельствуют о его глубоком понимании и высокой оценке методологии Ан-ского. Однако его толкование этой информации в опубликованных работах широко варьируется – от описательного до идеологически воинствующего. Его исследовательская работа отражает широкий спектр идеологических регистров и влияний и не поддается простой классификации<sup>25</sup>.

В первой крупной публикации Пульнера, подготовленной еще в аспирантуре, «Из жизни города Гомеля», которую сам автор характеризовал как «этнографо-экономический очерк» [РНБ, Ф. 10/1], описываются социально-экономические преобразования, происходящие в среде еврейских рабочих, ремесленников и торговцев в этом значительном в 1924 г. городском центре. В идеологическом плане в исследовании отчетливо проявилось влияние его редактора В.Г. Богораза, поскольку основное внимание уделялось переходу от «старого» к «новому» и воздействию революционных преобразований на еврейскую среду. В статье представлено динамичное социологическое описание враждующих идеологических лагерей – бундовцев, выступающих против сионистов и традиционалистов, – а также того, как различные группы евреев справлялись с экономическими кризисами эпохи Гражданской войны и НЭПа. Пульнер рассматривает конфликты между поколениями и роль детей в вовлечении родителей в революционную культуру и привлекает обширные статистические данные о еврейских ремесленниках. Несмотря на то, что в «Из жизни Гомеля» подчеркивается идея о конце старого мира и триумфальном шествии советской власти, многое свидетельствует о влиянии на исследование «народнического» писателя и

<sup>24</sup> Вопрос о том, нужно ли представлять эти «пережитки» публике, был дискуссионным. Советский фольклорист Меир Винер, например, считал, что такие материалы должны оставаться в руках ученых. См. [Krutikov 2011].

<sup>25</sup> См. важное обсуждение того, как советские ученые учились говорить на государственном языке, чтобы продвигать свои научные исследования, в [Krementsov 2006, 1173–1204; David-Fox, Péteri 2000].

фольклориста С. Ан-ского, хотя его имя и не упоминается в публикациях Пульнера.

В 1926 г., еще будучи аспирантом, Пульнер получил задание каталогизировать коллекцию, которую Ан-ский временно оставил на попечение Государственного Русского музея в 1917–1918 гг.<sup>26</sup> Его глубокое знакомство с обширным опросником на идише, использовавшемся в экспедиции Ан-ского, очевидно в его собственных неопубликованных полевых тетрадах, где он приводит многие вопросы Ан-ского и пытается ответить на них, основываясь на своих собственных наблюдениях<sup>27</sup>.

Например, во время студенческой поездки в Кутаиси в августе 1926 г. он явно опирался в своем интервью с местным раввином М. Давиташвили на этот опросник, свои заметки он озаглавил «Ответы на вопросы «Еврейской этнографической программы» Ан-ского под редакцией Льва Штернберга, собранные студентом ЛГУ И.М. Пульнером в Кутаиси, Грузинской ССР, во время этнографической практики»<sup>28</sup>. Примерно к этому же времени относится работа «Еврейские пословицы и поговорки о еде», и хотя Пульнер здесь прямо не упоминает Ан-ского, он отмечает, что «пословицы и поговорки дают нам возможность и материал для изучения языка, народной психологии и философии» [Pulner 1926, 39]. Он продолжал использовать опросник 1912 г. в последующих исследовательских экспедициях в Белоруссию в 1927 и 1930 гг., часто синхронизируя свои записи интервью с соответствующими вопросами из оригинальной программы, составленной Ан-ским и отредактированной Штернбергом. В полевых тетрадах Пульнера содержится множество рукописных заметок, в основном на идише, о еврейских народных приметах и поверьях. Например, во время поездки в Белоруссию в мае 1927 г. Пульнер на небольших карточках записывал сведения по еврейской народной медицине, примеры и поверья о беременности, а также о средствах от диареи, кожных заболеваний, зубных болей и слепоты<sup>29</sup>. Несколько месяцев спустя, в июле 1927 г. Пульнер отправился в село Завережье (Могилевский район, БССР) для изучения повседневной жизни еврейских крестьян. Находясь там, он собирал материал о заговорах

<sup>26</sup> Безвременная смерть Ан-ского в 1920 г. не позволила ему получить эти материалы обратно, и в конечном итоге они были национализированы советским государством. Еврейское историко-этнографическое общество безуспешно пыталось получить эти материалы из Государственного Русского музея, и в 1934 г. они были переданы в Государственный этнографический музей. См. [Pevzner 2008, 120–171]. Об обстоятельствах бегства Ан-ского из Советской России в 1918 г. см. [Safran 2010].

<sup>27</sup> См. об оригинале опросника: [Deutsch 2011].

<sup>28</sup> См., например: «Сообщения кутаисского раввина М. Давиташвили. Ответы на вопросы «Еврейской этнографической программы, раздела о браке» Ан-ского. Записано И.М. Пульнером 9 августа 1926 г. в Кутаиси, Грузинская ССР» [РЭМ, Ф. 9. Оп. 1. Д. 10. Л. 10]. Виньковецкий также упоминает об этом [Vinkovetzky 1975, 163].

<sup>29</sup> «Народные приметы и поверья, записанные И. Пульнером во время экспедиции в Белоруссию в мае 1927 г.» (на идише) [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 5].

и заклинаниях, предназначенных для решения ряда проблем, как «земных» («Когда твоя корова заблудилась в лесу»), так и «сердечных» («Когда кто-то хочет узнать, кто ему предназначен (*bashert*)»<sup>30</sup>. Он собирал аналогичные фольклорные сведения о верованиях и практиках во время экспедиций в Грузию. Тот факт, что Пульнер также участвовал в этнографической экспедиции в Грузинскую ССР под эгидой Еврейского историко-этнографического общества (ЕИЭО) в 1929 г. и официально был в этом году для ЕИЭО консультантом, свидетельствует о его тесной связи с «буржуазным» учреждением, которое вскоре было закрыто большевистскими властями.

Несмотря на то, что Пульнер не упоминал Ан-ского в своих публикациях, следы его влияния очевидны в двух статьях, которые Пульнер опубликовал в 1929 г. о еврейских народных верованиях и обрядах, связанных с беременностью, родами и новорожденным ребенком. Статья «О фольклоре грузинских евреев», опубликованная на немецком языке в Вене, описывает результаты полевых экспедиций, организованных Ленинградским государственным университетом в 1926 и 1928 гг. в Грузинскую ССР [Pulner 1929, 60–65]. В другой статье – «Обряды и поверья, связанные с беременностью, родами и новорожденным у евреев», – опубликованной на украинском языке в «Этнографическом вестнике» Этнографической комиссии Академии наук Украины, был предложен сравнительный подход к еврейской и славянской культурам. В этой статье Пульнер использовал ряд до-революционных и современных источников, в том числе материал, который он собрал в Заверезье (БССР) в 1927 г., и исследование своего коллеги Залмена Амитина-Шапира по советской Средней Азии [Пульнер 1928, 100–114]<sup>31</sup>. Пульнер многократно ссылался на Ветхий Завет и Талмуд, а также на еврейские литературные источники о демоне Лилит. Обе эти статьи носят в основном описательный характер и отличаются отсутствием открыто тенденциозной политической риторики.

Диссертация Пульнера «Свадебные обряды у евреев» (объемом 306 страниц), которая до его смерти так и оставалась неопубликованной<sup>32</sup>, показывает, как тема, столь тесно связанная с исследованиями «буржуазного националиста» Ан-ского, может быть приспособлена к марксистско-ленинской установке. С одной стороны, эта тема исследования была обычной для молодого советского этнографа: в идеологически ориентированных

<sup>30</sup> «Записи заговоров и заклинаний, собранных И.М. Пульнером в Белоруссии летом 1927 г. [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 4. Лл. 13, 18].

<sup>31</sup> Ссылку Пульнера на материал, собранный в 1927 г. в Заверезье (БССР), см. [Пульнер 1928, 103, сноска 2].

<sup>32</sup> Хранящаяся в архиве диссертация Пульнера не датирована, но другие опубликованные и архивные источники указывают на то, что Пульнер начал работать над ней еще будучи аспирантом и продолжал дорабатывать в течение 1930-х годов. Он намеревался закончить и опубликовать ее в виде книги, когда нацисты вторглись в Советский Союз.

учебных программах того времени институт брака считался особенно подходящим объектом для марксистского классового анализа<sup>33</sup>. С другой стороны, выбор Пульнером именно этой темы для диссертации может быть истолкован также как своего рода форма диалога с научным наследием Анского, собиравшим этнографические данные о еврейском жизненном цикле и включившим этнографический материал о свадьбе в свою знаменитую пьесу «Диббук». В уникальном исследовании еврейских ашкеназских свадебных обрядов этнографические данные, собранные Пульнером, у информантов в советских Белоруссии и Украине, сопоставляются с библейскими и талмудическими материалами, литературными и историческими текстами и фольклорными источниками (поговорки, популярные песни, мелодии и т. д.)<sup>34</sup>. Как отметил Валерий Дымшиц, если бы это исследование было опубликовано до войны, оно стало бы уникальным вкладом в восточноевропейскую еврейскую этнографическую науку, развитие которой отставало по сравнению со славянской этнографией и в которой в то время отсутствовал систематический анализ еврейских свадебных обрядов<sup>35</sup>.

Устойчивый интерес Пульнера к «еврейской женщине» как предмету этнографического исследования также хорошо согласуется с марксистскими принципами. Его диссертация не только охватывает полный цикл свадебных ритуалов, в которых участвуют как жених, так и невеста, но представляет также уникальную информацию об определяющем событии жизненного цикла традиционно воспитанной еврейской женщины, когда она переходит рубеж, отделяющий детство от периода брака, связанных с ним обязанностей и предстоящего материнства. Согласно архивным записям, в кураторские планы Пульнера накануне Второй мировой войны входило создание специальной передвижной этнографической выставки, посвященной изменяющемуся статусу еврейских женщин от поздней Российской империи до современности<sup>36</sup>. Несмотря на то, что Пульнер последовательно строил свои этнографические исследования исходя из перспективы освобождения еврейской женщины от раввинского патриархата, его подробные описания религиозных верований и народных обрядов тем не менее содержали значительный объем сведений по традиционному иудаизму.

<sup>33</sup> Я благодарна Валерию Дымшицу за консультации по этому вопросу. Следует отметить, что Лев Штернберг отредактировал сборник очерков о свадьбе, но в него не вошли материалы о евреях. См. [Штернберг, 1926].

<sup>34</sup> См., например: [Хаздан 2014].

<sup>35</sup> Электронная переписка Валерия Дымшица с автором (август 2017).

<sup>36</sup> См., например, его записку руководству от 21 января 1940 г. «План работы еврейской секции ГМЭ на 1940 г.» [РЭМ, Ф. 2. Оп. 5. Д. 47. Лл. 1–2]. Он надеялся показать такую выставку еврейской общественности на всей территории Советского Союза, а также на оккупированных Советским Союзом территориях Польши (в сталинской терминологии того времени – «Западная Украина» и «Западная Белоруссия»).

**«Великий перелом» и вступление Пульнера в еврейскую рабочую группу Института по изучению народностей СССР (ИПИН)**

Заметный сдвиг в риторическом стиле Пульнера произошел в 1931 г., когда он был принят в еврейскую рабочую группу Института по изучению народностей СССР [Hirsch 2005]. ИПИН был организован в 1930 г. Академией наук с целью изучения влияния коллективизации и индустриализации и связанных с ними экономических реформ на «этно-историческое развитие» населения [Hirsch 2005, 143]. Таким образом, работа ИПИН была очевидным образом связана с целями «социалистического строительства» в эпоху первой пятилетки. Это начинание приобрело еще большее значение, когда в 1931 г. режим призвал советских антропологов и этнографов, связанных с ИПИН, опровергнуть нацистские теории расы и биологического детерминизма [Hirsch 2005, 232–233, 250]. Специалисты были направлены для изучения различных групп советского населения с целью сбора антропометрических данных, проведения анализов крови и исследований трудоспособности, чтобы предоставить научные доказательства того, что не раса, а среда определяет человеческий потенциал [Hirsch 2005, 251]. Эта кампания охватила всю страну, и власти были особенно озабочены этническими группами на советском Дальнем Востоке, но среди тех, кто изучал еврейские общины, это, вероятно, вызвало уникальный резонанс.

Будучи членом ИПИН, Пульнер участвовал в этнографических экспедициях в Белоруссию и был секретарем еврейской рабочей группы [СПбФ АРАН, Ф. 135. Оп. 1. Д. 244]. Главной задачей этой группы было описание «производительных сил» еврейских общин, особенно тех, которые переходили к сельскохозяйственным видам производства. Неясно, как долго действовала еврейская рабочая группа ИПИН, однако протоколы заседаний Президиума, составленные Пульнером в 1931 г., дают представление о ее предполагаемых задачах (см., например [СПбФ АРАН, Ф. 135. Оп. 1. Д. 244. Лл. 180–185]). В Президиум из группы входили, по-видимому, лишь Пульнер и М.А. Брамсон, но они обсуждали возможность приглашения широкого круга специалистов в еврейскую рабочую группу, в том числе ученых, получивших образование в дореволюционный период. Две из обсуждавшихся кандидатур (В.И. Биншток и М.М. Гран) ранее опубликовали свое исследование в журнале «Вопросы биологии и патологии евреев», последний номер которого был издан в 1930 г. Можно сказать, что задолго до 1931 г. эти ученые уже исследовали «производительные силы» евреев, хотя и использовали другую терминологию – и по совершенно другим идеологическим причинам<sup>37</sup>. Тот факт, что некоторые из них были приглашены в

<sup>37</sup> Вопрос о физической «реабилитации» евреев представлял интерес для ученых и общественных деятелей различных политических убеждений. См., например, недавно опубликованное исследование о евреях и «положительной евгенике»: [Mogilner 2019].

еврейскую рабочую группу ИПИН, требует дальнейших исследований, но можно предположить, что в воинственной идеологической атмосфере культурной революции эта еврейская рабочая группа служила идеологически приемлемым местом для продолжения медицинских и антропологических исследований под видом марксистско-ленинской деятельности.

Независимо от того, насколько долго продолжалась деятельность этой группы, ее «смешанный» состав подчеркивает изменчивость поддерживаемых государством еврейских исследований того времени и совмещение «новых» и «старых» программ исследований. Находящиеся под прикрытием марксистско-ленинской риторики об изучении «производительных сил» исследовательские планы группы, подробно изложенные в протоколах заседаний, были в основном связаны с обеспечением контактов и координацией деятельности еврейских исследовательских организаций по всему Советскому Союзу. В протоколе Президиума подчеркивается важность рационализации усилий различных еврейских научных организаций и устранения «параллелизма» в исследовательской деятельности [СПбФ АРАН, Ф. 135. Оп. 1. Д. 244. Л. 182]. Текущие и предлагаемые проекты включали не только изучение «производительных сил» советских евреев, но и обширную библиографическую работу, сбор и инвентаризацию этнографических предметов и художественных произведений, а также организацию музейных экспонатов. Действительно, в планах, изложенных в протоколах еврейской рабочей группы ИПИН, было много общего с деятельностью недавно закрытого «буржуазно-националистического» Еврейского историко-этнографического общества. Несмотря на то, что в протоколах заседаний содержатся обязательные формулировки об изучении «производительных сил», они также свидетельствуют о попытке группы ученых использовать свои поддерживаемые государством ресурсы для организации сети еврейских исследований в стране.

Идеологическая двусмысленность этих неопубликованных протоколов, однако, полностью отсутствует в статье, которую Пульнер опубликовал в 1931 г. по просьбе белорусского сектора ИПИН и этнографического отдела Государственного Русского музея в Ленинграде. Статья «Вопросы организации еврейских этнографических музеев и еврейских отделов при общих этнографических музеях» [Пульнер 1931] содержала воинственно-идеологическую критику «буржуазных» еврейских музеев и была манифестом создания новых выставок в эпоху культурной революции. Учитывая широкую кампанию против «буржуазных специалистов» и усилия Государственного Русского музея в начале 1930-х годов по замене старых сотрудников новым поколением идеологически надежных этнографов<sup>38</sup>, можно предположить, что эта статья свидетельствует о сознательном намерении Пульнера – по убеждению или по необходимости – продемонстрировать свою

<sup>38</sup> О реорганизации музейной структуры см. гл. 5 в [Hirsch 2005].



партийность. Тенденциозная риторика статьи оставляет совершенно иное впечатление об авторе, который всего двумя годами ранее публиковал относительно аполитичные работы о еврейских народных верованиях и обрядах, связанных с беременностью и родами<sup>39</sup>.

Пульнер начинает свою статью с объявления о крахе «старой буржуазной музейной структуры». На ее месте «создаются новые советские этнографические музеи с новыми целями и марксистско-ленинской методологией». Отказываясь от всего наследия старой музейной системы, созданной «этнографами-народниками», он с особой горячностью пишет о задачах еврейских этнографов и этнографических музеев. Он утверждал, что в том же духе, в котором царский режим проводил принцип великорусского шовинизма, еврейские ученые продвигали ложное представление о еврейском народе как «едином, неделимом и бесклассовом». Он вызывающе сравнивал сионистов и антисемитов, объединившихся в продвижении идеи единого «мирового еврейства». Согласно Пульнеру, буржуазные еврейские музеи ставили религию – культ – в центр своей экспозиции, и тем самым «...замыкали еврейскую культуру в узкие, националистические рамки, отрывали ее от всего окружающего, идеализировали, облагораживали» [Пульнер 1931, 157].

Вместо этого, настаивал Пульнер, евреев следует изучать как неотъемлемую часть их же географического и социально-экономического окружения. Отмечая, что «евреи, живущие в границах СССР, как и евреи других стран, не представляют собой единый национальный организм», Пульнер разделял еврейское население на пять отдельных категорий: 1) западные евреи; 2) грузинские евреи; 3) горские (дагестанские) евреи; 4) крымские евреи; 5) среднеазиатские, или бухарские евреи. «Поэтому нельзя экспонировать все еврейские этнические группы, проживающие в СССР, совместно, – писал он. – Евреев грузинских следует экспонировать в окружении грузин, горских – Дагестана и т.д. Западных евреев, проживающих в УССР, БССР и РСФСР, следует экспонировать в каждой из названных республик...» [Пульнер 1931, 158]<sup>40</sup>. Примечательно, однако, что Пульнер посвятил основную часть своей статьи истории и этнографии говорящих на идише «западных» евреев, живущих в районах бывшей черты еврейской оседлости.

<sup>39</sup> В статье Пульнера 1929 г. в «Етнографічному віснику» Украинской Академии наук подчеркивалось взаимное влияние еврейской и славянской культур, однако здесь не было той неприкрытой политической риторики и догматической терминологии, которой эта тема сопровождалась в его статье 1931 г.

<sup>40</sup> Хотя Пульнер помещал свои аргументы в идеологические рамки большевистской национальной политики, важно помнить, что как бывший член ЕИЭО он уже участвовал в дискуссиях о разнообразии евреев в бывшей Российской империи с весьма отличной от декларируемой здесь политической платформы. См. подробнее о подходе ЕИЭО к неашкеназскому еврейству Российской империи [Veidlinger 2009, 274–282].

В соответствии с задачами ИПИН, статья Пульнера касалась, прежде всего, представления социально-экономической модернизации еврейского населения (в данном случае – «западных» евреев). В ней предлагалось разделить еврейские этнографические экспонаты на два раздела, посвященные соответственно старому, «частному», и новому, «социалистическому», образу жизни, см.: [Иванов 2010; Ivanov, 2013]. Раздел о жизни при советской власти призван продемонстрировать новые общественные отношения, культурное просвещение, современную медицину и экономическую «производительность» сельскохозяйственного и промышленного труда и тщательно придерживается определения советской еврейской идентичности как «национальной по форме и социалистической по содержанию».

Вместе с тем Пульнер подробно останавливается на музейном представлении жизни при старом режиме, уделяя большое внимание особенностям еврейской религии и традиции. Посетители этой гипотетической экспозиции могли бы узнать о «классовом происхождении» различных обрядов и праздников, их роли в «противодействии социалистическому строительству», а также об «антинаучной основе» традиционной еврейской народной медицины и ее угрозе общественному здоровью. Они также получили бы существенные сведения о еврейском религиозном календаре и событиях жизненного цикла, связанных с рождением, браком и смертью. Хотя эти подробности, вероятно, исчезли бы сами по себе из коллективной памяти в ходе ассимиляции, теория создания музейной экспозиции Пульнера фактически гарантировала, что традиционная еврейская культура останется в поле зрения общества. Статья «Вопросы организации еврейских этнографических музеев и еврейских отделов при общих этнографических музеях» представляется подробным культурным революционным манифестом, который однозначно осуждает старых народников-этнографов и призывает к чисто материалистической интерпретации иудаизма и еврейской цивилизации. При сопоставлении с неопубликованной записью, в том числе с протоколами Пульнера с заседаний еврейской рабочей группы ИПИН за тот же год, общая картина становится менее однозначной.

### «Еврейские пословицы и поговорки о еде»

В статье Пульнера 1931 г. об организации еврейских этнографических выставок обсуждались и «пережитки» старого образа жизни, которые сохраняются даже в эпоху социалистического строительства. В этой связи интересно рассмотреть его исследование «Еврейские пословицы и поговорки о еде», которое было первоначально подготовлено в 1926 г. и, хотя и предназначалось для издания и неоднократно перерабатывалось, оставалось по состоянию на 1939 г. неопубликованным. Рукопись открывается

предисловием на идише учителя Пульнера, этнолога Э.Г. Кагарова<sup>41</sup>, который характеризует исследование Пульнера как «культурно-исторический анализ еврейских пословиц и поговорок о еде», основанный на древнееврейских талмудических текстах, а также на идишских, немецких, латинских, греческих, польских, украинских, белорусских и румынских источниках. Своим сравнительным и научным (*visnshaftlekhe*) подходом к еврейским выражениям о еде, добавляет он, исследование Пульнера качественно отличается от предыдущих усилий ученых, которые просто собирали данные. «Возможно, не все его методы верны, и, возможно, не все его выводы убедительны», – признает Кагаров, но «как первая попытка научного изучения этого вопроса работа И.М. Пульнера, без сомнения, представляет большой интерес» [Pulner 1926, 1].

Пульнер начинает «Еврейские пословицы и поговорки о еде» с критики исследования «Первобытная культура» (1871) британского антрополога Эдварда Бернетта Тайлора. Согласно Пульнеру, Тайлор ошибочно полагал, что народные выражения остаются неизменными на протяжении поколений. Пульнер, напротив, утверждает, что язык динамичен и постоянно развивается. Он приводит примеры фразеологизмов, записанных во время этнографических экспедиций, а также из литературных источников (таких как произведения Шолом-Алейхема). В рукописи содержатся подробные графики и таблицы, составленные в соответствии с типами пищи, методами ее приготовления, питательной ценностью, географией распространения и символическим значением блюд. Ряд пословиц и поговорок, представленных в рукописи и частично включенных Виньковецким в его статью 1975 г. в «Советиш Геймланд», отражает универсальные темы. Например: «Az me hot nit keyn broyt, iz erger vi der toyt» («не иметь хлеба хуже смерти»). Другие между тем имеют отчетливое еврейское культурное содержание: «In a tsholent un in a shidekh kukt men nit tsu fil arayn» («не надо смотреть слишком пристально на чолнт и на сватовство»); «Es nit di khale far der ha-moytse» («не ешь халу до благословения»); «Dos beste milkhiks in di payn teg iz dokh a shtikl fleysh» («лучшее молочное на девять дней<sup>42</sup>, конечно, кусок мяса»); «A shmek tabek iz oykh a gmiles-khesed» (буквально: «щепотка табака – тоже благотворительность»<sup>43</sup>).

Пульнер придавал особое значение реконструкции *folks-shteyger* (народного образа жизни) и тому, как изучение выражений, связанных с едой, «дает нам возможность и материалы <для> изучения языка, народной психологии и философии» [Pulner 1926, 39]. Позднее Кагаров в своем письме в

<sup>41</sup> О Кагарове см. [Greenbaum 1978, 28, 152; Kan 2009, 346, 387; Шахнович 2017, 571–581].

<sup>42</sup> Вероятно, это ироническая отсылка к обычаю отмечать разрушение Первого и Второго Храмов 9 ава (*тиша-бе-ав*), избегая с 1 по 9 ава мясную пищу.

<sup>43</sup> Как беспроцентная ссуда.

1939 г., написанном в поддержку перевода Пульнера на более высокую научную должность, привел более подробное идеологическое обоснование ценности его исследования:

В области еврейского фольклора наиболее выдающимся трудом И.М. Пульнера следует признать его монографию «Еврейские пословицы и поговорки о пище» (свыше 4 печат. л.), к сожалению, еще не напечатанную. Здесь автор удачно polemизирует с буржуазными учеными, утверждающими, будто в ходе исторического процесса пословицы не изменяют своего характера и семантики, и на обширном материале доказывает, что, подобно остальным произведениям устного (народного) творчества, пословицы и поговорки на протяжении истории часто подвергаются идеологическому переосмыслению в процессе классовой борьбы<sup>44</sup>.

Существует ли переделанный вариант рукописи, где была бы более значима роль «классовой борьбы» в еврейских поговорках о еде, – предстоит выяснить в дальнейшем. Как бы то ни было, в это время Пульнер руководил еврейским отделом Государственного музея этнографии и, как отмечалось выше, написал ряд докладных записок руководству, в которых настаивал на важности увеличения усилий по сбору и изучению еврейской материальной культуры, в том числе обрядов и верований, связанных с едой. Следует отметить, что этот акцент на материальной культуре был частью более широкой программы Пульнера, связанной с описанием различных форм еврейского «культурного творчества» и направленной на опровержение антисемитской нацистской пропаганды<sup>45</sup>. Эта идея нашла свое широкое отражение в выставке 1939 г. «Евреи в царской России и в СССР», которая, как позволяют предположить архивные заметки Пульнера, должна была проиллюстрировать силу и жизнеспособность еврейского народа на примере музыки, театра и ремесел. Возможно, именно в этом контексте можно рассматривать приобретение Пульнером во время экспедиции в Бершадь и Бердичев в конце 1930-х годов 52 предметов, связанных с еврейской едой, включая оловянные и деревянные формы для выпечки. «В Бершади и Бердичеве мною приобретена коллекция образцов <относящихся к> еврейской пище в 52 предмета. Приобретенная коллекция ценна тем, что имеет в своем составе ряд образцов, уже малоупотребительных в современном быту и весьма интересных в этнографическом отношении»<sup>46</sup>. В этом же отчете Пульнер вновь предупреждал, что возможности для сбора

<sup>44</sup> [РЭМ, Ф. 9. Оп. 2. Д. 35. Л. 8]. Подписано Кагаровым: «Зав. Кабинетом Кавказа, Институт Этнографии Академии Наук СССР, доктор исторических наук, Профессор / Е. Кагаров. Ленинград. 12 июля 1939 г.».

<sup>45</sup> Ср. нацистскую выставку «Вечный еврей» в Мюнхене.

<sup>46</sup> Отчет И.М. Пульнера о командировке к украинским евреям в Бершадь, Бердичев, Одессу, Киев от 25.03.1940 (7 лл.) [РЭМ, Ф. 9. Оп. 1. Д. 25. Л. 5].

артефактов еврейской материальной культуры сужаются в результате быстрых темпов советской модернизации [РЭМ, Ф. 9. Оп. 1. Д. 25. Л. 1].

Изображения нескольких связанных с едой артефактов, приобретенных Пульнером во время этой поездки, в том числе формы для выпечки праздничного печенья, можно найти в [Урицкая, Якерсон 2009, 99–103]<sup>47</sup>. Легко забыть о том, что эти предметы, прекрасно воспроизведенные в высококачественном фотоальбоме, прошли многочисленные стадии перемещения и изъятия из контекста с тех пор, как Пульнер впервые приобрел их в Бердичеве с целью научного изучения и экспонирования в музее. При взгляде из постсоветской эпохи они свидетельствуют о восстановлении давно утраченного еврейского культурного наследия, порушенного «перегибами» советской эпохи. Однако, если рассматривать их в свете неопубликованных рукописей Пульнера – не только «Еврейских пословиц и поговорок о еде», но и его записок, в которых он призывал активизировать усилия по сбору еврейского этнографического материала, – они также послужат свидетельством того значения, которое Пульнер придавал идее «еврейской материальной культуры» в те времена, когда фольклор был присвоен как сталинским, так и нацистским режимами<sup>48</sup>.

### **Между фольклором и «производительными силами»: интерпретация еврейской материальной культуры**

Когда статья Зязевой и Шангиной была опубликована в 1969 г. в «Советиш Геймланд», «материальная культура», по-видимому, представлялась идеологически безопасной отправной точкой для обсуждения еврейской коллекции в Государственном музее этнографии.

Упомянутые исключительно в контексте эпохи Российской империи, оторванные от наследия Ан-ского, эти артефакты – традиционная одежда, головные уборы, изделия из металла и т.д. – были представлены читателям «Советиш Геймланд» как археологические объекты давних времен. Всего несколько лет спустя такие авторы, как Бейдер и Виньковецкий, открыто ссылались на Ан-ского, Пульнера и богатые еврейские архивы в Государственном этнографическом музее, однако диапазон воздействия этих статей был ограничен, поскольку язык идишского журнала «Советиш Геймланд» был недоступен большинству советских граждан, интересующихся еврейской историей и культурой, и его читательская аудитория оставалась весьма незначительной (см., например: [Khazanov 1987, 54]).

<sup>47</sup> Эти предметы находятся в коллекции № 6406 Российского этнографического музея. Модели этих предметов были изготовлены из гипса, бумаги и воска. Следует уточнить, кто именно их сделал и были ли они представлены на выставке 1939 г.

<sup>48</sup> О фольклоре в конце 1930-х гг. см. [Hirsch 2005, 268–272].

Обращение к «материальной культуре» как идеологически оправданный подход к еврейской этнографии нуждается в тщательном анализе и исторической контекстуализации. В 1920-е и 1930-е годы еврейские артефакты, первоначально собранные в последние годы Российской империи (многие из них – во время экспедиций Ан-ского), были конфискованы советским государством и подвергнуты идеологической реинтерпретации учеными (преимущественно еврейскими). Чтобы иметь научную и, следовательно, идеологическую ценность, «материальная культура» должна была быть помещена в исторический и социально-экономический контекст, а фольклор мог дать представление о ценности этих объектов. В то же время некоторые ученые утверждали, что еврейский фольклор следует изучать, но не выставлять на публичное обозрение<sup>49</sup>, другие же, подобно Пульнеру, считали, что дореволюционная еврейская культура должна быть представлена публике в образовательных целях. Религиозные верования, суеверия, магические заклинания, средства народной медицины, ритуалы и т.д. якобы следует демонстрировать, чтобы подчеркнуть драматический контраст «старого» и «нового» и преимущества советской эпохи. Возможно, эта формулировка придала категории «еврейская материальная культура» гибкость, обеспечивавшую идеологически безопасную основу для изучения фольклора (без риска вызвать обвинения в «буржуазном национализме» или «народничестве»). Более того, в конце 1930-х годов понятие «еврейское народное творчество», некогда связанное с отрицательной оценкой «народника» Ан-ского, было использовано для борьбы с нацизмом и опровержения расистских теорий о том, что евреи паразитируют на культуре других народов<sup>50</sup>.

В более широком смысле восстановление деталей, связанных с еврейской «материальной культурой» в советские 1920-е и 1930-е годы, может способствовать обнаружению преемственности, а не только разрывов в еврейской этнографической науке до и после 1917 г. В свою очередь это может помочь осознанию того, как мы определяем «полезное прошлое». Когда распался Советский Союз и для исследователей открылись архивы, этнографическое и литературное наследие Ан-ского, его экспедиции в черту оседлости в 1912–1914 гг. и его великая пьеса «Диббук» по понятным причинам произвели огромное впечатление как на ученых, так и на неспециалистов. В первое постсоветское время наследие Ан-ского служило свидетельством необходимости в реконструкции еврейской культуры и поисках ценностей прошлого, причем не только в бывшем Советском Союзе. Как

<sup>49</sup> Такие, как Меир Винер (то, что он называл «Пуримской этнографией»), см. [Krutikov, 175].

<sup>50</sup> В ряде случаев Пульнер называет достижения еврейской народной культуры в качестве опровержения утверждений «фашистских каннибалов». См., например, текст путеводителя выставки [Государственный музей этнографии 1939, 16].



признавал еще Виньковецкий в своей статье в «Советиш Геймланд» в 1975 г., когда он реконструировал прошлое, между Пульнером и Ан-ским была прямая связь.

Работы Пульнера свидетельствуют о том, что он остро осознавал бег времени и необходимость документировать недавнее прошлое прежде, чем исчезнут все его следы. Действительно, он и его коллеги пытались описывать культурные изменения, которые испытывали сами. Неравные отношения между советским государством и учеными было сложным: исследователи работали в обстановке идеологического насилия, восприятия науки как орудия, и их наследие, по сравнению с наследием Ан-ского, неоднозначно. Как эти ученые, подобно Пульнеру, пытались обсуждать «старое» и «новое», как они научились говорить на государственном языке, чтобы продолжать научные исследования в новом стиле, и даже то, как они вольно или невольно становились деятелями этого режима, также является частью прошлого, которое должно быть интегрировано в историю современной еврейской науки. В этой связи недавнее повторное появление рукописи «Еврейские пословицы и поговорки о еде» после многолетней миграции по миру может послужить удачным поводом для переоценки соотношения между «подходящим» и «неподходящим» прошлым.

### Источники

- Архив РНБ – Фонд архивных документов Российской национальной библиотеки, Санкт-Петербург.  
 РЭМ – Архив Российского Этнографического музея.  
 СПбФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук.  
 ЦГАЛИ СПб – Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга.  
 Pulner 1926 – *Pulner I. Yidishe shprikhverter un redns-artn vegn shpayz* (рукопись в YIVO. RG 2131, box 1).

### Литература

- Ан-ский 1908 – *Ан-ский С.* Еврейское народное творчество // Пережитое. Т. 1. 1908. С. 276–314.  
 Богораз 1926 – Еврейское местечко в революции. Очерки / Под ред. В.Г. Тана-Богораз. М., 1926.  
 Государственный музей этнографии 1939 – Евреи в царской России и в СССР: краткий путеводитель по выставке. Л., 1939.

- Иванов 2010 – *Иванов А.* «Евреи в царской России и в СССР»: выставка достижений еврейского хозяйственного и культурного строительства в Стране Советов // Новое литературное обозрение. 2010. № 102. С. 158–182.
- Пульнер 1928 – *Пульнер Й.* Обряди й повір'я, сполучені з вагітною, породілею й народженням у жидів // Етнографічний вісник. Київ, 1928. Кн. 8. С. 100–114.
- Пульнер 1931 – *Пульнер И.М.* Вопросы организации еврейских этнографических музеев и еврейских отделов при общих этнографических музеях // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 156–163.
- Пульнер 1936 – *Пульнер И.* Итоги и задачи изучения кавказских (грузинских и горских) евреев // Советская этнография. 1936. № 4–5. С. 105–121.
- Урицкая, Якерсон 2009 – *Урицкая Л.Б., Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга: ашкеназские коллекции Российского этнографического музея. СПб.: «Арка», 2009.
- Хаздан 2014 – *Хаздан Е.* Еврейская свадьба в диссертации И.М. Пульнера // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции: сборник статей. М., 2014. Вып. 49. С. 207–222.
- Шахнович 2017 – *Шахнович М.М.* Е.Г. Кагаров и Музей истории религии Академии наук СССР // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 4. С. 571–581.
- Штернберг 1926 – *Штернберг Л.Я.* Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР / Под ред. Л.Я. Штернберга. Л.: «Красная газета», 1926.
- An-sky 1914 – *An-sky S.* Dos yidishe etnografishe program. Ershter teyl: der mentsh / Ed. by I.L. Shternberg. Petrograd: Yosef Luria, 1914.
- Beider 1974 – *Beider Ch.* Leningrader motivn // Sovetish Heymland. 1974. № 2.
- David-Fox, Péteri 2000 – *Academia in Upheaval: Origins, Transfers, and Transformations of the Communist Regime in Russia and East Central Europe* / Eds. M. David-Fox, G. Péteri. Westport, Connecticut: Berkin & Garvey, 2000.
- Deutsch 2011 – *Deutsch N.* The Jewish Dark Continent: Life and Death in the Russian Pale of Settlement. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Greenbaum 1978 – *Greenbaum A.* Jewish Scholarship and Scholarly Institutions in Soviet Russia 1918–1953. Jerusalem: Hebrew University, 1978.
- Estraikh 2008 – *Estraikh G.* Yiddish in the Cold War. Oxford: Legenda, 2008.
- Hirsch 2005 – *Hirsch F.* Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Ivanov 2013 – *Ivanov A.* The Exhibition “Jews in Tsarist Russia and in the USSR” and the Closure of the Jewish Modernization Project in the Soviet Union, 1937–1941 // East European Jewish Affairs. 2013. Vol. 43. Issue 1.
- Kan 2009 – *Kan S.* Lev Shternberg: Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.

- Khazanov 1987 – *Khazanov A.* Igor Krupnik's Survey of Jewish Studies in the USSR: A Comment // *Soviet Jewish Affairs* Vol. 17. № 3. 1987. P. 51–54.
- Krementsov 2006 – *Krementsov N.* Big Revolution, Little Revolution: Science and Politics in Bolshevik Russia // *Social Research: An International Quarterly*. Vol. 73. № 4. Winter 2006. C. 1173–1204.
- Krupnik 1988 – *Krupnik I.* Tsu der geshikhte fun etnografishe kolektsyes // *Sovetish Heymland*. № 7. 1988.
- Krupnik 1989 – *Krupnik I.* Jewish Holdings of the Leningrad Ethnographic Museum // *Soviet Jewish Affairs*. Vol. 19. № 1. 1989. P. 35–48.
- Krutikov 2011 – *Krutikov M.* From Kabbalah to Class Struggle: Expressionism, Marxism, and Yiddish Literature in the Life and Work of Meir Wiener. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- Martin 2001 – *Martin T.* The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the USSR, 1923–1939. Cornell University Press, 2001.
- Mogil'ner 2019 – *Mogil'ner M.* ARA relief campaign in the Volga region, Jewish anthropometric statistics, and the scientific promise of integration // *Science in Context*. Vol. 32. 2019. P. 5–24.
- Pevzner 2008 – *Pevzner E.* The Story of One Collection // *Pinkas: Annual of the Culture and History of East European Jewry*. Vol. 2. 2008. P. 52–72.
- Pulner 1929 – *Pulner I.* Zur Volkskunde der georgischen Juden // *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde*. Wien, 1929. P. 60–65.
- Safran 2010 – *Safran G.* Wandering Soul: The Dybbuk's Creator, S. An-sky. Harvard University Press, 2010.
- Sokolova 2017 – *Sokolova A.* Between Ethnography of Religion and Anti-religious Propaganda: Jewish Graphics in the Leningrad and Moscow Museums in 1930s // *Three Cities of Yiddish: St Petersburg, Warsaw and Moscow* / Ed. by G. Estraiikh, M. Krutikov. Oxford: Legenda, 2017. P. 158–193.
- Shcherbakova [in print] – *Shcherbakova M.* Between Two Worlds: Jewish Exhibitions in the Museums of Soviet Ukraine (1919–1939) // *100 Jahre Ukrainer – Narrative jenseits des historischen Mainstreams* / Eds. S. Rindlisbacher, D. Tolkatsch. Köln; Wien (in print).
- Veidlinger 2009 – *Veidlinger J.* Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. Indiana University Press, 2009.
- Vinkovetzky 1975 – *Vinkovetzky A.* Dos lebn un di arbet fun an etnograf // *Sovetish Heymland*. № 12. 1975.
- Yalen 2007 – *Yalen D.* Documenting the 'New Red Kasrilevke': Shtetl Ethnography as Revolution Narrative // *East European Jewish Affairs*. Vol. 37. № 3. December 2007. P. 353–375.
- Yalen 2016 – *Yalen D.* After An-sky: I.M. Pul'ner and the Jewish Section of the State Museum of Ethnography in Leningrad // *Going to the People: Jews and the Ethnographic Impulse* / Ed. J. Veidlinger. Indiana University Press, 2016. P. 119–145.

Ziazeva, Shangina 1969 – *Ziazeva L., Shangina B. Yidishe kolektsyes inem Leningrader etnografishn muzei // Sovetish Heymland. № 1. 1969.*

*Перевод В. Мочаловой*

## Tracing the Scholarly Legacy of I.M. Pul'ner: A Detour through the Pages of *Sovetish Heymland*

**Deborah Yalen** (Department of History, Colorado State University-Fort Collins, USA)  
Associate Professor, Department of History, Colorado State University; Book Review Editor,  
East European Jewish Affairs  
E-mail: Deborah.Yalen@colostate.edu  
ORCID ID: 0000-0002-0005-3765

*Abstract:* This article explores the scholarly legacy of I.M. Pul'ner, director of the Jewish Section of the State Museum of Ethnography in Leningrad from the late 1930s until the Nazi invasion of the Soviet Union, and considers the significance of material culture for Soviet Jewish ethnography during the interwar period. It also traces the rediscovery of Pul'ner by Soviet Jewish intellectuals in the 1970s, and the global journey of a long-lost archival document, which is now preserved at the YIVO Institute for Jewish Research in New York City.

*Keywords:* I. Pulner, State Museum of Ethnography, Sovetish Heymland, YIVO, Jewish material culture, «Jewish Proverbs and Sayings about Food»

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.4

### References:

- An-skii S. *Evreiskoe narodnoe tvorchestvo // Perezhitoe. 1908.*  
An-sky S. *Dos yidishe etnografishe program. Ershter teyl: der mentsh /*  
Ed. by I.L. Shternberg. Petrograd: Yosef Luria, 1914.  
Beider Ch. *Leningrader motivn // Sovetish Heymland. 1974. № 2.*  
David-Fox, Péteri 2000 – *Academia in Upheaval: Origins, Transfers, and Transformations of the Communist Regime in Russia and East Central Europe /* Eds. M. David-Fox, G. Péteri. Westport, Connecticut: Berkin & Garvey, 2000.

- Deutsch N. *The Jewish Dark Continent: Life and Death in the Russian Pale of Settlement*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Evreiskoe mestechko v revoliutsii. Ocherki / Pod red. V.G. Tana-Bogoraz. M., 1926.
- Evrei v tsarskoi Rossii i v SSSR: kratkii putevoditel' po vystavke. Leningrad, 1939.
- Greenbaum A. *Jewish Scholarship and Scholarly Institutions in Soviet Russia 1918–1953*. Jerusalem: Hebrew University, 1978.
- Estraikh G. *Yiddish in the Cold War*. Oxford: Legenda, 2008.
- Hirsch F. *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Ivanov A. The Exhibition “Jews in Tsarist Russia and in the USSR” and the Closure of the Jewish Modernization Project in the Soviet Union, 1937–1941 // *East European Jewish Affairs*. 2013. Vol. 43. Issue 1.
- Ivanov A. “Evrei v tsarskoi Rossii i v SSSR”: vystavka dostizhenii evreiskogo khoziaistvennogo i kul'turnogo stroitel'stva v Strane Sovetov // *Novoe literaturnoe oborzrenie*. 2010. № 102. P. 158–182.
- Kan S. *Lev Shternberg: Anthropologist, Russian Socialist, Jewish Activist*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2009.
- Khazanov A. Igor Krupnik's Survey of Jewish Studies in the USSR: A Comment // *Soviet Jewish Affairs* Vol. 17. № 3. 1987.
- Khazdan E. *Evreiskaia svad'ba v dissertatsii I.M. Pul'nera // Krug zhizni v slavianskoi evreiskoi kul'turnoi traditsii: sbornik statei*. Moskva, 2014. Vyp. 49. P. 207–222.
- Krementsov N. Big Revolution, Little Revolution: Science and Politics in Bolshevik Russia // *Social Research: An International Quarterly*. Vol. 73. № 4. Winter 2006. P. 1173–1204.
- Krupnik I. *Tsu der geshikhte fun etnografishe kolektsyes // Sovetish Heymland*. 1988. № 7.
- Krupnik I. *Jewish Holdings of the Leningrad Ethnographic Museum // Soviet Jewish Affairs*. Vol. 19. 1989. № 1.
- Krutikov M. *From Kabbalah to Class Struggle: Expressionism, Marxism, and Yiddish Literature in the Life and Work of Meir Wiener*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.
- Martin T. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the USSR, 1923–1939*. Cornell University Press, 2001.
- Mogil'ner M. ARA relief campaign in the Volga region, Jewish anthropometric statistics, and the scientific promise of integration // *Science in Context*. Vol. 32. 2019. P. 5–24.
- Pevzner E. *The Story of One Collection // Pinkas: Annual of the Culture and History of East European Jewry*. Vol. 2. 2008. 52–72.
- Pulner I. *Zur Volkskunde der georgischen Juden // Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde*. Wien, 1929.
- Pul'ner I. *Obriadi i povir'ia, spolucheni z vagitnoiu, porodileiu i narozhdentsem u zhidiv // Etnografichnii visnik*. Kiiv, 1928. Kn. 8.

- Pul'ner I.M. Voprosy organizatsii evreiskikh etnograficheskikh muzeev i evreiskikh otdelov pri obshchikh etnograficheskikh muzeiakh // Sovetskaia etnografiia. 1931. № 3–4.
- Pul'ner I. Itogi i zadachi izucheniia kavkazskikh (gruzinskikh i gorskikh) evreev // Sovetskaia etnografiia. 1936. № 4–5.
- Safran G. *Wandering Soul: The Dybbuk's Creator*, S. An-sky. Harvard University Press, 2010.
- Sokolova A. *Between Ethnography of Religion and Anti-religious Propaganda: Jewish Graphics in the Leningrad and Moscow Museums in 1930s* // *Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw and Moscow* / Ed. by G. Estraikh, M. Krutikov. Oxford: Legenda, 2017. P. 158–193.
- Shcherbakova M. *Between Two Worlds: Jewish Exhibitions in the Museums of Soviet Ukraine (1919–1939)* // *100 Jahre Ukrainer – Narrative jenseits des historischen Mainstreams* / Eds. S. Rindlisbacher, D. Tolkatsch. Köln; Wien (in print).
- Shakhnovich M.M. E.G. Kagarov i Muzei istorii religii Akademii nauk SSSR // Vestnik SPbGU. Filosofii i konfliktologii. 2017. T. 33. Vyp. 4. S. 571–581.
- Shternberg L.Ia. *Materialy po svad'be i semeino-rodovomu stroiu narodov SSSR* / Pod red. L.Ia. Shternberga. Leningrad: «Krasnaia gazeta», 1926.
- Uritskaia L.B., Iakerson S.M. *Evreiskie sokrovishcha Peterburga: ashkenazskie kollektsii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia*. St.-Peterburg: Arka, 2009.
- Veidlinger J. *Jewish Public Culture in the Late Russian Empire*. Indiana University Press, 2009.
- Vinkovetzky A. *Dos lebn un di arbet fun an etnograf* // *Sovetish Heymland*. № 12. 1975.
- Yalen D. *Documenting the 'New Red Kasrilevke': Shtetl Ethnography as Revolution Narrative* // *East European Jewish Affairs*. Vol. 37. № 3. December 2007.
- Yalen D. *After An-sky: I.M. Pul'ner and the Jewish Section of the State Museum of Ethnography in Leningrad* // *Going to the People: Jews and the Ethnographic Impulse* / Ed. J. Veidlinger. Indiana University Press, 2016.
- Ziazeva L., Shangina B. *Yidishe kolektsyes inem Leningrader etnografishn muzei* // *Sovetish Heimland*. 1969. № 1.



**Александр Иванов**  
**(Санкт-Петербург, Россия)**

Научный сотрудник, Центр «Петербургская иудаика»,  
Европейский университет в Санкт-Петербурге

E-mail: [aliv@eu.spb.ru](mailto:aliv@eu.spb.ru)

ID ORCID: 0000-0002-7293-3470

## **«Есть нечто, что не любит стен в природе...» (заметки о XVI венецианской архитектурной биеннале 2018 г.)**

*Аннотация:* В статье рецензируются экспозиции Израиля и Германии, развернутые в национальных павильонах этих стран на XVI венецианской архитектурной биеннале 2018 г., проходившей под девизом «FREESPACE» («Свободное пространство»). Манифест, написанный Ивонн Фаррелл и Шелли МакНамара – главными кураторами биеннале, в частности, провозглашал, что «FREESPACE» обеспечивает участникам «свободу осмыслить свободное пространство времени и памяти, связывая вместе прошлое, настоящее и будущее, опираясь на унаследованные пласты культуры, сплетая архаику с современностью». В соответствии с Манифестом, кураторы израильской экспозиции, названной «В состоянии статус-кво: структуры переговоров», предприняли попытку деконструировать в историко-архитектурной перспективе этапы межконфессиональной борьбы за святые места на территории Израиля и Западного берега реки Иордан. Германская экспозиция «Демонтируя стены» была посвящена двадцативосьмилетней годовщине со дня разрушения Берлинской стены. Одним из ключевых ее экспонатов стала визуальная инсталляция «Стена мнений», составленная из видеопроговорок с жителями разных стран, включая Израиль, где сегодня существуют линии демаркационных сооружений (всевозможные стены, ограждения, заборы), которые превращают «свободные пространства» в зоны отчуждения. Обе экспозиции убедительно показали, с какими политическими и социальными проблемами сталкивается современное общество при попытке формирования «свободных пространств» для неформального взаимодействия различных этнических и социальных групп в разных странах. Причем экспозиция израильского павильона четко обозначила подводные камни, чреватые возведением новых демаркационных барьеров, когда стороны межэтнических и межконфессиональных конфликтов не в состоянии договориться между собой о статусе того или иного места, в то время как кураторы из Германии, символически демонтируя глобальные стены непонимания, смогли подарить нам надежду на преодоление такого рода проблем.

*Ключевые слова:* Венецианская архитектурная биеннале, Израиль, Германия, свободное пространство, демаркационные сооружения

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.1.5

## Венеция: приглашение к путешествию

Венецианская архитектурная биеннале – крупнейшая в мире выставка, раз в два года предоставляющая посетителям возможность познакомиться с тем, что нового придумали специалисты из разных стран по части «пользы, прочности и красоты» в застройке наших городов и весей. Чтобы представить масштабы этого архитектурного форума, замечу, что в прошлом году на биеннале были показаны работы более чем семидесяти архитекторов и проектных бюро, составившие экспозиции центрального павильона в садах Джардини и главного корпуса Арсенала – музеефицированного комплекса промышленных зданий, существующих в Венеции еще с XII в. для постройки и оснащения военных кораблей. И, как обычно, были развернуты отдельные выставки в шестидесяти пяти национальных павильонах, которые на протяжении XX в. возводились по проектам известных архитекторов из этих стран.

Наверное, я никого не удивлю, если скажу, что любая международная выставка, а в особенности архитектурная, демонстрирует нам, зрителям, некую материализованную проекцию картины мира, составленную из



Национальные павильоны Венецианской биеннале в садах Джардини. Справа – павильон России, построенный по проекту Алексея Щусева в 1914 г.



Павильоны Венецианской биеннале на территории Арсенала

представлений о своих странах авторов экспонирующихся проектов. Однако то, какова эта картина – идеализированная или прагматическая, умиротворяющая или шокирующая, ностальгическая или футуристическая, – зависит в первую очередь от усилий главных выставочных кураторов. Насколько убедительно им удастся сформулировать основную тему выставки и увлечь ею всех участников, представляющих разные страны, культуры, политические режимы, и при этом не прибегнуть к авторитарным методам руководства, – настолько успешной будет выставка в целом.

Главными кураторами XVI венецианской биеннале архитектуры были назначены соучредительницы ирландского архитектурного бюро «Grafton Architects» Ивонн Фаррелл и Шелли МакНамара, лауреаты ряда престижных премий, включая «Серебряного льва» Венецианской биеннале

2012 г.<sup>1</sup> Предложенная ими тема «Freespace» («Свободное пространство»), сформулированная в семи пунктах Манифеста, напечатанного в путеводителе по биеннале, хотя и задавала смысловую рамку для демонстрировавшихся архитектурных проектов, но в то же время предоставляла авторам почти неограниченную свободу самовыражения.

Лично меня как исследователя, изучавшего проблемы сохранения еврейского культурного наследия в широкой исторической перспективе, и в соответствии с этим – посетителя, в определенном смысле осведомленного, заинтересовал седьмой пункт Манифеста, провозглашавший, что «Freespace» обеспечивает участникам «свободу осмыслить свободное пространство времени и памяти, связывая вместе прошлое, настоящее и будущее, опираясь на унаследованные пласты культуры, сплетая архаику с современностью» [Fossa Margutti 2018, 35]. Авторы целого ряда выставочных проектов, показанных в павильонах биеннале, в полной мере воспользовались этой возможностью и продемонстрировали свои представления о прошлом, настоящем и будущем свободных пространств в архитектурной среде различных мест на нашей планете, предложив определенные подходы к их сохранению или организации в условиях постоянно меняющихся политических, экономических и социальных условий.

Осмотр экспозиций, представленных на биеннале 2018 г., который занял у меня целых три дня, я бы сравнил с увлекательным виртуальным путешествием по городам и странам, в которых мне довелось побывать или, надеюсь, когда-нибудь доведется. Исходя из логики подобной рефлексии, я выбрал для данного обзора два историко-архитектурных сюжета, связанных в первую очередь с еврейской культурой, или два ретроспективных путешествия, контуры которых были заданы, с одной стороны, выставками в национальных павильонах Израиля и Германии, с другой – моими воспоминаниями об архитектурном ландшафте мест, репрезентированных на этих выставках.

## Иерусалим и окрестности

Венецианская биеннале – одна из немногих международных выставок, где имеется стационарный павильон государства Израиль. Известный российский критик Григорий Ревзин назвал израильский павильон «одним

---

<sup>1</sup> Обычно жюри Венецианских архитектурных биеннале определяет лауреатов и награждает их статуэтками в виде крылатого льва (общеизвестный символ Венеции). Причем за лучший национальный проект и лучший проект, показанный в главном павильоне выставки, лауреаты получают «Золотых львов», а самому перспективному молодому участнику вручается «Серебряный лев».





Павильон Израиля на Венецианской биеннале в садах Джардини, построенный по проекту Зеэва Рехтера в 1952 г.

из самых эффектных на биеннале» и даже «героическим» [Ревзин 2008]. Действительно, что-то героическое в этой постройке есть – белый лаконичный объем с четко акцентированным входом в нижней части фасада справа контрастно противостоит своей монотонной простотой всевозможным архитектурным затеям – от эклектики до постмодернизма, – отразившись в облике других национальных павильонов биеннале. Недаром этот павильон был построен в 1952 г. по проекту знаменитого израильского архитектора Зеэва Рехтера (1899–1960) – одного из пионеров «интернационального стиля» школы Баухауз еще в подмандатной Палестине.

Экспозиция в израильском павильоне, названная «В состоянии статус-кво: структуры переговоров», предельно конкретизировала проблему организации «свободных пространств» в ее самом драматическом, чтоб не сказать взрывоопасном, изводе. Израильские кураторы – археолог Таня Коен-Оззиелли и архитекторы Дебора Пинто Фдеда и Ифат Финкельман – весьма героически попытались деконструировать в историко-архитектурной перспективе этапы межконфессиональной борьбы за святые места

на территории Израиля и Западного берега реки Иордан. Каждый раздел выставки был посвящен одному из таких мест: трем, расположенным в Иерусалиме, – храму Воскресения и Гроба Господня, временному деревянному мосту Муграби, ведущему на Храмовую гору, и Площади Западной Стены (Стены Плача), – а также Пещере Патриархов в Хевроне и Гробнице Рахели в Вифлееме. Кураторы сумели убедительно и тактично показать на этих примерах, что святые места и сегодня остаются болевыми точками, где пересекаются политические амбиции, экономические интересы, идеологические установки и культурно-исторические аллюзии, предъявляемые этноконфессиональными группами, претендующими на доминирование в пространстве этих мест посредством их символично-предметного оформления, в том числе с помощью средств архитектуры. Причем идеологические и религиозные противоречия, бытующие среди лидеров еврейской, мусульманской или христианской общин Израиля также всегда чреваты внутренними конфликтами, препятствующими достижению консенсуса в отношении благоустройства и застройки территорий, непосредственно прилегающих к святым местам.

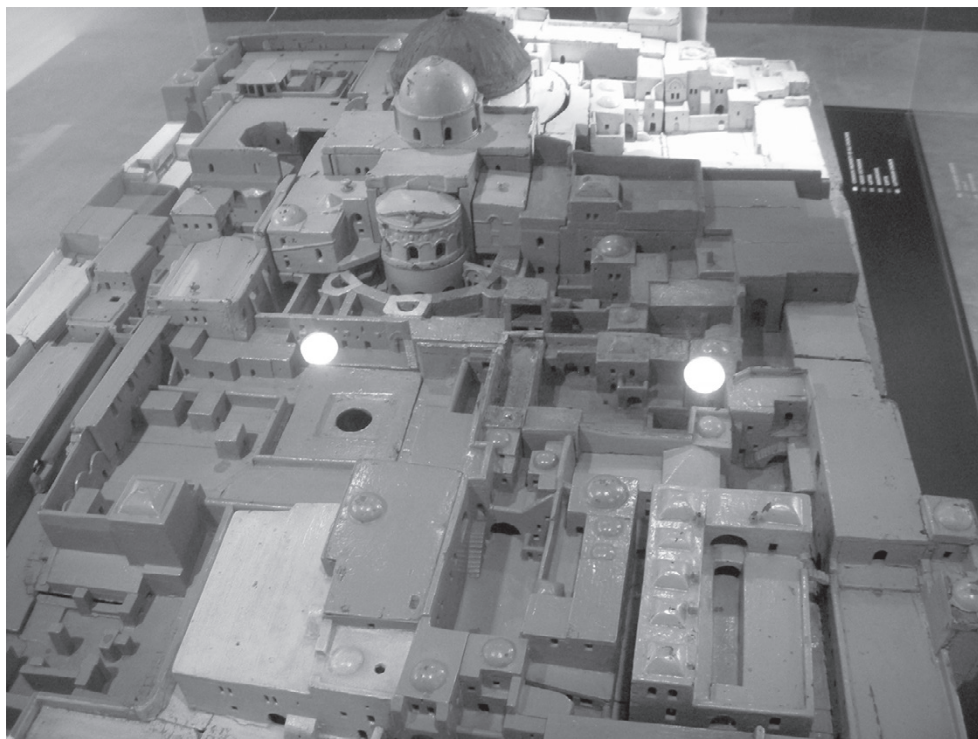
В данном контексте «состояние статус-кво», то есть правовое положение об использовании святых мест конкурирующими конфессиональными группами вне зависимости от меняющейся политической ситуации в стране, подкрепленное специальным протоколом, разработанным турецким наместником в Иерусалиме и впоследствии подтвержденным британской администрацией, правительством государства Израиль и руководством Палестинской автономии, было представлено как не очень надежный, но единственный из существующих легитимных инструментов урегулирования и замораживания межконфессиональных и межэтнических конфликтов. Поясняя смысл «состояния статус-кво», историк Ицхак Рейтер в своей статье «Механизмы сосуществования», включенной в выставочный каталог, обратился к теоретической модели «антагонистической толерантности», выработанной Робертом М. Хайденом на основе его антропологических и этнографических исследований, проведенных в святых местах разных стран мира. Согласно этой модели, в случае, «когда одна группа является доминирующей и при этом остальные [конкурирующие. – А.И.] группы подчинены высшей политической власти, например, имперскому правительству, взаимодействие этих групп носит, как правило, мирный характер, <...> однако, если же такое доминирование находится под угрозой или утрачивается, то насилие неизбежно...» [Reiter 2018, 46]. Представленные в павильоне Рехтера разнообразные экспонаты, снабженные краткими, но достаточно информативными пояснительными текстами по сути предлагали посетителю сделать вывод о том, является ли «состояние статус-кво», концептуализированное Хайденом, действенным или устаревшим инструментом сглаживания межконфессиональных противоречий в современных условиях, и о том, какова реакция



конфессиональных групп на сложившуюся ситуацию в святых местах Израиля, выраженная различными архитектурными или художественными средствами.

На первом этаже павильона располагался раздел выставки, названный «Хореография». Поначалу было трудно уловить связь между искусством танца и главным экспонатом раздела – деревянным макетом храма Гроба Господня, выполненным в 1862 г. протестантским миссионером, часовщиком по профессии, а также археологом и архитектором-любителем Конрадом Шиком, по заказу турецкого губернатора Иерусалима Сурейи-Паши. Однако если вспомнить, что современная архитектурная теория трактует свой объект в том числе как хореографическую организацию пространства относительно движущегося в нем тела человека или как динамическое взаимодействие такого движения с его архитектурным окружением, некоторая связь вполне просматривается.

Макет, сработанный Шиком, состоял из моделей отдельных элементов храмового комплекса – главного купола, базилик, крипт, мавзолеев и проч., раскрашенных в разные цвета в соответствии с принадлежностью к той



Экспозиция «В состоянии статус-кво: структуры переговоров» в павильоне Израиля: макет храма Воскресения и Гроба Господня, выполненный в 1862 г. Конрадом Шиком

или иной из шести христианских конфессий, причем эти модели можно было вынимать из общего тела макета и ставить на место. Так наглядно демонстрировалось право различных конфессиональных общин на владение помещениями храма, закрепленное османским фирманом (указом), утвердившим состояние статус-кво в 1853 г. Этот документ в частности провозглашал, что «фактическое положение статус-кво будет сохранено и иерусалимские святыни останутся навсегда в их нынешнем состоянии, независимо от того, владеют ли ими греческая, латинская и армянская общины совместно или порознь» [Finkelman, Pinto Fdeda, Sagiv, Coen Uzzielli 2018, 28]. Необходимость юридического закрепления прав на владение церковной собственностью за конкретными религиозными общинами была продиктована желанием османских властей заморозить межконфессиональный конфликт из-за контроля над собственностью различных конфессий в Палестине, который привел к дипломатическому противостоянию между Россией и Францией и в итоге стал одним из поводов к началу Крымской войны 1853–1856 гг.

Образчик эмоционального взаимодействия с архитектурой внутреннего пространства храма Гроба Господня, то есть – своеобразной хореографии в хаотичном окружении религиозных артефактов и ритуалов, продемонстрировал Марк Твен, осмотревший в 1867 г. все приделы храма и описавший свои впечатления с убийственной иронией в XXVI главе известного травелога «Простакки за границей». Эта глава, включенная в выставочный каталог, представляет собой свидетельство очевидца о действии фирмана Сурейи-Паши в отдельно взятом святом месте Иерусалима. Кстати сказать, Марк Твен вполне одобрительно отозвался о принятых турками мерах, отметив, что, поскольку «уже давно и окончательно доказано, что христиане не в состоянии мирно молиться все вместе у могилы Спасителя», теперь «у каждой христианской секты (за исключением протестантов) под крышей Храма святого Гроба Господня есть свои особые приделы, и никто не осмеливается переступить границы чужих владений» [Марк Твен 1959, 521].

Пробежав глазами эту главу, я подумал, что если сейчас запостить некоторые абзацы из этого сочинения, то вполне можно угодить под суд за оскорбление чувств верующих. Чего стоит, например, утверждение о том, что осмотреть храм было «любопытно, но при этом, как и у Гроба Господня, с несомненностью чувствуешь, что все это ненастоящее, что все эти святые места просто-напросто измышления монахов» [Марк Твен 1959, 529]. Мысленно переложив ответственность за подобные неосторожные высказывания американского сатирика на составителей каталога и одновременно отдав должное их чувству юмора, я продолжил осмотр экспозиции.

На всю плоскость стены напротив эффектной спиральной лестницы, ведущей на второй этаж павильона, проецировался анимационный фильм

израильского художника и мультипликатора Давида Полонского о мосте Муграби, ведущем к Марокканским воротам на Храмовой горе – единственному входу, открытому в определенные часы для немусульман. Этот раздел выставки под названием «Монумент» представлял собой иллюстрацию к известному высказыванию, приписываемому американскому анархисту-либертарианцу Альберту Джею Ноку, о том, что «нет ничего более постоянного, чем временное».

Предметом визуальных эскизов Полонского стал пешеходный мост, построенный по проекту израильского инженера Йосси Гордона на месте каменного пандуса, который в 2005 г. обрушился из-за землетрясения. Этот длинный деревянный короб, снабженный для прочности многочисленными распорками по обеим сторонам и чем-то напоминающий гигантское членистоногое насекомое, должен был временно обеспечить доступ на территорию Храмовой горы туристам немусульманам, а впоследствии предполагалось заменить его капитальным сооружением. Однако ВАКФ (Исламский религиозный фонд), контролирующей территорию Храмовой горы, включая мечеть Аль-Акса и Купол Скалы, постоянно отказывался утвердить предлагаемые Израилем различные проекты нового каменного моста, мотивируя это тем, что в результате строительства могут пострадать культовые объекты, составляющие культурное наследие палестинского народа. В результате деревянный временный мост, укрепленный в 2014 г. металлической балочной конструкцией, стоит до сих пор, и перспектива его замены постоянным каменным сооружением выглядит весьма призрачной.

Как отмечает историк архитектуры Руна Йоханнесен, автор статьи «Случайные памятники»: «Мост [Муграби. – А.И.] в качестве ценной постройки, которую еще только предстоит монументализировать... как случайный [буквально: непреднамеренный. – А.И.] памятник, дает нам возможность исследовать и понять, как различные исторические и политические факторы влияют на формирование архитектурного пространства» [Johannessen 2015].

Большую часть второго этажа занял главный раздел выставки, названный «Проект». Два ряда по пять макетов в каждом из белого пластика, напечатанных на 3D-принтере, а также альбомы с архитектурными чертежами, планами и пояснительными записками, размещенными в передвижных ящиках под ними, предоставляли посетителям возможность познакомиться с пятидесятилетней историей борьбы между израильскими архитекторами, чиновниками и религиозными деятелями за право застройки Площади Западной Стены.

Все, кому доводилось побывать в Иерусалиме, наверняка помнят это обширное открытое пространство перед Стеной Плача, где обычно проводят богослужения, приносят присягу новобранцы элитных частей ЦАХАЛА, проходят торжественные церемонии в честь Дня независимости Израиля.

Трудно представить, что вплоть до 1967 г. эта площадь была плотно застроена домами Марокканского квартала, причем так плотно, что расстояние от Стены Плача до фасада ближайшего дома не превышало четырех метров. В конце Шестидневной войны 7 июня 1967 г. бригада десантников под командованием полковника Мордехая Гура заняла Храмовую гору и вышла к Стене Плача. На следующий день на собрании у мэра Иерусалима Тедди Коллека было принято решение о существенном расширении территории, прилегающей к Стене [Nitzan-Shiftan 2018, 137–138]. В результате весь Марокканский квартал, превратившийся к тому времени в район трущоб, был полностью снесен. Приказ о сносе был подписан известным израильским архитектором Арье Шароном [Riba 2018].

Уже в сентябре 1967 г. израильская газета «Давар» опубликовала статью, приглашающую архитекторов предлагать проекты обустройства площади перед Стеной Плача, которая после разрушения Марокканского квартала представляла собой территорию, заваленную мусором и каменными глыбами. В дальнейшем заказчиками таких проектов выступили различные учреждения и организации Израиля, включая Министерство



Экспозиция «В состоянии статус-кво: структуры переговоров» в павильоне Израиля: макеты проектов застройки Площади Западной Стены (Стены Плача) в Иерусалиме



по делам религий, Иерусалимский муниципалитет, Корпорацию развития Восточного Иерусалима и даже Музеон Израэль, а исполнителями стали ведущие израильские архитекторы и звезды мировой архитектуры, такие как Луис Кан, Исаму Ногут и Адольфо Наталини. Данное обстоятельство не могло не повлиять на предложенные архитектурные концепции застройки площади и на символично-идеологическое осмысление Стены Плача как культового места, ключевого элемента, определяющего характер архитектурного оформления прилегающей к ней территории. Если для сионистов Стена представляла собой «национальный памятник», символизирующий многовековое еврейское присутствие в данном месте, то религиозные ультраортодоксы относились к ней как к части повседневной жизни, как к чему-то живому, не поддающемуся монументализации.

Макеты, представленные в разделе «Проект», демонстрировали различные подходы и архитектурные решения, в которых отчетливо проявились не только эстетические предпочтения авторов, но и их идеологические взгляды, а также отношение к еврейскому культурно-историческому наследию. Влиятельный израильский архитектор Авраам Яски, автор многих знаковых офисных и жилых зданий, предлагал в 1967 г. построить в центре площади гигантскую модернистскую синагогу. Председатель Ассоциации строителей храмовых сооружений и активист правоцентристской партии «Ликуд» Амос Оркан в 1991 г. разработал проект строительства здания «Третьего храма», стилизованного под Храм Зоровавеля, на огромной платформе, поднятой над площадью Западной Стены на десяти опорах, символизовавших десять заповедей. Благодаря этому, вновь возведенный «Третий храм» должен был доминировать над мусульманскими мечетями на Храмовой горе.

Наиболее последовательно пытался реализовать свои предложения по застройке Площади Западной Стены известный израильский архитектор Моше Сафди. Начиная с 1973 по 1985 г. он разрабатывал, по сути, один масштабный проект, находивший на разных стадиях поддержку у ответственных государственных комиссий, которые, однако, не спешили дать зеленый свет началу строительных работ. Сафди предлагал создать на площади своеобразный «метафорический театр», главным действующим лицом в котором выступала бы Стена Плача – национальный монумент и место для молитв и медитаций. Судя по макету, расположенные на разных уровнях террасы с археологическими парками, соединенные широкими лестницами, спускавшимися в направлении Стены, действительно напоминали театральные залы. В помещениях под террасами предполагалось разместить сувенирные магазины, рынок, туристические бюро, офисы общественных организаций. С идеологической точки зрения, Сафди манифестировал своим проектом идею создания государства-нации в Израиле путем монументализации Стены Плача, включения в пространство площади археологических памятников, да и самой архитектурной

стилистки, ассоциировавшейся с библейской стариной, а также за счет применения новейших строительных технологий. Непримируемыми оппонентами проекта Сафди выступили в основном религиозные деятели, которые решительно возражали против каких-либо торговых помещений или туристических объектов на Площади Западной Стены. В результате проект так и не был реализован.

Последнюю по времени попытку предложить идею реконструкции данной территории предпринял в 2015 г. израильско-американский архитектор Майкл Арад, спроектировавший ранее мемориальный комплекс на месте башен Всемирного торгового центра в Нью-Йорке, разрушенных 11 сентября 2001 г. Своим проектом Арад откликнулся на просьбу премьер-министра Израиля Биньямина Нетаньяху создать молитвенную зону для женщин у Стены Плача в связи с решением Иерусалимского районного суда предоставить право членам феминистской организации «Женщины Стены» нарушить существующее положение статус-кво и молиться у Стены «в соответствии с их обычаями...» [Reiter 2017, 88]. Проект предусматривал возведение нескольких площадок, примыкающих к Стене Плача, поднятых на опорах над площадью Западной Стены и соединенных между собой пандусами. Одна из них длиной 80 метров была специально предназначена для «Женщин Стены». Учитывая, что борьба участниц этой организации по-прежнему продолжается, поскольку ультраортодоксальные группы верующих отказываются предоставить им место для молитвы у Стены Плача, да и вся территория, примыкающая к ней, остается объектом многочисленных конфликтов не только на религиозной почве, но и в связи с проводимыми там археологическими раскопками, проект Майкла Арада все эти годы оставался неизвестным широкой публике. На Венецианской биеннале он был показан впервые.

Отсутствие какого-либо архитектурного оформления, которое можно наблюдать сегодня на Площади Западной Стены, убедительно показывает, сколь сложны структуры переговоров о статусе святых местах, где, в соответствии с упомянутым выше седьмым пунктом Манифеста Ивонн Фаррелл и Шелли МакНамара, присутствует «пространство времени и памяти, связывая вместе прошлое, настоящее и будущее, опираясь на унаследованные пласты культуры», и где «сплетается архаика с современностью».

Миновав ряды макетов, я вошел в небольшое затемненное помещение, в котором на двух экранах, расположенных напротив друг друга, демонстрировалась визуальная инсталляция израильской видеохудожницы Ниры Перег «Авраам Авраам Сарра Сарра». Этот раздел экспозиции, названный «Сценография», был посвящен еще одному святому месту – Пещере Патриархов (Меарат а-Махпела) в Хевроне. Согласно Библии и мидрашам, здесь похоронены первые люди: Адам и Ева, а также библейские патриархи и их жены – Авраам и Сарра, Исаак и Ревекка, Иаков и



Лия. Сегодня этот мавзолей, издавна почитавшийся как святыня евреев, мусульманами и христианами, представляет собой величественное древнее здание, сложенное из массивных каменных блоков, возведенное над системой подземных склепов, в которых находятся сами гробницы.

Пещера Патриархов стала доступна для проведения иудейских богослужений только после окончания Шестидневной войны, однако формальный контроль над ней оставался в ведении ВАКФ. Целый ряд межконфессиональных конфликтов, наиболее резонансным из которых стало убийство 29 мусульманских прихожан членом радикально-националистической партии «Ках» Барухом Гольдштейном 25 февраля 1994 г., привел к тому, что помещения Пещеры Патриархов были жестко разделены между конкурирующими группами: южная часть была отведена для евреев, северная – для мусульман. Соблюдение мер безопасности было возложено на ЦАХАЛ, израильскую полицию и пограничную службу, а также на охранников из ВАКФ. И только один раз в году, по случаю наиболее важных религиозных праздников все помещения Пещеры Патриархов на 24 часа предоставляются в пользование каждой из конфессий. В такие праздничные дни из северного помещения мавзолея выносят все мусульманские религиозные символы и артефакты, а затем туда входят раввины и их помощники со своими ритуальными предметами и превращают его в синагогу на следующие 24 часа. Аналогичный процесс происходит и с южной частью Пещеры, которая из синагоги превращается в мечеть.

Эти сценографические метаморфозы, происходящие медленно, даже торжественно, подчас напоминая театрализованное представление, и стали предметом визуальной рефлексии Ниры Перег. Неподвижные камеры с документальной последовательностью зафиксировали, как постепенно меняется оформление пространств, недавно маркированных как еврейское или арабское, с помощью ритуальной утвари, необходимой для проведения молитвенных церемоний у иудеев и мусульман, а также обычных предметов массового производства, соответственно – дешевых пластиковых стульев и изрядно потрепанных ковров. Неторопливый монтаж и демонтаж элементов оформления синагоги и мечети, существующих лишь несколько часов, под бдительным надзором израильских солдат, заставил меня вспомнить об уже упоминавшейся модели Хайдена. Кажется, это был тот случай, когда совместное владение святым местом, включающее периодический обмен и овладение пространством конкурирующей группы, происходит вполне мирно, правда, под контролем третьей силы, олицетворенной одетыми в военную форму и вооруженными представителями власти. Возможно, такая конфигурация оказывается достаточно убедительной для противоборствующих сторон, за счет чего пока удается сохранить положение статус-кво, по крайней мере, в этом святом месте.

Слева от макетов располагался пятый раздел экспозиции под названием «Ландшафт». Документальное видео<sup>2</sup> и архитектурные схемы, нанесенные на плоскость стены павильона, демонстрировали посетителям экстремальные изменения, произошедшие с 1840 по 2018 г. вокруг другого святого места, также являющегося сегодня объектом межконфессиональных конфликтов. Это Гробница Рахили у северного въезда в Вифлеем, которую издавна почитали евреи, мусульмане и христиане, и доступ к ней был открыт для всех. Свидетельство этому можно найти, например, в путевых заметках одного из основателей Императорского палестинского общества Василия Хитрово: «Между многочисленными памятниками Палестины, едва ли есть много, местность которых была бы так мало оспариваема, как место погребения Рахили. <...> Тысячами стекаются сюда евреи на поклонение, но и христиане и мусульмане одинаково чтят это место» [Хитрово 1879].

В целом такой статус-кво соблюдался в этом святом месте на протяжении столетий при доминировании мусульман, которые устроили неподалеку кладбище, а также мечеть в одном из помещений возведенного над могилой Рахили куполообразного здания, перестроенного и расширенного в 1845 г. на деньги известного англо-еврейского благотворителя Мозеса Монтефиоре. Мусульмане молились внутри мечети, евреи непосредственно у могилы Рахили, а христиане на свежем воздухе.

С июня 1967 г. в результате победы в Шестидневной войне Вифлеем и окрестности перешли под контроль Израильского правительства. С этого момента начался непрекращающийся конфликт за владение Гробницей Рахили между евреями и палестинцами, которые стали воспринимать это святое место как своеобразный символ сопротивления «израильской оккупации». После подписания в 1995 г. временного палестино-израильского соглашения по Западному берегу Иордана и сектору Газа, получившего неформальное название «Осло-2», Вифлеем был передан под юрисдикцию Палестинской автономии, за исключением Гробницы Рахили, которая по сути превратилась в еврейский анклав, окруженный враждебно настроенным палестинским населением. Для обеспечения безопасности еврейских паломников в окрестностях Гробницы были устроены три временных поста израильской армии. Это обстоятельство привело к новым ожесточенным столкновениям между конкурирующими этноконфессиональными группами, после чего по проекту израильского архитектора Ярона Каца была построена железобетонная стена высотой около четырех метров, опоясывающая комплекс построек в этом святом месте. Наиболее драматические изменения исторического ландшафта произошли в 2002–2007 гг., когда была возведена вторая очередь стен уже вось-

<sup>2</sup> Видео доступно по ссылке: [www.youtube.com/watch?v=ThnvBH2fkLw&app=](http://www.youtube.com/watch?v=ThnvBH2fkLw&app=) (дата обращения: 02.02.2019).

миметровой высоты с рядами колючей проволоки, натянутой поверх, и сторожевыми башнями с бойницами, позволяющими израильским солдатам вести обстрел окружающей местности в случае атаки палестинских экстремистов.

В 2011 г. христианская община также обозначила свое право молиться у Гробницы Рахили. Британский иконописец и бывший священник Ян Ноулз выполнил на поверхности внешней стены масштабное граффити, изображающее икону Девы Марии, которую стали называть «Богородица Стены». Как объяснил художник в одном из интервью, «Богородица противостоит здесь насилию и несправедливости и символизирует надежду на мир и согласие для всех» [Knowles 2012].

Антрополог Нурит Стадлер, недавно совершившая поездку вместе с еврейскими паломниками к Гробнице Рахили, описала свои впечатления в статье, включенной в выставочный каталог. Возведение стены, по ее мнению, кардинально трансформировало пространство вокруг Гробницы и привело к «его геттоизации, переустройству всего комплекса застройки и демаркации территории исключительно в пользу евреев» [Stadler 2018, 258]. «Все это, – продолжает она, – формирует политизированный ландшафт, призывающий к сопротивлению и выражающий боль и разочарование, вызванные видом стены у местных жителей и паломников с палестинской стороны» [Stadler 2018, 261].

## Берлин: от стены к стене

Стоит ли удивляться тому, что в культуре XX в. образ стены стал повсеместно восприниматься как символ противостояния различных политических систем, а также насильственной сегрегации, отчуждения и неприязни. Несомненно, такому восприятию способствовало строительство Берлинской стены, разделившей немецкий народ на два противоборствующих лагеря.

Кураторы национального павильона Германии, участники берлинской архитектурной фирмы «GRAFT» и Марианна Биртлер представили на суд публики экспозицию «Демонтируя стены», посвященную двадцативосьмилетней годовщине со дня разрушения Берлинской стены [Fossa Margutti 2018, 157]. Помещения павильона были заставлены рядами высоких панелей, напоминающих секции этого 155-километрового сооружения. Плоскости панелей, обращенные к входу в павильон, были выкрашены в черный цвет. На противоположной их стороне были размещены экспонировавшиеся материалы – фотографии и архитектурные планы застройки свободных пространств, образовавшихся на месте снесенной Берлинской стены.



Экспозиция «Демонтируя стены» в павильоне Германии: общий вид

Одна из видеоинсталляций павильона под общим названием «Стена мнений» репрезентировала отношение жителей ряда стран, где сегодня продолжают существовать различные стены, ограждения, заборы и другие рукотворные барьеры, превращающие свободные пространства в зоны отчуждения. Это – линии ограждений, названные «Стенами мира», разделяющие католическое и протестантское население городов Северной Ирландии, комплексы демаркационных сооружений на Корейском полуострове и острове Кипр, металлические ограждения вокруг испанского полуанклава Сеута на северном побережье Африки, трамповская стена на границе с Мексикой и, конечно, разделительный барьер между Израилем и Западным берегом реки Иордан. Инсталляция состояла из рядов плазменных экранов, на которых демонстрировались интервью, записанные немецкими журналистами у жителей этих стран. Информанты, проживающие по разные стороны демаркационных линий и принадлежащие к разным национальностям и социальным группам, открыто рассказывали о том, как им живется сегодня на разделенных территориях. Большинство осуждали строительство стен и мечтали о тех временах, когда никакие демаркационные линии будут не нужны. В этом хоре мнений несколько выделялись голоса жителей Израиля и Палестинской автономии: если палестинцы однозначно говорили, что «Стена» – это несомнен-



Экспозиция «Демонтируя стены» в павильоне Германии: фрагмент видеоинсталляции «Стена мнений»

ное зло и ее следует незамедлительно снести, то израильтяне были достаточно осторожны в своих высказываниях, утверждая, что, пожалуй, в возведении всевозможных барьеров нет ничего хорошего, однако под защитой «Стены» стало жить как-то спокойнее, но в будущем, когда палестино-израильский конфликт будет урегулирован, она, конечно, будет разрушена.

Слушая эти видеointервью, я вдруг вспомнил стихотворение «Починка стены» американского поэта Роберта Фроста: «Есть нечто, что не любит стен в природе: / Оно под ними в стужу пучит землю, / Крошит на солнце верхний ряд камней...» [Фрост 2011]. Это «нечто», как показала нам «Стена мнений», есть и в природе человека.

### Петербург: от свободного пространства к пространству свободы

После возвращения в Петербург я внимательно просмотрел публикации в прессе, посвященные XVI венецианской архитектурной биеннале, и с удовлетворением обнаружил, что национальные павильоны Израиля и Германии не остались незамеченными. Многие авторы включили развернутые в них экспозиции в число наиболее интересных для посещения, хотя в итоге ни одна из них не получила «Золотого льва».



Не обошлось, конечно, без критики. Германскую экспозицию, например, некоторые авторы упрекали в неэстетичности [Табарина 2018]. Но, как обычно, больше всего критических шпилек было отпущено в сторону израильтян. Обозреватели австралийского сайта «ArchitectureAu» ([architectureau.com](http://architectureau.com)) Грэйс Мортлок и Дэвид Нойстейн в своей обширной, но несколько сумбурной рецензии «Что собственно такое Freespace: дико субъективный рейтинг Венецианской архитектурной биеннале 2018 г.» дружно сетовали на «отсутствие палестинских участников в биеннале», дескать, израильские кураторы «игнорируют слона в посудной лавке» [Mortlock, Neustein 2018]. Если я правильно понимаю смысл данной метафоры, то должен сказать, что этот самый «слон» был представлен на израильской экспозиции во всей красе.

Петербургский архитектор Никита Явейн, чей проект Сочинского вокзала демонстрировался в российском павильоне на биеннале, сказал в своем интервью, что «израильский павильон очень уж политизирован, что само по себе скучновато...» [Леонов 2018].

Должен заметить, что в словосочетании free space ключевым является слово free (свобода). А любые размышления о свободе, включая архитектурные утопии, в контексте современной действительности всегда политизированы. Предлагая идею FreeSPACE в качестве темы биеннале, Ивонн Фаррелл и Шелли МакНамара смогли нащупать нерв современной цивилизации – необходимость создания свободных общественных пространств, предназначенных для социализации и неформального общения, которые в итоге могут превратиться в институты свободы, противостоящие назойливой архаике некоторых существующих политических режимов. Следуя этой логике, экспозиция израильского павильона четко обозначила подводные камни, чреватые возведением новых демаркационных барьеров, когда стороны конфликта не в состоянии договориться между собой о статусе того или иного места, а германские архитекторы, символически демонтируя глобальные стены непонимания, подарили нам надежду. Ведь все-таки «есть нечто, что не любит стен в природе...».

## Литература

- Леонов 2018 – Леонов Д. Архитекторы о биеннале. <https://archi.ru/world/79350/arkhitektory-o-biennale>.
- Марк Твен 1959 – Твен М. Простак за границей, или Путь новых паломников / Пер. И. Гуровой и Р. Облонской // Марк Твен. Собр. соч. в 12 тт. Т. 1. М., 1959. С. 61–604.
- Ревзин 2008 – Ревзин Г. Что хорошего в мусоре // Лехаим. 2008. № 11 (99), ноябрь. <https://lechaim.ru/ARHIV/199/revzin.htm>.



- Табарина 2018 – *Табарина Ю.* Лучшие павильоны биеннале. <https://archi.ru/world/79460/luchshie-pavilyony-biennale>.
- Фрост 2011 – *Фрост Р.* Починка стены. Пер. С. Степанова / Опубликовано 7 июня 2011. <http://litcult.ru/lyrics.ljubimie-stihi/254>.
- Хитрово 1879 – *Хитрово В.Н.* Неделя в Палестине / Из путевых воспоминаний. Изд. 2-е. СПб., 1879. [http://ricolor.org/arhiv/redkie\\_knigi/nedela\\_v\\_palestine/6/](http://ricolor.org/arhiv/redkie_knigi/nedela_v_palestine/6/)
- Finkelman, Pinto Fdeda, Sagiv, Coen Uzzielli 2018 – *Finkelman I., Pinto Fdeda D., Sagiv O., Coen Uzzielli T.* The Clockwork Condition // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 27–34.
- Fossa Margutti 2018 – *Fossa Margutti F.* (ed.) FREESPACE. 16<sup>th</sup> International Architectural Exhibition. Short Guide. Venezia, 2018.
- Johannessen 2015 – *Johannessen R.* Unintentional Monuments // Another Space. August 23, 2015. <http://anotherspace.dk/runa-johannessen-unintentional-monuments/>.
- Knowles 2012 – *Knowles I.* Our Lady on the Wall / Interview, November 1, 2012 // Sacred Sites in Contested Regions. <http://sacredplaces.huji.ac.il/sites/our-lady-wall>.
- Mortlock, Neustein 2018 – *Mortlock G., Neustein D.* «What exactly is Freespace?»: a wildly subjective ranking of the 2018 Venice Architecture Biennale. <https://architectureau.com/articles/what-exactly-is-freespace-a-wildly-subjective-ranking-of-the-2018-venice-architecture-biennale/>.
- Nitzan-Shiftan 2018 – *Nitzan-Shiftan A.* Spatializing History. Moshe Safdie's Controversial Design for the Western Wall Plaza // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 137–160.
- Reiter 2017 – *Reiter Y.* Contested Holy Places in Israel-Palestine: Sharing and Conflict Resolution. London: Routledge, 2017.
- Reiter 2018 – *Reiter Y.* Mechanisms for Coexistence // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 43–53.
- Riba 2018 – *Riba N.* Deconstructing the Most Volatile Sites of the Israeli-Palestinian Conflict – at Venice Architecture Biennale // Haaretz. May 29, 2018. [www.haaretz.com/israel-news/culture/MAGAZINE-sites-for-sore-eyes-in-venice-israelis-showcase-loci-of-conflict-1.6118849](http://www.haaretz.com/israel-news/culture/MAGAZINE-sites-for-sore-eyes-in-venice-israelis-showcase-loci-of-conflict-1.6118849).
- Stadler 2018 – *Stadler N.* Iconic Places in Motion: Rachel's Tomb as Territorial Borderland // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 255–265.

## ***Something there is that doesn't love a wall...*** **(Notes on the 16<sup>th</sup> Venice Architecture Biennale 2018)**

**Aleksandr Ivanov** (St. Petersburg, Russia)

Researcher, Center «Petersburg Judaica», European University at St. Petersburg

E-mail: [aliv@eu.spb.ru](mailto:aliv@eu.spb.ru)

ID ORCID: 0000-0002-7293-3470

*Abstract:* The article reviews two exhibitions presented at the Israeli and German pavilions at the 2018 Venice Architecture Biennale, where the 16th International Architecture Exhibition was themed and titled as FREESPACE. The Manifesto, written by Yvonne Farrell and Shelley McNamara, the chief curators of the Biennale, proclaimed, among other things, that FREESPACE provides its participants with «...freedom to imagine the free space of time and memory, binding past, present and future together, building on inherited cultural layers, weaving the archaic with the contemporary...» In accordance with the Manifesto, the curators of the Israeli exhibition named *In Statu Quo: Structures of Negotiation* attempted to deconstruct, in the historical and architectural perspective, the stages of interfaith struggle for holy sites in Israel and on the West Bank of the Jordan River. The German exhibition *Unbuilding Walls* was dedicated to the twenty-eighth anniversary of the destruction of the Berlin Wall. One of its key exhibits was the visual installation *Wall of Opinions*, composed of video interviews with residents of various countries, including Israel, where demarcation lines (all kinds of walls, fences, barriers) still exist today, turning «free spaces» into exclusion zones. Both exhibitions convincingly showed the political and social problems that the modern society faces when attempting to create «free spaces» for informal interaction between diverse ethnic and social groups in different countries. Moreover, the exhibition of the Israeli pavilion clearly points at the hidden dangers of new demarcation barriers when the sides of interethnic and interconfessional conflicts fail to reach an agreement about the status of one or another place, while the curators from Germany, symbolically dismantling the global walls of misunderstanding, give us hope to overcome such problems.

*Keywords:* Venice Architecture Biennale, Israel, Germany, free space, demarcation structures

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.1.5

### **References**

Leonov D. Arkhitektory o biennale. <https://archi.ru/world/79350/arkhitektory-o-biennale>.

- Twain M. Prostaki za granitsey ili Put' novykh palomnikov // Twain M. Sobranie soch. v 12 tt. T. 1. Moskva, 1959. S. 61–604.
- Revzin G. Chto khoroshego v musore // Lechaim. 2008. № 11 (99), November. <https://lechaim.ru/ARHIV/199/revzin.htm>.
- Tabarina Yu. Luchshiy pavil'oniy biyennale. <https://archi.ru/world/79460/luchshie-pavilyony-biennale>.
- Frost R. Pochinka steny (Mending Wall). <http://litcult.ru/lyrics.ljubimie-stihi/254>.
- Khitrovo V.N. Nedelya v Palestine / Iz putevykh vospominaniy. St. Peterburg, 1879. [http://ricolor.org/arhiv/redkie\\_knigi/nedela\\_v\\_palestine/6/](http://ricolor.org/arhiv/redkie_knigi/nedela_v_palestine/6/).
- Finkelman I., Pinto Fdeda D., Sagiv O., Coen Uzzielli T. The Clockwork Condition // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 27–34.
- Fossa Margutti F. (ed.) FREESPACE. 16<sup>th</sup> International Architectural Exhibition. Short Guide. Venezia, 2018.
- Johannessen R. Unintentional Monuments // Another Space. August 23, 2015. <http://anotherspace.dk/runa-johannessen-unintentional-monuments/>.
- Knowles I. Our Lady on the Wall / Interview, November 1, 2012 // Sacred Sites in Contested Regions. <http://sacredplaces.huji.ac.il/sites/our-lady-wall>.
- Mortlock G., Neustein D. «What exactly is Freespace?»: a wildly subjective ranking of the 2018 Venice Architecture Biennale. <https://architectureau.com/articles/what-exactly-is-freespace-a-wildly-subjective-ranking-of-the-2018-venice-architecture-biennale/>.
- Nitzan-Shifan A. Spatializing History. Moshe Safdie's Controversial Design for the Western Wall Plaza // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 137–160.
- Reiter Y. Contested Holy Places in Israel-Palestine: Sharing and Conflict Resolution. London: Routledge, 2017.
- Reiter Y. Mechanisms for Coexistence // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 43–53.
- Riba N. Deconstructing the Most Volatile Sites of the Israeli-Palestinian Conflict – at Venice Architecture Biennale // Haaretz. May 29, 2018. [www.haaretz.com/israel-news/culture/MAGAZINE-sites-for-sore-eyes-in-venice-israelis-showcase-loci-of-conflict-1.6118849](http://www.haaretz.com/israel-news/culture/MAGAZINE-sites-for-sore-eyes-in-venice-israelis-showcase-loci-of-conflict-1.6118849).
- Stadler N. Iconic Places in Motion: Rachel's Tomb as Territorial Borderland // In Statu Quo: Structures of Negotiation. Catalogue of Israeli Pavilion Exhibition. Berlin: Hatje Cantz, 2018. P. 255–265.

Литература

---

Literature



**Екатерина Кузнецова**  
**(Регенсбург, Германия)**

Аспирантка, Институт славистики, Университет Регенсбурга

E-mail: katerina.kuznetsova1989@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-0198-7199

## ***Vi in posek shteyt geshribn*: проблема перевода на русский язык цитат из священных текстов в «Тевье-молочнике»**

*Аннотация:* Статья посвящена проблеме перевода библейских (и в некоторых случаях арамейских) цитат в произведениях Шолом-Алейхема на русский язык, кроме того, автор рассматривает, как указанная проблема решалась в разное время при переводах на английский и иврит. Произведения Шолом-Алейхема являются одними из самых часто переводимых идишских текстов. При этом переводчики сталкиваются со многими специфическими особенностями, одна из которых – использование отдельных фраз и цитат на разных языках в тексте на идише (иврит, арамейский, русский, украинский, немецкий и др.). Каждый из них имеет свою семантическую нагруженность, их использование значимо для целостного образа произведения. Так, цитаты из священных текстов иудаизма в «Тевье-молочнике» выполняют несколько функций. В первую очередь – комическую, но также они раскрывают тему отношений протагониста с Богом и дают возможность продемонстрировать его восприятие происходящих событий без прямого называния. В статье рассматриваются разные варианты сохранения языковой полифонии, начиная от первых переводов Шолом-Алейхема на русский в 1910 г., когда сам писатель давал рекомендации переводчику по этому вопросу, и заканчивая советскими переводами, которые переиздаются по сей день. Рассматривается также неразрывно связанная с переводом проблема интерпретации образа Тевье: в СССР частое использование библейских цитат, характерное для персонажа, объясняли его антиклерикализмом и бунтом против религии. В статье анализируется, как переводческие стратегии влияют на образы героев и всего произведения в целом, зачастую упрощая или искажая оригинальный замысел.

*Ключевые слова:* идиш, Шолом-Алейхем, перевод, литература

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.2.1



## Введение. Переводы с идиша в XX веке

За последние сто лет теория перевода прошла путь от прикладной науки до довольно обширной области знания, включающей в себя не только споры о выборе переводчиками тех или иных средств и методов. Сегодня разговор о переводе подразумевает и культурные, и исторические, и социальные аспекты: зачем и для какой аудитории создается перевод, и как это влияет на текст? Как преодолеть культурную пропасть между произведением, написанным в чужом контексте, и читателями перевода? Как на процесс перевода влияют отношения между «большими» и «малыми» литературами и языками? В конце концов сами понятия оригинала и перевода не столь однозначны. Между тем связь между теорией и практикой в данном случае довольно неочевидна: «Любая здравая и точная теория языка показывает, что идеальный перевод – это невоплотимая мечта. Но несмотря на это люди переводят. Это как парадокс Ахиллеса и черепахи. <...> Никакой тщательный философский подход к этому парадоксу не может умалить тот факт, что не только Ахиллес, но и любой из нас победил бы черепаху на Олимпийских играх» [Есо 2001, IX]. Несмотря на отсутствие идеальной стратегии перевода и различие точек зрения, переводы создаются – и многие из них признаются очень хорошими.

Поэтому и предметом этой статьи не является поиск идеального или даже наиболее точного перевода – само понятие точности в переводе тоже неоднозначно. Задачи статьи можно обозначить как 1) описание существующих вариантов перевода ивритских (и реже – арамейских) фраз в произведениях Шолом-Алейхема, прежде всего в «Тевье-молочнике», и 2) определение зависимости переводческих стратегий от внешних факторов (от воли автора до господствующего в обществе отношения к переводу). Цель исследования заключается в анализе влияния выбранного метода на семантику текста перевода, то есть определении возможных искажений (или новых вариантов) смысла, в свою очередь влияющих на интерпретацию содержания произведения и образов героев.

Вопросы перевода с идиша на другие языки особенно интересны, потому что, во-первых, литература на идише сегодня существует в основном в переводе – число людей, читающих произведения Шолом-Алейхема, Исаака Башевиса Зингера, Шолома Аша и других популярных еврейских писателей в переводе, несравнимо превосходит число тех, кто может читать их в оригинале. Таким образом, идиш и литература на этом языке оказались в большой зависимости от переводов, ведь в большинстве случаев это единственно доступный для читателей текст. Во-вторых, идиш связан с большим объемом эмоциональных коннотаций, которые влияют на процесс перевода: «...идиш превратился в священный еврейский язык, язык, который должен оставаться неприкосновенным» [Norich 2013, 8], а перевод на другой язык несет в себе новые угрозы. «Почти в каждом тексте и комментарии

переводчики с идиша, как кажется, напоминают себе и своим читателям с поразжающей регулярностью об этимологических связях между переводом, переходом [транспрессией], и агрессией» (в оригинале: translation, transgression, and aggression) [Там же]. Таким образом, по распространенному мнению, перевод с идиша наносит урон оригиналу, хотя перевод неизбежен и необходим (причем эта необходимость не всегда воспринимается позитивно). Об особом статусе перевода в еврейской культуре начиная со времени создания Септуагинты и роли переводчика как двойного агента пишет Наоми Сайдман в книге «Faithful Renderings». По ее словам, философские и политические основания для необходимости перевода вообще нерелевантны в случае перевода с идиша [Seidman 2006, 6], что отличает его от других языков. В силу определенных исторических причин идиш оказался исключен из списка полноправных европейских языков, а носители языка, в свою очередь, не чувствовали потребности «делиться» достижениями своей литературы с другими народами. Если мы посмотрим на историю переводов с идиша, то увидим, что в ее начале переводчиками часто были неевреи, работавшие с подстрочниками, или «бывшие» евреи, крестившиеся и вышедшие из традиционной среды.

Переводы светской литературы с идиша на русский язык<sup>1</sup> начали появляться уже в конце XIX в. – собственно, вскоре после того, как появилась сама светская литература на идише. Зачастую еврейской литературе отказывали в эстетической ценности ввиду ее молодости и «неразвитости», а основную цель первых переводов можно свести к доказательству самого факта существования литературы на идише, а следовательно определенного уровня развития еврейской культуры – ее сходства с культурой европейской [Кузнецова 2018]. Кроме того, литература на идише воспринималась как своеобразный источник этнографического материала, из которого русскоязычные читатели могли узнать о жизни в еврейских местечках.

История переводов с идиша на русский язык в XX в. показывает, что радикальных изменений в этом вопросе произошло мало: несмотря на смену идеологий, в СССР переводы с идиша по-прежнему преследовали цель показать определенный уровень развития еврейской культуры, а произведения Шолом-Алейхема воспринимались (по крайней мере так дело обстоит с литературной критикой и комментариями) в качестве иллюстративного материала к представлению о дореволюционной жизни евреев.

Можно сказать, что история переводов с идиша отражает более широкий контекст русско-еврейских отношений в целом. Вопрос о том, насколько бережно переводчики обращались с произведениями еврейских авторов,

<sup>1</sup> Гораздо раньше стали появляться переводы с идиша на немецкий язык, которые использовали, например, христианские миссионеры. См.: [Elyada 2012]. В 1888–1890 гг. появились первые переводы произведений Ш.-Я. Абрамовича на польский, выполненные писателем Клеменсом Юношей Шанявским.

помогает ответить и на вопрос о восприятии еврейской культуры в целом, и о ее праве на самостоятельность. Если соотнести это с приведенным выше тезисом Сайдман, то можно сделать вывод, что зачастую переводы с идиша были до известной степени вынужденным явлением. Менявшийся культурный контекст, исторические и политические факторы влияли на процесс перевода (самый простой пример: интенсивная работа над переводами с идиша в СССР в 1930-е, когда это было фактически выполнением государственного заказа – демонстрацией успехов советской еврейской литературы). В статье будет затронут вопрос о том, как разная политическая и философская мотивация автора, издателей и переводчиков влияла на конечный текст и его восприятие.

### Роль многоязычия в произведениях Шолом-Алейхема

Тезис о непереводаемости произведений Шолом-Алейхема широко распространен. В 1948-м Яков Шацкий назвал его «самым непереводаемым писателем» [Shatzky 1948, 57]. Более того: то, насколько Шолом-Алейхем поддается переводу, стало чем-то вроде «теста на переводаемость художественной литературы на идише вообще» [Shandler 1991, 305]. Однако на практике история переводов произведений классика на разные языки доказывает, что вопрос непереводаемости может быть (по крайней мере до определенной степени) успешно решен. Данное исследование фокусируется на одном из аспектов этой сложной задачи.

Одна из главных проблем, с которой сталкиваются переводчики Шолом-Алейхема, – это полигlossия. Сам автор жил и работал в условиях многоязычия: прежде чем обрести популярность как писатель на идише, Шолом-Алейхем пробовал писать по-русски и на иврите [Miron YIVO], впоследствии сделал несколько переводов своих произведений на русский и контролировал работу других своих переводчиков (Юлия Пинуса, Андрея Соболя и Сары Равич), кроме того, в семье писателя говорили и переписывались по-русски. Герои Шолом-Алейхема тоже находятся в среде, где большинство людей владеют более чем одним языком. Помимо общей для ашкеназских евреев диглосии, где идиш является разговорным языком большинства (мужчин и женщин), а иврит – языком религии и меньшинства, состоящего из мужчин, получивших религиозное образование, персонажи Шолом-Алейхема постоянно вынужденно или добровольно сталкиваются с русским и украинским. Когда герои «Блуждающих звезд» и «Мальчика Мотла» оказываются в Англии и Америке, появляются контакты и с английским языком, главный герой «Заблаговременной Пасхи» оказывается в сложных отношениях с немецким, и так далее.

Кроме цитат из священных текстов и молитв, писатель использовал и вставки из других языков: русские и украинские пословицы, официальную

лексику на русском, отдельные предложения на немецком. Употребление слов из этих языков в идише имеет свои культурные коннотации, которые очень трудно сохранить при переводе. Например, в рассказе «Быть бы свадьбе, да музыки не нашлось» (*A khasene on kleyzmer*) из цикла «Записки коммивояжера» (*Auznban-geshikhtes*) нанятые погромщики предупреждают о своем появлении телеграммой со словом «Едем» (написано еврейскими буквами по-русски). В данном случае отношения языков отражают отношения власти: русский язык здесь – это язык насилия над евреями, и поэтому нейтральное само по себе слово оказывается эмоционально нагруженным. Следующий за ним комментарий *a mies vort!* (то есть ‘противное/уродливое слово’) отражает отношение не столько к слову, сколько к стоящей за ним ситуации. Для читателя Шолом-Алейхема, знакомого с историческим и языковым контекстом, очевидны те причины, по которым нейтральное слово «едем» названо «уродливым» – оно несет в себе угрозу. Однако эта маленькая, но значимая деталь моментально теряется при переводе на другие языки [Koller 2012].

Речь героев и использование ими слов из неродного языка также являются важным инструментом создания объемного образа, который активно использует Шолом-Алейхем. Менахем-Мендл, посылая письма Шейне-Шендл из своих бесконечных скитаний в поисках богатства, употребляет множество не знакомых ему слов, при этом искажая их: *reperatsie, barlianten, begrife* (вместо *reparatsie, brillianten, biografie*). В эту, несомненно комическую, деталь вкладывается множество смыслов: и поверхностность знаний Менахем-Мендла, и их очевидно устный источник (он «выхватывает» слова из чужой речи, не имея систематического подхода ни к одному из своих многочисленных занятий), и его желание приобщиться к более богатым и успешным людям, чью речь он пытается копировать, и стремление произвести впечатление на жену, которая пишет ему ответы на письма с еще большими искажениями непонятных слов. Формально эти слова существуют и в идише, но для Менахем-Мендла они принадлежат к чужому языку (социолекту), и искажение этих слов отражает общее непонимание героем той среды, в которой они употребляются.

В рассказе «Заблаговременная Пасха» (*A frier Pesakh*) ситуация разноязычия (опять-таки комическая) отражает социальную проблему. Герой рассказа, восточноевропейский еврей Пинхес Пинкас вынужден бежать из дома из-за погромов и войны. Он оказывается в немецком городе, остроумно названном Наренберг («город дураков»), где замечает, что другие евреи говорят иначе. Он пытается говорить с ними на идише, но сталкивается с абсолютным непониманием: в ответ на просьбу помочь найти заработок немецкий еврей отвечает, что не знает такой улицы. С помощью юмористического описания языкового непонимания Шолом-Алейхем напомнил о стоящем за этим более широком контексте: когда огромное число еврей-

ских беженцев из Восточной Европы оказалось в Германии, многие немецкие евреи восприняли их с неприязнью [Aschheim 1982].

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что полигlossия в произведениях Шолом-Алейхема всегда имеет определенную семантическую функцию. Ниже мы обсудим подробнее образ Тевье-молочника и ту роль, которую играет многоязычие для его интерпретации.

Если говорить о «святом языке» (*loshn koydesh* – иврит и арамейский), то он также встречается во многих произведениях Шолом-Алейхема. Это, например, письма Менахем-Мендла и Шейне-Шейндл, которые начинаются и заканчиваются одинаковой формулой *lezugosi hayakora...* (‘моей дорогой супруге’). Контраст между «высоким» официальным стилем этих вставок на иврите и основного текста писем, наполненного бытовыми проблемами и спорами супругов, создает комический эффект. Неясно, насколько герои «замечают» повторяемые формулы – это традиционный элемент письменной речи, который они считают обязательным для каждого своего послания. С иврита начинается и рассказ «Заколдованный портной» (*Farkishefter shnayder*): «*Vehoyo ish be Zlodyivka...*» (в переводе Шамбадала: «И бысть человек во Злодеевке»). Этот библейский зачин придает эпический характер повествованию, который также создает комический контраст с содержанием. При этом, помимо очевидной комической функции использования иврита и цитат из священных текстов, здесь есть и другая, смыслообразующая роль, о которой речь пойдет ниже.

### Переводы «Тевье-молочника» на другие языки: варианты решения

Очевидно, что при переводе на другие языки тонкости лингвистической игры автора очень легко утратить, и иногда это приводит к радикальному упрощению или искажению оригинальной идеи. Эта трудность связана, во-первых, с тем, что читатель оригинала и читатель перевода находятся в разных культурных контекстах. Такая особенность характерна для всех переводов, но ощутимее на примере переводов с идиша, потому что история XX в. представляет собой постепенную утрату идиша как разговорного и литературного языка, а вместе с этим и исчезновение целой культуры. С одной стороны, как было отмечено выше, в XX в. литература на идише существует в основном в переводах. С другой стороны, несмотря на сравнительно большое число переводов и постепенно улучшавшееся их качество (огромная часть корпуса произведений Шолом-Алейхема переведена на русский язык, и некоторые из них существуют в трех и более переводах), культурная дистанция между читателями оригинала и перевода огромна – и она продолжает увеличиваться. Более того, дистанция существует и между переводчиками с идиша и текстом: знание языка не гарантирует понимания культурных особенностей, которые нужно учитывать при переводе.

К ним относится и понимание отношений между разными языками в текстах Шолом-Алейхема.

История переводов Шолом-Алейхема демонстрирует, как по-разному пытались решить проблему полигlossии переводчики, иногда это было удачно, а иногда не очень. Например, в одном из первых переводов на немецкий «Тевье-молочника» в 1922 г. Александр Элиасберг полностью проигнорировал языковую игру с библейскими цитатами [Koller 2012]. В оригинале Тевье цитирует Писание на иврите и продолжает цитату своим своеобразным толкованием на идише, которое часто не имеет ничего общего с библейской фразой. Это не только создает комический эффект, но и определенным образом характеризует главного героя. Немецкий переводчик выкинул из текста эти толкования, оставив только библейские цитаты, и таким образом не только исказив смысл, но и сильно упростив образ персонажа: «Утонченный трилингвальный юмор Шолом-Алейхема с его самоиронией оказывается утопленным под сентиментальной наивностью и религиозной ностальгией» [Bechtel 1997, 76]. Выбор такой стратегии перевода был, вероятно, обусловлен общим отношением к идишу среди немецких евреев: с одной стороны, идиш и его носители ассоциировались с неким идеализированным прошлым, с другой – воспринимались как отстающие в культурном развитии, следовательно, литература на идише представлялась как примитивная, и работа по переводу не требовала особых стараний.

Другой пример радикального решения – перевод, сделанный Гилелем Халкиным в 1987 г. на английский [SA 1987]. В нем ивритские и арамейские цитаты написаны латинскими буквами (согласно ашкеназскому произношению), в конце книги есть глоссарий, но непосредственно в тексте нет сносок и примечаний, что несколько затрудняет восприятие. В предисловии к изданию переводчик поясняет, что стремился передать для читателей эффект от текста, который испытывали современники Шолом-Алейхема, и утверждает, что они так же не понимали иврита, как нынешние американские читатели [SA 1987, XXX]. Между тем это утверждение довольно спорное: Тевье использует для цитирования наиболее известные и простые тексты на иврите (ежедневные молитвы, фрагменты из синагогальной литургии, из свитка Эстер, Торы и пр.). Эти тексты хотя бы в минимальной степени были знакомы подавляющему большинству евреев в конце XIX в., даже светским и аккультурированным. В пользу этого говорит и то, что в первых неавторизованных переводах рассказов Шолом-Алейхема на русский язык фразы на иврите не переводились, а просто транслитерировались – предполагалось, что читателю (русскоязычному еврею) перевод в данном случае не нужен [ША 1910а; 1911]. Однако очевидно, что при переводе необходимо учитывать разницу между еврейскими читателями начала XX в. и американскими читателями в конце его.

Стоит отметить, что у метода, использованного Халкиным, есть определенная логика: так же, как и в оригинальном тексте, для двух языков



используется одинаковый алфавит, вставки на иврите выделены графически (в изданиях произведений Шолом-Алейхема на идише цитаты на иврите тоже выделены графически – с помощью разрядки).

Интересен опыт переводов «Тевье-молочника» на иврит. История этих переводов оказалась связана с развитием и изменением самого языка. Существует всего пять переводов. Ицхак-Дов Беркович, зять Шолом-Алейхема, начал проект по переводу его произведений на иврит в 1910 г., и его перевод «Тевье-молочника» оставался единственным до 1983 г., когда вышли сразу два перевода – Биньямина Харшава и Геньи бен Шалом. В 1997 г. был опубликован перевод Арье Аарони, а в 2009 г. появился новый перевод, выполненный Даном Мироном. Даже названия четырех из приведенных переводов различаются (*Tuvye haKholev*, *Tevye haKhalban*, *Tuvye haKhalban ivnotav*, *Tevye haKholev*), и не говоря уже о подходе к стилистическим особенностям текста оригинала.

Беркович назвал «Тевье-молочника» «самым сложным для перевода произведением» Шолом-Алейхема [Berkovich 1965, 98], основную проблему он видел в стилистических особенностях монологов Тевье, где смешиваются разные регистры языка. В иврите, который на момент создания перевода еще не получил распространения как разговорный язык, не существовало сниженного регистра, просторечия, народного языка. Вопрос о переводе цитат был одной из составляющих этой более общей проблемы: «И какой же будет смысл в том, что Тевье разъясняет по-своему ивритские изречения с помощью того же языка иврита, – это ведь получится, как говорится в Талмуде, “есть хлеб с хлебом”?» [Berkovich 1965, 99]. Таким образом, работа над переводом стала своего рода языковым экспериментом – в итоге Беркович пришел к идее создать некий конструкт, иллюзию разговорного иврита, писать так, как *если бы* существовал народный язык иврит. Источники для пословиц и фразеологизмов он брал в Танахе, мидрашах, Талмуде. В процессе перевода текст сильно изменился, в том числе изменены были названия глав. Например, «Хава» в версии Берковича стала называться *Bat Tuvyeha shenishbeha leveyn hagoyim* («Дочь Тевье, плененная иноверцами») – здесь наблюдается семантический сдвиг, переводчик сразу меняет акценты в главе. Цитаты Тевье остаются на своих местах (фрагменты из Библии и религиозных текстов отличаются от основного текста тем, что печатаются с огласовками), однако интерпретации его часто изменены, иногда сокращены и упрощены. Например, в первой главе *Kmo shekatuv betehilim: lamnatseakh al hagitit – klomar, hakol taluy bemazal* (дословно: «Как написано в Псалмах: играющему на орудиях – то есть все зависит от судьбы/удачи»). В оригинале Тевье не указывает источник этой цитаты (и, что важно, не указывает ее литературное происхождение, он говорит *vi zogt ir* (то есть ‘как вы говорите’), переводя цитату из Псалмов в область устной речи), а следом за ней приводит остроумное толкование, основанное на языковой игре между словами на иврите и идише. Однако из воспомина-

ний переводчика следует, что цели создать точный перевод у него не было, скорее он хотел «передать дух» Тевье, а сам Шолом-Алейхем не обращал внимания на нюансы текста – автор был очень доволен переводом, действительно ставшим языковой сенсацией и получившим одобрение читающей на иврите публики [Berkovich 1965, 102–103].

Следующие три перевода, сделанные более чем полвека спустя после Берковича, по-разному решают проблему сохранения оригинальной стилистики и смысла. Иврит сильно изменился за прошедшее время, и новые переводчики обладают большим набором инструментов. И Харшав, и Бен-Шалом в некоторых случаях использовали однокоренные слова и омонимы для передачи разноуровневой языковой игры Тевье: за библейской цитатой следует дополнительное толкование с использованием слов со схожим звучанием, периодически добавляется дополнительное предложение. В переводе Аарони есть другая тенденция – сохранять оригинальные идишские слова (видимо, чтобы усилить традиционное звучание): например, *smitchik*, *epes*, *beygl*. Во всех трех переводах появляются комментарии и сноски, поясняющие слова, имена и реалии, не знакомые современному читателю, а библейские цитаты выделяются графически.

Наконец, в переводе Дана Мирона, известного исследователя творчества Шолом-Алейхема, цитаты выделены в тексте разрядкой. Цитаты из псалмов, молитв и других сакральных текстов сопровождаются пояснениями в конце книги – так же, как, например, русские и украинские фразы (написанные, как и в оригинале, еврейскими буквами) и реалии украинского еврейского быта, названия и фамилии, не понятные современному читателю. В комментариях отмечены и фонетические нюансы, ведь произношение библейских цитат в современном иврите сильно отличается от того, как их привыкли произносить Шолом-Алейхем и его читатели. Например, объясняется, что интерпретация Тевье цитаты из псалма *lemnatseyekh al hageytes* (в современном иврите произносится как *lemnatseakh al hagitit*) связана со звуковым сходством слов *hageytes* и *geyt es* (идиш. ‘идет оно’). Кроме этого, указаны случаи неправильного употребления Тевье похожих ивритских слов с разным значением. С этой точки зрения можно сказать, что перевод Мирона является наиболее подробным в том, что касается цитирования Тевье и его интерпретаций.

Тем не менее и в переводе Мирона есть весьма спорные места, в частности тот факт, что он использует слово *pani*, которое Тевье использует для обращения к нарратору, как форму женского рода. Якобы, Тевье не знает, как правильно использовать это слово и обращается к нарратору как к женщине. Переводчика, очевидно, навело на эту мысль написание слова: действительно, «пани» – польское обращение к женщине, а «пане» – к мужчине (в звательном падеже). Но Тевье не путает эти слова, что подтверждается и тем, что в первом русском переводе «Тевье-молочника», работа над которым велась под контролем Шолом-Алейхема, разночтений касательно этого быть

не может: как и во всех более поздних переводах, Тевье говорит «пане Шолом-Алейхем» (а не «пани»), как предлагает в своем переводе Мирон).

Итак, у нас есть примеры разных вариантов решения проблемы полиглотии: от полного игнорирования и удаления сложных отрывков из текста до транслитерации иноязычных цитат в тексте перевода. Где в этом широком спектре находится оптимальный путь? И возможен ли такой путь вообще?

### Русские переводы Шолом-Алейхема

История переводов произведений Шолом-Алейхема на русский язык насчитывает уже более ста лет: она началась еще при жизни писателя и продолжается до сих пор. Можно сказать, что она развивалась неравномерно: в то время как одни произведения были переведены с идиша на русский по четыре-пять раз, другие не переводились вовсе или переводились лишь однажды и давно. Такие примеры, как издание книги «Менахем-Мендл. Новые письма» [ША 2013], свидетельствуют о том, что существует еще очень большой пласт творчества Шолом-Алейхема, совершенно не известный русскоязычной публике.

Между тем публикация произведений на русском языке была важной проблемой для писателя. После того, как Шолом-Алейхем закончил с опытами автопереводов, возникла необходимость в поиске переводчика. Важно отметить, что в начале XX в. переводы с идиша все еще были достаточно редким явлением, хотя и не исключительным. Русскоязычным читателям были знакомы произведения Ш.-Я. Абрамовича (в 1891 г. в газете «Орловский вестник» вышло переложение «Клячи», сделанное И.А. Буниным, и перевод Михаила Абрамовича в «Восходе»), И.-Л. Переца (первый авторизованный перевод появился в 1909 г.), Шолома Аша. Последний был, пожалуй, наиболее популярным: в 1907 г. в Санкт-Петербурге были опубликованы «Времена Мессии» и «Городок», в 1908–1909 гг. вышли три тома рассказов. Неавторизованные переводы Шолом-Алейхема тоже циркулировали среди русскоязычной (предположительно еврейской) публики Одессы, Кишинева и других городов. Сам автор этими изданиями был недоволен [SA 1910], вероятно, и по причине их «нелегальности» и, соответственно, потери гонорара, и из-за качества перевода.

В 1910 г. Шолом-Алейхем подписал контракт с московским издательством «Современные проблемы» о публикации собрания сочинений в восьми томах. В качестве переводчика был выбран Юлий Пинус – фельдшер из Шклова, приехавший в Москву учиться на медицинском факультете. Макс Эрик указывает в своей статье «Sholem-Aleykhem un zayn iberzetsner» («Шолом-Алейхем и его переводчик»), что Пинус был знаком с известным еврейским историком Петром Марекон, который и предложил ему стать пе-

реводчиком и представил его издательству [Erik 1931]. Помимо перевода восьми томов собрания сочинения Шолом-Алейхема Пинус переводил некоторые произведения Ицхака-Лейбуша Переца. Однако вскоре после Октябрьской революции Пинус перестал заниматься литературной деятельностью и посвятил себя врачебной практике [Burg 1973].

В 1911 г. Шолом-Алейхем начал сотрудничество с литературными журналами «Современник» и «Русское богатство». Таким образом, он был хорошо знаком со многими русскими писателями, а его творчество было знакомо русской аудитории этих изданий. Параллельная публикация русскоязычного собрания сочинений способствовала определенному росту интереса к Шолом-Алейхему со стороны читающей по-русски публики.

Работа над собранием сочинений велась с 1910-го по 1913 гг., в течение этого времени было опубликовано восемь томов (в 1913–1914 гг. были изданы дополнительно четыре тома – романы «Блуждающие звезды» и «Кровавая шутка», каждый в двух томах, в переводе Андрея Соболя и Сары Равич соответственно). Сам писатель активно участвовал в этой публикации, потому что вопрос перевода своих произведений на русский язык был для него одним из ключевых. Эти переводы открывали доступ к огромной аудитории, что сулило не только финансовые прибыли, но и возможность расширить представления русскоязычной публики о еврейской литературе. В предисловии к первому тому (вышедшему под заголовком «Дети черты») Шолом-Алейхем выразил свое отношение к изданию. Он писал, что еврейский и нееврейский мир разделяет стена (намекая и на реальную черту оседлости, и на неравенство в обществе): «Еврейские писатели и художники уже давно стремятся <...> разогнать тени, падающие от роковой стены. И я своими слабыми силами уже более четверти века принимаю участие в этой работе <...>. Большая часть бед, сыплющихся на головы моих собратьев, происходит именно оттого, что нас или совсем, или почти не знают» [ША 1910, 5–6].

Таким образом, писатель рассматривал русское издание своих произведений как попытку диалога – в надежде, что литература станет проводником: посредством ее русские читатели смогут ближе узнать и понять жителей черты оседлости, что в итоге может способствовать преодолению антиеврейских стереотипов и отчуждения между двумя группами населения.

Во время подготовки издания Шолом-Алейхем находился в Италии, а затем в Швейцарии. Он вел активную, почти ежедневную переписку с переводчиком (на русском)<sup>2</sup> – и не только с Пинусом, сохранились переписка и с Андреем Сободем [Хазан 2013], и с Сарой Равич. Отношения писателя и переводчика были неоднозначными. В одном письме мы видим, что Шолом-Алейхем явно недоволен работой Пинуса, а в другом – что он от нее в

<sup>2</sup> Многие из писем Шолом-Алейхема Пинусу переведены на идиш и включены в сборник: [Briv fun Sholem Aleichem 1995].

восторге<sup>3</sup>. Дочь писателя Мария Вайфе-Голдберг писала в своих мемуарах, что, с одной стороны, издание многотомника на русском языке было мечтой Шолом-Алейхема, и он считал эту публикацию большим успехом, но с другой – «Пинус был всего лишь посредственным переводчиком, чья работа не идет ни в какое сравнение с блестящими русскими переводами последних лет, но для своего времени он был достаточно хорош» [Waife-Goldberg 1968, 253].

После 1917 г. дореволюционные переводы Шолом-Алейхема быстро забылись – уже в 1920-е были сделаны новые переводы основного корпуса произведений классика литературы на идише. Переводы Пинуса в советское время переиздавались всего дважды [ША 1925; 1928]. Переводы Равич и Соболя не были переизданы вовсе. В некоторых советских публикациях подчеркивалось, что только благодаря Октябрьской революции русскоязычная публика получила возможность читать Шолом-Алейхема на русском языке. Например, в предисловии к переводу романа «Потоп», вышедшему в 1928 г. в московском издательстве «Пучина», Давид Гликман писал: «Вообще с произведениями Шолом-Алейхема русский читатель мало знаком, так как до сего времени они редко появлялись в переводе на русский язык. Лишь сейчас сочинения Шолом-Алейхема переводятся на русский язык и, благодаря этому, широкий читатель получает возможность ознакомиться с этим характерным, интереснейшим писателем-юмористом». Подобная позиция была, вероятно, обусловлена как общим для первого постреволюционного десятилетия стремлением обесценить любые культурные достижения царской России, так и желанием лишней раз подчеркнуть положительное влияние Октябрьской революции на еврейскую жизнь и культуру, преодоление национальной изоляции и разобщенности.

Несмотря на довольно масштабное издание переводов произведений Шолом-Алейхема на русском языке, в предисловиях к ним писатель избражался замечательным юмористом, знатоком быта и психологии жителей черты оседлости, однако подвергался критике за несоответствие образу настоящего советского писателя. Как правило, отмечались такие недочеты, как отсутствие персонажей-рабочих, слабое внимание к теме классовой борьбы, «недостаточно негативные» образы капиталистов.

Писатель был фактически «канонизирован» в конце 1930-х годов [Est-raikh 2012; Krutikov 2012], в течение нескольких лет превратившись в прогрессивного писателя-реалиста, предчувствовавшего революцию и симпатизирующего ей<sup>4</sup>. Это наложило определенный отпечаток на восприятие

<sup>3</sup> Например, в письме от 10.03.1910 г.

<sup>4</sup> Показателен спор между критиками А. Дерманом и А. Гурштейном. Первый из них продолжил традицию считать Шолом-Алейхема и его персонажей аполитичными и далекими от пролетарской системы ценностей [Дерман 1938, 206–208], а второй уже придерживался новых взглядов на творчество этого писателя [Гурштейн 1938, 4].

его текстов: символическая роль автора как протобольшевика, реалиста и истинно народного писателя, выражающего позицию еврейских масс, в некотором роде отменила необходимость критического анализа его произведений. Как и в случае с другими дореволюционными писателями [Sandler 2006; Powelstock 2006], ставшими в СССР «народными», повсеместно превозносимыми, политика и литература вступили в определенный конфликт, закончившийся победой идеологии. В переводческой сфере это привело к тому, что основной корпус текстов, созданный еще в 1920–1930-е годы (когда начали работать Михаил Шамбадал, Яков Слоним, Борис Маршак и другие переводчики Шолом-Алейхема), хотя и редактировался в последующие десятилетия, не подвергался критическому рассмотрению и переработке.

### Споры о переводе. «Тевье» Пинуса и Шамбадала

«Тевье-молочник» был переведен неоднократно. Как уже отмечено выше, существует пять его переводов на русский, однако три из них неполные: это автоперевод главы «Наши дети», опубликованной в 1901 г. в журнале «Будущность» [Френкель 2012], рассказ «Годель» в «Избранных сочинениях» 1926 г. под редакцией Исаака Бабеля в переводе Гехта (та же глава «Годл» была опубликована как отдельный рассказ и в 1928 г. в переводе Бондарчука) и «Тевье и его дочери» в одесском издании под редакцией Фалькевича, включающий в себя только пять глав. Я буду использовать цитаты из двух полных переводов: перевода Юлия Пинуса 1911 г. и советского перевода Михаила Шамбадала (цитаты приводятся по изданию 1988 г., впервые перевод был сделан в 1929 г. и затем существенно доработан к 1937 г.).

В отличие от Пинуса, Михаил Шамбадал не был любителем в литературе. К тому моменту, как он приступил к переводам произведений Шолом-Алейхема (в конце 1920-х годов), он был уже опытным публицистом, автором сатирических рассказов. То же самое можно сказать о других советских переводчиках с идиша – часто они сами были литераторами или журналистами.

Необходимо учитывать, что на момент подготовки первого русского собрания сочинений Шолом-Алейхема в России не существовало разработанной теории перевода, переводчик был скорее ремесленником: считалось, что для перевода не нужны специальных знаний и умений, достаточно владения языком. Нужно признать, что перед Пинусом стояла крайне сложная задача, выполняя которую он мог опираться только на собственный читательский опыт и интуицию (а также на довольно настойчивые рекомендации автора).

К тому моменту, когда появляются новые переводы Шолом-Алейхема, то есть уже в 1920-е годы, отношение к переводу вообще кардинально изменилось. Благодаря появлению таких масштабных переводческих проек-



тов, как «Библиотека всемирной литературы», возникла потребность сначала в практическом руководстве для переводчиков, а затем и в разработанной теории перевода. Начиная с середины 1930-х формировалась школа советского перевода, расцвет которой пришелся на 1950-е, произошел существенный сдвиг. Пользуясь терминологией Михаила Гаспарова, это был переход от так называемого перевода для писателей с ориентацией на язык и поэтику оригинала к переводу для читателей, цель которого – прежде всего пересказать содержание произведения понятным и удобным для аудитории языком с помощью средств и поэтики языка перевода, а не оригинала [Азов 2013б, 15–17].

Рассуждая в этих категориях, можно сказать, что перевод Пинуса представлял собой попытку создать что-то среднее между этими двумя вариантами. С одной стороны, переводчик, по требованию автора, старался русифицировать текст, убирая обозначения специфических еврейских реалий и слова, которые могли быть непонятны русскому читателю. С другой стороны, сам язык не был на сто процентов литературным русским языком, это был скорее язык русско-еврейской литературы с ее особыми конструкциями, синтаксисом, калькированием идишских фразеологизмов.

Бросается в глаза даже внешняя разница в переводах Пинуса и Шамбадала. Первый из них, следуя за текстом оригинала, делал свой перевод почти монолитным. Только в первых двух частях диалоги персонажей выделены, и каждая реплика начинается с новой строки, как и в оригинале, в остальном тексте диалоги включены в огромные абзацы, некоторые из них растягиваются на четыре страницы – опять же, как в тексте Шолом-Алейхема. Синтаксис и построение фраз в переводах Шамбадала гораздо более привычны для современного читателя: это короткие абзацы, выделенные диалоги.

Перейдем к теме библейских цитат. Примечательно, что сам Шолом-Алейхем, делая автопереводы своих текстов, не смог найти адекватного решения этой проблемы и в большинстве случаев предпочитал просто выбрасывать эти фразы из текста [Френкель 2012].

Пинус предложил три варианта работы с цитатами из Писания, приведенными в оригинале на иврите:

- 1) Оставить эти цитаты в их оригинальном звучании, на письме передать в латинской транслитерации и с пояснением в скобках;
- 2) Приводить аналоги на церковнославянском, с использованием архаичных и устаревших слов;
- 3) Приводить аналоги из Библии на современном русском языке.

Существовал также и четвертый вариант, который не был выделен специально, но впоследствии активно использовался в переводе: перефразирование ивритских элементов или просто исключение их из текста.

Очевидно, что выбор из этих возможностей был непосредственно связан с целевой аудиторией переводов. Если в переводе остается текст на

иврите в русской или латинской транскрипции, то с большой долей вероятности создатели этого перевода имеют в виду, что читатели такого издания – исключительно евреи. Поэтому такой вариант был распространен в неавторизованных переводах Шолом-Алейхема, выходявших в Одессе, Кишиневе и других городах черты. Примечательно, что некоторые фразы на иврите сопровождаются переводом, а некоторые – нет.

Сам Шолом-Алейхем такой вариант категорически отвергал. Более того, он настойчиво советовал Пинусу, чтобы тот максимально избегал использования специфических еврейских слов и терминов в русском тексте. Вероятно, автор не желал акцентировать внимание читателя на специфике еврейской жизни, ее отличиях от жизни русского большинства, а напротив – хотел показать их сходство, и, следовательно, универсальность затрагиваемых тем. Надо сказать, что цель эта не была достигнута, потому что Пинус все равно оставил специфические черты идиша в переводе. Например, слово «еврей», которое в оригинале (*a yid*) употребляется в значении «человек». В первом монологе Тевье встречаем:

оригинал	перевод Пинуса	перевод Шамбадала
– Sha, vu-zhe iz ergets der yid?	– Однако, куда делся еврей?	– Позвольте, а где же этот человек?

В данном случае перевод Пинуса можно считать если не ошибочным, то как минимум не вполне корректным: все участники сцены, в которой звучит эта фраза, – евреи (реплику произносит некто из дома, куда Тевье привез заблудившихся женщин). Поэтому странно думать, что говорящий стал бы подчеркивать национальность именно Тевье. Таких фрагментов в переводе Пинуса довольно много.

Выбирая из нескольких возможных вариантов перевода библейских цитат, Шолом-Алейхем больше склонялся ко второму – с церковнославянским языком. Но в переводе Пинус его почти не использовал (очевидно, потому что не знал, и обращение к церковнославянскому потребовало бы дополнительных серьезных усилий), в подавляющем большинстве случаев приводя аналоги из современного ему перевода Библии на русский. В случаях с цитатами из Талмуда, Агады, молитв использовался прямой перевод на русский язык.

Посмотрим, как на практике выглядели изменения в решении конкретной задачи. Уже на первой странице «Тевье» (в издании 1910 г. произведение носило название «Молочник Тевель и его дочери») мы встречаем три библейских цитаты.

В первом абзаце переводчик убирает цитату из псалма *lemnatseakh al hageytes*, оставляя лишь следующую за ней поговорку, которую в оригинале Тевье дает в качестве интерпретации библейского выражения. Сами эти слова из псалма не несут для русскоязычного читателя особой смысловой на-

грузки и вообще не до конца понятны. Возможно, они непонятны и для самого Тевье, и он использует их, потому что ложно интерпретирует *hageytes* как *geyt es* ('идет'), поэтому и рифмует эти слова с *loyft es* ('бежит'). Здесь есть определенная смысловая игра с дальнейшим содержанием псалма, в котором говорится (стихи 6 и 7, цитата приводится по Синодальному переводу): «Я избавил от тяжестей плечи его, руки его, с корзинами работавшие, В скорби ты призвал Меня, и Я освободил тебя, услышал тебя, скрываясь в буре, испытал тебя у воды пререкания». В этих словах можно увидеть намек на дальнейшее развитие сюжета – нежданную удачу Тевье и улучшение его экономического положения. Пинус в данном случае дает парафраз приведенного стиха («Господь над ним смилуется»), который исчезает в переводе Шамбадала. Однако при этом он оставляет без перевода последнюю часть из оригинального предложения (...*s'iz gor nishto derbay keyn seykh mit keyn barye'shaften*).

Az s'iz bashert dos groyse gevins, hert ir, panie Sholem-Aleykhem, kumt dos glaykh in shtub arayn, vi zogt ir: *lemnatseyekh al hageytes – az se geyt loyft es; s'iz gor nishto derbay keyn seykh mit keyn barye'shaften.*

Знаете, господин Шолом-Алейхем, это я вам скажу: когда судьба улыбнется человеку, и Господь над ним смилуется, так голубцы сами в рот летят, как пословица гласит: «У кого счастье поведется, у того и петух понесется».

Знаете, пане Шолом-Алейхем, уж коль суждено счастье, оно само в дом приходит! Как это говорится: «Если повезет, так на рысях!» И не надо при этом ни ума, ни умения.

Несколькими строками ниже следует цитата из Притч (21:30). Здесь Пинусу очень хорошо удалось сохранить комический эффект: «“Несть мудрости, и несть разума, и несть совета вопреки” ленивой кобыле». В оригинале автор смешивает в одном предложении иврит и идиш, как и во многих других аналогичных фрагментах: *eyn khokhme veeyn eytse neged a shlekhte ferd*. В следующем предложении Тевье цитирует Книгу Есфири (4:14), однако в оригинале там написано *vi in posek shteyt geshribn* – переводчик «корректирует» текст, меняя это на «как в книге Есфири сказано». Примечательно, что Пинус отрезает из цитаты слово «иудеи»: в его переводе стоит просто «свобода и избавление придет». Шамбадал возвращает «иудеев» на место.

Посмотрим, как решается вопрос с цитатами не из Библии. Например, в начале первой части есть короткая цитата из *Birkat hamazon* (благословение, которое произносится после приема пищи): *zon umerparnes lekhol*, (то есть «Господь, кормящий и питающий все»).

Er iz dokh, vi zogt ir, a zon umerparnes lekhol – firt dos veltl klug, mit seykh.

«Он дает всякой твари», как в Писании сказано, по харе – ведет мир с разумом.

Ведь он, как говорится, «всех кормящий и насыщающий», разумно миром управляет...

Шамбадал следует за оригинальным текстом, а Пинус позволяет себе достаточно вольное обращение. Вместо цитаты из молитвы он приводит аллюзию на фразеологизм «всякой твари по паре» и вставляет комический элемент, которого нет в этом месте у Шолом-Алейхема. Как раз здесь Тевье собирается рассказать, как ему удалось выбраться из нищеты, так что его фраза о том, что Бог управляет миром с разумом, не была произнесена с иронией.

В переводах Пинуса периодически встречается гиперкоррекция. Когда Тевье искажает цитату или неверно указывает ее источник, Шолом-Алейхем руководствуется стремлением создать комический эффект, показывая, как его герой путается в текстах. Однако переводчик иногда исправляет эти места, потому что, вероятно, опасается критики русской публики и указаний на авторские «ошибки».

Так, в монологе «Нынешние дети» есть такой пример:

nokh alts fun fornt, vi in posek shteyt: lo meuktsekho ulo medvushekho, nisht keyn gelt, nisht keyn gezunt, nisht keyn leyb un lebn.	Хвалиться нечем, по Писанию живем: «Ни меда твоего, ни жала твоего» – ни денег, ни здоровья, ни дел особенных.	Как в Писании сказано: «Ни жала твоего, ни меда твоего», – ни тебе денег, ни здоровья, ни минуты спокойной.
--	--	---

Тевье путает местами части цитаты из мидраша Танхума, но Пинус ставит их в правильной последовательности.

В переводе Пинуса отсутствует и псевдоцитата из Талмуда, представляющая собой абсолютную бессмыслицу. Тевье приводит ее, чтобы произвести впечатление на мясника Лейзер-Вольфа, и достигает желаемого эффекта.

Nor gor nisht, danken got derfar, s'iz faran, zog ikh a gemore: «askakurdo demaskanto dekurnose defarsmakhto» un in hartsn trakht in mir: zolst azoy zayn mit der noz, katsbaniyak, vi s'iz gor faran aza gemore af der velt...	Я всегда своим уделом доволен и говорю: «Благословен Господь ото дня в день».	Но я не ропщу, и на том спасибо! В Талмуде, – говорю я, – сказано «Аскакурдо демасканто декурносе дефаршмахто...» – А сам думаю: чтоб ты так с носом был, живодер, как что-нибудь похожее на свете где-нибудь сказано! И слов-то таких на свете нет...
---	---	--

Что касается использования церковнославянских слов, то они регулярно встречаются в переводах Шамбадала: «аз недостойный», «бысть муж во Злодеевке», «и роди сей муж сынов и дочерей» (из «Заколдованного портного»), «и прииде Аман» (из «Тевье»). Однако переводчик вставляет только очень небольшие элементы церковнославянского, которые определенно будут понятны русским читателям.

Пинус в своем переводе использует также и транслитерацию фраз на иврите. Иногда трудно понять причины, по которым он делает выбор в пользу транслитерации, а не перевода. Что касается разбираемого ниже примера, то можно предположить, что переводчик хотел сохранить комичную рифму, и ему не удавалось это сделать при переводе на русский. Случаев транслитерации в переводе Пинуса всего несколько, и все они, за исключением одного, приходится на последнюю главу «Молочник Тевель уезжает в Землю Израильскую». Возможно, у переводчика просто совсем не было времени из-за очень сжатых сроков работы, и он не успел привести перевод этой главы в соответствие с предыдущими.

Azoy vi in posek shteyt: hamavdil bein koydesh lekhol, – ver es hot di klingers dem iz voyl.	Как у нас в молитве сказано: «Намавдил беин коидеш лехол» – у кого есть деньги, тот не осел. (В сноске указано: отделяющий святое от простого).	Как в Писании сказано: «Отделяющий праздник от будних дней», – у кого денежки, тому и жить веселей.
--	---	---

Кстати, здесь мы снова имеем дело с исправлением переводчика: Пинус меняет *posek* на «молитву», что соответствует происхождению цитаты, но не соответствует интенции автора.

Единственный случай транслитерации ивритской фразы кириллицей в переводе Шамбадала встречается в пятом монологе «Хава», где Тевье рассказывает о православном священнике и о том, что священник этот учил иврит и помнит из Библии «Берешит бара элохим». В данном случае потребность в транслитерации обусловлена содержанием.

В советских переводах, однако, встречается транскрипция названий еврейских праздников. Пинус обращается с такими названиями по-разному. Чаще всего он меняет еврейское название на русский «аналог», например, Швуес на Пятидесятницу (что наиболее соответствовало замыслу автора сделать перевод максимально доступным и понятным русскому читателю), иногда убирает упоминание праздника вовсе, а иногда находит ему довольно специфическую пару, как в данном примере:

Loz zayn shtil, zog ikh, Golde, host fargesn a ponim, az s'iz haynt hoshano rabo? Hoshano rabo, zog ikh, vert unz ongekhasmet dos gute kvitl, hoshano rabo darf men zayn uf.	Тише, Голде, помни, что сказано: «Зачем мятутся!» Забыла, видно, что нынче Вербный день? В Вербный день на небе печать прикладывают к решению о судьбе нашей на грядущий год. В эту ночь все евреи бдят.	Тише, – говорю, – Голда! Как в Писании сказано: «Зачем возмущаться, народы?» Ты забыла, наверное, что сегодня гейшанорабо, когда на небе решается наша судьба. Эту ночь спать не полагается.
--	--	--

В издании 1959 г. эта фраза звучит иначе: «Как в писании сказано: «О чем шумите?» Ты забыла, наверное, какой сегодня праздник. В эту ночь на небе решается наша судьба». Речь идет о празднике Хошана раба – последнем

дне Суккота, который приходится на осень. Словосочетание «Вербный день» естественно ассоциируется у русскоязычного читателя с Вербным воскресеньем (последним воскресеньем перед Пасхой, то есть весной). Таким образом отчасти смысл потерян (у читателя нет понимания того, в какое время года происходят описанные события).

### Влияние цитирования на интерпретацию образа Тевье

Примечательно, как меняется образ Тевье в переводах в зависимости от периода их появления. В оригинале на идише мы видим перед собой сложного многослойного персонажа, одна из характеристик которого – манера цитировать священные тексты. В литературной критике эта привычка Тевье интерпретировалась по-разному. Часть исследователей (Рут Вайс, Дов Садан, Майкл Стерн) утверждают, что персонаж «разъясняет» цитаты из священных текстов абсолютно сознательно: он понимает их оригинальный смысл, но с помощью своих собственных толкований выражает личное отношение к событиям и обстоятельствам своей жизни. Отношение это далеко от простодушной покорности, и цитаты Тевье – «оружие в словесной битве с Богом» [Stern 1986, 80].

Другая точка зрения, представленная в первую очередь Даном Мирном, заключается в том, что Тевье, напротив, не всегда понимает смысл цитируемого. Вставляя через предложение ивритские слова, Тевье старается показать свою начитанность, что вкупе с его толкованиями на идише создает комический эффект, однако у цитирования есть и другая функция. Благодаря цитированию Шолом-Алейхем показывает также, что Тевье состоит с Богом теплых, домашних отношений, позволяющих ему столь фамильярное обращение с Писанием. Через философствования и свободную интерпретацию цитат Тевье преодолевает трагичность и безнадежность происходящих с ним событий.

Он цитирует очень ограниченный круг текстов, и все эти тексты представляют собой обязательный минимум для соблюдающего еврея – и не более того. Из Танаха Тевье цитирует только Пятикнижие и Притчи, кроме этого он использует фразы из свитка Эстер, из псалмов, Пасхальной Агады, Пиркей Авот и молитв. То есть это тексты, которые либо повторяются в течение дня, либо читаются вслух в синагоге, и источник познаний Тевье скорее устный, чем книжный. Хотя он и говорит, что любит в субботу почитать святые книги, он, опять же, перечисляет самые банальные названия. В этом его глубокое отличие от другого любителя цитат – персонажа Менделе Мойхер-Сфорима. Если тот использует высказывания из текстов, требующих большой учености, чтобы в конечном итоге высмеять их, то у Тевье совершенно иные мотивы: он «никогда не пытается подорвать древний текст, цитируя его. Ничто не может быть более чуждым его отношению к



Писанию или литургии, чем коварная разрушительность Менделе» [Miron 1996, 177].

Вопрос о том, насколько Тевье понимает то, что он произносит на иврите, и насколько его ошибочные толкования намеренны, не имеет однозначного ответа. По словам Дана Мирона, в нескольких случаях Тевье действительно не понимает, что говорит, но было бы чрезмерным упрощением считать, что он совсем не имеет представления о смысле выражений на иврите [Там же].

Одна из опасностей для Тевье при переводе – превратиться в простого любителя фольклора, речь которого перенасыщена всякого рода народной мудростью. Это происходило, когда некоторые переводчики, в том числе сам Шолом-Алейхем и отчасти Пинус, пытались компенсировать неудачи в переводе библейских выражений и вынужденный отказ от них добавлением в текст русских и украинских пословиц и поговорок, которых не было в оригинале. Можно предположить, что и в переводе Элиасберга на немецкий образ Тевье упростился, персонаж оказался лишен своей яркой индивидуальности и превратился в некоего религиозного моралиста, подкрепляющего любое свое высказывание цитатой из Библии без интерпретации и осмысления.

Однако в большинстве переводов образ Тевье несколько изменяется в другую сторону. При чтении этого произведения в переводе вопрос о том, понимает ли Тевье цитаты из Библии, уже не стоит по той простой причине, что и цитата, и ее толкование написаны на одном и том же языке. Тевье превращается в знатока священных текстов, богослова-самоучку, тем более учитывая то, что для массового читателя в XX и XXI вв. неочевидна возможность устной передачи священных текстов. Конечно, Тевье трактует Писание на странный и комичный манер, но тем не менее в монологах его цитаты практически в каждом абзаце, и это наводит читателя, далекого от традиционной еврейской культуры, на мысль о том, что перед ним на редкость начитанный персонаж. Можно сказать, что в этом случае Тевье становится своего рода продолжением персонажа Менделе Мойхер-Сфорима, который тоже постоянно цитирует священные тексты, но в совершенно другом ключе и с совершенно иными целями.

Рассмотрев образ Тевье в переводе Пинуса, можно заметить следующие тенденции. Благодаря регулярной коррекции переводчика (исправление фрагментов, конкретное и верное указание их источников) герой выглядит несколько более начитанным и образованным, чем в оригинале, и сознательность его цитирования не вызывает вопросов. При этом в целом речь Тевье неоднородна: в одном месте он говорит на прекрасном литературном русском языке с использованием слов и синтаксических конструкций, больше свойственных письменной, чем устной речи. В другом – использует сниженную лексику и просторечные выражения, диссонирующие с остальными частями текста. Цельного образа главного героя из-за противоречи-

вых решений переводчика не получилось – отсутствие единой стратегии перевода привело к тому, что образ главного героя непоследователен, его речь складывается из отдельных стилистически разнородных фрагментов, она мозаична. Речь Тевье, в оригинале – важнейший инструмент в создании образа – в переводе приводит читателя в недоумение и не позволяет составить объемного представления о персонаже.

В переводе Шамбадала проблема неоднородности текста была решена – он более внимательно следовал за оригинальным текстом, избегая коррекции или добавления/удаления фраз. Регистр речи выдержан равномерно, с использованием элементов, характерных для устной речи (уменьшительные суффиксы, частицы «то», «же» на месте идишских *gor, zhe* – вслед за оригиналом они передают эмоциональность и самобытность речи Тевье). Ответ на вопрос о том, насколько сознательно герой цитирует Писание, неочевиден из самого текста перевода, зато на этот счет есть комментарии в советской литературной критике.

Чтобы оправдать такое обилие библейских цитат, советским издателям и комментаторам Шолом-Алейхема необходимо было найти им соответствующее объяснение. Так Тевье превратился в антиклерикала, который смеется над священными текстами, критикует религиозную картину мира и вообще протестует против Бога. В комментариях к шеститомному изданию 1959 г. сказано, что «через своего Тевье Шолом-Алейхем высмеивает, развенчивает начетников и начетничество» [ША 1959, 632]. При этом указывается, что Тевье прекрасно понимает смысл сказанного, то есть предполагается, что он хорошо владеет ивритом, но сознательно искажает его в своих толкованиях из антирелигиозных соображений.

В том же году была опубликована на русском языке монография Израйла Серебряного «Шолом-Алейхем и народное творчество», в которой автор анализирует фольклорные источники творчества еврейского классика. Особенно подробно он останавливается на цитатах Тевье. Он называет молитвы Тевье «антирелигиозным трактатом» и пишет: «Почти каждому приведенному афоризму из священного писания противопоставляется фольклорная формула, посредством которой опровергается ложная ветхозаветная мудрость. В изречениях и в их своеобразных народных толкованиях раскрывается духовная и материальная жизнь еврейского трудящегося населения. Жизнь опровергает священную книгу» [Серебряный 1959, 161].

Так Тевье превратился в протореволюционера и активного борца с религией, чего, очевидно, не ожидал Шолом-Алейхем. Примечательно, что изменение трактовки не отразилось на текстах переводов. Впервые перевод Шамбадала под заглавием «Тэвье молочный» был опубликован в 1929 г., когда писатель имел определенную популярность, но при этом характеризовался как политически незрелый представитель мелкой буржуазии, далекий от понимания исторических процессов. Смена точки зрения (по словам Арона Гурштейна – достижение советской литературной критики) повлияла

на образ писателя и его произведений в публичном культурном пространстве, но не сказалась напрямую на самих текстах. Перевод «Тевье» подвергался литературной редакции в ходе многочисленных переизданий, но не менялся каким-либо кардинальным образом.

Тенденция представлять Тевье активным антиклерикалом постепенно сходила на нет, и в издании 1971 г. в примечаниях почти не упоминается о «богоборческих» настроениях Тевье, а в издании 1988 г. эта тема исчезает вовсе.

Параллельно с этим стоит отметить, что советские издания сопровождались достаточно подробными комментариями, в том числе и к библейским цитатам, с указанием их источника, то есть религиозное содержание в данном случае не игнорировалось, но подавалось в определенном идеологическом контексте.

## Заключение

Работа над переводами Шолом-Алейхема на русский язык не закончена. В советское время было издано огромное количество книг и три шеститомных собрания сочинений, но все они представляли собой, как правило, переиздание одних и тех же произведений с очень небольшими добавлениями новых переводов. В последние два десятилетия появились новые издания, и некоторые произведения Шолом-Алейхема были впервые переведены на русский язык, однако остается еще довольно большой корпус текстов, которые не переводились никогда.

Что касается существующих переводов, то многие из них также нуждаются в доработке. Оба рассмотренные мною варианта «Тевье-молочника» имеют свои плюсы и минусы. В частности перевод Шамбадала критиковали за буквализм в передаче некоторых идишских пословиц и фразеологизмов [Dubinski 1968]. В работе над новыми переводами несомненно полезно использовать материал старых переводов, который может помочь в поиске оптимального решения.

Вопрос перевода – не только сугубо практический. На представленном материале мы рассмотрели, как меняется образ персонажа и стиль текста при переводе на другой язык и каким образом меняется восприятие текста читателями. От качества переводов зависит, насколько адекватно современный читатель сможет составить представление о литературном таланте и замысле автора.

## Источники

- ША 1910 – *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений. Т. 1. М.: «Современные проблемы», 1910.
- ША 1910а – *Шолом-Алейхем*. Ресторан «Касриловка». Одесса: Типография «Издатель», 1910.
- ША 1911 – *Шолом-Алейхем*. Город Касриловка. Удовольствия, доставляемые детьми. Кишинев: Типография М.Р. Авербуха, 1911.
- ША 1925 – *Шолом-Алейхем*. Сквозь слезы. Избранные рассказы / Под ред. А. Соболя. М.: «Современные проблемы», 1925.
- ША 1928 – *Шолом-Алейхем*. Записки коммивояжера. Житомир: «Космос», 1928.
- ША 1959 – *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений. Т. 1. М., 1959.
- ША 2013 – *Шолом-Алейхем*. Менахем-Мендл. Новые письма / Пер. с идиша под ред. В. Дымшица. М.: Текст, 2013.

## Литература

- Азов 2013 – Азов А. Поверженные буквалисты. Из истории художественного перевода в СССР в 1920–1960-е годы. М., 2013.
- Дерман 1938 – *Дерман А.* Избранные сочинения классика еврейской литературы // Книга и пролетарская революция. М., 1938. № 5–6.
- Гурштейн 1938 – *Гурштейн А.* В защиту Шолом-Алейхема // Литературная газета. 15 сентября 1938 г.
- Кузнецова 2018 – *Кузнецова Е.* Два перевода «Клячи»: история, авторы, стилистические особенности // Тирош – труды по иудаике. Вып. 17. М., 2018.
- Серебряный 1959 – *Серебряный И.* Шолом-Алейхем и народное творчество. М., 1959.
- Френкель 2012 – *Френкель А.* Русский писатель Шолом-Алейхем // Новое литературное обозрение. 2012. № 114. <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/fr13.html>.
- Хазан 2013 – *Хазан В.* Андрей Соболев – переводчик Шолом-Алейхема // Лехаим. 2013. № 4 (252). <https://lechain.ru/ARHIV/252/hazan.htm>.
- Aschheim 1982 – *Aschheim S.* Brothers and Strangers: the East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923. University of Wisconsin Press, 1982.
- Bechtel 1997 – *Bechtel D.* Cultural Transfers between ‘Ostjuden’ and ‘Westjuden’: German-Jewish intellectuals and Yiddish // Leo Baeck Institute Year Book 42. 1997. P. 67–83.
- Berkovich 1965 – *Berkovitch Y.D.* Unzere rishoynim. Tel-Aviv, 1965.
- Briv fun Sholem Aleichem 1995 – *Briv fun Sholem Aleichem* / Ed. by A. Lis. Tel-Aviv, 1995.

- Burg 1973 – *Burg Y.* A zeltener mentsh // *Sovetish heymland.* 1973. № 5. P. 138–139.
- Dubinski 1968 – *Dubinski M.* Sholem-Aleychems frazeologizmen in der rusisher iberzetsung // *Sovetish heymland.* 1968. № 1. P. 137–143.
- Eco 2001 – *Eco U.* *Experiences in Translation.* University of Toronto Press, 2001.
- Elyada 2012 – *Elyada A.* *A Goy Who Speaks Yiddish: Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany.* Stanford University Press, 2012.
- Erik 1931 – *Erik M.* Sholem Aleykhem un zayn iberzetses // *Tsaytshrift.* Vol. 5. 1931. P. 79–91.
- Estraikh 2012 – *Estraikh G.* *Soviet Sholem Aleichem // Translating Sholem Aleichem: History, Politics and Art / Ed. by G. Estraikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov.* *Studies in Yiddish.* Vol. 10. Cambridge, 2012. P. 62–82.
- Koller 2012 – *Koller S.* On (Un)Translatability: Sholem Aleichem’s Ayznban-geshikhtes (Railroad Stories) in German Translation // *Translating Sholem Aleichem...* Cambridge, 2012. P. 134–149.
- Krutikov 2012 – *Krutikov M.* A Writer for All Seasons: Translating Sholem Aleichem into Soviet Ideological Idiom // // *Translating Sholem Aleichem: History, Politics and Art / Ed. by G. Estraikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov.* *Studies in Yiddish.* Vol. 10. Cambridge, 2012. P. 98–112.
- Miron 1996 – *Miron D.* *A Traveler Disguised. The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century,* Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Miron YIVO – *Miron D.* Sholem Aleichem // *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe.* [www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem\\_Aleichem](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem_Aleichem)
- Norich 2013 – *Norich A.* *Writing in Tongues: Translating Yiddish in the Twentieth Century.* University of Washington Press, 2013.
- Powelstock 2006 – *Powelstock D.* Fashioning “Our Lermontov” // *Epic Revisionism. Russian History and Literature as Stalinist Propaganda / Ed. K.M.F. Platt, D. Brandenberger.* The University of Wisconsin Press, 2006. P. 283–305.
- SA 1910 – *Sholem Aleykhem.* A briv fun Sholem Aleykhem // *Gut morgen.* Odessa. 1910, 17 May.
- SA 1987 – *Sholem Aleichem.* *Tevye the Dairyman and The Railroad Stories // Trans. and Introduction by Hillel Halkin.* New York, 1987.
- Sandler 2006 – *Sandler S.* The 1937 Pushkin Jubilee as Epic Trauma // *Epic Revisionism. Russian History and Literature as Stalinist Propaganda / Ed. K.M.F. Platt, D. Brandenberger.* The University of Wisconsin Press, 2006.
- Seidman 2006 – *Seidman N.* *Faithful Renderings. Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation.* The University of Chicago Press, 2006.
- Shandler 1991 – *Shandler J.* Reading Sholem Aleichem from Left to Right // *YIVO Annual.* Vol. 20 (1991). P. 305–322.
- Shatzky 1948 – *Shatzky J.* *The Untranslatable Translated // Sholem Aleichem Panorama / Ed. M. Graftstein.* London, 1948. P. 57–59.
- Stern 1996 – *Stern M.* *Tevye’s Art of Quotation // Prooftexts.* Vol. 6. No 1. 1986. P. 79–96.
- Waife-Goldberg 1968 – *Waife-Goldberg M.* *My Father, Sholom Aleichem.* New York, 1968.

## «Vi in posek shteyt geshribn»: On the Problem of Translating Quotations from the Sacred Texts in Sholem Aleichem's *Tevye the Dairyman* into Russian

*Ekaterina Kuznetsova* (Regensburg, Germany)

Graduate student, Regensburg University

Institut für Slavistik, Universität Regensburg Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg

E-mail: katerina.kuznetsova1989@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-0198-7199

*Abstract:* The article focuses on the problem of translation of Biblical Hebrew (and some Aramaic) quotes in Sholem Aleichem's works into Russian. A review of different translations into English and Hebrew is also included to show a broader context. Sholem Aleichem is one of the most frequently translated Yiddish writers and certainly the most translated into Russian, and translators face many peculiar challenges while working on his texts. One of those challenges is the usage of phrases and quotes from various languages (Hebrew, Aramaic, Russian, Ukrainian, German, etc.). Each language has its own semantic function, and its presence is vital for comprehensive understanding of the work. Thus, quotes from the sacred texts of Judaism in *Tevye the Dairyman* have several functions: first of all, they create a comic effect, second, they reveal the protagonist's relationships with God, and finally, they allow the author to show Tevye's perception of events in the book without direct naming. The article describes different ways in which linguistic polyphony could be preserved, by analyzing the translations starting from the 1910s, when Sholem Aleichem himself advised the translators regarding the issue, to the Soviet translations that are still in print today. Inseparable from translation matters is the question of interpretation of Tevye as a character: thus, for instance, in the USSR his constant quoting from the Bible was interpreted as anti-clericalism and rebellion against religion. The article explains how different translation strategies influence the characters and the work in general, often simplifying or distorting the original intention.

*Keywords:* Yiddish, literature, translation, Sholem-Aleichem

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.2.1

### References

- Aschheim S. *Brothers and Strangers: the East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923*. University of Wisconsin Press, 1982.



- Azov A. Poverzhennye bukvalisty. Iz istorii khudozhestvennogo perevoda v SSSR v 1920–1960-e gody. Moskva, 2013.
- Bechtel D. Cultural Transfers between ‘Ostjuden’ and ‘Westjuden’: German-Jewish intellectuals and Yiddish // Leo Baeck Institute Year Book 42. 1997. P. 67–83.
- Berkovitch Y.D. Unzere rishoynim. Tel-Aviv, 1965.
- Briv fun Sholem Aleichem / Ed. by A. Lis. Tel-Aviv, 1995.
- Burg Y. A zeltener mentsh // Sovetish heymland. 1973. № 5. P. 138–139.
- Derman A. Izbrannye sochineniia klassika evreiskoi literatury // Kniga i proletarskaia revoliutsiia. Moskva, 1938. № 5–6.
- Dubinski M. Sholem-Aleychems frazeologizmen in der rusisher iberzetsung // Sovetish heymland. 1968. № 1. P. 137–143.
- Eco U. Experiences in Translation. University of Toronto Press, 2001.
- Elyada A. A Goy Who Speaks Yiddish: Christians and the Jewish Language in Early Modern Germany. Stanford University Press, 2012.
- Erik M. Sholem Aleykhem un zayn iberzetses // Tsaytskrift. Vol. 5. 1931. P. 79–91.
- Estraikh G. Soviet Sholem Aleichem // Translating Sholem Aleichem: History, Politics and Art / Ed. by G. Estraikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov. Studies in Yiddish. Vol. 10. Cambridge, 2012. P. 62–82.
- Frenkel’ A. Russkii pisatel’ Sholom-Aleikhem // Novoe literaturnoe obozrenie. 2012. № 114. <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/fr13.html>.
- Gurshtein A. V zashchitu Sholom-Aleikhema // Literaturnaia gazeta. 15 sentiabria 1938.
- Kuznetsova E. Dva perevoda «Kliachi»: istoriia, avtory, stilisticheskie osobennosti // Tirosh – trudy po iudaike. Vyp. 17. Moskva, 2018.
- Khazan V. Andrei Sobol’ – perevodchik Sholom-Aleikhema // Lechaim. 2013. № 4 (252). <https://lechaim.ru/ARHIV/252/hazan.htm>.
- Koller S. On (Un)Translatibility: Sholem Aleichem’s Ayznban-geshikhtes (Railroad Stories) in German Translation // Translating Sholem Aleichem... Cambridge, 2012. P. 134–149.
- Krutikov M. A Writer for All Seasons: Translating Sholem Aleichem into Soviet Ideological Idiom // Translating Sholem Aleichem: History, Politics and Art / Ed. by G. Estraikh, J. Finkin, K. Hoge, M. Krutikov. Studies in Yiddish. Vol. 10. Cambridge, 2012. P. 98–112.
- Miron D. A Traveler Disguised. The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century. Syracuse: Syracuse University Press, 1996.
- Miron D. Sholem Aleichem // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. [www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem\\_Aleichem](http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sholem_Aleichem)
- Norich A. Writing in Tongues: Translating Yiddish in the Twentieth Century. University of Washington Press, 2013.
- Powelstock D. Fashioning «Our Lermontov» // Epic Revisionism. Russian History and Literature as Stalinist Propaganda / Ed. K.M.F. Platt, D. Brandenberger. The University of Wisconsin Press, 2006. P. 283–305.

- Sandler S. The 1937 Pushkin Jubilee as Epic Trauma // *Epic Revisionism. Russian History and Literature as Stalinist Propaganda* / Ed. K.M.F. Platt, D. Brandenberger. The University of Wisconsin Press, 2006.
- Seidman N. *Faithful Renderings. Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*. The University of Chicago Press, 2006.
- Serebrianyi I. *Sholom-Aleikhem i narodnoe tvorchestvo*. Moskva, 1959.
- Shandler J. Reading Sholem Aleichem from Left to Right // *YIVO Annual*. Vol. 20 (1991). P. 305–322.
- Shatzky J. *The Untranslatable Translated* // *Sholem Aleichem Panorama* / Ed. M. Graftstein. London, 1948. P. 57–59.
- Stern M. *Tevye's Art of Quotation* // *Prooftexts*. Vol. 6. 1986. № 1. P. 79–96.
- Waife-Goldberg M. *My Father, Sholom Aleichem*. New York, 1968.

**Валерий Дымшиц**  
**(Санкт-Петербург, Россия)**

Научный сотрудник, Межфакультетский Центр «Петербургская иудаика»,  
Европейский университет в Санкт-Петербурге  
191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д. 6/1, литера А  
E-mail: vodym1959@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-1099-9917

## **«Древние тюрки» и Арминий Вамбери. В поисках прототипа главного героя псевдоавтобиографических рассказов Бабеля**

*Аннотация:* Очерк Исаака Бабеля «Финны» о Гражданской войне в Финляндии был опубликован в 1918 г. В этом очерке писатель всячески подчеркивает сходство финнов с кочевниками Азии, древними тюрками. Такое неожиданное уподобление указывает на знакомство Бабеля с сочинениями и биографией венгерского путешественника, востоковеда и лингвиста Арминия Вамбери. Сравнение русского перевода автобиографии Вамбери «Моя жизнь» с псевдоавтобиографическими рассказами Бабеля о детстве («История моей голубятни», «Первая любовь», «В подвале», «Пробуждение») позволяет предположить, что Вамбери послужил прототипом главного героя этих рассказов.

*Ключевые слова:* Исаак Бабель, Арминий Вамбери, Финляндия

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.2.2

Исаак Бабель был великим мистификатором.

Его постоянное творческое усилие состояло в том, чтобы показать «неопытному» читателю, что он, Бабель, пишет не художественную, а документальную прозу, не рассказы, а очерки или воспоминания [Дымшиц 2005]. Это утверждение полностью справедливо и для его псевдоавтобиографической прозы. Настаивая на «очерковости», «документальности», «фотографичности» своей прозы, Бабель постоянно подчеркивает отсутствие у нее всякой культурной глубины, отсутствие интертекстов и прототипов: персонажи должны восприниматься равными самим себе. В то же время внутри «очерков», «заметок», «фрагментов из дневника», «воспоминаний» писатель расставляет тайные знаки, позволяющие понять: это вымысел. Бабель пишет как бы два произведения – одно поверх другого: одно

для «всех», другое для «посвященных» или, может быть, только для себя. Все это делает задачу выявления прототипов персонажей бабелевской прозы не только увлекательной, но и содержательной, так как позволяет прочесть «скрытый» текст Бабеля.

Очерк Бабеля «Финны» о Гражданской войне в Финляндии был опубликован в 1918 г. наряду с восемнадцатью другими его очерками в газете «Новая жизнь», издававшейся Максимом Горьким [Бабель 2005, 313–316]. Тема очерка: отряд финских красногвардейцев собирается у советско-финской границы с тем, чтобы взять реванш в проигранной Гражданской войне. Более того, так как «белые» победили при содействии немецкого экспедиционного корпуса, то побудительные мотивы «красных» выглядят как попытка отвоения родной Финляндии, захваченной оккупантами.

Малопонятной деталью этого образца ранней прозы Бабеля является уподобление финских красногвардейцев тюркам. Вот как он описывает внешность добровольцев, прибывших с Крайнего Севера, в очерке «Финны» [Бабель 2005, 313]:

Черные тела – без движения – вповалку лежали на земле. Мглистый свет бродил по татарским безволосым лицам. Ноги их были обуты в лосиные сапоги, плечи покрывал черный мех.

За поясом у каждого торчал кривой нож, тугие пальцы лежали на тусклых стволах старинных ружей.

Древние тюрки лежали передо мной – круглоголовые, бесстрастные, молчаливые.

Бабель и дальше в тексте очерка продолжает добавлять внешности «древних тюрков» азиатские черты (все подчеркивания сделаны мной – В.Д.).

Вместо ответа они покачали лишь бритыми головами [Бабель 2005, 315].

<Офицер> навел <револьвер>на потушенное желтое скуластое лицо юноши, стоявшего впереди. Тот скосил узкие глаза, отвернулся, сгорбился [Бабель 2005, 315].

В своей предыдущей работе, посвященной образу Финляндии в прозе Мандельштама и Бабеля, я показал, что уподобление финнов библейским кочевникам-кедарам было необходимо писателю, чтобы представить Финляндию своего рода субститутотом Святой Земли [Дымшиц 2018].

Даже реалистические детали замаскированы писателем так, что выглядят нарочитым ориентальным орнаментом. В своей предыдущей статье, посвященной анализу этого очерка, я писал: «Во имя целостности «ориентального» облика появляются старинные ружья и кривые ножи. Они заткнуты за пояс, как ятаганы, хотя известно, что финский нож – прямой и его носят на поясе в ножнах» [Дымшиц 2018, 69]. Реальность оказалась интересней. В Интернете обнаружили групповые фотографии финских красногвардейцев.

Некоторые (далеко не все) позируют с заткнутыми за пояс кривыми кинжалами немалых размеров. При ближайшем рассмотрении эти кинжалы оказались бевутами, штатным холодным оружием русской армии начала XX в. Бевут – это кривой кинжал с длиной лезвия 44 см. С 1908 г. бевут был принят на вооружении младших чинов пулеметных команд. В 1909 г. бевут заменил шашки у всех нижних чинов артиллерийских войск. Понятно, что красногвардейцы были вооружены штатным русским оружием, в том числе и бевутами. Бабель не мог не знать, как называется это оружие и откуда оно взялось. Тем не менее он с помощью сознательного остраниения («кривые ножи») экзотизирует обычное солдатское оружие.

Но что же все-таки дало основание Бабелю изобразить финнов как тюрков-кочевников, да еще и «древних» впридачу?

Выдающийся финский лингвист Матиас Кастрен (1813–1852) создал теорию об общем происхождении уральских (в том числе финно-угорских) и алтайских (в том числе тюркских) языков. Эта теория была популярна во второй половине XIX – начале XX вв., но в современной лингвистике она отвергнута [Ramstedt 1946]. Бабель, очевидно, был знаком с этой теорией, и поэтому описал финских добровольцев как «древних тюрков». Эпитет «древний» тут очень значим. Писатель видит в выходцах из Заполярья не современных тюрков, а (в согласии с взглядами Кастрена) предков современных финно-угорских и тюркских народов. Север тут представляется своего рода «заповедником», сохранившим древнюю тюркскую «расу». Отсюда подчеркивание именно физических, сугубо азиатских, черт во внешности финских добровольцев: безволосые лица, круглые головы, желтые скуластые лица, узкие глаза.

Однако как именно Бабель мог познакомиться с сугубо лингвистической теорией Кастрена?

Самым знаменитым адептом теории родства тюрков и угро-финнов был последователь Кастрена, лингвист и путешественник, венгерский еврей Арминий Вамбери (Герман Бамбергер, 1832–1913). Именно благодаря огромной популярности Вамбери и его книг эта достаточно специальная лингвистическая теория стала известна максимально широкой публике. Попытка доказать родство венгерского языка с тюркскими языками и отыскать древнюю прародину венгров была главной целью прославленного путешествия Вамбери в Среднюю Азию (1861–1864). Вамбери писал [Вамбери 2003, 5]:

То, что венгерский язык относится к алтайской семье языков, знает каждый, но к финской или же к татарской ее ветви – вот вопрос, который ждет своего ответа. Этот вопрос, интересующий нас, венгров, по причинам научного и национального характера, был основной побудительной причиной моего путешествия на Восток.

В совершенстве владея турецким и персидским языками, Вамбери переделал дервишем и проник в закрытые для европейцев мусульманские государства Средней Азии – Хивинское ханство и Бухарский эмират. Вернувшись в Европу, он подробно описал свое путешествие в нескольких увлекательных книгах. Благодаря своему путешествию Вамбери прославился во всем мире, в том числе и в России. В связи с русским завоеванием Туркестана, последовавшим через несколько лет после путешествия Вамбери, его книги вызвали особенно большой интерес у русских читателей. Они неоднократно издавались по-русски: «Путешествие по Средней Азии в 1863 г. А. Вамбери» – трижды (1865, 1867 и 1874); «Очерки Средней Азии» (1868); «История Бухары, или Трансоксании, с древнейших времен до настоящего» (1873); «Очерки жизни и нравов Востока» (1877); «Моя жизнь» (1914). Известный библиограф и писатель-популяризатор Н.А. Рубакин описал путешествие Вамбери в книге «Среди опасностей» (серия «Приключения знаменитых путешественников», 1913). Армию Вамбери были посвящены обстоятельные статьи в Энциклопедии Брокгауза-Ефрона и в Еврейской энциклопедии<sup>1</sup>.

О Вамбери, учитывая его еврейское происхождение, охотно писала еврейская периодика на разных языках. Еврей из традиционной семьи, ставший знаменитым путешественником и ученым, добившийся славы, общественного положения и сохранивший при этом верность своему народу, не мог не импонировать еврейской аудитории. Бабель, вероятно, читал книги Вамбери и/или книги и статьи о Вамбери и уяснил себе идею о том, что предками финнов были «древние тюрки». Иной путь знакомства Бабеля с этой лингвистической теорией представляется маловероятным.

В автобиографии Вамбери «Моя жизнь», как кажется, содержится непосредственный источник и очерка «Финны», и поздних псевдоавтобиографических рассказов. Но прежде чем перейти к предъявлению этого источника, обсудим достоверность самого очерка.

В очерке «Финны», как уже было сказано, речь идет о последних днях Гражданской войны в Финляндии. Эта война длилась с 28 января по 15 мая 1918 г., однако по существу закончилась раньше, так как уже 26 апреля просоветское правительство Финляндии и десять тысяч «красных» финнов оставили свой последний оплот – Выборг – и бежали на территорию советской России. Ключевую роль в победе «белых» в Гражданской войне сыграл

<sup>1</sup> Интересно, что популярность Вамбери не угасла и в Советском Союзе. В 1925 г. поэт Николай Тихонов выпустил повесть «Вамбери», начинавшуюся словами: «То был маленький, хромой еврейский мальчик. Звали его Герман Вамбери» [Тихонов 1957]. Эта повесть впоследствии выдержала множество переизданий. Среди прочих – в израильской серии «Евреи в мировой культуре». Это, кажется, единственная израильская публикация видного советского литературного функционера. О Вамбери писали также советские историки географии и популяризаторы науки.



немецкий экспедиционный корпус, введенный на территорию Финляндии по условиям Брестского мира.

Вот начало очерка «Финны» [Бабель 2005, 313]:

Красных прижимали к границе.

Гельсингфорс, Або, Выборг – пали.

Стало ясно, что дела красных плохи. Тогда штаб послал за подмогой на далекий север.

Месяц тому назад, на пустынной финской станции – там, где небо прозрачно, а высокие сосны неподвижны, – я увидел людей, призванных для последнего боя.

Они приехали с Коми и с Мурмана<sup>2</sup> – из мерзлой земли, прилегающей к тундре.

Датировка описанных в очерке событий правдоподобна. Очерк был напечатан 11 июня 1918 г. в «Новой жизни». Бабель заканчивает его фразой:

<sup>2</sup> Текст восстановлен по публикации в газете «Новая жизнь», № 113 от 11 июня (29 мая) 1918 г. (Благодарю Элину Иоффе, которая помогла мне получить необходимую копию).

В разных изданиях напечатано: «Они приехали с Коми и с Мурмана» [Бабель 2005, 313], «с Камы и с Мурманска» [Бабель 1989, 310] или «с Коми и с Мурманска» [Бабель 1990, 6]. Все три прочтения одинаково бессмысленны. Конъектуры нигде не оговорены и не обоснованы. Все это свидетельствует, к сожалению, об очень низком уровне текстологической подготовки изданий Бабеля. Между тем в первом книжном издании этого очерка все было воспроизведено верно [Бабель 1979, 96]. (Благодарю Н.Г. Охотина, любезно подсказавшего это издание).

Во-первых, в описываемый период этноним «коми» не был известен, был распространен этноним «зыряне». Территории, которая бы называлась Коми, в 1918 г. не существовало. Невозможно предположить, чтобы в описываемый период на Карельский перешеек перебросили отряд с территории Прикамья или Северного Предуралья. Кроме того, автор называет добровольцев финнами и утверждает, что все они говорят на финском языке.

Во-вторых, город Романов-на-Мурмане был основан в 1916 г. и переименован в Мурманск в апреле 1918 г., то есть топонима «Мурманск» в момент написания очерка тоже не существовало.

Наконец, конструкция «с Коми и с Мурманска» выглядит откровенно малограмотной.

Кемь – река в Беломорской Карелии и одноименный город в ее устье. Северный диалект карельского языка близок к финскому языку. Город Кемь был центром карельского национального движения и формирования отрядов Красной гвардии, сражавшихся с войсками Маннергейма.

Мурман – название северного побережья Кольского полуострова. Именно на Кольский полуостров отступили весной 1918 г. финские «красные» из Северной Финляндии. Там их для отпора «белым», которые были союзниками немецких войск, поддержал и вооружил Английский экспедиционный корпус.

Конструкцию «с Коми и с Мурмана» следует, очевидно, понимать как указание районов, определенных через гидронимы: «с берегов реки Кемь и с Мурманского побережья».

«Все это я видел на пустынной финской станции месяц тому назад» [Бабель 2005, 316]. Таким образом, события, описанные в очерке, происходят в начале мая 1918 г., когда, после падения Выборга, последние отряды финских красногвардейцев отходили на советскую территорию.

Труднее прокомментировать появление финских добровольцев, которые прибыли на Карельский перешеек из Заполярья. Как раз в это время отряды Маннергейма вступили на территорию Восточной Карелии и Кольского полуострова. Финская Красная гвардия вела с ними тяжелые бои, отбив 10 апреля нападение на Кемь и 10–12 мая – на Печенгу (Кольский полуостров). Автор статьи о Гражданской войне на Кольском полуострове пишет: «Основная тяжесть борьбы со вторгнувшимися в апреле на российскую территорию белофиннами легла на отряды финской и кемской Красной гвардии» [Тучков 2013]. Никаких сведений о перемещении с севера финских красногвардейцев к Петрограду в доступной литературе обнаружить не удалось.

Даже если какая-то часть финской Красной гвардии оказалась перемещена с «далекого севера» под Петроград, все равно ее бойцы вряд ли выглядели как «древние тюрки». Сюжет о «древних тюрках», который в критический момент, после поражения, приходят на помощь своему народу, Бабель напрямую заимствует у Вамбери, из его книги «Моя жизнь».

Как уже было сказано выше, делом жизни для Вамбери стала попытка доказать происхождение венгров и венгерского языка из Центральной Азии, от «древних тюрков». Вамбери утверждает, что с детства слышал от венгерских крестьян «сказки и легенды» о том, что их народ пришел из глубин Азии [Вамбери 1914, 136]. Самую красочную из таких легенд ему поведал старый крестьянин после поражения Венгерского восстания 1848–1849 гг. Вот она:

Первый толчок к изучению истории мадьяр я получил еще в детстве. Дело было в 1849 году, осенью, после сдачи крепости Комаром<sup>3</sup>. Помню, как мы с товарищами играли в поле. К нам подошли несколько гонведов (солдат), возвращавшихся с войны. Разбитые физически и нравственно, они стали рассказывать нам о своих злоключениях. Мы были глубоко опечалены тем, что нам рассказали солдаты. Но один старый крестьянин, присутствующий при этой беседе, нас утешил. «Не огорчайтесь, дети, – сказал старик, – все кончится хорошо. Всякий раз, когда с нами случается беда, к нам на помощь являются старые мадьяры из Азии, с которыми мы находимся в родстве». <...> «Стало быть, существу-

<sup>3</sup> Крепость Комаром на Дунае – последний оплот венгерских повстанцев.

Очевидно сходство между Гражданской войной в Финляндии и Венгерским восстанием 1848–1849 гг. Белые финны победили красных с помощью немецких оккупантов; Венгерское восстание потерпело поражение, потому что на помощь австрийским войскам выступил Русский экспедиционный корпус под командованием Паскевича.

ют какие-то старые мадьяры», – подумал я, и с той поры эта мысль запала мне крепко в голову [Вамбери 1914, 137].

«Старые мадьяры» Вамбери – это и есть «древние тюрки» Бабеля.

В изложенной выше легенде отчетливо видно типологическое сходство с мифом о Десяти коленах Израилевых, которые живут где-то в «Азии», в «Африке» или в «Индии». Они придут на помощь евреям в мессианские времена во время эсхатологической битвы. Царство Десяти колен упомянуто в «Книге странствий Эльдада га-Дани» (IX в.) [Эльдад 2004, 19–45] и «Книге странствий Вениамина из Туделы» (XII в.) [Вениамин 2004, 160–166], причем загадочный Эльдад из колена Данова сам представляется выходцем из этого Царства. Русские переводы этих сочинений были изданы вместе с описанием путешествия Петахии из Регенсбурга, которое, по-видимому, позволило Бабелю уподобить тюрков библейским кедарам (подробнее об этом см. [Дымшиц 2018, 71]).

Миф о Десяти коленах, которые в мессианской перспективе встретятся с «обычными» евреями в Святой Земле, был в свою очередь одним из культурных источников сионизма. Описывая с опорой на Вамбери отряд финских красногвардейцев как «древних тюрков», Бабель заодно изобретает нечто вроде финского «сионизма». И тоже, видимо, не без влияния личности Вамбери. Ведь Вамбери, венгерский патриот, отправился в Среднюю Азию для того, чтобы отыскать «историческую родину» венгров. Это была по существу очень «сионистская» идея!<sup>4</sup>

Северные финны прибыли из далеких краев, чтобы освободить отчизну от немецких захватчиков. Именно это, а не классовая борьба служит для них побудительным мотивом. Финский офицер говорит бойцам: «Мы хотим знать, кто будет хозяином на нашей земле?» [Бабель 2005, 314]. Красногвардейцы напоминают «Мертвецов Пустыни», героев, воспетых пламенными сионистами Бяликом и Жаботинским [Дымшиц 2018, 69–71]. Существенно и то, что Бабель пишет свой очерк в начале июня 1918 г., когда Гражданская война в Финляндии закончилась победой «белых». То есть автор уже знает о героях своего очерка то, чего они сами не знали – их ждет поражение. Это усиливает сходство очерка с поэмой Бялика: Бабель пишет о живых, которые – и это известно и автору, и читателям – к моменту написания очерка в большинстве своем погибли.

Возможно, Бабель действительно усматривал сходство в финском и еврейском национальных движениях. Финское национальное движение возникло в 1899 г. как ответ на попытку русификации Финляндии и урезание

<sup>4</sup> Впрочем, Вамбери участвовал и в настоящем сионистском движении. Он как знаток турецкой политики консультировал своего земляка, уроженца Будапешта, основателя политического сионизма Теодора Герцля. В 1900 г. Вамбери попытался организовать встречу Теодора Герцля и турецкого султана Абдул-Гамида II.

ее конституции, то есть почти одновременно с основанным в 1897 г. сионистским движением. Декларацию Бальфура о создании в Палестине национального очага для еврейского народа (2 ноября 1917 г.) от провозглашения независимости Финляндии (6 декабря 1917 г.) отделяет месяц. Эмоциональным аргументом в пользу сионистских интенций выглядит совпадение цветов национальных флагов Израиля и Финляндии – белый и голубой. Первый (две голубых полосы и голубая шестиконечная звезда на белом поле) был принят на Первом сионистском конгрессе в 1897 г. Второй (голубой крест на белом поле) предложен поэтом Сакариасом Топелиусом в 1862 г. В Гражданской войне и «красные» и «белые» использовали красный флаг, правда «белые» – украшенный национальным гербом. Но то, что «настоящий» финский флаг – бело-голубой, было широко известно. Не исключено, что все эти политические аллюзии позволили Бабелю увидеть финнов не только в библейской, но и в сионистской перспективе.

Очерк «Финны» убеждает в знакомстве Бабеля с книгой Вамбери «Моя жизнь». Личность Вамбери должны были произвести на Бабеля гораздо более сильное впечатление, чем его идеи.

Вамбери – очень бабелевский персонаж. Он родился в нищей религиозной еврейской семье в Венгрии, в местечке под Пресбургом (современная Братислава)<sup>5</sup>. Почти сразу после рождения потерял отца. Вамбери был от рождения болезнен и хром, ходил опираясь на костыль, голодал, терпел насмешки и страдал от антисемитских издевательств. Его детство прошло в традиционном хедере. Ни отсутствие начального светского образования, ни увечье, ни нищета не помешали Вамбери, преодолев неимоверные препятствия, стать разносторонне образованным лингвистом и филологом. Арминий Вамбери самостоятельно в совершенстве изучил свыше двадцати языков, среди которых несколько восточных. По рекомендации турецкого сановника учился в одном из медресе Стамбула. Это впоследствии позволило ему с успехом выдавать себя за дервиша в Средней Азии. Путешествие Вамбери было сопряжено не только с массой физических трудностей – он, хромым, прошагал сотни километров караванных дорог, – но и с тем, что разоблачение в запретных для европейцев среднеазиатских странах грозило ему смертью. Успех его путешествия был связан с тем, что он мастерски выдавал себя не за того, кем был на самом деле, легко находил общий язык (в прямом и переносном смысле слова) с самыми экзотическими людьми, мог всюду проникнуть, все увидеть, все услышать.

В успешном пребывании Вамбери среди опасных «азиатцев», принимающих его за «своего», легко увидеть тот идеал, к которому безуспешно стремится во время своего пребывания среди казаков протагонист «Кон-армии» – Лютов.

<sup>5</sup> Словакия в XIX в. была частью Венгерского королевства.

Чтение начальных глав «Моей жизни» позволяет предположить, что Вамбери был прототипом главного героя псевдоавтобиографических рассказов Бабеля «о детстве», обычно объединяемых в цикл «История моей голубятни»: это, во-первых, диптих «История моей голубятни» – «Первая любовь» (1925) [Бабель 2005, 182–194]; во-вторых, рассказы «В подвале» (1929) [Бабель 2005, 194–203] и «Пробуждение» (1930) [Бабель 2005, 313], оба были опубликованы в 1931 г. Известно, что к реальному детству Исаака Бабеля все эти рассказы не имеют почти никакого отношения. Всякие сомнения развеивают мемуары жены писателя А.Н. Пирожковой [Пирожкова 1989, 283]:

Нарушив обычное правило не говорить с Бабелем о его литературных делах, в Одессе я как-то спросила, автобиографичны ли его рассказы?

– Нет, – ответил он.

Оказалось, что даже такие рассказы, как «Пробуждение» и «В подвале», которые кажутся отражением детства, на самом деле не являются автобиографическими. Может быть, лишь некоторые детали, но не весь сюжет. На мой вопрос, почему же он пишет рассказы от своего имени, Бабель ответил:

– Так рассказы получаются короче: не надо описывать, кто такой рассказчик, какая у него внешность, какая у него история, как он одет...

Главный герой рассказов Бабеля – еврейский подросток. Он растет в бедной, достаточно традиционной еврейской семье; слаб здоровьем и плохо физически развит; очень любит читать и обладает неудержимой фантазией.

Сравним детство Арминия Вамбери (цитаты обозначены буквой **В** и приведены по изданию [Вамбери 1914]) и детство героя бабелевской «автобиографической» прозы (цитаты обозначены буквой **Б** и приведены по изданию [Бабель 2005]). В скобках указаны номера страниц.

**1. Отец героя – человек доверчивый, честный, не от мира сего, вынужден торговать с крестьянами.**

**В.** *В обыденной жизни он был робок и застенчив.* (4)

**В.** *Сколько требовалось самоотверженности, чтобы отказаться от фантастически роскошного мира талмудических легенд и сказаний и, погрузившись в прозу жизни, отчаянно торговаться из-за мешка бобов или гороха, из-за какой-нибудь овчины или козьей шкуры.* (6)

**Б.** *В лавке нашей, полон сомнения, сидел и скребся мужик-покупатель.* (154)

**Б.** *Но отец мой был доверчивый к людям, он обижал их восторгами первой любви, люди не прощали ему этого и обманывали. Отец верил поэтому, что жизнью его управляет злобная судьба, необъяснимое существо, преследующее его и во всем на него не похожее.* (155)

**2. Бедность.**

**В.** *Голод, холод, насмешки, оскорбления сыпались со всех сторон.* (45)

**В.** *Я сидел, стараясь не отрывать глаза от книги и испытывая ужасающие муки голода.* (52)

**Б.** *Я происходил из нищей и бестолковой семьи. <...> Мы жили в подвале.* (188)

**3. Традиционная талмудическая ученость отца/деда героя.**

**В.** *Отец мой был не только набожный еврей, но и замечательный талмудист. Он дни и ночи просиживал над Талмудом, мало заботясь о мирских делах.* (4)

**Б.** *Мой дед был раввином когда-то в Белой Церкви* (155)

**Б.** *Я выволакивал его <деда> сокровища одно за другим: грамматики на всех языках и шестьдесят шесть томов Талмуда.* (189)

**4. Герой получает традиционное религиозное образование.**

**В.** *Я успешно справился с Талмудом и знал наизусть целые тома по-древнееврейски* (37)

**Б.** *В детстве, пригвожденный к Гемаре, я вел жизнь мудреца* (199)

**5. Скверное, недостойное окружение.**

**В.** *Меня окружали самые прозаические евреи – мелкие торговцы, ремесленники, поденщики, лавочники, – только и думавшие о том, как бы заработать несколько грошей, с тем, чтобы сейчас же пустить их дальше в оборот, – старьевщики, нищенки, разносчики и т.д.* (84)

**Б.** *Гробовщики, канторы, еврейские пьяницы, поварахи на брисах и проходимцы, производившие ритуальную операцию <...>. Все это были вздорные люди, косноязычные, с шишковатыми носами, прыщами на макушке и косыми задами.* (188)

**6. Слабое здоровье героя.**

**В.** *Вамбери постоянно пишет – примеров множество – о своей врожденной тяжелой хромоте, о том, что в детстве он ходил, опираясь на костыль, который потом с большим трудом смог заменить тростью.* (37, 45)

**Б.** *Как все евреи, я был мал ростом, хил и страдал от ученья головными болями.* (155)

**Б.** *Мне шел четырнадцатый год, но по росту и хилости меня можно было сбить за восьмилетнего.* (195)

**7. Подавление восстания.**

**В.** *На Вамбери – о чем он неоднократно упоминает – в детстве произвело сильное впечатление подавление Венгерского восстания и жестокая расправа русских солдат с повстанцами (один из таких фрагментов приведен выше, 137).*

**Б.** *В давние времена Шойл <дед главного героя> был корчмарем в Сквире; он видел, как солдаты Николая Первого расстреливали графа Годлевского и других польских инсургентов.* (156)



### 8. Страсть к чтению (следует отметить особенно близкое сходство этих отрывков).

**В.** *В то время как остальные школьники проводили свободное время в играх и забавах и занимались спортом, я с увлечением читал различные путешествия, описания геройских подвигов и всевозможные сочинения исторического содержания. Книга была для меня не только другом и утешением в трудную минуту жизни. Она облегчала переносить ужасные муки голода: иногда я настолько увлекался чтением, что вовсе позабывал про еду. (45–46)*

**Б.** *Я читал во время уроков, на переменах, по дороге домой, ночью – под столом, закрывшись свисавшей до пола скатертью. За книгой я проморгал все дела мира сего – бегство с уроков в порт, начало бильярдной игры в кофейнях на Греческой улице, плавание на Ланжероне. У меня не было товарищей. Кому была охота водиться с таким человеком? (182–183)*

### 9. Безудержная фантазия.

**В.** *Мне только исполнилось четырнадцать лет, а голова уже была полна всяких планов, как устроить свою дальнейшую жизнь, и в воображении рисовались воздушные замки один другого краше. (45)*

**Б.** *Я был лживый мальчик. Это происходило от чтения. Воображение мое всегда было воспламенено. (182)*

**Б.** *Всю неделю после этого визита я воображал себя директором банка. Я совершал миллионные операции с Сингапуром и Порт-Саудом. Я завел себе яхту и путешествовал на ней один. (186)*

Одна черта сближает героя «автобиографического» цикла Бабеля с детскими годами Вамбери сильнее всего. Герой «рассказов о детстве» не просто много читает, он читает стихи, заучивает их наизусть и, чтобы достичь успеха, самозабвенно их декламирует. В «Истории моей голубятни» он декламирует «Полтаву» Пушкина на вступительном экзамене в гимназию и благодаря этому, преодолев все препоны, успешно поступает в нее [Бабель 2005, 153]. В рассказе «В подвале» герой, напротив, безуспешно пытается переломить трудную ситуацию, декламируя отрывки из шекспировского «Юлия Цезаря» [Бабель 2005, 189–192].

Близкие по смыслу эпизоды мы находим в биографии Вамбери [Вамбери 1914]. В скобках указаны номера страниц.

Вамбери выучивает языки, читая стихи:

*У меня явилось желание заняться русским языком. <...> Я весь ушел в произведения Пушкина, Лермонтова, Батюшкова, Державина и других русских писателей. (83)*

Более того, он учит языки, чтобы читать стихи. Например, едва выучив персидский, Вамбери сообщает:

У меня появились новые кумиры – Саади, Джами и Хакани. (89)

Однако Вамбери с самого раннего детства не только учит стихи наизусть:

Я знал наизусть длиннейшие отрывки из итальянских поэтов, из Байрона, Пушкина, Тегнера и Саади (93),

но и декламирует их:

Растянувшись на траве, я громко декламировал отрывки из «Гомера» и увлеклся при этом до такой степени, что не замечал, как подходил пастух, пасший поблизости свое стадо. (87)

Публичная декламация стихов постоянно выручает Вамбери во всевозможных передрыгах его юности. В 1856 г. он отправляется в Стамбул, чтобы усовершенствоваться в восточных языках. На палубе парохода, плывшего в Турцию, Вамбери декламирует сонеты Петрарки, за что кок-итальянец его кормит (98). В стамбульских кофейнях он зарабатывает на кусок хлеба тем, что декламирует стихи на турецком и персидском (105). Постепенно Вамбери осознает, что декламация дает ему власть над людьми, гипнотизирует их. Вамбери пишет:

Стоило мне усесться посреди кофейни и начать свое чтение нараспев, как посетители умолкали, и в помещении устанавливалась полнейшая тишина. <...> Я мог до такой степени овладеть вниманием моих слушателей, что они казались точно загипнотизированными. (106)

Именно внушение, почти гипноз, – это то, чем герой «Истории моей голубятни» воздействует на недоброжелательного экзаменатора, помощника попечителя учебного округа, взхлеб декламируя «Полтаву» [Бабель 2005, 182]:

Я кричал пушкинские строфы изо всех сил. Я кричал их долго, никто не прерывал безумного моего бормотанья.

Совпадающие черты биографии и характера юного Вамбери и подростка из бабелевских «рассказов о детстве» образуют устойчивый комплекс. Очерк «Финны» указывает на знакомство Бабеля автобиографией Арминия Вамбери, что, в свою очередь, заставляет думать о венгерском лингвисте и путешественнике как о прототипе протагониста рассказов из цикла «История моей голубятни».

**Источники**

- Бабель 1979 – *Бабель И.Э.* Забытый Бабель: Сборник малоизвестных произведений И. Бабея. Ann Arbor, 1979.
- Бабель 1989 – *Бабель И.Э.* Пробуждение. Тбилиси, 1989.
- Бабель 1990 – *Бабель И.Э.* Публицистика. М., 1990.
- Бабель 2005 – *Бабель И.Э.* Собр. соч. в 4-х т. Т.1. М., 2005.
- Вамбери 1914 – *Вамбери А.* Моя жизнь. М., 1914.
- Вамбери 2003 – *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии. М., 2003.
- Вениамин 2004 – Книга странствий раби Вениамина // Три еврейских путешественника. М., Иерусалим, 2004. С. 65–195.
- Пирожкова 1989 – *Пирожкова А.Н.* Годы, прошедшие рядом (1932–1939) // Воспоминания о Бабеле. М., 1989. С. 237–314.
- Тихонов 1957 – *Тихонов Н.* Вамбери. М., 1957.
- Эльдад 2004 – Книга Эльдада Данита // Три еврейских путешественника. М., Иерусалим, 2004. С. 19–45.

**Литература**

- Дымшиц 2005 – *Дымшиц В.* Русско-еврейский обманщик // Хроника еврейских сомнений. СПб., 2005. С. 65–80.
- Дымшиц 2018 – *Дымшиц В.* «Небо, улетающее как птица!» (Образ Финляндии в прозе Осипа Мандельштама и Исаака Бабея) // *Judaic-Slavic Journal*. 2018. № 1. С. 44–58.
- Ramstedt 1946 – *Ramstedt G.J.* The relation of the Altaic languages to other language groups // *Finnisch-Ugrische Forschungen*. Bd. LIII, 1946–1947. P. 15–26.

## «Ancient Turks» and Armin Vambery: In Search of the Prototype of the Main Character of Babel's Pseudo-autobiographical Short Stories

*Valery Dymshits* (St. Petersburg, Russia)

Researcher, Interdepartmental Center «Petersburg Judaica», European University at St. Petersburg

6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg

E-mail: vodym1959@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1099-9917

*Abstract:* Isaac Babel's essay «The Finns» dealing with the Civil war in Finland was published in 1918. In his essay, the writer strongly emphasizes the similarity between the Finns and the nomads of Asia, the ancient Turks. This unexpected juxtaposition indicates Babel's familiarity with the books and biography of the Hungarian orientalist, traveler and linguist Armin Vambery. Comparison between the Russian translation of Vambery's autobiography «My life» and Babel's pseudo-autobiographical short stories about childhood («Story of My Dovecote», «First Love», «In the Basement», «Awakening») shows that Vambery was the prototype of the protagonist of the famous short stories.

*Keywords:* Isaac Babel, Armin Vambery, Finland

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.2.2

### References

- Dymshits V. Russko-evreiskii obmanskchik// Khronika evreiskikh somnenii. St. Peterburg, 2005. P. 65–80.
- Dymshits V. «Nebo uletaiushchee kak ptitsa!» (Obraz Finlandii v proze Isaaka Babelia i Osipa Mandelshtama) // Judaic-Slavic Journal. 2018. № 1. P. 44–58.
- Ramstedt 1946 – Ramstedt G. J. The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups // Finnisch-Ugrische Forschungen. Bd. LIII, 1946–1947. P. 15–26.



# Переводы

---

# Translations





**Шимон Рудницкий**  
(Варшава, Польша)

Доктор исторических наук, почетный профессор, Институт истории, Варшавский университет

E-mail: s.rudnicki@uw.edu.pl

ID ORCID: 0000-0003-0321-7451

## **Заклученные № 41 и 42. Судьбы Виктора Альтера и Генрика Эрлиха в советской тюрьме<sup>1</sup>**

*Аннотация:* В статье о лидерах Бунда в Польше – Викторе Альтере и Генрике Эрлихе, основанной главным образом на материалах, собранных сыном Эрлиха, Виктором Эрлихом, описывается их судьба в СССР. Арестованные и приговоренные в 1941 г. к смертной казни, они были освобождены после подписания договора Сикорского – Майского. Альтер и Эрлих вели переговоры с представителями советской власти о создании еврейского антифашистского комитета; 3 декабря 1941 г. были вновь арестованы в Куйбышеве. В статье на основании документов НКВД описывается их пребывание в тюрьме и действия органов госбезопасности. Генрик Эрлих покончил жизнь самоубийством, а Виктор Альтер был казнен без приговора. Лишь после их гибели советские власти опубликовали ложную аргументацию их ареста и повторного вынесения смертного приговора.

*Ключевые слова:* Виктор Альтер, Генрик Эрлих, Бунд, НКВД, МИД СССР

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.3.1

К написанию этой статьи меня побудила папка материалов, которые собрал Виктор Эрлих<sup>2</sup>, сын Генрика Эрлиха. Это рукописные копии документов, касающихся пребывания Виктора Альтера и Генрика Эрлиха в тюрьме в Куйбышеве, а также некоторые другие документы, в том числе – почерпнутые из прессы. Более всего информации об аресте и убийстве обоих лидеров Бунда содержится в находящемся в папке «Бюллетене Внутреннего отдела Польского телеграфного агентства в Иерусалиме», озаглавленном «Они жа-

---

<sup>2</sup> Виктор Эрлих (1914–2007) – историк литературы, профессор, заведующий кафедрой русской литературы в Йельском университете, вице-президент Американской ассоциации славистики. С материнской стороны – внук историка Шимона Дубнова. – *Прим. ред.*

ждут крови», от 16 марта 1943 г.<sup>3</sup> [Biuletyn]. Мы не знаем, кто именно был автором текста, но он был хорошо информирован об этом деле.

Документы сообщают об условиях содержания обоих арестованных в тюрьме, об их борьбе за свое достоинство, о решениях руководства НКВД и о том, как и когда погибли оба руководителя Бунда.

С содержимым папки знакомились Люциан Доброшицкий<sup>4</sup> и Лукаш Гиршович<sup>5</sup>. Из их переписки следует, что Гиршович планировал перевод некоторых документов на английский, видимо, для их публикации в редактировавшемся им периодическом издании «Soviet Jewish Affairs»<sup>6</sup>. Гиршович обратил внимание на отсутствие информации о происхождении документов или об обстоятельствах, объясняющих ее отсутствие, а также на нехватку некоторых страниц документов. Вместе с тем, на отдельных документах присутствуют сигнатуры.

«Algemeiner Yidisher Arbeiter Bund in Lite, Poyln un Rusland» («Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России»), кратко называемый Бундом, – еврейская социалистическая организация, действовавшая на территории Российской империи, – возникла в 1897 г. Свою основную задачу Бунд видел в защите еврейских рабочих. В 1898 г. он вошел в состав Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП), из которой вышел в 1903 г., поскольку выступал за национально-культурную автономию евреев, вопреки ассимиляционным тенденциям РСДРП [Peled 2000, 31–38]<sup>7</sup>. С 1915 г. существовала отдельная польская организация, которая действовала до 1948 г. Бунд поддержал Февральскую революцию 1917 г., однако

<sup>3</sup> Документ состоит из 15 страниц машинописного текста с одинарным междустрочным интервалом. Копия в папке Виктора Эрлиха сделана с экземпляра из собрания Станислава Миколайчика [Hoover Institution].

<sup>4</sup> Люциан Доброшицкий (1925–1995) – историк, узник гетто и Освенцима. Его перу принадлежит, в частности, «Каталог оккупационной прессы», «Хроника лодзинского гетто» и др. В 1970 г. эмигрировал. Работал в YIVO в Нью-Йорке.

<sup>5</sup> Лукаш Гиршович (1920–1993) – историк, доцент Института истории Польской академии наук. Эмигрировал в 1969 г., преподавал в Лондонской школе экономики (London School of Economics).

<sup>6</sup> См. письмо Л. Гиршовича от 28 февраля 1992 г.: «Мой дорогой реб Люциан...» (в данном случае обращение «реб» – знак уважения) [Hirszowicz 1992]. Копия рукописи находится в папке Виктора Эрлиха.

<sup>7</sup> Существует не слишком много исследований по истории «Всеобщего еврейского рабочего союза – Бунд». Книга выдающегося деятеля Бунда Эммануила Новогородского основана не только на источниках, но и на его собственных воспоминаниях [Nowogródzki 2005]. Анри Минчелес, французский журналист и историк, весьма кратко излагает конфликты между Бундом и коммунистами. Аресту его руководителей он посвятил две страницы, не вносящие ничего нового в наши знания [Minchzeles 1999]. Самым серьезным исследованием является книга Гертруды Пикхан [Pickhan 2001; 2017]. Некоторые отдельные проблемы рассматриваются в [Bund 2000]. Подпольная пресса Бунда освещена в [Archiwum Ringelbluma 2016]. О последних годах деятельности Бунда в Польше см. [Rusiniak-Karwat 2016].

Октябрьская революция вызвала в Бунде сомнения. В этой связи в первые годы независимости Польши начинают возникать противоречия внутри организации, которые закончились выходом из нее так называемого Комбунда, члены которого в 1923 г. официально вступили в Коммунистическую рабочую партию Польши (КРПП).

На III конгрессе Коминтерна в 1921 г. состоялась встреча делегации Бунда с представителями КРПП. Согласно сообщению Альтера, он представил различия между партиями по трем пунктам. Основным элементом несогласия было отношение к национальному вопросу. Он придерживался также точки зрения, согласно которой нельзя скрывать того, что «плохо в политике Советского Союза» (цит. по: [Nowogródzki 2005, 65]). Бунд вступил во II Интернационал, и Альтер вместе с Эрлихом представляли в его исполнительном комитете Бунда, а с июня 1930 г. выполняли те же функции во II Социалистическом Интернационале. Со временем в идеологии Бунда уменьшались коммунистические симпатии. В Польше Бунд все теснее сотрудничал с Польской социалистической партией. В 1927 г. Генрик Эрлих опубликовал статью, о которой Новогрудский написал: «Бунд впервые резко и публично выразил свой протест против российского революционного режима и ликвидации путем террора внутренних свобод в пролетарском лагере» [Там же, 121].

Для понимания позиции Бунда существенное значение имели переговоры между Бундом и Коммунистической партией Польши в 1934 г., когда под впечатлением прихода Гитлера к власти коммунисты выступили с инициативой создания антифашистского «народного фронта» демократических организаций. В переговорах со стороны Бунда принимали участие Альтер, Эрлих и Эммануэль Новогрудский. Переговоры, начатые в июне, длились несколько месяцев и в итоге были прерваны по причине выдвинутых коммунистами условий, неприемлемых для Бунда (описание переговоров см. в: [Nowogródzki 2005, 161–169]). В изданной в том же году брошюре Альтер писал о советском строе: «Это диктатура партии, редуцированная до диктатуры одной личности», имея в виду культ Сталина [Alter 1934] (цит. по: [Nowogródzki 2005, 137]). А комментируя Большой террор 1937 г., он писал о «безумии кровавых казней» [Alter 1937] (цит. по: [Nowogródzki 2005, 125]).

Вероятно, тогда российские органы безопасности начали собирать «компромат» – материалы, компрометирующие Альтера<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> В письме к Уолтеру Цитрину, председателю Международной федерации профсоюзов в 1928–1945 гг., Альтер 21 сентября 1941 г. писал: «В моем деле я читал показания от 1938 г. 10 человек (советских коммунистов), что они и ряд других, как Ратес, Литваков, Эстер Фрумкина и др. были агентами Бунда в Польше, получали от меня инструкции и занимались шпионажем в пользу Польши. В деле Генрика – 15 таких показаний». Копия на польском языке хранится в коллекции Станислава

Ксаверий Прушиньский справедливо обращал внимание на то, что Москва рассматривала «массы еврейского пролетариата в Польше и в мире как свою собственность, свой резерв, отряды, из которых она могла ежегодно набирать себе рекрутов. Изъятие этих рекрутов считалось преступлением. А ведь именно этих еврейских рекрутов изымал Бунд, изымали Альтер и Эрлих. Если еврейский рабочий не был коммунистом, то лишь потому, что Альтер и Эрлих могли объяснить ему, что заря, восходящая на Востоке, – это не заря подлинного социализма» [Pruszyński 1943; 1990, 321]. И этого Москва не могла им простить.

Генрик Эрлих родился в 1882 г. Арестованный в 1904 г., он был исключен из Варшавского университета, где изучал юриспруденцию. В ходе революции 1905 г. в качестве члена Специального комитета Бунда в Варшаве он отвечал за организацию студенческой забастовки. Обучение он продолжал в Петербурге. В 1909 г. после нескольких месяцев, проведенных в тюрьме, он был изгнан из Царства Польского и, в конце концов, поселился в Петербурге. Он представлял Бунд в Организационном комитете РСДРП (меньшевиков). С 1913 г. был членом ЦК Бунда. На Всероссийском съезде советов он зачитал декларацию Бунда, содержащую протест против роспуска Временного правительства. В 1918 г. вернулся в Польшу, активно работал в варшавском Совете рабочих депутатов. Он также был членом городского совета. В руководстве Бунда Эрлих возглавил антикоммунистическую фракцию. Он был редактором центрального органа партии «Фолкс-Цайтунг». Вместе с Альтером представлял Бунд в Социалистическом рабочем Интернационале. В 1930-е годы он был сторонником единого фронта [Słownik 1978, 43–45].

Виктор Альтер младше Эрлиха на восемь лет, в пятнадцать лет за участие в студенческой забастовке был исключен из университета и арестован. Тогда сестры привлекли его к Бунду. В 1906 г. он уехал в Бельгию, учился в Политехническом университете в Генте, где получил диплом инженера-механика. В 1912 г. вернулся в Варшаву, где уже год разыскивался как агент ЦК Бунда, и 27 апреля 1913 г. был арестован. Жандармерия просила тогдашнего обер-полицмейстера выслать Альтера на пять лет в северные губернии под надзор полиции<sup>9</sup>. После нескольких месяцев тюрьмы он был сослан в Нарымский край, откуда бежал в Бельгию. После начала Февральской революции вернулся в Россию. В декабре 1917 г. Альтер был избран членом ЦК Бунда; принял участие в конференции (участников которой советские власти арестовали) рабочих депутатов в июле 1918 г. Спустя несколько месяцев заключения он был освобожден, уехал в Варшаву, где за-

---

Миколайчика [Hoover Institution]. В папке Виктора Эрлиха есть также оригинал на английском языке.

<sup>9</sup> ГАРФ 102 ОО-243 1913 г. Благодарю госпожу Марту Грабовскую за поиск и находку в архиве полицейских документов об аресте Альтера в 1913 г.

нялся активной политической деятельностью<sup>10</sup>. В 1921 г. ЦК Бунда принял приглашение на III конгресс Коминтерна. Членом делегации, состоявшей из двух человек, был Альтер, которого арестовали во время конгресса. Это был уже второй его арест советскими властями. Его освободили спустя десять дней. Освобождение произошло, видимо, не столько в результате девятидневной голодовки Альтера, сколько по причине возмущения и протестов делегатов конгресса. Но уже тогда Альтер был признан врагом Советского Союза. Как мы увидим, его дальнейшая деятельность лишь усиливала это мнение.

Историк Второй мировой войны Анджей Точевский начал свою статью, посвященную делу Виктора Альтера и Генрика Эрлиха, следующей фразой: «Одним из последних белых пятен в новейшей истории Польши, все еще ожидающих своего полного прояснения, является дело об убийстве в 1941 г. в Советском Союзе двух выдающихся руководителей польского еврейства – Виктора Альтера и Генрика Эрлиха. Это убийство, наряду с тайной погибших в России польских офицеров, было событием, которое сильно волновало тогдашнее общественное мнение. Несмотря на международный резонанс, который вызвало тогда это преступление, сегодня о нем можно лишь немного найти в исторических работах, потому что политическая цензура в ПНР эффективно блокировала публикации на эту тему» [Toczewski 2010]. Автор ошибался лишь относительно даты смерти обоих деятелей. Далее он рассказывает в своей работе об атмосфере, царившей в польском посольстве в Куйбышеве, об отношении Альтера и Эрлиха к создающейся польской армии, однако, он ни на шаг не продвинулся в исследовании обстоятельств их ареста и дальнейшей судьбы.

До сих пор самой подробной работой о пребывании обоих руководителей в советской тюрьме является монография немецкой исследовательницы истории Бунда Гертруды Пикхан [Pickhan 1997]. Она представила судьбы обоих лидеров с момента их ареста советскими властями в 1939 г. Имея доступ к пяти томам дела, находящимся в архиве ФСБ, она исследовала их пребывание в тюрьме в 1939–1941 гг. Из полученных ею документов следует, что Эрлих по требованию чекистов написал обширное – на 426 страницах – исследование на тему идеологии и истории Бунда. К сожалению, до настоящего времени мы не знаем его содержания. Пикхан в работе не учитывала шестой том дела Эрлиха и Альтера, который, как она пишет, касался вторичного ареста в декабре 1941 г.; к этому тому, вероятнее всего, относятся документы, цитируемые в данной статье. В своем исследовании она также обходит стороной вопрос о причинах их повторного ареста.

Российский исследователь Евгений Беркович также писал о пяти томах дела: три из них озаглавлены «Герш-Вольф Моисеевич Ерлих», два других –

<sup>10</sup> Детально его деятельность в стране и за границей представил Е. Минковский (J. Minkowski) в [Słownik 1978, 55–57].



«Виктор Израилевич Альтер». Все тома с пометкой «Совершенно секретно. Хранить вечно» [Беркович 2014]. Он обратил внимание на то, что чекисты давно охотились за этими людьми. В актах находится четырнадцать протоколов за период с 31 декабря 1937 г. по 19 июля 1938 г., касающихся допросов еврейских заключенных, арестованных в процессе сталинских чисток и осужденных по стандартному обвинению в антисоветской деятельности по заданию польской разведки и ЦК Бунда. Все они сознались, что к шпионажу в пользу Польши их склонили Эрлих и Альтер. Это свидетельствует об отношении к Бунду как к враждебной организации, о чем будет сказано ниже. По этому обвинению органы безопасности СССР арестовали Альтера, Эрлиха и еще девяти членов ЦК Бунда, как и многих других деятелей этой партии, сразу после того, как последние оказались на территории, оккупированной Советами.

Альтер был арестован уже 26 сентября 1939 г. в Ковеле, после чего его перевезли в Луцк, а затем, 8 декабря, – в Москву. Эрлиха же арестовали 5 октября 1939 г. По крайней мере, с этой даты отсчитывается период его лишения свободы.

Беркович описал их различное поведение во время следствия. Эрлих вступал в дискуссию со следователями, пытаясь убедить их своими аргументами. Альтер, напротив, с самого начала отказывался от каких бы то ни было дискуссий, часто не отвечал на поставленные вопросы, особенно если речь шла о знакомых ему людях. Дважды в ноябре 1939 г. он объявлял голодовку, протестуя против незаконного ареста. В упомянутом выше письме к Цитрину Альтер писал: «Обращались со мной неплохо, но я боролся и объявлял голодовки (всего я голодал и полуголодал 4 ½ месяца). 20 июля 1941 г. “суд” – “военная коллегия” присудила меня к смерти по обвинению в том, что “как член Социалистического Интернационала я в течение ряда лет вел антисоветскую деятельность и руководил нелегальной работой Бунда в Советской стране, служа польской охранке”. Через 10 дней смертный приговор мне заменили на 10 лет лагерей. А 14-го сентября меня освободили» [Hoover Institution]. Спустя четыре дня после процесса Альтера начался процесс Эрлиха.

Обоих приговорили к расстрелу по обвинению в ведении антигитлеровской пропаганды и критике пакта Молотова – Риббентропа. Казалось бы, что даже с точки зрения советских властей обвинение должно было выглядеть абсурдно спустя месяц после нападения Рейха на Советский Союз. После подписания договора Сикорского – Майского<sup>11</sup> наказание было за-

<sup>11</sup> Заключенный в Лондоне между премьер-министром польского правительства в эмиграции генералом Владиславом Сикорским и послом СССР в Великобритании И.М. Майским двусторонний договор о восстановлении дипломатических отношений между двумя странами, подписанный 30.07.1941 г. Договор предусматривал амнистию всем польским гражданам, содержащимся в заключении или ссылке на советской территории, что привело к освобождению более 400 тысяч польских

менено на 10 лет заключения, а обвинения, сформулированные в смертном приговоре, были сохранены<sup>12</sup>. Несмотря на то, что Альтера и Эрлиха приговорили на основании идентичного обвинения, процедура изменения приговора была иной. Пикхан не находит этому логичного объяснения [Pikchan 2001, 165], а Беркович видит причину в месте, где был вынесен приговор: Альтеру в Москве, а Эрлиху – в Саратове. На основании указа Верховного Совета от 22 июня 1941 г. Москва входила в территорию, на которой было объявлено военное положение, а Саратов – нет. Приговор Альтеру опротестовал сам Василий Ульрих – председатель Военной коллегии Верховного суда СССР, который председательствовал в судах над высокопоставленными советскими командирами и многими другими, как правило, завершавшихся смертными приговорами. Он не мог самостоятельно принять такого решения. Стоял ли за этим Сталин или Лаврентий Берия – мы не можем сказать, но судя по дальнейшему развитию событий – скорее Берия.

Изменение приговора стало частью игры, которую вели руководители органов безопасности с лидерами Бунда. Очередным шагом было освобождение Эрлиха 12 сентября, а Альтера – днем позже. Из письма Эрлиха Верховному Совету СССР от 27 декабря 1941 г. мы узнаем, что Альтер и Эрлих, еще за год до этого, будучи в тюрьме, предложили создать Еврейский антифашистский комитет. Они подготовили четкие нормативные положения и принципы работы Комитета. Эти предложения были одобрены в беседах с ответственными сотрудниками НКВД, включая Народного комиссара, то есть Берия. Одному из работников НКВД было даже поручено подыскать помещение для Комитета.

Предложение заключалось в организации ими Международного еврейского антифашистского комитета. Председателем комитета должен был стать Эрлих, а секретарем – Альтер, в свою очередь заместителем Эрлиха – Соломон Михоэлс<sup>13</sup>. Для организации помощи СССР за границей Эрлих должен был лететь в Лондон, а Альтер – в США. Это происходило в момент угрозы захвата Москвы немцами. Забегая вперед: после нового ареста обоих руководителей Бунда Михоэлс 15 декабря 1941 г. занял пост председателя

---

граждан. Другим результатом этого договора стало формирование Армии Андерса. 25.04.1943 г. СССР вновь расторг дипломатические отношения с польским правительством в Лондоне. – *Прим. ред.*

<sup>12</sup> Пересмотр приговора Генрику Эрлиху от 22.08.1941 г. «Однако, не усматривая необходимости в применении к осужденному Эрлиху Гершу высшей меры уголовного наказания, на основании 437 ст. УПК СССР, заменить расстрел лишением свободы в ИТЛ на десять лет, а остальную часть приговора, касающуюся всего его личного имущества, оставить в силе за его активную подрывную деятельность против СССР и сотрудничество с агентами польской дефензивы, совместно с которыми он во время своего пребывания в Польше перебрасывал на территорию СССР агентов для борьбы с советской властью».

<sup>13</sup> Михоэлс Соломон Михайлович (1890–1948) – выдающийся актер театра и кино, режиссер. С 1929 г. руководил Еврейским театром в Москве.

комитета, а 12 января 1948 г. был убит по приказу Сталина. В последующие месяцы были арестованы остальные члены Антифашистского комитета и после громкого процесса, который начался 8 мая 1952 г., расстреляны. К делу Комитета мы еще вернемся.

Когда на основании договора Сикорского – Майского было создано польское посольство, Альтер и Эрлих начали с ним сотрудничать. В связи с угрозой захвата немцами Москвы все дипломатические представительства вместе с персоналом были эвакуированы в Куйбышев. Альтер и Эрлих оказались там же.

Встретившийся там с ними Ксаверий Прушинский описывал Альтера и Эрлиха так: «Виктор Альтер был человеком живого, подвижного темперамента. Скорее человеком борьбы, чем рефлексии, спора, чем размышления, движения, чем созерцания. Даже память не ослабла в тюрьме». Об Эрлихе в свою очередь он писал, противопоставляя его Альтеру: «Он был более спокойным. Более задумчивым. <...> Выражение лица Эрлиха было преисполнено спокойным пессимизмом» [Pruszyński 1943, 317–319].

Вместе с тем, Прушинский отмечает, что сразу после ареста в посольстве и вне его, в польской среде, не без подстрекательства НКВД, против них начали плести интриги и пробуждать недоверие.

В Куйбышеве Альтер и Эрлих остановились в «Гранд-Отеле». Они занимались, в частности, поиском деятелей Бунда, которые могли оказаться на территории СССР. Они также поддерживали контакты с находящимися в Куйбышеве зарубежными корреспондентами. Как утверждал майор НКВД Георгий Жуков<sup>14</sup>, Альтер и Эрлих вели переговоры с американским и английским представительствами по вопросу выезда в Америку<sup>15</sup>. Фактически в беседах, проводившихся с советскими властями, их выезд предусматривался. Мало того, вопрос о выезде Эрлиха уже был решен, поскольку он стал членом Национального совета Польской Республики, действующего в Лондоне.

Альтер писал в цитированном письме к Цитрину: «А сейчас – самое главное. В течение двух лет я изучал СССР через тюремные решетки. Я клялся себе, что если выйду на свободу, я сделаю все, чтобы ускорить конец этого ужасного кошмара, который душит Советский Союз. И я хочу Вашей помощи в этом». Далее он пишет, что следует требовать от советского правительства политической амнистии. Он предупреждает, что открыто ему можно писать только по дипломатической почте. Сын Эрлиха полагает, что причиной ареста обоих лидеров Бунда могло быть это письмо. Не исключено,

<sup>14</sup> Георгий Сергеевич Жуков – майор НКВД, начальник 4 Отдела 2 Управления НКВД СССР, с сентября 1941 г. – связной с командованием Польской армии.

<sup>15</sup> Записка Жукова от февраля 1943 г. Вероятно, эта записка подготовлена как материал для публичного сообщения Максима Литвинова от 23 февраля 1943 г. об исполнении в отношении их смертного приговора.

что оно могло попасть в руки НКВД, хотя доказательств тому нет. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что судьба обоих деятелей и без того была предрешена. У властей не могло быть никаких иллюзий относительно мнения обоих деятелей о советском строе. Бундовцы пошли на сотрудничество, поскольку, несмотря на неодобрение советской системы, самой большой угрозой считали гитлеровскую. Советские власти вели переговоры, чтобы улучшить свой имидж в демократическом мире после позорного пакта с нацистами, и, кроме того, немецкие войска стояли под Москвой, так что любая помощь была на вес золота.

Арест был совершен вероломно. 3 декабря, после переговоров об Антифашистском комитете с Михоэлсом и Шахно Эпштейном, московским корреспондентом нью-йоркской коммунистической газеты «Фрайхайт», Альтер и Эрлих спустились в ресторан «Гранд-Отеля», где сели рядом со Станиславом Натансоном<sup>16</sup> и Люцианом Блитом<sup>17</sup>. Через полчаса после полуночи к сидящим в ресторане подошла сотрудница «Интуриста» и пригласила Альтера к телефону. Вскоре Альтер вернулся и сообщил Эрлиху: «Генрик, нас вызывают», сказал, что им следует немедленно куда-то поехать. Им сообщили, что прибыл представитель МИДа, принимающий участие в переговорах о создании Антифашистского комитета. В этом не было ничего необычного. Важные официальные переговоры в СССР часто происходили ночью. Телефонный звонок также не был для них неожиданностью, тем более что ранее они уже обратились к начальнику НКВД в Куйбышеве, заявив, что вместе со всем посольством Польши эвакуировались из Москвы. Альтер и Эрлих сообщили ему, что до этого времени в течение нескольких недель вели переговоры «с рядом руководящих сотрудников НКВД по весьма важному вопросу»<sup>18</sup>. «Из-за условий эвакуации, – писали они, – мы были, к сожалению, лишены возможности связаться и договориться с этими лицами о дальнейшем продолжении переговоров»<sup>19</sup>. Из письма Эрлиха от 25 декабря мы узнаем, что после задержания им обещали прояснить ситуацию в течение одного или двух дней. Жуков, следивший от НКВД за польским посольством и созданием польского войска, так описал арест: «Альтер и Эрлих

<sup>16</sup> Станислав Натансон (1913–1985) — математик, после пакта Сикорского – Майского был выпущен из Гулага.

<sup>17</sup> Люциан Блит (1904–1978) – секретарь Центрального Комитета «Цукунфта» («Будущее»), молодежной организации Бунда; арестован, освобожден из Гулага после пакта Сикорского – Майского. После войны жил в Лондоне. Корреспондент социалистических газет, в частности газеты «Robotnik» («Рабочий»). Автор нескольких книг, из которых в Польше наиболее известна «The Eastender Pretender. The story of Bolesław Piasecki».

<sup>18</sup> Переговоры касались создания Международного еврейского антифашистского комитета.

<sup>19</sup> В письме Альтера и Эрлиха от 21.10.1941 г. были названы следующие лица: комиссар Комитета государственной безопасности П.Ф. Федотов, ст. майор КГБ Л.Ф. Рейхман, майор КГБ Г.С. Жуков, капитан КГБ В.А. Волковьский.

были тайно вызваны в НКВД в Куйбышеве якобы для продолжения переговоров об организации антифашистского еврейского комитета, которые по инициативе Эрлиха и Альтера в то время проводили органы НКВД. О том, что такие переговоры с ними проводятся, Эрлих и Альтер уведомили польское посольство». Арест был произведен по личному распоряжению Берии, который оговорил условия их пребывания в тюрьме. Неизвестно, когда было принято решение об аресте, но письмо об условиях содержания в тюрьме датировано 1 декабря<sup>20</sup>. Делом арестованных все время занимались высокие функционеры НКВД, информируя о его ходе Берию и его заместителя Всеволода Меркулова. По крайней мере, одно решение, как мы увидим, принял лично Сталин.

Через 13 часов посольство Польской Республики обратилось с запросом в советский МИД, поскольку Эрлих и Альтер не вернулись в гостиницу. С этого момента началась серия безуспешных попыток вмешательства польских властей, требующих освобождения Альтера и Эрлиха. Поскольку арест произошел во время визита Сикорского в СССР, посольство просило освободить их до его отъезда. 5 декабря в три часа дня представитель польского посольства был вызван в Министерство иностранных дел, его официально проинформировали об аресте обоих политиков. 6 декабря посла Станислава Кота принял Андрей Вышинский, заместитель народного комиссара иностранных дел. Он проинформировал Кота, что Альтер и Эрлих были арестованы НКВД как советские граждане. Как таковые они были амнистированы неправильно, он дал понять, что НКВД считает, что арестованные связаны с Германией. Между тем при признании Эрлиха и Альтера советскими гражданами игнорировался тот факт, что из тюрьмы они были освобождены как польские граждане<sup>21</sup>. «Наглый цинизм этой аргументации не нуждается в комментариях. Добавлю лишь, – писал Виктор Эрлих, – что в апреле 1943 г., то есть уже после советского сообщения о казни Альтера и самоубийстве Эрлиха, “Интурист” обратился к польскому посольству в Куйбышеве за погашением счета на сумму 2577 рублей из гостиницы “Метрополь” в Москве за период от 13.09. до 19.10.1941 г., который Эрлих и Альтер не оплатили. Польское посольство оплатило счет названных польских граждан, которые

<sup>20</sup> Зам. нач. 2 управления НКВД СССР ст. майор госбезопасности Рейхман начальнику 1 спецотдела НКВД СССР ст. майору госбезопасности тов. Баштакову 05.12.1941 г.: «По распоряжению Народного Комиссара Внутренних Дел СССР тов. Берия поместите в одиночные камеры Внутренней тюрьмы НКВД ..... , изолировав их друг от друга и других арестованных. Арестованных содержать под номерами ..... На арестованных никаких анкет и опросных листов не заполнять и обыска не производить. В камерах арестованных обеспечить постельным бельем» (пропуски в тексте соответствуют оригиналу).

<sup>21</sup> Сами арестованные на вопрос о национальности в процессе следствия отвечали: «еврей, польский гражданин». Эрлих писал так почти в каждом письме, адресованном властям.

в апреле 1943 года уже не могли покрыть свои долги лично» [Gross 1987; Hoover Institution]<sup>22</sup>.

Соглашаясь с Виктором Эрлихом, следует добавить, что не было никаких оснований считать их советскими гражданами. Таковыми, часто без их желания, признавали жителей территорий, включенных в СССР. Ни Альтер, ни Эрлих таковыми, даже согласно советским законам, не были. Они были беглецами из зоны немецкой оккупации, в российской номенклатуре – беженцами. Таких людей в первую очередь коснулись аресты и депортации. Польские власти, конечно, не поверили в эти абсурдные обвинения. На обращение еврейских организаций Америки посол сообщил о безуспешности всех усилий. 8 декабря, после очередной беседы с Вышинским, Кот вручил специальную ноту [Biuletyn, 8–9].

11 декабря одному из сотрудников посольства позвонили из НКВД с предписанием приготовить для арестованных передачу с одеждой и ждать дальнейших инструкций. В передачу с одеждой добавили две пачки с продуктами, папиросы и книги. 12 декабря сотрудника посольства вызвали к зданию НКВД, где на улице служащий проверил содержимое передачи и подписал квитанцию о получении. Он отказался принять передачи с продуктами<sup>23</sup>. Как прокомментировал содержимое передач автор текста, «заботливые руки знатоков тюрем, а их было тогда в посольстве много, работали над составлением этих пачек» [Biuletyn, 9].

16 декабря представителей Бунда, живших нелегально, в съемных помещениях в Куйбышеве, проинформировали, что в этот день Кот вновь беседовал с Вышинским и просил о разрешении встретиться с арестованными для представителя посольства [Biuletyn, 9]<sup>24</sup>. С 28 января 1942 г., когда в польское посольство был отправлен паспорт Эрлиха, Советы отказывали польским властям в праве вмешиваться в защиту обоих заключенных.

В тюрьме Альтер и Эрлих поначалу оказывали активное сопротивление при помощи средств, которые были у них в распоряжении: объявляя голодовки, направляя письма и жалобы в органы власти различных уровней. Уже 13 декабря Альтер пишет письмо Берии, в котором он жалуется на отсутствие информации о причинах его задержания, упоминает переговоры о

<sup>22</sup> Письмо В. Эрлиха было опубликовано в Польше в нелегальном подпольном издании «Критика» [Gross 1987]. В папке Виктора Эрлиха содержится копия письма, как и копия подтверждения оплаты счета из архива Миколайчика.

<sup>23</sup> В квитанции значилось: «12 XII 1941 г. Список предметов личного пользования, переданных для Эрлиха Гирша, сына Моисея: 1/ ботинки, 2/ майки, 3/ рубашка, 4/ воротнички, 5/ полотенца, 6/ 2 пары кальсон, 7/ свитер, 8/ 2 пары носок, 9/ 2 носовых платка, 10/ кусок мыла, 11/ зубная щетка, 12/ 2 коробка спичек, 13/ пачка папирос, 14/ 5 сигарет, 16/ 2 учебника английского языка». Подобный набор с незначительными изменениями был передан для Альтера. Вместо учебника английского языка добавлен учебник физики [Biuletyn, 9].

<sup>24</sup> К сожалению, в папке отсутствует с. 10.



создании Антифашистского комитета, в частности, о готовности Еврейского рабочего комитета США прийти на помощь беженцам из Польши. Он указывал, что по причине ареста эта инициатива может не осуществиться. «Поэтому и по многим другим соображениям прошу Вас распорядиться, дабы вопрос нашего ареста был окончательно выяснен в течение ближайших дней. <...> А каждый лишний день ареста приносит несомненный вред». Эрлих тоже 25 декабря пожаловался начальнику тюрьмы на то, что сидит уже четвертую неделю, а ему даже не сообщили, за что его арестовали и по чьему приказу. Младший лейтенант М.М. Захаров сообщил ему, что тоже этого не знает, что могло соответствовать правде. Эрлиху отказали и в предоставлении бумаги, чтобы он мог написать жалобу в Президиум Верховного совета СССР, в связи с чем он начал голодовку.

Об условиях, в которых они находились в первые дни после задержания, можно узнать из письма от того же дня заместителю начальника 4 отдела 2 управления НКВД В.Н. Кондратику, в котором Эрлих писал: «Я стал просить о вызове 6-го, 7-го, 8-го, 9-го. Без результата. Полу-арест тем временем превратился в полный арест и притом обостренный: одиночка, без книг, без курева (хотя деньги на курево у меня есть), без каких бы то ни было вещей, даже самых необходимых – мыла, полотенца, зубной щетки, расчески, сменны белья. Со вчерашнего дня меня лишили и той улучшенной пищи, которой я пользовался в первые дни». Далее он писал: «В чем бы Вы меня формально ни обвиняли, я знаю твердо одно <...>[:] я и Альтер страстно желаем включиться действенным образом в борьбу против гитлеризма <...> Но если следствие думает иначе, то – к чему излишнее, сверхпрограммное мучение?» Он просил о следующем: 1. переводе из одиночной камеры в общую; 2. разрешении пользоваться тюремной библиотекой; 3. разрешении получать из тюремной лавки папиросы и др. продукты; 4. разрешении получить хотя бы часть вещей, оставленных в «Гранд-Отеле»; 5. переводе на его счет денег, находящихся в чемодане; 6. вызове для предоставления постановления об аресте и объяснения его причины. Из этих требований удовлетворена была лишь одна просьба – о книгах, да и то в ограниченном виде.

Ему, видимо, предоставили бумагу, поскольку 27 декабря Эрлих написал обширную жалобу в Президиум Верховного совета СССР. В ней он обращал внимание на то, что при освобождении обоих деятелей проинформировали, что оно состоялось не только на основе польско-советского договора от 17 августа 1941 г., но и потому, что по отношению к ним произошла ошибка, и было предложено обсудить, каким образом они могут включиться в борьбу с гитлеризмом. Затем Эрлих описал свою и Альтера деятельность во время краткого пребывания на свободе, утверждая: «...то, что делается по отношению ко мне и к моему товарищу, по-моему[,] – явно незаконно». Задержание на 3 с половиной недели без предъявления обвинения очевидно противоречит Конституции. Как польский гражданин он также просил о встрече с представителем польского посольства. На первый взгляд протест

кажется наивным. Эрлих уже давно не должен был иметь иллюзий относительно советского правосудия. Возможно, он надеялся, что кто-то вне кругов НКВД заинтересуется вопросом ареста, указывая на его различные негативные последствия. В любом случае письмо представляло собой достойную манифестацию позиции заключенного.

Преследования закончились тем, что 14 мая 1942 г. он покончил жизнь самоубийством, повесившись на оконной решетке. Реакцией руководства НКВД было наказание начальнику внутренней тюрьмы Сардаеву «за небеспечение наблюдения за арестованным» (его посадили в тюрьму на десять суток), а оперуполномоченного тюрьмы Гребенникова арестовали на пять. О деле доложили заместителю Берии Меркулову. В свою очередь Меркулов информировал об этом Андрея Вышинского.

Об особом отношении к обоим заключенным как к своего рода «людям в железных масках» свидетельствуют дальнейшие события, произошедшие после самоубийства Эрлиха. На следующий день прокурору округа Мишутину сообщили, что смерть Эрлиха наступила 14 мая в 20 часов. Однако на этот раз он не мог выполнить свою обязанность по предоставлению акта о смерти, и потому пожаловался прокурору СССР Бочкову<sup>25</sup>: на вопрос заместительницы Мишутина Буториной к и.о. начальника тюрьмы тов. Бовченкову, о том, что в акте о смерти не указана фамилия заключенного, тот заявил, что не может назвать фамилию, поскольку она ему неизвестна, а в данных тюрьмы этот арестант фигурировал как «заключенный № 42». В тюрьме не оказалось и его личного дела, поскольку он был заключенным НКВД СССР. Более того, в ответ на заявление Мишутина, что тот обратится к заместителю начальника 2 Отдела НКВД Бутенко, начальник тюрьмы сказал: «Будет лучше, если вы не будете об этом писать». И был прав, поскольку Бутенко без каких-либо объяснений отказался сообщить фамилию. Подобный результат имело также письмо Бовченкова Меркулову. Заявление Бовченкова правдоподобно и свидетельствует о полной изоляции и сокрытии личности заключенных даже перед начальником тюрьмы. Однако такое положение не было необычным. В Советском Союзе существовали целые лагеря, в которых у заключенных «не было фамилий», а использовались лишь номера.

Независимо от Эрлиха, Альтер в своем письме от 3 января 1942 г. начальнику НКВД в Куйбышеве Леониду Райхману<sup>26</sup> также спрашивает о причинах ареста. Он ссылается на советский закон, согласно которому обви-

<sup>25</sup> Бочков Виктор Михайлович (1900–1981) – в 1930-е годы начальник Главного тюремного управления и начальник 4 (Особого) Отдела НКВД, в 1940–1943 гг. – прокурор СССР.

<sup>26</sup> Райхман Леонид Федорович (1908–1990) – в органах безопасности с 1930 г., майор госбезопасности 3 ранга. В 1941–1951 гг. заместитель начальника 2 Отдела НКВД (контрразведка). Арестован в 1951 г., после смерти Сталина освобожден. Повторно арестован в связи с делом Берии 21 августа 1953 г., амнистирован в 1956 г.

нение должно быть предъявлено не позднее двух недель с момента ареста. Кроме того Альтер писал о тех негативных последствиях для создания Антифашистского комитета, которые влечет за собой арест, и просил о встрече. В очередной раз он отправил жалобу Райхману 20 апреля 1942 г., со времени ареста прошло пять месяцев, но ему до сих пор не предъявлено никакого обвинения и даже не начато следствие. Ссылаясь на амнистию для польских граждан, он писал: «Юридически пока арест лишен основания даже с точки зрения советских законов, а подавно и с точки зрения международного права, которым мы вправе пользоваться как граждане страны, поддерживающей дружеские отношения с СССР. Политически наш арест никоим образом не может принести никакой пользы СССР. Он не может быть рассматриваем как мера пресечения “вредной” деятельности, ибо мы на территории СССР такой деятельности не вели, если не считать те немногие шаги, которые мы предприняли после предварительного обсуждения и согласования с руководством НКВД антигитлеровской кампании». Он просил предоставить возможность связаться с польским посольством<sup>27</sup>. В конце письма содержится неприкрытый намек на возможность самоубийства: «Прошу учесть, что я отсидел уже 2 и 1/2 года тюрьмы (от начала войны). Я сильно устал. Как вам известно, “ужасный конец лучше ужаса без конца”». Спустя месяц он жалуется на «день принудительной голодовки», когда ему не давали еды, что имело место уже 12 раз за время его пребывания в тюрьме. Он жалуется на трудности в получении книг и отсутствие ответа на вопрос о своих научных открытиях, к чему мы еще вернемся.

Исполняющий обязанности коменданта тюрьмы Бовченков объяснил 2 Отделу НКВД отсутствие обеда у заключенного тем, что руководитель хозяйственного отдела выехал в подсобное хозяйство. Сам Кондратик боялся принять какое-либо решение. Неизвестна реакция властей на это невнятное объяснение. В очередном письме Кондратика, адресованном Жукову, содержится вопрос о том, что следует ответить на жалобу Альтера.

Поскольку письма не приносили результата, в июле Альтер, «считая дальнейшее существование бессмысленным», попросил у фельдшера цианистый калий. Реакцией тюремных властей было усиление надзора, надзирателям было поручено изъять у заключенного пишущие перья, пряжку для ремня и т.п., а вместо пера дать ему карандаш. Об угрозе самоубийства 22 июля сообщили Берии, который распорядился усилить наблюдение за заключенным и улучшить условия содержания. 23 июля майор Бутенко, зам. начальника 2 Отдела НКВД, передал майору Блинову<sup>28</sup>, начальнику НКВД Куйбы-

<sup>27</sup> Альтер не мог знать, что советские власти приняли решение о ликвидации посольства. Уже летом 1942 г. были ликвидированы представительства, а персонал арестован. Официально закрытие посольства произошло 25 апреля 1943 г.

<sup>28</sup> Афанасий Сергеевич Блинов (1904–1961) – в органах безопасности с 1929 г., с 1939 г. начальник НКВД Ивановской и Куйбышевской области.

шевской области, распоряжение Берии об усилении питания, увеличении времени прогулок, обеспечении постельным бельем, а особенно о выдаче дополнительного одеяла и предоставлении книг для чтения и бумаги. 25 ноября Жуков вновь предписывает «улучшение условий», но также и ведение усиленного наблюдения и «принятие всех мер к тому, чтобы он не мог закончить жизнь самоубийством». Из этой записки мы также узнаем, что заместитель Жукова Тишков встретился с Альтером, результаты их беседы были сообщены Берии и Меркулову. К сожалению, содержание ее нам неизвестно.

Как следует из рапорта Тишкова Федотову, начальнику 2 Отдела НКВД<sup>29</sup>, от 14 декабря 1942 г., заключенный № 41 отказался от прогулки. В ходе беседы «сорок первый ответил, что это первый шаг к протесту против содержания его свыше года в тюрьме без предъявления обвинения и что если через две недели он не получит ответа, за что его арестовали, он предпримет более резкие меры. Попытки убедить его в нецелесообразности таких мер, успеха не имели». Одновременно Альтер вновь обратился с просьбой о встрече с представителем польского посольства. Это свидетельствует о том, как прочно он был изолирован от мира. Можно с уверенностью сказать, что он не знал и о судьбе Эрлиха, хотя удивляет, что ни в одном письме об Эрлихе он не упоминает.

Отдельным сюжетом переписки Альтера с властями были его научные открытия. В письме к Цитрину он впервые упоминает, что в тюрьме в Москве он сделал несколько открытий из области физики и написал целую книгу для Академии наук СССР. Он также подготовил материалы для «экономико-политической книги». 11 апреля 1942 г. Кондратик направил своему начальнику письмо Альтера на имя Сталина с рефератом для Академии наук СССР, в котором изложены были открытия Альтера. В середине месяца реферат Альтера был послан в Академию наук СССР. Уже в июле 1942 г. власти получили ответ специалистов: «Результаты проверки научных работ Альтера резко отрицательны». Но в НКВД сочли, что информировать об этом Альтера нецелесообразно. По-прежнему между отделами НКВД курсируют письма по поводу научных работ Альтера. Одно из них свидетельствует о тематике его работы: «Некоторые проблемы унитарной физики». В письме из центральной тюрьмы от 28 августа 1942 г., адресованном Бутенко, начальнику 2 управления НКВД СССР, указано, что работа насчитывала 38 полулистов. Неизвестно, была ли это та же самая работа, которая под несколько измененным названием («Достижения Унитарной физики») была вновь послана 17 ноября в Академию, или какая-то другая. Еще 12 ян-

<sup>29</sup> Петр Васильевич Федотов (1901–1963) – в ЧК с 1921 г. С 1939 г. – начальник 2 секретно-политического и 3 отделов контрразведки НКВД. После войны занимал высокие должности, в том числе – заместителя министра государственной безопасности СССР.

варя 1943 г. Альтер писал об обещании получить ответ, касающийся значения этой работы. Он не знал, что она была сочтена «не заслуживающей внимания». В любом случае в январе он не получил обещанного ответа. Не исключено, что где-то в архивах АН Российской Федерации находятся эти и другие исследования Альтера, о которых он упоминает в письме, а в недрах архивов ФСБ – его материалы к «экономико-политической» книге, и когда-нибудь мы узнаем истинную ценность его трудов.

Если в датировке письма нет ошибки, то формально приговор Альтеру и Эрлиху был вынесен уже 23 декабря 1941 г. в Москве на закрытом заседании Военной коллегии Верховного суда СССР, на котором председательствовал Василий Ульрих, одна из ключевых фигур в проведении сталинских репрессий<sup>30</sup>. В приговоре подтверждается, в частности, что заключенные были освобождены из тюрьмы 12 сентября 1941 г. как польские граждане. Они вновь обвиняются в том, что после освобождения «не только не прекратили свою враждебную деятельность, но напротив, в период самых напряженных боев советской армии с наступающими гитлеровскими войсками, они вновь стали совместно вести враждебную деятельность по отношению к СССР. Предварительное и судебное следствие установило, что в период октябрь-ноября они систематически проводили предательскую деятельность, выражающуюся в призывах к армии прекратить кровопролитие и немедленно заключить мирный договор с фашистской Германией, т.е. совершили преступление (измена Родине), предусмотренное статьей 58 п. 1а»<sup>31</sup>.

12 января 1943 г. Альтер написал жалобу на имя министра внутренних дел о том, что, хотя уже прошло более 13 месяцев от его нового ареста, он не получил никакого ответа на свои многочисленные вопросы о его законных основаниях. Он потребовал в течение нескольких дней ответа на два вопроса: за что он был арестован, почему его содержат в полной изоляции, в то время как ему не предъявлено никакого обвинения и не ведется следствие. При этом – как гражданин Польши – он ссылаясь на закон об амнистии. Далее он спрашивал, что предполагается сделать с его научными трудами. Ответом на эти вопросы было убийство их автора.

На основании ст. 319–320 УПК СССР Военная Коллегия Верховного Суда СССР постановила подвергнуть Эрлиха и Альтера «высшей мере наказания – расстрелу с конфискацией всего лично им принадлежащего имущества». Этот приговор был окончательный и обжалованию не подлежал. Под текстом находится резолюция Молотова, датированная 14 февраля 1943 г.:

<sup>30</sup> «Я полагаю, что не было никакой Военной коллегии Верховного суда, ни подписей, а лишь согласие Сталина с текстом, предложенным Берией или Меркуловым» (из письма Гиршовича Доброшицкому [Hirszowicz 1992]).

<sup>31</sup> Ст. 58 п. 1а – измена родине. Расстрел с конфискацией имущества, или 10 лет с конфискацией имущества. Он был расстрелян как советский гражданин, каковым никогда не был. По этой статье в 1921–1953 гг. было осуждено, по официальным данным, 3 777 380 человек, из которых 642 980 человек расстреляно.

«Тов. Сталин одобрил этот текст». Как видно, факт самоубийства Эрлиха был скрыт.

17 февраля 1943 г. был составлен акт о расстреле Альтера: «Мы, нижеподписавшиеся, Начальник Внутренней тюрьмы Управления НКВД, лейтенант государственной безопасности Харковец и начальник 1-го спец. отдела Управления НКВД по Куйбышевской области, капитан государственной безопасности Тимофеев, во исполнение устного личного распоряжения Начальника Управления НКВД по Куйбышевской области, Комиссара государственной безопасности 3-го ранга тов. Огольцова<sup>32</sup> в 0.2 часа<sup>33</sup> 17 февраля 1943 года расстреляли содержавшегося во внутренней тюрьме УНКВД заключенного под № 41, о чем и составили настоящий акт». В тот же день Огольцов докладывал Меркулову: «...ваше приказание о расстреле арестованного № 41 выполнено 17 февраля, о чем составлен акт». Далее он докладывал, что «все документы и записи, относящиеся к арестованному № 41 мною из внутренней тюрьмы и спецотделения изъяты. Вещи сожжены».

Арест выдающихся лидеров Бунда вызвал множество протестов. Социалистический Интернационал опубликовал в апреле 1943 г. отдельную брошюру, включившую эти протесты [The Case]. В ней, в частности, содержался призыв к Молотову как министру иностранных дел от 27 января 1943 г. к справедливому и гуманному отношению к «этим смелым борцам против фашизма и нацизма». Письмо среди прочих подписал А. Эйнштейн. В ответ Максим Литвинов, бывший тогда послом в США, переслал Федеральному агентству печати США письмо Молотова от 23 февраля 1943 г., в котором повторялось обвинение Альтера и Эрлиха в призывах к заключению немедленного мирного договора с Германией, за что они были приговорены в 1942 г. Военной коллегией Верховного суда, и приговор был приведен в исполнение. Разумеется, факт самоубийства Эрлиха был скрыт.

Это было первое официальное сообщение о судьбе Альтера и Эрлиха с декабря 1941 г. Само обвинение в «Бюллетене» Польского телеграфного агентства (ПТА) сравнили с делами Дрейфуса и Бейлиса [Biuletyn, 1].

Комментируя приговор, «Бюллетень» ПТА писал: «Весть об убийстве Эрлиха и Альтера пришла в тяжелейший момент. Масштаб и число преступлений сделали мировое общественное мнение бесчувственным. Овеянная славой Советская Россия считает, что завоевала себе право на безнаказанность. Любой упрек она может парировать утверждением, что только она сумела сдержать гитлеровский натиск» [Biuletyn, 13].

<sup>32</sup> Сергей Иванович Огольцов (1900–1976) служил в органах безопасности с 1918 г. В 1939–1945 гг. – во главе НКВД Ленинграда, Куйбышевской области и Казахской Республики. В 1945–1953 гг. – зам. министра госбезопасности СССР. 3 апреля 1953 г. был арестован за руководство организацией убийства Михоэлса.

<sup>33</sup> Так в тексте. Возможно, это означает, что Альтера расстреляли через 20 минут после полуночи.



Как писал Виктор Эрлих в уже цитировавшемся тексте, «дело об аресте и смерти Эрлиха и Альтера было *causa célèbre* общественного мнения на Западе еще во время войны»... Оно было и «причиной глубочайшего кризиса вплоть до открытия катынских могил весной того же года». Катынское дело, которое вызвало несравненно больший резонанс, чем дело Альтера и Эрлиха, было быстро «замечено под ковер». Тем легче оказалось замолчать убийство двух ведущих деятелей рабочего движения. Ситуация на фронтах и союз со Сталиным обусловили тот факт, что союзники старались утихомирить протесты. Им это удалось в случае обоих преступлений, которые в течение многих лет были скрыты за завесой молчания.

### Источники

- Alter 1934 – *Alter W.* Gdy socjaliści dojdą do władzy. Warszawa, 1934.  
 Alter 1937 – *Alter W.* Po dwudziestu latach // *Folks-cajtung*. XI. 1937.  
 Archiwum Ringelbluma 2016 – Archiwum Ringelbluma. T. 16: Prasa getta warszawskiego: Bund i Cukunft. Warszawa, 2016.  
 Biuletyn – Biuletyn Wewnętrzny Oddziału Polskiej Agencji Telegraficznej w Jeruzolimie. 16.03.1943.  
 Hirszowicz 1992 – *Hirszowicz L.* NKVD Documents Shed New Light on Fate of Erlich and Alter // *East European Jewish Affairs*. 1992. № 22 (2). P. 65–85.  
 Hoover Institution – Hoover Institution, Polish Government Collection, box № 132.  
 The Case – The Case of Henryk Erlich and Wiktor Alter / Foreword by C. Huysmans. London, 1943.

### Литература / References

- Bund 2000 – Bund. 100 lat historii 1897–1997 / Pod red. F. Tycha i J. Hensla. Warszawa, 2000.  
 Gross 1987 – *Gross J.T.* List Viktora Erlicha // *Krytyka*. 1987. № 48.  
 Minczeles 1999 – *Minczeles H.* Histoire generale du BUND, un mouvement révolutionnaire juif. Paris, 1999.  
 Nowogródzki 2005 – *Nowogródzki E.* Żydowska Partia Robotnicza BUND w Polsce 1915–1939 / Tłum. z angielskiego P. Sawicka. Warszawa, 2005.  
 Peled 2000 – *Peled Y.* Koncepcja autonomii narodowo-kulturalnej // Bund. 100 lat historii 1897–1997 / Pod red. F. Tycha i J. Hensla. Warszawa, 2000.  
 Pickhan 1997 – *Pickhan G.* That Incredible History of the Polish Bund Written in a Soviet Prison: The NKVD Files on Henryk Erlich and Wiktor Alter // *Polin*. 1997. Vol. 10. P. 247–272.

- Pickhan 2001 – *Pickhan G.* «Gegen den Strom». Der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund („Bund”) in Polen 1918–1939. München, 2001.
- Pickhan 2017 – *Pickhan G.* Pod prąd. Powszechny Żydowski Związek Robotniczy Bund w Polsce w latach 1918–1939. Warszawa, 2017.
- Pruszyński 1943 – *Pruszyński K.* Dwaj ludzie // Nowa Polska. 1943.
- Pruszyński 1990 – *Pruszyński K.* Publicystyka. II. Warszawa, 1990.
- Rusiniak-Karwat 2016 – *Rusiniak-Karwat M.* Nowe życie na zgliszczach. Bund w Polsce w latach 1944–1949. Warszawa, 2016.
- Słownik 1978 – Słownik Biograficzny Polskich Działaczy Ruchu Robotniczego. Warszawa, 1978. T. I.
- Toczewski 2010 – *Toczewski A.* [Без названия]. Konflikty. pl. 20.08.2010.
- Беркович 2014 – *Беркович Е.* Жертвы двух диктатур. Дело Эрлиха – Альтера // Слово / Word. 04.12.2014. № 84 (<http://litbook.ru/article/7395/>).

*Перевод В. Мочаловой*

## **Prisoners Nos. 41 and 42. The Fates of Victor Alter and Henrik Erlich in Soviet Prison**

*Szymon Rudnicki* (Warsaw, Poland)

Doctor of Historical Sciences, Professor emeritus, Institute of History, University of Warsaw

E-mail: [s.rudnicki@uw.edu.pl](mailto:s.rudnicki@uw.edu.pl)

ID ORCID: 0000-0003-0321-7451

*Abstract:* The article about the leaders of the Bund in Poland – Viktor Alter and Henrik Erlich, based mainly on materials collected by Erlich’s son, Viktor Erlich, describes their fate in the USSR. Arrested and sentenced to death in 1941, they were released after signing the Sikorsky – Maisky Pact. They negotiated with representatives of the Soviet government to create a Jewish anti-fascist committee; December 3, 1941 they were again arrested in Kuibyshev. The article on the basis of the NKVD documents describes their stay in prison and the actions of state security agencies. Henrik Erlich committed suicide, and Victor Alter was executed without a sentence. Only after their death did the Soviet authorities publish a false argument for their arrest and second death penalty.

*Keywords:* Victor Alter, Henrik Erlich, Bund, NKVD, MFA of the USSR

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.3.1



# Публикации

---

# Publications



**Дмитрий Фельдман**  
(Москва, Россия)\*

Кандидат исторических наук, главный специалист  
Российского государственного архива древних актов (РГАДА)  
ID ORCID: 0000-0002-7035-8185

## **«...Им быть под нашею царского величества высокою рукою»: документы о принятии присяги и вступлении в российское подданство гродненских евреев в 1656 г.**

*Аннотация:* Публикация базируется на документах Разрядного приказа, хранящихся в собрании Российского государственного архива древних актов, и посвящена вопросу о принятии евреями Гродненского повета (Великое княжество Литовское) присяги на верность царю и великому князю Алексею Михайловичу и вступлении их в российское подданство во время Русско-польской войны 1654–1667 гг. Как видно из документов, принятие литовскими евреями присяги на верность русскому монарху и, соответственно, вступление их в российское подданство никак не было связано с переменой иудейского вероисповедания, то есть с крещением.

*Ключевые слова:* Московское государство, Великое княжество Литовское, Гродненский повет, царь и великий князь Алексей Михайлович, Русско-польская война 1654–1667 гг., Разрядный приказ, евреи, принятие присяги, российское подданство

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.4.1

Вопрос о приведении к присяге на верность русскому монарху в середине XVII в. евреев из завоеванных городов Великого княжества Литовского является достаточно новым для академической иудаики. Пожалуй, первыми специальными работами на эту тему стали наши статьи, опубликованные в сборнике материалов одной из конференций Центра «Сэфер» [Фельдман 2014, 63–72] и журнале «Вестник Нижегородского университета» [Фельдман 2017-1, 102–106]. В этой связи первостепенное значение имеет введение в научный оборот вновь обнаруженных документов по указанной теме

---

\* Вступительная статья, публикация и комментарии.



[Сказывал 2014, 190–196], и настоящая публикация направлена на продолжение данной работы.

Выявленные ранее документы о деятельности так называемых «присяжных жидов» относятся к периоду череды войн середины XVII в.: Русско-польской 1654–1667 гг., Русско-шведской 1656–1658 гг. и Шведско-польской (Северной) 1655–1660 гг., в которых каждая из враждующих сторон стремилась к достижению своих целей, а противники со временем становились союзниками. Так, вмешательство Швеции, выступившей противником России в ее борьбе с поляками и за выход к Балтийскому морю, на время изменило ход Русско-польской войны. Россия, заключив в октябре 1656 г. перемирие с Польшей, в союзе с ней и с Данией начала войну со Швецией, в ходе которой русские войска заняли часть южной Ливонии и одержали ряд побед над шведами на Ижорской земле в районе Финского залива. Правда, ввиду неблагоприятной международной обстановки (выход из войны Дании, подготовка Польши к продолжению войны с Россией) и осложнений на Украине (смерть Б. Хмельницкого<sup>1</sup> в 1657 г. и измена нового гетмана И. Выговского<sup>2</sup>) Россия заключила мирный договор со Швецией и возобновила военные действия против Польши.

Но еще 13 (23) июля 1656 г. из царской ставки в г. Полоцке для встречи с представительной делегацией от Речи Посполитой было отправлено российское полномочное посольство во главе с ближним боярином князем Н.И. Одоевским<sup>3</sup>. Это был очень важный момент в политических отношениях двух стран, поскольку имелись в виду переговоры по двум существеннейшим не только для них, но и в целом для будущего положения в регионе проблемам: урегулирование взаимных противоречий и заключение союза, главным образом антишведского [Заборовский, Захарьина 1989, 153–180]. Посольство, направленное под г. Вильно на съезд с польскими комиссарами, в частности, должно было обсудить вопрос об избрании царя Алексея Михайловича на польско-литовский престол (королем польским и великим князем литовским), которое так и не состоялось. В состав этого

---

<sup>1</sup> Хмельницкий Богдан Зиновий Михайлович (1595/96–1657) – украинский военный, политический и государственный деятель, шляхтич, гетман Войска Запорожского (1648–1657).

<sup>2</sup> Выговский Иван Евстафьевич (Остафьевич) (ок. 1608–1664) – украинский военный деятель, киевский шляхтич, генеральный писарь (1648–1657), гетман Войска Запорожского (1657–1659).

<sup>3</sup> Одоевский Никита Иванович (ок. 1605–1689) – стольник (1618), боярин (1640), князь. Воевода в Ржеве (1633), в Астрахани (1640–1643), в Ливнах (1646–1647), в Казани (1651–1653). С 1655 г. астраханский наместник. Заведовал приказами: Большой казны, Земским и Рейтарским (с 1668 г.), Аптекарским (с 1677 г.), Московским судным (с 1681 г.). С 1648 г. руководил Уложенной комиссией, собравшей и кодифицировавшей первый вариант Соборного уложения 1649 г. Участвовал в Русско-польских войнах 1632–1634 (Смоленской) и 1654–1667 гг., возглавлял российские посольства на международных переговорах.

посольства вошли также окольные князь И.И. Лобанов-Ростовский<sup>4</sup> и В.А. Чоглоков<sup>5</sup>, дьяки Г.С. Дохтуров<sup>6</sup> и Е.Р. Юрьев<sup>7</sup>. К тому времени русская армия достигла больших успехов в военных действиях против поляков, заняв значительную часть Великого княжества Литовского. Однако это усиление России вызвало недовольство у Швеции, которая в свою очередь вторглась в июле 1655 г. в пределы уже ослабленной Речи Посполитой и начала активное наступление – это вторжение шведов, причинившее государству огромный урон, поляки назвали Шведский потоп.

После того, как великие послы прибыли в литовскую столицу Вильню, они написали гродненскому воеводе Б.Д. Априлеву<sup>8</sup>, «чтоб он послал за Немон-реку проведать про полского и про свейского королей, что меж ими делаетца», то есть проинформировать их о ходе войны между Речью Посполитой и Швецией. Воевода дважды – 20 августа и 15 октября – ответил послам, передав подробные сведения о сложившейся на то время обстановке на театре военных действий. Эта информация была собрана двумя

<sup>4</sup> Лобанов-Ростовский Иван Иванович (?–1664) – стольник (1618), московский дворянин (1627), окольный (1649), боярин (1661), князь. Воевода Арзамасской засеки (1635), в Томске (1639), в Крапивне (1644), в Великих Луках (1646–1647); с 1658 г. полковой воевода в Смоленске. Заведовал Московским судебным приказом (1662–1663). В 1653 г. возглавлял российское посольство в Персию. Участвовал в Русско-польской войне 1654–1667 гг. С 19 мая (или 16 марта) по ноябрь 1656 г. окольный и рязанский наместник в составе полномочного посольства Н.И. Одоевского в Польшу.

<sup>5</sup> Чоглоков Василий Александрович (?–1667) – стольник (1627), окольный (1640). Воевода в Таре (1638–1642/43), в Олонце (1650–1656, 1657–1658, 1663–1667). В 1656 г. окольный и алатырский наместник в составе полномочного посольства Н.И. Одоевского в Польшу.

<sup>6</sup> Дохтуров Герасим Семенович (?–1677) – московский дворянин (1639/40). В 1642 г. в составе российского посольства в Данию; в 1647/48 г. дьяк в Свияжске, в 1649/50–1651/52 гг. дьяк Ямского приказа, в 1652–1654 гг. – Приказа Большого прихода, в 1654–1662 гг. – Стрелецкого приказа, в 1661/62–1663/64 гг. – Приказа Большой казны, в 1664/65 и 1666/67 гг. – Новой четверти (чети), в 1666/67 и 1670 гг. думный дьяк Посольского и Малороссийского приказов, Новгородской, Владимирской и Галицкой четвертей (четей), в 1668/69–1675/76 гг. – Печатного приказа, в 1670–1676 гг. – Поместного приказа, в 1673/74–1675/76 гг. – Разрядного приказа, в 1669/70–1675/76 гг. – Новой чети, в 1677 г. – Полоняничного приказа. В 1658–1661 и 1666 гг. дьяк в российских полномочных посольствах для заключения договора со Швецией. С 13 сентября 1655 г. по 24 октября 1656 г. дьяк в составе полномочного посольства Н.И. Одоевского в Польшу.

<sup>7</sup> Юрьев Ефим Родионович (?–1672/73) – с 1648 г. подьячий, с 1650 г. справный подьячий, в 1655/56–1662/63 гг. дьяк Посольского приказа, в 1667–1670 гг. – Посольского приказа и Новгородской четверти (чети). В 1658 г. находился на съезде российского полномочного посольства со шведскими послами, в 1660 г. – на Свейском съезде. С 7 августа 1656 г. по 1656/57 г. дьяк в составе полномочного посольства Н.И. Одоевского в Польшу.

<sup>8</sup> Априлев Богдан Демьянович – со 2 июня 1656 г. по 30 марта 1657 г. гродненский воевода.

гродненскими жителями, «присяжными жидами»-разведчиками Марчко Самойловым и Ичко Фаишевым, с которыми и контактировал гродненский воевода. Нигде ранее в научной литературе не встречались упоминания ни этой категории еврейского населения, ни приведенного определения. Нам впервые удалось обнаружить данный термин в документах (воеводских отписках к царю Алексею Михайловичу) 1656 г., хранящихся в РГАДА, в коллекции «Сношения России с Польшей», где упомянуты эти гродненские «присяжные» евреи [РГАДА, Ф. 79. Оп. 1. 1656 г. Д. 25. Л. 121–122, 307–310]. Как видно из архивных материалов, в условиях войны российские власти использовали присягнувших Алексею Михайловичу евреев для разведывательной цели. «Присяжные» евреи, видимо, выполняли различные поручения московской администрации, но главным из них был сбор важной информации военно-политического характера (в данном случае о военной обстановке в Польско-Литовском государстве, в частности о ходе боевых действий между враждующими сторонами) и передача ее местным властям, то есть воеводам вновь присоединенных городов [Фельдман 2014, 63–72].

В архивных источниках, среди документов Смоленского приказа<sup>9</sup>, сохранились и другие сведения о принятии присяги евреями Великого княжества Литовского [Фельдман 2017-1, 102–106]. Например, в «Записных книгах приведенных к присяге в верности и подданстве царю Алексею Михайловичу с 1 октября 1655 г. по 24 февраля 1660 г. новозавоеванных шляхты, мещан и всякого звания и чина людей покоренных российским оружием поветов и волостей Польско-Литовского государства» обнаружены два документа по этому вопросу. В первом архивном деле («Книги виленские крестоприводные шляхте и мещаном, и поветным людям, и иноком, и ксенжам, и жидом, которые учинились под государевою высокою рукою февраля с 20-го числа июня по десятое число при воеводе при князь Михаиле Семеновиче Шаховском<sup>10</sup>»), доставленном из Вильно в Москву 3 июля 1656 г., перечень евреев составляет 46 персоналий; из них подавляющее большинство (43) – виленские жители и, кроме того, по одному жителю местечек Мусники и Гелваны, а также села Рыского Виленского повета [РГАДА, Ф. 145. Оп. 1. Кн. 3. Л. 467–469об.]. Точная дата приведения евреев к присяге в деле отсутству-

<sup>9</sup> Смоленский приказ (Приказ княжества Смоленского) – центральное учреждение Русского государства. Учрежден в 1673 г. Управлял служилым и тяглым населением Смоленского княжества (после ликвидации последнего – Смоленского уезда). Ему предшествовали Смоленские столы в составе Посольского приказа и Новгородской и Устюжской четвертей. В 1673–1679 гг. подчинялся Стрелецкому приказу, с 1680 г. – Посольскому. Упразднен в 1710 г.

<sup>10</sup> Шаховской Михаил Семенович (?–1669) – московский дворянин, патриарший стольник (1627), царский стольник (1634), князь. Осадный воевода в Вильно (1655–1659), воевода в Таре (1659–1660), в Туле (1661–1662), в Смоленске (1669). Заведовал приказами: Московским судным (с 1660 г.), Денежного сбора (1663). Участвовал в Русско-польских войнах 1632–1634 (Смоленской) и 1654–1667 гг.

ет, однако, как видно из заголовка, данное событие произошло между 20 февраля и 10 июня 1656 г.

Второе дело имеет название: «Книги [7]168-го (1660) году генваря в 26 день города Менска мещаном и жидом, и всяким жилецким людем, и Менского воеводства шляхте, хто в Менске великому государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцу учинил веру и присягали пред святым Евангилем: мещане и шляхта благочестивой хрестьянской веры греческаго закона и иных розных вер, и сколко жидов по еврейскому закону и в которых числех хто присягали при порутчике при Прокофье Воейкове<sup>11</sup>; и то писано в сех книгах по статьям». Указанный список евреев по сравнению с первым более скромный: в него внесен 21 человек, из них минских жителей – 19 и двое приезжих жителей местечка Раков Минского повета. Здесь уже имеется абсолютно точная дата принятия присяги «менскими» горожанами: хотя в заглавии документа стоит 26 января 1660 г., евреи присягнули русскому царю на день раньше, то есть 25 января (об этом есть указание в тексте) [РГАДА, Ф. 145. Оп. 1. Кн. 3. Л. 624–624об.].

Надо иметь в виду, что принятие евреями присяги русскому царю и вступление в российское подданство в перечисленных конкретных случаях вовсе не означало принятия христианства – «присяжные жида» оставались в лоне своей традиционной веры. В этом состояло главное отличие евреев – жителей новозавоеванных литовско-белорусских земель от тех евреев, которые попали на территорию Московского государства в качестве военнопленных. Последним властями настоятельно рекомендовалось креститься, хотя, как следует из архивных источников эпохи Русско-польских войн – и 1632–1634 гг. (при Михаиле Федоровиче), и 1654–1667 гг. (при Алексее Михайловиче), юридически все же была допущена возможность проживания в России в то время лиц иудейского вероисповедания, чем некоторые из них, по-видимому, и пользовались [Фельдман 2015, 124–125; Фельдман 2017-2, 87–103]. Так, после окончания Смоленской войны, в сентябре 1634 г. царь Михаил Федорович повелел «ссыскивать и отпущать» пленных иноземцев и иноверцев за границу в Литву, кроме крестившихся или желающих остаться в России [РГАДА, Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Стб. 102. Ч. I. Л. 1]. Известно также, что одна партия пленных евреев была направлена в города Сибири – в «службу» и «на пашню» наравне с «литовскими и немецкими людьми». Согласно царскому указу, в декабре 1634 г. им предоставили право остаться в Московии, причем независимо от того, примут ли они крещение или нет [РГАДА, Ф. 214. Оп. 3. Стб. 6103/59. Л. 56; Гессен 2003, 243]<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Воейков Прокофий Лаврентьевич – поручик; в 1658 г. отставной дворянин рейтарского строя.

<sup>12</sup> См. также нашу публикацию в № 1 журнала за 2018 г. («Государь царь и великий князь Михаил Федорович указал...»: документы о положении пленных литовцев, немцев и евреев после окончания Смоленской войны 1632–1634 гг.).

Если же обратиться к более позднему времени, то по указу «всёя Великия и Малыя Росии самодержца» Алексея Михайловича в 1655 г. думному дьяку Л.Д. Лопухину<sup>13</sup> было поручено отправить в г. Казань несколько групп литовцев и евреев, взятых в плен «на боех и в посылках в розных». В наказной памяти, отправленной из Разрядного приказа<sup>14</sup> в Приказ Казанского дворца<sup>15</sup> 31 января 1655 г., был сформулирован принцип дальнейших действий по отношению к их вероисповедному состоянию: «А по государеву указу в Казани жидом велено говорить, чтоб они крестились; и которые из них крестятца, и тем указал государь быти в посацких людех, а которые креститца не похотят, и тех велено послать быть в яме» [РГАДА, Ф. 210. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Ч. IV. Л. 543]. Как видим, принятие евреями православия означало автоматическое их причисление к посадскому населению (ремесленники, средние и мелкие торговцы) с предоставлением соответствующих прав и льгот; отказ же от крещения влек за собой отдачу в тяжелую ямскую службу – на «содержание подводной гоньбы», которая, как нам думается, по расчету властей, до минимума сводила возможность контактов иудеев с окружающим христианским населением [Фельдман 2010, 455–467]. Таким образом, сохранение иудейской веры отдельными лицами все же предусматривалось, хотя были предприняты все меры к тому, чтобы евреи ушли из иудаизма и сменили свое вероисповедание – такая политика проводилась в Русском государстве начиная со времени появления здесь

<sup>13</sup> Лопухин Ларион (Илларион) Дмитриевич (?–1677) – жилец (1610), московский дворянин (1626/27). В 1630 г. пристав у немецкого и венгерского послов, в 1632/33 г. у турецкого посла; в 1633/34 и 1644/45 гг. стрелецкий голова. В 1649–1650 гг. дьяк Посольского приказа, в 1651–1661 и 1662–1666 гг. думный дьяк, в 1667–1669 гг. думный дворянин Приказа Казанского дворца; в 1653–1654 и 1662–1665 гг. думный дьяк Посольского приказа; с 1663 г. одновременно в Новгородской четверти (чети); в 1676 г. ведал Хлебный приказ. Участвовал в Русско-польской войне 1654–1667 гг., возглавлял российские посольства на международных переговорах.

<sup>14</sup> Разрядный приказ (Разряд) – центральное учреждение Русского государства. Возник в начале XVI в. Ведал военным делом и служилыми людьми Московского государства: учетом находящихся на военной и гражданской службе, назначением поместных и денежных окладов, набором ратных людей, а также постройкой крепостных сооружений и засечных черт, организацией пограничной службы, управлением «украинными» городами. Через Разряд проводилось руководство боевыми действиями. При его участии разбирались местные споры, дела о беглых крестьянах, судные и сыскные. Разряд был упразднен в 1711 г. Приказ делился на столы: Денежный, Московский, Приказный и территориальные – Белгородский, Владимирский, Новгородский, Севский и Киевский (повытье). Материалы Разрядного приказа отложились в отдельном фонде в РГАДА.

<sup>15</sup> Приказ Казанского дворца (Казанский приказ) – центральное учреждение Русского государства. Существовал с середины XVI в. Ведал территориями, присоединенными в XVI в. к Русскому государству после завоевания Астраханского, Казанского и Сибирского ханств. В XVII в. часть территории перешла в ведение других приказов. Ликвидирован в 1708 г.



первых российских подданных-евреев и продолжалась на протяжении еще нескольких столетий.

Что касается опубликованных здесь материалов Разрядного приказа, то они относятся к начальному периоду Русско-польской войны 1654–1667 гг. и датируются июлем 1656 г. Эти документы также связаны с деятельностью вышеупомянутого гродненского воеводы Б.Д. Апрелева. Первый документ представляет собой его отписку царю Алексею Михайловичу, в которой воевода доложил о внутренней обстановке в Гродненском повете, сложившейся к тому времени. Она, как видно из доклада, оказалась непростой. Во-первых, присланные по царскому указу и находившиеся в Гродно «государевы служилые ратные люди» были лишены солдатского продовольствия, поскольку виленский воевода князь М.С. Шаховской прислал «корм» (то есть хлеб) только на один месяц, а на будущее время отказал; ковенский же воевода С.К. Степанов<sup>16</sup> вообще отказался его присылать, несмотря на то, что Апрелев писал к ним обоим об отсутствии в Гродно государевой денежной казны и хлебных запасов. Отказался выделить «корм» солдатам и князь С. Масальский<sup>17</sup>, владелец Гродненской экономии, хотя ранее снабжал им местных драгун. Во-вторых, воевода сообщил, что стольник Великого княжества Литовского К. Потоцкий<sup>18</sup>, оставив свои имения в Гродненском повете, переметнулся к шведам, в результате чего эти «маетности» остались без хозяина. В-третьих, Апрелев пожаловался царю на князя Шаховского, который отказал ему в присылке «государевой пороховой казны и пушек, и ядер, и свинцу», в то время как в «порубежном» Гродно осталась только одна пушка, а также недостаточное количество пороха, свинца и ядер. Затем воевода сообщил о нападении людей князя Масальского на шляхетскую делегацию, направлявшуюся из г. Тыкотина от шведов к русскому царю, и об отказе шляхтичей, проживающих в Гродненском повете, «целовать крест» Алексею Михайловичу, запрещая делать то же самое своим крестьянам. Наконец, в заключение Апрелев сообщил царю о том, что «в Гродню приходят жидаы и бьют челом тебе, государю, чтобы твое царское величество изволил пожаловать их: принять под свою государеву царскую высокую руку». И добавил, что они присягают царю «по своему закону», то есть на Торе. Обрисовав внутреннее положение в повете, гродненский вое-

<sup>16</sup> Степанов Сила Константинович – алаторец, с 21 августа 1655 г. по 8 августа 1656 г. ковенский воевода.

<sup>17</sup> Масальский (Мосальский) Станислав (?–1670) – подкоморий гродненский, князь.

<sup>18</sup> Потоцкий Кшиштоф (ок. 1600–1675) – чашник великий литовский (1645–1646), подстолий великий литовский (1646–1653), стольник великий литовский (1653–1658), кравчий великий литовский (1658–1661), подचाший великий литовский (1661–1675), маршалок Трибунала Великого княжества Литовского (1662, 1673). Участник военных кампаний 1654–1655 гг. во время Русско-польской войны 1654–1667 гг. В Гродненском повете владел местечком Сидра (через брак с Еленой Волович); также имел владения в Берестейском воеводстве и Оршанском повете.



вода попросил Алексея Михайловича прислать свое постановление по решению перечисленных проблем.

В том же месяце, 27 июля, к Апрелеву из г. Динабурга была направлена наказная память с царским указом «о солдатском корме и об иных делах». Интересно, что он касался только трех проблемных пунктов воеводской отписки: о снабжении солдат продовольствием, о землевладениях в Гродненском повете бежавшего стольника Потоцкого и о челобитье евреев с желанием присягнуть русскому царю. По первым двум вопросам Алексей Михайлович повелел отписать опустевшие «маетности» на себя, а выращенный там хлеб выдавать «на корм» солдатам, находящимся на службе в Гродно. В ответ на прошение гродненских евреев царь постановил: «А которые жиды придут в Гродню и учнут нам, великому государю, бити челом, чтоб им быть под нашею царского величества высокою рукою, и ты б тех жидов принимал и к вере по их закону приводил, и велел им жити в Гродне по-прежнему...» Как видим, принятие местными евреями присяги на верность русскому монарху и, соответственно, вступление их в российское подданство никак не было связано с переменной вероисповедания, то есть с крещением.

Публикуемые источники содержатся в одном из столбцов сложного состава Московского стола Разрядного приказа, в архивном «Деле по отписке гродненского воеводы Б.Д. Апрелева царю Алексею Михайловичу о внутренней обстановке в Гродненском повете во время Русско-польской войны 1654–1667 гг.» Рукописный текст документов передан в соответствии с правилами публикации исторических источников XVII в.

**Дело Разрядного приказа по отписке гродненского воеводы Б.Д. Апрелева царю Алексею Михайловичу о внутренней обстановке в Гродненском повете во время Русско-польской войны 1654–1667 гг.**

**Отписка гродненского воеводы Б.Д. Апрелева царю Алексею Михайловичу о нехватке солдатского хлеба, оружия и боеприпасов, о бывших польских имениях, а также о желании евреев Гродненского повета принять присягу и вступить в российское подданство**

*1656 г. не ранее июля 8 – не позднее июля 27*

(л. 790) Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великии и Малыи и Бельи Росии самодержцу холоп твой Богдашко Апрелев челом бьет. В нынешнем, государь, во [7]164-м году по твоему государеву указу присланы ко мне, холопу твоему, ис Вилни и ис Ковны в Гродню твои государевы служилые ратные люди пешег[о] салдацкого строю: три пору-

чки да прапорщик, да с ними, государь, салдат 128 человек. А корму тем поручикам и салдатам и из Вилни и ис Ковны не прислано. И я, холоп твой, о том салдатском корму писал в Вилню к воеводе ко князю Михаилу Шаховскому и в Ковну к Силе Степанову, чтоб оне прислали тем салдатам корм. И князь Михаилу Шаховской на нынешней, государь, месяц июль корм салдатом прислал, а впред[ь] о корму отказал. А Сила Степанов о корму салдацком отказал, а у меня, холопа твоег[о] здес[ь] в Гродне твоей государевой денежной казны и хлеба нет. Повет Городеньской вся окономия отдана, государь, князю Станиславу Масалскому, и он, князь Масалской, с тое окономии Городеньской толке дает корм драгунам, что преж сево со мною, холопом твоим, по твоему государеву указу пришли в Гродню, а о салдацком корму отказал. И где, государь, изволиш мне, холопу своему, тем твоим государевым ратным людем корм брат[ь], в окономии л[ь] Городеньской или, государь, в ыных поветех, чтобы здес[ь] будучи на твоей государевой службе твоим государевым ратным людем голодом не погинут[ь].

Да что был, государь, здес[ь] в Гроденском повете пан Потоцкой, столник князства Литовского, и тот Потоцкой отъехал ныне к шведам. А маетности его в Гроденском повете лежат впусе, не отданы никому бес твоег[о] государева указу. И ныне, государь, теми маетносми ково ты, государь, изволиш пожаловат[ь], или их на себя, государя, отписат[ь] те маетности, мне, холопу своему велиш.

Да в нынешнем, государь, во [7]164-м году писал я, холоп твой, многажды в Вилню к воеводе ко князю Михаилу Шаховскому, чтобы он прислал в Гродню твоей государевой пороховой казны и пушек, и ядер, и свинцу, и он мне во всем отказал. А здес[ь], государь, в Гродне толке одна пушечка полковая, не ведомо, государь, в воротах поставит[ь] или на стену поднят[ь]. А пороховой твоей государевой казны две бочки пороху: одна полна, а другая начата, да две свини свинцу, да двацат[ь] ядер. И здес[ь], государь, твоих государевых ратных людей и пороховой казны и пушек мало. Город порубежной, а шведы здес[ь] блиско в Тыкотине<sup>19</sup>, от // (л. 791) Гродня четырнадцат[ь], государь, мил[ь].

Да в нынешнем, государь, во [7]164-м году июля в 8 де[нь] выехали ис Тыкотина от шветов к тебе, государю, пан Мирской, стражник князства Литовского, да с ним же, государь, Мирским ехали два шляхты: пан Шалевской да пан Хогишевской, да с ними, государь, было челядних человек с трицат[ь]. И как тот Мирской и [с] шляхтою приехал в Городенской повет в село Поганицы, ис тово села выехал к ним князя Масалского поручик Храповицкой с хорунской и того Мирского и шляхту переимал и переграбил, и учал у них спрашиват[ь]: отколе едете и до коих мест. И он, Мирской, и шляхты учили говорит[ь]: едем де от шведов к царьскому величеству. И он, Храповицкой, держав их у себя пят[ь] дней, и велел их ночью отвести неве-

<sup>19</sup> Совр. Тыкоцин – город в Белостокском повяте Подляского воеводства (Польша).

домо куды, неведомо их он побил, неведомо их к полскому королю отослал, а к тебе, государю, их не пропустил, а животы их пограбил все лошади и поделил с князем Масалским.

Да здес[ь], государь, в Городенском повете многие шляхты живут в маетностех своих не целовав тебе, государю, креста и крестьянем своим креста целоват[ь] не велят. Посылал многожды в Городенской повет, чтобы шляхты и всяких чинов люди тебе, государю, крест целовали, и оне во всем ослушны чинятце.

Да здесь, государь, в Гродню приходят жиды и бьют челом тебе, государю, чтобы твое царское вели[че]ство изволил пожаловат[ь] их: принят[ь] под свою государеву царскую высокою руку. И по своему закону тебе, государю, оне присягают, что быт[ь] им ввеки неотступно под твоей государевой царскою высокою рукою. И о том ты, государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Велики и Малыи и Бельи России самодержец, что мне, холопу своему, укажешь. //

**Наказная память царя Алексея Михайловича  
гродненскому воеводе Б.Д. Апрелеву об отписке в казну бывших  
польских имений и о принятии присяги и вступлении  
в российское подданство евреев Гродненского повета**

1656 г. июля 27

(л. 792) От царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белья России самодержца в Гродню Богдану Апрелеву июля в 27 де[нь].

Писал еси к нам, великому государю, о солдатцком корму и об ыных делах, и нам, великому государю, по твоей отписке о том ведомо. И как к тебе ся наша грамота придет, а которые маетности в Гроденском уезде были за Пототцским<sup>20</sup>, а ныне лежат впусе, и ты б те все маетности велел отписат[ь] на нас, великого государя, и велел бы еси в тех маетностях хлеб всякой жат[ь] и молотит[ь], и дават[ь] на корм салдатом, которые ныне на нашей службе с тобою в Гродне.

А которые жиды придут в Гродню и учнут нам, великому государю, бити челом, чтоб им быт[ь] под нашею царского величества высокою рукою, и ты б тех жидов принимал и к вере по их закону приводил, и велел им жити в Гродне по-прежнему, да о том к нам писал.

[Указ] писан на нашем стану под Диноборком<sup>21</sup> лета 7164-го июля в 27 де[нь].

На л. 790 на полях помета: Отписат[ь] те маетности на государя и великог[о] князя тех гродских солдат.

<sup>20</sup> Далее зачеркнуто: «были».

<sup>21</sup> Имеется в виду Динабург - совр. город Даугавпилс (Латвия).

На л. 790 об. пометы: Государю царю и великому князю Алексею Михайловичу всеа Великии и Малыи и Белыи России самодержцу.

[7]164 июля в 27 де[нь] драгунского строю потпарщик<sup>22</sup> Афонасе[й] Яковле[в].

Государь указал жидов принимат[ь], которые приходят и бьют челом.

### Рукопись, подлинник.

РГАДА, Ф. 210. Столбцы Московского стола. Оп. 9. Стб. 270. Ч. II. Л. 790–792.

### Источники

РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Ф. 79. Сношения России с Польшей. Оп. 1. 1656 г. Д. 25. Л. 121–122, 307–310.

Ф. 145. Смоленский приказ. Оп. 1. Кн. 3. Л. 467–469об., 624–624об.

Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы Приказного стола. Стб. 102. Ч. I. Л. 1–4.

РГАДА, Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Ч. IV. Л. 525–527, 538–543 об.

Ф. 214. Сибирский приказ. Оп. 3. Стб. 6103/59. Л. 54–56.

Сказывал 2014 – «Сказывал де присяжный городенский жид»: Документы РГАДА о деятельности еврейских «разведчиков». 1656 г. / Публ.

Д.З. Фельдмана и А.Ю. Кононовой // Исторический архив. 2014. № 1.

С. 190–196.

### Литература

Гессен 2003 – Гессен Ю.И. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 227–262.

Заборовский, Захарьина, 1989 – Заборовский Л.В., Захарьина Н.С. Из истории русско-польских дипломатических контактов: посольство Н.И. Одоевского с «товарыщи» 1656 г. (Посольский архив) // Славяне и их соседи. [Вып. 1]: Международные отношения в эпоху феодализма. М., 1989. С. 153–180.

Фельдман 2010 – Фельдман Д.З. К вопросу об отправке пленных литовских евреев в Поволжье в 1655 г. // Мининские чтения: Труды участников Международной научной конференции. Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, 24–25 октября 2008 г. Н. Новгород, 2010. С. 455–467.

<sup>22</sup> Так в тексте, видимо: «подпрапорщик».

- Фельдман 2014 – *Фельдман Д.З.* «Присяжные» евреи Московского государства XVII века: постановка проблемы // Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXI Международной ежегодной конференции по иудаике / Академическая серия. Вып. 50. М., 2014. С. 63–72.
- Фельдман 2015 – *Фельдман Д.З.* К вопросу о юридическом статусе пленных евреев в России в период Смоленской войны 1632–1634 г. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2015. № 3 (61). С. 124–125.
- Фельдман 2017-1 – *Фельдман Д.З.* «...Учинились под государевою высокою рукою»: списки в крестоприводных книгах литовских и белорусских евреев, присягнувших царю Алексею Михайловичу // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского (ННГУ). 2017. № 1. С. 102–106.
- Фельдман 2017-2 – *Фельдман Д.З.* Евреи – жители московских слобод XVII века (Мещанская и Бронная слободы) // Труды по еврейской истории и культуре: Материалы XXIII Международной ежегодной конференции по иудаике / Академическая серия. Вып. 54. М., 2017. С. 87–103.

## «...Let them be under Our Majesty highest rule»: Documents on Taking the Oath and Entry into the Russian Citizenship of Grodno Jews in 1656

*Dmitry Feldman* (Moscow, Russia)

Ph.D. in History, Chief specialist, The Russian State Archives of Ancient Acts (Moscow)

ID ORCID: 0000-0002-7035-8185

*Abstract:* The article is based on the documents of the Razryadny Department (*Razryadny prikaz*) from the Russian State Archives of Ancient Acts dealing with the problem of taking the oath to Tsar and Grand Duke Alexey Mikhailovich and entry into the Russian citizenship of Grodno Jews (the Grand Duchy of Lithuania) during the Russian-Polish War 1654–1667. As the documents demonstrate, taking the oath to the Russian monarch by Lithuanian Jews and, accordingly, their entry into the Russian citizenship did not involve their conversion to Christianity.

*Keywords:* Muscovy State, Grand Duchy of Lithuania, Grodno District (*Grodnensky povet*), Tsar and Grand Duke Alexey Mikhailovich Romanov, Russian-Polish War 1654–1667, Jews, taking the oath, Russian citizenship

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.4.1

## References

- Gessen Iu.I. Evrei v Moskovskom gosudarstve XV–XVII vv. // Moskva evreiskaia: Sb. statei i materialov. Moskva, 2003. S. 227–262.
- Zaborovskii L.V., Zakhar'ina N.S. Iz istorii russko-pol'skikh diplomaticheskikh kontaktov: posol'stvo N.I. Odoevskogo s «tovaryshchi» 1656 g. (Posol'skii arkhiv) // Slaviane i ikh sosedi. [Vyp. 1]: Mezhdunarodnye otnosheniia v epokhu feodalizma. Moskva, 1989. S. 153–180.
- Fel'dman D.Z. K voprosu ob otpravke plennykh litovskikh evreev v Povolzh'e v 1655 g. // Mininskie chteniia: Trudy uchastnikov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Nizhegorodskii gosudarstvennyi universitet im. N.I. Lobachevskogo, 24–25 oktiabria 2008 g. N. Novgorod, 2010. S. 455–467.
- Fel'dman D.Z. «Prisiazhnye» evrei Moskovskogo gosudarstva XVII veka: postanovka problemy // Trudy po evreiskoi istorii i kul'ture: Materialy XXI Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike / Akademicheskaiia seriia. Vyp. 50. Moskva, 2014. S. 63–72.
- Fel'dman D.Z. K voprosu o iuridicheskom statuse plennykh evreev v Rossii v period Smolenskoii voiny 1632–1634 g. // Drevniaia Rus': Voprosy medievistiki. 2015. № 3 (61). S. 124–125.
- Fel'dman D.Z. «...Uchinilis' pod gosudarevoiu vysokoii rukoiu»: spiski v krestoprivodnykh knigakh litovskikh i belorusskikh evreev, prisiagnuvshikh tsariu Alekseiu Mikhailovichu // Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo (NNGU). 2017. № 1. S. 102–106.
- Fel'dman D.Z. Evrei – zhiteli moskovskikh slobod XVII veka (Meshchanskaia i Bronnaia slobody) // Trudy po evreiskoi istorii i kul'ture: Materialy XXIII Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike / Akademicheskaiia seriia. Vyp. 54. Moskva, 2017. S. 87–103.



**Виктор Кельнер\***  
(Санкт-Петербург, Россия)

Д.и.н., профессор, исторический факультет Европейского университета в Санкт-Петербурге, научный сотрудник Центра «Петербургская иудаика»

191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул., д.6/1, литера А

E-mail: viktorkeln45@mail.ru

ORCID ID: 0000-0001-5459-0745

## От поэта к философу (Письмо Давида Гофштейна к Льву Шестову)

*Аннотация:* Письмо еврейского поэта Давида Гофштейна к философу Льву Шестову дает представление об интеллектуальной связи этих известных деятелей еврейской культуры.

*Ключевые слова:* Д. Гофштейн, Л. Шестов, В. Розанов, идишистская литература, Киев

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.4.2

В плеяде еврейских поэтов, появившихся в России в первые десятилетия XX в., Давид Гофштейн – один из самых ярких и талантливых. Его личная и творческая биография вполне типична для людей того круга и того времени. Подобно своим современникам Перецу Маркишу и Давиду Бергельсону, он пережил полосу творческих и общественных исканий. Начав писать еще до 1917 г., Д. Гофштейн увлекался новыми поэтическими течениями, участвовал в общественной борьбе, был попеременно то сионистом, то сторонником иных, но неизменно левых национальных партий и организаций. В период написания этого письма Гофштейн находился в Киеве, где вполне «мирно» сосуществовали еврейская и прочая политическая и культурная жизнь [Abramson 1999]. Бесконечная смена власти в Киеве и связанные с ней кровопролитные бои и погромы привели к тому, что при очередном кратковременном приходе в город советской власти и перед лицом идущей ей на смену Белой армии Гофштейн в декабре 1919 г. перебрался в Москву. Здесь он активно включился в литературную борьбу, отстаивал принципы свободы творчества. В начале 1925 г. ненадолго переехал в Берлин, где уже находилось немало его товарищей-идишистов [Будницкий, Полян 2013, 198–205]. В том же году выезжал в Палестину. В марте 1926 г. по семейным обстоятельствам он возвратился в Киев. Уже в 1930–1940 гг. Давид Гофштейн – прославленный идишский поэт, автор многих публикаций, ордено-

---

\* Подготовка текста, комментариев и примечаний.

носец и обладатель ряда премий. Но судьба и время распорядились иначе: он был арестован по делу Еврейского Антифашистского комитета и расстрелян в 1952 г.

Публикуемое нами письмо относится к раннему периоду его творчества, к годам становления поэтического голоса. Обращение к известному философу Льву Шестову (Шварцману), конечно, не случайно. Оно показывает степень идейного воздействия мыслителя на умы нового поколения, в том числе и на еврейскую молодежь, видевшую в нем прежде всего человека, вышедшего из их же национальной среды, творчество которого покоилось на многовековом фундаменте еврейской философии и традиции. К Льву Шестову обращались они в поисках новых мыслей и общественных идеалов, с ним сверяли свои первые литературные опыты [Horowitz 1999, 156–173; Estraikh 2001, 9].

Это письмо написано в октябре 1919 г. Л.И. Шестов находился в Киеве в июне 1918 г. и почти до конца октября 1919 г. Небезынтересно, что, судя по всему, философ имел некие связи с идишитской средой и владел идишем. По крайней мере, Д. Гофштейн посылает ему свою книгу, изданную именно на идише. Интересно, что Шестов, будучи человеком политически весьма толерантным, не обращал особого внимания на то, что издательство «Идишер Фолксфарлаг» представляло весьма левую, идишитскую социалистически настроенную часть еврейства. В это время Л.И. Шестов читал курс философии в Народном университете. Здесь он пережил смену режимов и кровавый еврейский погром, устроенный Деникинской армией в августе 1919 г. Отсюда он эмигрировал в Европу [Ловцкий 1960; 1961].

Это письмо было отправлено Шестову или буквально накануне его эмиграции, или, скорее всего, сразу же после нее. Ответ на него, если таковой и был, нам не известен. Вскоре и сам Д. Гофштейн на время перебрался в Москву. По всей вероятности, письмо, посланное на имя Шестова по адресу издательства «Идишер Фолксфарлаг», отложилось в архиве историка и архивиста И. Чериковера, имевшего с этим издательством прочные связи. В дальнейшем в составе всего архива оно было вывезено Чериковером сначала в Европу, а затем оказалось в его фонде в США. В настоящее время оно находится в фонде И. Чериковера, хранящемся в Нью-Йорке (США) в YIVO (Institute for Jewish Research. New-York. USA. YIVO. RG. 86. File 87. P. 65358)\*.

Высокоцитимый Лев Исаакович!

На сей раз не могу не осуществить мое давнейшее желание – писать Вам. Я тогда очень жалел, узнав, что Вы были в типографии «Фолксфарлага»<sup>1</sup> до моего,

\* Выражаю признательность Г. Эстрайху за советы и фактическую редактуру этого материала.

<sup>1</sup> «Идишер Фолксфарлаг» – еврейское издательство, выпускавшее книги на идише.

случайно позднего, прихода и что в тот же день уезжаете. На днях в газете, в связи с готовящимся вечером памяти В. Розанова<sup>2</sup>, было упомянуто Ваше имя. Вы, значит, в Киеве. Посылаю Вам книжку моих стихов<sup>3</sup>. Я отметил для Вас несколько стихотворений. Думаю, что для Вас не представляет трудности их прочесть, и уверен, что Вам понятно станет мое тяготение к Вам. Судьба мне подсовывала (иначе не могу это назвать) хорошие книги и я хочу здесь с благодарностью назвать две из них. В глуши, в простой патриархальной еврейской семье, мне в детстве попало однотомное собрание сочинений Пушкина, и в Киеве, вместе с учебниками за курс 4-х классов правительственных гимназий, мне, 18-летнему юноше, попала книга «Апофеоз беспочвенности»<sup>4</sup> (дочь служащего самого известного в Киеве мануфактурного магазина Исаака Шварцмана<sup>5</sup> взяла ее из библиотеки). С той поры я не видел этой книги, но помню очень многое и вижу пред собой текст некоторых мест, как он расположен на странице. «Сердце имеет свои причины», – говорит Паскаль<sup>6</sup>. Многолетняя своевольная жизнь не отучила мое сердце верить в благие, для него предназначенные, встречи. В последние годы та же своевольница его часто награждала за эту встречу. (Не думайте, я не забыл того места Вашей книги, где беседуете с молодым человеком, «который напишет хорошую книгу»). Верую, что и встреча с Вами уготовлена мне загадочным Произволом в миг милости<sup>7</sup>. Примите мой сердечный привет и большое спасибо за то огниво, которое я нашел в Ваших мыслях о жизни, за Вашу философию, которая «есть светлейшее приготовление к смерти»<sup>8</sup>. Чую в ней дух моего старого бесстрашного народа, поборовшего смерть муками распыления<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Розанов Василий Васильевич (1856–1919) – философ, критик, публицист. В еврейском вопросе занимал парадоксальные, непоследовательные позиции и постоянно колебался между зоологической юдофобией и болезненной юдофилией. Л. Шестов был знаком с ним с 1902 г., и В.В. Розанов говорил о нем: «Шестов беспросветно умен» [см.: Баранова-Шестова 2016]. Известна рецензия Розанова на книгу Шестова «Апофеоз беспочвенности», в которой автор дает ей высокую оценку [Розанов 1905].

<sup>3</sup> Вероятно: «Бай вегн» (У дорог). Киев, 1919.

<sup>4</sup> Имеется в виду: Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. СПб., 1905; 2-е изд.– 1911 г.

<sup>5</sup> Лев Шестов – сын киевского купца первой гильдии, владельца «Товарищества мануфактур Исаака Шварцмана». Сам Лев Исаакович, уже будучи известным автором, работал в магазине отца.

<sup>6</sup> Паскаль Блез (1623–1662) – французский философ, физик и математик. Имеется в виду его высказывание: «У сердца есть свои законы, которых разум не знает» (Психология нравов). Б. Паскаль имел огромное влияние на русскую философию в XIX и в начале XX в. См. [Стрельцова 1994].

<sup>7</sup> В Торе: Произвол (воля Б-га) по отношению к евреям, проявляемый в ключевые моменты истории.

<sup>8</sup> В своих произведениях Л. Шестов неоднократно отсылает к высказыванию Платона, о том, что «философия есть приготовление к смерти и умирание и что для непосвященных это тайна».

<sup>9</sup> Д. Гофштейн, как и Л. Шестов, получил в детстве основательное религиозное образование. Это высказывание скорее всего отсылает к словам в Экклезиасте:

С уважением  
Ваш Давид Гофштейн  
Киев 20.10.19.

P.S. Смерть Розанова всколыхнула во мне одно воспоминание. Два года тому назад мне попала одна его книга (имени не помню, небольшие статьи)<sup>10</sup> и меня поразило одно место, где он говорит о смерти своего девятимесячного ребенка.

Созвучное переживание передано было мной в стихотворении<sup>11</sup>.

Для чего я это теперь Вам сообщаю, я не знаю. Прошу Вас мне ответить. В субботу зайду к г. Бронштейну<sup>12</sup>.

## Источники

- Гофштейн 1997 – *Гофштейн Д.* Избранные стихотворения. Письма / Пер. с идиша В. Слуцкого. Иерусалим, 1997.  
Ловцкий 1960; 1961 – *Ловцкий Г.* Лев Шестов по моим воспоминаниям // Грани. 1960. № 45; 1961. № 46.  
Розанов 1905 – *Розанов В.* Новый вклад в философию // Новое время. 1905. 17 сентября. № 10612.  
Шестов 1905 – *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. 1-е изд. 1905; 2-е изд. 1911.

---

«Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению». Талмуд в трактате Брахот (18а), опираясь на этот стих в книге Экклезиаст (9:5), утверждает, что одно из основных различий между праведником и грешником заключается в следующем: праведник постоянно напоминает себе о дне смерти, а грешник не задумывается о нем, живет, как будто он вечен. Человек, напоминающий себе о дне смерти, постоянно помнит, что за каждый поступок ему придется держать ответ перед судом небесным. Благодаря такому напоминанию ему легче выбирать правильный путь во всех своих действиях (Брахот 18а).

<sup>10</sup> Вероятно, имеется в виду сборник «Смертное» (СПб., 1913).

<sup>11</sup> Возможно, имеется в виду стихотворение из цикла: «Быть человеком, так печально сладко!» [Гофштейн 1997, 20]:

Глубокой ночью  
Вдруг открыть глаза  
И, ручки протянув под одеялом,  
Кричать, кричать, кричать,  
Покуда в тельце малом  
Бушует беспричинная гроза.

<sup>12</sup> Бронштейн Евсей (ум. в 1923 г.) – киевский журналист, критик, многолетний друг Л.И. Шестова.

## Литература

- Баранова-Шестова 2016 – *Баранова-Шестова Н.Л. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. Т. 1–2. М.; Берлин, 2016.*
- Будницкий, Полян 2013 – *Будницкий О., Полян А. Русско-еврейский Берлин (1920–1941). М., 2013.*
- Стрельцова 1994 – *Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.*
- Abramson 1999 – *Abramson H.A. Prayer for the Government. Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920. Cambridge, Massachusetts, 1999.*
- Estraikh 2001 – *Estraikh G. In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001.*
- Horowitz 1999 – *Horowitz B. The Tension of Athens and Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov // American Association of Teachers of Slavic and East European Languages / The Slavic and East European Journal. Vol. 43. (Spring, 1999).*

## From Poet to Philosopher (Letter from David Hofstein to Lev Shestov)

### *Viktor Kelner*

Dr. of Sciences (History), Professor, Department of history, European University at St. Petersburg, researcher at Centre «Petersburg Judaika»  
6/1A Gagarinskaya Street, 191187 St. Petersburg  
E-mail: viktorkeln45@mail.ru  
ID ORCID: 0000-0001-5459-0745

*Abstract:* The letter of the Jewish poet David Gofshteyn to the philosopher Lev Shestov establishes an intellectual connection between these famous figures of Jewish culture.

*Keywords:* D. Gofshtein, L. Shestov, V. Rozanov, Yiddish literature, Kiev

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.4.2

## References

- Baranova-Shestova N.L. Zizn Lva Shestova. T. 1–2. Moskva; Berlin, 2016.
- Budnitskii O., Polian A. Russko-evreiskii Berlin (1920–1941). Moskva, 2013.
- Streltsova G.Y. Paskal i evropeyskaiy kultura. Moskva, 1999.

- Abramson H.A. *Prayer for the Government. Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920*. Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Estraikh G. *In Harness: Yiddish Writers' Romance with Communism*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001.
- Horowitz B. *The Tension of Athens and Jerusalem in the Philosophy of Lev Shestov* // American Association of Teachers of Slavic and East European Languages / *The Slavic and East European Journal*. Vol. 43. (Spring, 1999).





Рецензии  
Аннотации

---

Reviews  
Abstracts



**Константин Бондарь**  
**(Тель-Авив, Израиль)**

Кандидат филологических наук, научный сотрудник, Центр исследования диаспоры им. Гольдштейна-Горена, Тель-Авивский университет  
Рамат Авив, а/я 39040, Тель-Авив, 69978, Израиль  
E-mail: bonko2008@yandex.ru; kobonko2013@gmail.com  
ID ORCID: 0000-0002-8751-1641

## **Грищенко А.И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения**

М.: Древлехранилище, 2018. 176 с.

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.1

Введя в название своей книги подзаголовок «предварительные итоги», автор предупреждает читателей о заведомой неполноте представленной работы и анонсирует ее продолжение. Скромность, разумеется, делает ему честь, но необходимо сразу отметить, что рецензируемая книга принадлежит к числу новаторских: факт правки восточнославянских рукописей Пятикнижия по еврейским источникам заметил впервые А.Х. Востоков в 1842 г., но до сих пор в науке не было специальной монографии, посвященной этому явлению.

Книга состоит из двенадцати глав (разделов) и содержит обширную библиографию. По определению самого исследователя, в монографии рассматриваются группы русских списков Пятикнижия XV–XVI вв. с глоссами и исправлениями, «которые ранее считались выполненными под влиянием еврейского масоретского текста Библии» (с. 4). Это представление в книге А. Грищенко расширяется за счет отнесения к источникам глосс также и тюркского перевода Пятикнижия последней четверти XV в., а в качестве гипотезы причины появления правленого Пятикнижия выдвигается библейский проект христианско-иудейского сотрудничества в литовском Киеве конца того же столетия. Все эти положения книги московского исследователя обстоятельно аргументированы.

Отдавая должное предшественникам (А. Горскому, А. Михайлову, А. Пичхадзе, А. Алексееву, Б. Успенскому и др.), в первом разделе А. Грищенко рас-

смаатривает историю изучения восточнославянского Пятикнижия и проблему выделения редакции, а второй раздел посвящает археографическому обзору 20 списков, для которых характерны четыре текстообразующих признака: закрепленность в составе именно Пятикнижия, а не Восьмикнижия (другого типа библейских сборников у славян); деление на синагогальные недельные главы; наличие особого оглавления; наличие сотен глосс на полях и эмендаций в тексте. Последующие разделы книги последовательно описывают эти признаки – недельные главы (3 раздел), оглавление (4 раздел) и типы глосс и эмендаций (5 раздел). Обсуждая деление Пятикнижия на недельные разделы, автор затрагивает возможные причины того, почему славянские списки содержат 52 недельные главы, а не 54, как это принято в еврейской традиции. Оглавление, которое впервые у А. Грищенко становится предметом рассмотрения, принадлежало протографу правленого Пятикнижия, следует именно его, а не реальному синагогальному делению на 52 главы, в некоторых списках было утрачено, а в других дефектно. Возможно, более полный взгляд на оглавление Пятикнижия появится в его критическом издании, анонсированном автором на с. 31. Ценной частью четвертого раздела книги является интегральный текст оглавления Правленого славяно-русского Пятикнижия.

Что касается типов глосс и эмендаций (автор считает необходимым пояснить, что *глоссами* он называет «чтения, вынесенные на поля и глоссирующие слова или словосочетания основного текста», а *эмендациями* – «изменения в тексте, не всегда отмеченные маргинальными глоссами»), то их типология у А. Грищенко расширена по сравнению с предшествующей типологией, данной А. Алексеевым в «Текстологии славянской Библии» (1999). Вместе с собственными именами, календарными глоссами, благочестиво-эвфемистическими глоссами подробно рассмотрены глоссы, связанные с кашрутом – «один из характернейших признаков Пятикнижия, представленный не только в перечнях чистых и нечистых животных..., но и в других стихах» (с. 54). Среди глосс этого типа есть и тюркизмы (*саранча, сайгак* и под., всего более 20 форм), которые проникли в славянские языки, возможно, на русских землях Великого княжества Литовского и могли быть обязаны своим происхождением «перешедшим на старокипчакский язык иудеям Золотой Орды» (с. 70), переселившимся на земли ВКЛ. Автор открывает также принцип множественности источников справщиков Пятикнижия – они пользовались не только масоретским и другими еврейскими текстами, но и христианскими переводами Библии, например, чешским.

Отдельный (шестой) раздел автор посвящает источникам глосс Пятикнижия, среди которых, естественно, был и масоретский текст, и его раввинистические толкования (красноречиво отразившиеся, например, в глоссах к Быт 49). Но помимо них автор обращается к тюркскому таргуму, который ранее не привлекался в качестве источника глосс Пятикнижия, да и сам еще недостаточно изучен, как указывает А. Грищенко на с. 86. Восполняя этот

пробел, исследователь подробно останавливается на версиях, рукописях и изданиях тюркского таргума Пятикнижия, включающего золотоордынскую, крымскую, турецкую, тракайскую и галицкую редакции.

В свое время веским аргументом в пользу тюркских источников глосс восточнославянских списков Пятикнижия автору послужил «аргумент астролябии», то есть тюркская форма *стурлаби* в Быт 31 – фрагменте, повествующем о бегстве Иакова и Рахили от Лавана. И здесь подробному разбору этой формы посвящен отдельный параграф, заключающийся выводом: «“стурлаби” в Пятикнижии – эти арабские «астролябии» – стали тем инструментом, который указал путь на действительный источник правки этой редакции Пятикнижия во второй половине XV в. (вероятно, в Киеве) – не масоретский текст сам по себе..., но его перевод на старокипчакский язык, что открывает совершенно новую перспективу в изучении этой важнейшей для славянской библеистики редакции Пятикнижия...» (с. 108).

О трудности выбранной автором темы свидетельствует, в частности, тот факт, что масштаб заимствований из правленного Пятикнижия в последующие редакции славянской Библии, начиная с Острожской 1581 г., пока до конца не выяснен (раздел 8). В ходе исследования неизбежно встает вопрос и о средневековом славянском *таргуме*, который дискутируется по крайней мере начиная с «Текстологии славянской Библии» А. Алексева. Полемизируя с А. Алексевым, сторонником гипотезы о существовании *таргума*, а равно и с Б. Успенским, поддержавшим коллегу, А. Грищенко приводит следующие доводы против (раздел 10): наличие большой лакуны во втором описании скинии (Исх 37:10–39:1–2); несовпадение количества недельных разделов (*паршийот*) с тем, что встречается в синхронной синагогальной традиции; отсутствие разделения текста на стихи, что было почти обязательным для *таргумов* на любых диаспоральных языках. Кроме того, важным возражением автора является указание на полное отсутствие среди глосс таких, которые явно бы противоречили православной экзегезе. Несмотря на это, А. Грищенко обращает внимание читателей на связь правленного Пятикнижия с ересью «жидовствующих», которая до сих пор предполагалась априорно (раздел 11). Однако сопоставление глосс Пятикнижия с переводами на «просту мову» (иначе – староукраинский и старобелорусский языки, служившие официальными языками ВКЛ до конца XVI в.), содержащимися в так называемом Учебнике древнееврейского языка, найденном С. Темчиным, и другими фрагментами переводов Пятикнижия на «просту мову», обнаруженными совсем недавно автором книги, показывают связь всех этих текстов.

В результате проведенной работы А. Грищенко приходит к выводу, что возникновение правленного Пятикнижия «может быть соотнесено с деятельностью переводческого кружка, который во второй половине XV в. при участии еврейского книжника Захарии занимался библейскими переводами, причем для христианской аудитории...» (с. 139). И такой вывод, находя соответствие в гипотезе «иудейско-христианского сотрудничества»



(М. Таубе), включает правленое славяно-русское Пятикнижие в контекст гуманистического библейского проекта на восточнославянских землях. Участниками этого проекта были русские книжники-филологи, интересовавшиеся христианской гебраистикой и воспринимавшие иудейскую традицию как часть *Hebraica veritas*. Но вместо дальнейшего развития этой филологической деятельности в истории русской культуры произошло противоположное – обвинение в ереси и жестокое наказание. Правленое же Пятикнижие автор предлагает называть «Пятикнижием “жидовствующих”», или «Пятикнижием Олельковичей», коль скоро киевские князья второй половины XV в. могли инициировать работу книжников.

Стоит заметить, что широта и сложность темы рецензируемой книги подразумевает глубокую славистическую эрудицию читателя; тем не менее, возможно, стоило бы сопроводить переводом на русский цитаты на других славянских языках, как, например, приводимое на с. 27 мнение В. Желязковой по-болгарски или стих Лев 11:22 из Оломоуцкой Библии по-чешски (с. 113–114).

Остается еще раз повторить, что книга А. Грищенко очень важна для современной иудео-славистики и расширяет ее границы до «иудео-тюрко-славистики», предлагая ранее неизвестные контуры и перспективы межкультурных контактов на средневековых восточнославянских землях. Масштабному содержанию книги отвечает и безупречное полиграфическое оформление, и скрупулезная передача языковых форм, вплоть до деталей графики, и четкость воспроизведения фрагментов рукописных источников. В этом, надо полагать, есть немалая заслуга издательства «Древлехранилище», работавших над книгой литературного редактора и дизайнеров.

Несомненно, выход работы А. Грищенко, уже несколько лет плодотворно работающего над проблемой правленого Пятикнижия и показавшего большой потенциал этой темы, – большой успех автора, с которым его поздравят все заинтересованные читатели.

*Konstantin Bondar* (Tel Aviv, Israel)

Ph.D. Researcher, Goldstein-Goren Diaspora Research Center, Tel Aviv University Ramat Aviv, P.O. Box 39040, Tel Aviv, 69978, Israel

E-mail: bonko2008@yandex.ru; kobonko2013@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-8751-1641

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.1

## References

Grishchenko A.I. Pravlenoe slaviano-russkoe Piatiknizhie XV veka: predvaritel'nye itogi lingvotekstologicheskogo izucheniia. Moskva: Drevlekhranilishche, 2018.

**Андрей Шпирт**  
**(Москва, Россия)**

Кандидат исторических наук, Ученый секретарь Центра украинистики и белорусистики  
МГУ им. М.В. Ломоносова, исторический факультет  
119192, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4.  
E-mail: futesas@gmail.com  
ID ORCID: 0000-0002-0611-9809

## ***Teller A. Money, Power and Influence in the Eighteenth-Century Lithuania: The Jews on the Radziwill Estates***

Stanford: Stanford University Press. 2016. 310 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.2

Небольшая по объему книга Адама Теллера «Деньги, власть и влияние в Великом княжестве Литовском. Евреи в поместьях Радзивиллов в XVIII в.» является английским переводом и дополненным переизданием его диссертации, изданной на иврите в 2005 г. [Teller 2005]. Исследование посвящено правовому и социально-экономическому положению евреев в латифундиях Радзивиллов, одного и самых могущественных магнатских родов Речи Посполитой XVIII в. С конца прошлого века историки отошли от упрощенных представлений национальных историографий – польской, еврейской и др. Если одни рассматривали евреев в контексте репрессивного аппарата магнатской латифундии, то другие обращали внимание на зависимость евреев от капризов шляхты. Олицетворением этого каприза стал *маюфес* – танец, который казался христианам смешным и нелепым, и евреи танцевали его ради потехи польских помещиков [Shmeruk 1997]. В новаторской монографии Моше Росмана о евреях в украинских латифундиях Сенявских и Чарторыйских показаны совпадение и глубокая взаимозависимость экономических интересов магнатов и евреев. Их позитивные и рациональные отношения Росман назвал «браком по расчету» («брак по расчету – тоже брак») [Rosman 1990; ср.: Hundert 1992]. Адам Теллер продолжает исследование М. Росмана, обращаясь к тем же вопросам, связанным с участием евреев и еврейских общин в латифундиальной администрации, региональной и международной торговле, в развитии городской инфраструктуры, арендах земельных владений и монопольных прав, однако подходы и выводы двух исследователей расходятся. Теллер отмечает

свойственную для феодальной эпохи иерархичность и подчеркивает, что отношения между магнатами и евреями не могли быть симметричными и равноправными. Одновременно он указывает, что в отношениях евреев и магнатов нет какой-либо эксплуатации, «постоянного и безвозвратного дисбаланса сил между экономическими субъектами, при котором одни получают выгоду за счет другого», а евреи «извлекали пользу из своих отношений с землевладельцами как в финансовом отношении, так и с точки зрения социального положения по отношению к другим группам в обществе» (с. 5).

Методологической основой книги стали работы выдающегося польского историка Витольда Кули (1916–1988), автора концепции о восточноевропейском феодализме. В отличие от Ежи Топольского или Анджея Вычаньского, В. Куля и его школа обращали внимание не на объемы производства, но на значение локальных и международных рынков. В рыночном и нерыночном секторах магнатской латифундии В. Куля и его ученики не видели какой-либо внутренней динамики, ведущей к капитализму. А. Теллер также не находит в позднефеодальной экономике Речи Посполитой каких-либо капиталистических элементов, и, следовательно, в его работе нет речи и о процессах модернизации или аккомодации еврейского меньшинства в капиталистическую систему – эти вопросы традиционно волновали историков еврейской истории Нового времени, находившихся под влиянием или марксизма, или Вернера Зомбарта [Cieśla 2012, 565]. Последний видел в евреях олицетворение капиталистического духа (ростовщичество, банковское дело, кредитование).

Исследование Теллера отличает междисциплинарный подход, совмещающий в себе экономическую, социальную и новую культурную историю. Главной темой его исследования является не столько экономическая деятельность евреев, сколько их экономический выбор и его влияние на социальную и политическую сферу и нееврейское окружение (с. 3). Социальные отношения рассматриваются как отношения между собственником (помещиком), производителем (крестьянином), распределителем (еврейский купец или арендатор) и потребителем, а также как выход за пределы близкого окружения и нарушение классовых, этнических, религиозных и гендерных границ (с. 4–5). Для решения поставленных вопросов А. Теллер обращается к подходам новой институциональной школы Оливера Итона Уильямсона, Рональда Коуза и др., которые показывают, что решения в сфере экономики принимаются не столько в зависимости от рациональных представлений об эффективности или прибыли, сколько от тех или иных социальных, политических, образовательных или культурных традиций. Отвечая на вопрос об экономическом выборе, А. Теллер также во многом следует за обобщениями В. Кули. Основой феодальной экономической системы было сельское хозяйство, которое делилось на два сектора. В торгово-экспортном секторе преобладали помещики, стремившиеся к увеличению дохода при

одновременной минимизации стоимости товара за счет доступа к бесплатной рабочей силе. Крестьяне при этом обеспечивали себя сами, создавая специфическое хозяйство, рациональность которого была основана на оптимизации труда, необходимого для выживания [Корысь 2016]. При этом экономический интерес еврейских арендаторов был или общим с магнатами, или полностью отвечал потребностям и запросам землевладельца. Иными словами, особого выбора у евреев не было.

Исследование в первую очередь основано на изучении латифундий Радзивиллов в Восточной Белоруссии; другие владения магнатского рода, например, Кейданы, Биржай, некоторые местечки и города в Украине, остаются за пределами работы. Сравнительный анализ ограничивается исследованием большого города (Слуцк) и маленького местечка (Копыль), а также сопоставлением экономического развития между латифундиями Радзивиллов и так называемыми Нейбургскими владениями (они вошли в состав поместий Радзивиллов только в 1751 г.).

Хронографические рамки работы охватывают время конца XVII – середины XVIII в. (от 1689 до 1760 г.). Это период глубокого социально-экономического и демографического упадка Речи Посполитой. Особенно глубокий след оставила Третья Северная война 1700–1721 гг., которая перечеркнула экономические достижения времен Яна Собесского и ввергла страну в политический хаос. Вместе с тем Адам Теллер не уделяет какого-либо внимания кризисным явлениям, но занимается политикой восстановления страны – демографическим ростом, внутренней колонизацией и рефеодализацией. Он показывает, что еврейское население восстанавливалось быстрее, чем христианское (с. 33).

75 лет экономической деятельности Радзивиллов, трех поколений и пяти представителей этого рода, нашли свое отражение в 250 метрах книжных полок Архива древних актов в Варшаве и в 25 тысячах документов Национального архива Белоруссии в Минске. Инвентари, люстрации (ревизии), книги бухгалтерского учета, отчеты экономов и управителей под пристальным взглядом А. Теллера превращаются в увлекательное путешествие и в скучную рецензию. Немногочисленные еврейские источники (*пинкасы* Литовского ваада и некоторых еврейских местечек, соседствовавших с владениями Радзивиллов, раввинские респонсы и гомилетика) имеют весьма ограниченный характер, однако необычайно важны для исследования воздействия религиозных норм на социальные и правовые практики (с. 15–16).

Монография А. Теллера прекрасно структурирована. Она состоит из шести глав, разделенных на параграфы, каждый из которых завершается обобщающим заключением. Первая глава посвящена демографическим аспектам еврейского населения. Теллер показывает, что за исследованное время еврейское население в частновладельческих городах Радзивиллов выросло в два раза, в то время как христианское только на четверть. Диспропорцию следует объяснять тем, что в результате военных потрясений христианские

жители городов вернулись к сельскохозяйственным занятиям. При этом к середине XVIII в. доля евреев составляла только от четверти до половины всего городского населения. Рост еврейской недвижимости более чем на 200% А. Теллер объясняет не естественными причинами, но преднамеренной политикой магнатов. В доказательство своей точки зрения он приводит данные по нейбургским владениям, в которых число еврейских домов увеличилось только на 100% (с. 41). Общее число евреев, проживавших во владениях Радзивиллов, составляло около 20 тысяч человек, или 10% всего еврейского населения Великого княжества Литовского (с. 35, 36). Возможно, это число покажется незначительным, так как в середине XVIII в. Радзивиллам принадлежало 14% всех дымов Великого княжества Литовского [Козловский 1974, 15]. Количественные данные указывают скорее на вектор расселения еврейского населения в те области княжества (Восточная Белоруссия, этническая Литва), в которых прежде еврейское население отсутствовало или было незначительным [ср.: Stampfer 1998].

Подробно рассматривая покровительственную политику магнатов и преимущества жизни евреев в магнатских латифундиях, А. Теллер следует за укоренившейся в историографии точкой зрения о более благоприятном статусе евреев в частновладельческих местечках, чем в коронных городах. В первую очередь это объяснялось более слабой, чем в коронных городах, системой городского самоуправления, которая традиционно была враждебна к евреям как религиозным противникам и экономическим конкурентам. А. Теллер обращает внимание на то, что евреи платили более высокий по сравнению с христианами чинш (в три, а иногда и в восемь раз больше). Однако это нельзя считать дискриминацией, поскольку они не выполняли феодальных повинностей (в первую очередь – барщину) и не владели землей. Кроме того, магнаты запрещали евреям покидать владения и переезжать за границы латифундий, что, как считает Теллер, позволялось горожанам-христианам (с. 40–41). Автор также приводит крайне интересные сведения о выселении евреев из Шавельской экономики и даже из Ковно (при этом евреи остаются жить в частновладельческой городской юридике, принадлежавшей Радзивиллам) (с. 38), однако исследователь не занимается историей евреев в королевских городах или в старых городских центрах, при том, что в некоторых из них (например, в Бресте) еврейское население, видимо, значительно превышало христианское<sup>1</sup>.

Сравнительный анализ правового положения евреев и христиан требует дополнительного исследования, предметом которого стало бы завершение или переход колонизационного периода с его льготами и послаблениями в «обычный» режим жизнедеятельности частновладельческого местечка и магнатской латифундии.

<sup>1</sup> В 1766 г. еврейский кагал Бреста насчитывал 3 175 человек, при этом в конце XVIII в. в городе жило всего три с половиной тысячи человек: [Вишницер 1909, 956].

Вторая глава посвящена экономической деятельности евреев в городах и местечках Радзивиллов. На примерах Слуцка (большого города с населением более пяти тысяч человек) и маленького Копыля (с одной тысячей человек) исследователь дает подробный анализ социального и профессионального положения еврейского населения, а также отношений между магнатом, еврейской общиной и еврейскими арендаторами.

В маленьких местечках евреи получили практически полную монополию в сфере торговли, услуг (маклеры) и особенно в изготовлении и продаже водки (право пропинации). Христиане обычно занимались ремеслом и сельским хозяйством. Вмешательство магнатов в сферу юрисдикции еврейской общины А. Теллер рассматривает иначе, чем М. Росман, для которого административный контроль со стороны христианских властей был свидетельством ослабления еврейского самоуправления и стремлением его ликвидировать. По мнению А. Теллера, эти свидетельства следует рассматривать как примеры интеграции или кооптации еврейских институтов в административную систему латифундий. Это наблюдение получает дополнительное развитие в пятой главе, посвященной еврейским арендаторам. По наблюдению историка, арендаторы выполняли не только возложенные на них экономические функции, но и являлись представителями землевладельца и его администрации. Они информировали магната о Сапеггах, главных соперниках Радзивиллов, сообщали о незаурядных событиях в местечке (например, о появлении карлика – с. 125). Кроме того, евреи налагали на купцов налоги и контролировали их деятельность, а также платили жалованье наемным сельскохозяйственным работникам, ремесленникам, офицерам, капитану торгового судна, врачу, архивисту и даже священнику (с. 121). В этом отношении книга Теллера представляет кардинально новый подход в изучении иудейско-христианских отношений. В «Введении» историк указывает, что его исследование – это не столько история евреев, сколько история Речи Посполитой. Евреи, по мнению А. Теллера, вышли из объекта польско-еврейских или еврейско-христианских отношений и стали неотъемлемой частью польской истории и польского (наднационального) общества [ср.: Rosman 2017]. Без их присутствия, деятельности и влияния невозможно представить историю Речи Посполитой вообще, так как неевреи также зависели от успеха или провала еврейской экономической деятельности (с. 5). Политическое могущество польско-литовских магнатов и Радзивиллов в особенности невозможно понять без оценки деятельности еврейских арендаторов и купцов, приносивших своим землевладельцам более высокий доход, чем подушный налог, который платило все еврейство Великого княжества Литовского.

Третья глава посвящена административным и экономическим институтам магнатской латифундии – прямому магнатскому управлению, сдаче земельного владения под залог, земельной аренде и аренде монопольных прав (на изготовление и продажу алкогольной продукции, помол зерна,



откуп таможенных пошлин). Наибольший доход магнатам приносила отдача в аренду их монопольных прав, в первую очередь право пропинации.

Четвертая глава обращается к карьере братьев Ицковичей, чья деятельность была связана с торговыми операциями и арендой земельных владений. Могущество Ицковичей было настолько велико, что они конфликтовали не только с евреями (например, с раввином, который выступил против них с проповедью в синагоге), но и с православными и католическими священниками и даже с высшими сановниками – генералом литовской артиллерии и будущим литовским великим подскарбием Иоганном Георгом Флемингом (с. 90). Против Ицковичей, которые для увеличения прибылей пересматривали прежние соглашения, вводили новые налоги и трудовые повинности, подделывали меры весов и занижали закупочные цены, вспыхнуло настоящее крестьянское восстание. Вместе с тем этот тип арендатора, власть и влияние которого были весьма высокими как в еврейском, так и в христианском обществе, был скорее исключением, чем правилом.

Пятая глава продолжает историю еврейской аренды в сфере генеральной аренды, пропинации, таможенных и мельничных поборов. Вместе с купцами эта группа еврейских арендаторов приносила основной доход магнатской латифундии (их выплаты превышали сумму налогов от остального населения поместий). Не только Ицковичи, генеральные арендаторы, но и даже арендаторы пропинации без колебаний обращались к военной силе для защиты своих монопольных прав. Для того, чтобы препятствовать контрабанде водки, они обыскивали дом священника и даже опечатали церковь, священник которой нарушал их монополию на изготовление и продажу алкоголя (с. 133). В этой главе А. Теллер также дает краткую характеристику этносоциальным отношениям между иудеями и христианами – шляхтой, горожанами, крестьянами и православным духовенством (не делая каких-либо различий в отношениях между православными, униатами и католиками). Также историк останавливается на проблеме отношений между арендаторами и еврейской общиной. Наиболее интересным представляется обращение А. Теллера к микроистории еврейской корчмы. Исследователь находит источники о ежедневном доходе от продажи алкоголя и продуктов, которые евреи продавали в своей таверне. Он отмечает, что прибыль всегда, кроме субботы, не зависела от еврейских праздников. Наиболее высоким доход был по воскресеньям, а в субботу снижался в два и три раза до 70 злотых (с. 129–130). В заключении монографии А. Теллер оспаривает мнение ряда историков, которые видели связь между экономическими успехами евреев и некими культурными или религиозными факторами (образование, высокая грамотность и др.) (с. 189–190). В этом отношении исследователь повторяет точку зрения Якова Каца, который также полагал, что религия не дает ключа к пониманию экономической деятельности и в социальном учении следует находить процессы приспособления, а не влияния [Кац 2010, 106, 442–443].

В последней, шестой, главе А. Теллер обращается к участию евреев в локальной и международной торговле и показывает их ведущую роль в развитии местных рынков, в покупке и продаже сельскохозяйственной продукции, в меньшей степени – в снабжении магнатских дворов и мануфактурном производстве. Отдельное внимание историк уделяет розничной разносной торговле, большая часть которой находилась в руках евреек.

Исследование А. Теллера о евреях в латифундиях Радзивиллов – это история их экстраординарного успеха в феодальном сельском обществе. Экономические успехи в развитии городской экономики и местных рынков, монополизация некоторых сфер торговли и производства (алкогольной продукции) позволяют исследователю говорить о возникновении «еврейской этнической экономики» (с. 194). По убеждению А. Теллера, без экономических достижений еврейских арендаторов невозможно оценить и понять политического могущества польско-литовских феодалов. Вместе с тем, возвращаясь к трудам Витольда Кули и его школы, следует помнить, что экономические успехи латифундиальной экономики были только краткосрочными и в долгосрочной перспективе во многом определили отсталость Восточной Европы и Польши, в частности. Это несоответствие, видимо, во многом определит особую конфликтность отношений между евреями и христианами в долгом XIX в.

## Литература

- Вишницер 1909 – *Вишницер М.Л.* Брест // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. СПб., 1909. Т. 4. С. 951–960.
- Кац 2010 – *Кац Я.* Традиция и кризис. Еврейское общество на исходе средних веков. М., 2010.
- Козловский 1974 – *Козловский П.Г.* Магнатское хозяйство Белоруссии во второй половине XVIII в. (центральная и западная зоны). Минск, 1974.
- Корысь 2016 – *Корысь П.* Крепостная зависимость, панщина и их наследие в Польше // Новое литературное обозрение. 2016. № 5.
- Cieśla 2012 – *Cieśla M.* Between Religious Law and Practice. The Role of Jewish Communities in the Development of Town's Economy in the Grand Duchy of Lithuania in the 17th and 18th Centuries // *Religione e Istituzioni Religiosene l'Economia Europea, 1000–1800 / A cura di F. Ammannati.* Firenze, 2012. P. 563–574.
- Hundert 1992 – *Hundert G.* The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatow in the Eighteenth Century. Baltimore, 1992.
- Rosman 1990 – *Rosman M.* The Lord's Jews. Magnate – Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Eighteenth Century. Cambridge, 1990.

- Rosman 2017 – *Rosman M.* How Polish is Polish History? Polish history's Problem of Definition // *Imaginations and Configurations of Polish Society: From the Middle Ages through the 20th Century* / Ed. by Y. Kleinmann et al. Göttingen, 2017. P. 19–36.
- Shmeruk 1997 – *Shmeruk Ch.* «Mayufes»: A Window on Polish-Jewish Relations // *Polin*. Vol. 10 (1997). P. 273–286.
- Stampfer 1998 – *Stampfer S.* Some Implications of Jewish Population Patterns in Pre-partition Lithuania // *Studies in the History of the Jews in Old Poland in Honor of J. Goldberg* / Ed. by A. Teller (*Scripta Hierosolymitana*. Vol. 38). Jerusalem, 1998. P. 189–223.
- Teller 2005 – *Teller A.* Kesef, koah ve-hashpa'ah: Ha-yehudim be-'ahuzot bet Radzhivil be-Lita`ba-me'ah ha-18. Jerusalem, 2005.

*Andrey Shpirt* (Moscow, Russia)

Ph.D., academic secretary of the Center for Ukrainian and Belarussian studies. History department, Moscow State University

119192, Moscow, Lomonosovky pr., 27/4.

E-mail: futesas@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-0611-9809

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.2

## References

- Cieśla M. Between Religious Law and Practice. The Role of Jewish Communities in the Development of Town's Economy in the Grand Duchy of Lithuania in the 17th and 18th Centuries // *Religione e Istituzioni Religiosene l'Economia Europea, 1000–1800* / A cura di F. Ammannati. Firenze, 2012. P. 563–574.
- Hundert G. The Jews in a Polish Private Town: The Case of Opatow in the Eighteenth Century. Baltimore, 1992.
- Kats Ia. Traditsiia i krizis. Evreiskoe obshchestvo na iskhode srednikh vekov. Moskva, 2010.
- Kozlovskii P.G. Magnatskoe khoziaistvo Belorussii vo vtoroi polovine XVIII v. (tsentral'naia i zapadnaia zony). Minsk, 1974.
- Korys' P. Krepostnaia zavisimost', panshchina i ikh nasledie v Pol'she // *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2016. № 5.
- Rosman M. The Lord's Jews. Magnate – Jewish Relations in the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Eighteenth Century. Cambridge, 1990.

- Rosman M. How Polish is Polish History? Polish history's Problem of Definition // Imaginations and Configurations of Polish Society: From the Middle Ages through the 20th Century/ Ed. by Y. Kleinmann et al. Göttingen, 2017. P. 19–36.
- Shmeruk Ch. «Mayufes»: A Window on Polish-Jewish Relations // Polin. Vol. 10 (1997). P. 273–286.
- Stampfer S. Some Implications of Jewish Population Patterns in Pre-partition Lithuania // Studies in the History of the Jews in Old Poland in Honor of J. Goldberg / Ed. by A. Teller (Scripta Hierosolymitana. Vol. 38). Jerusalem, 1998. P. 189–223.
- Teller A. Kesef, koah ve-hashpa`ah: Ha-yehudim be-'ahuzot bet Radzhivil be-Lita`ba-me'ah ha-18. Jerusalem, 2005.
- Teller A. Money, Power and Influence in the Eighteenth-Century Lithuania: The Jews on the Radziwill Estates. Stanford: Stanford University Press, 2016.
- Vishnitser M.L. Brest // Evreiskaia entsiklopediia Brokgauza i Efrona. S.-Peterburg, 1909. T. 4. S. 951–960.

**Светлана Амосова**  
**(Москва, Россия)**

Младший научный сотрудник, Институт славяноведения РАН, Центр славяно-иудаики.

119991 Москва, Ленинский проспект, д. 32-А

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ID ORCID: 0000-0001-7614-6549

## **Ritual Murder in Russia, Eastern Europe and Beyond: New Histories of an Old Accusation**

Ed. by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017. 292 p.

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.5.3

Рецензируемый сборник посвящен истории кровавых наветов в Восточной Европе и России. Он объединяет ученых из разных стран и дисциплин – историков, фольклористов, этнографов, литературоведов. Статьи основаны на анализе материалов разного типа: протоколов судебных заседаний, различных видов архивных материалов, художественных текстов и пр. Авторы переосмысливают тему, рассматривая народные верования и сравнивая их с научными или псевдонаучными знаниями, прослеживают связь предрассудков и антисемитизма, обращаются в этой связи и к политике памяти. В сборник входит 14 статей по разным темам, в целом они охватывают период от XVII до второй половины XX вв.

Первая статья в сборнике написана Майклом Остлигом и посвящена наиболее ранним из известных кровавых наветов в Польше. Автор показывает, что обвинения в ритуальных убийствах имели тяжелые последствия для всей еврейской общины города, а не только для конкретных обвиняемых. Так, одно из самых ранних обвинений 1547 г. в городе Рава привело к изгнанию всей общины из города. Остлиг сравнивает уголовные дела по обвинению евреев в использовании крови и дела по обвинению женщин в колдовстве и показывает, что в случае обвинения в колдовстве христиан наказание нес один конкретный человек, в случае же с евреями коллективная ответственность возлагалась на всех членов общины или по крайней мере на самых влиятельных из них.

Статья израильской фольклористки Хаи Бар-Ицхак основана на анализе разных типов еврейских легенд и их функций; такие тексты являются «ответом» на нееврейские фольклорные рассказы о кровавом навете. Это

легенды о големе, исторические легенды; отдельно автор выделяет легенды о женщинах. В частности она подробно рассматривает варианты легенд об Адиль Кикиниш из Дрогобыча и приходит к выводу о том, что изначально эти тексты входили в женский фольклорный репертуар, но записаны они были мужчинами, поэтому претерпели разного рода трансформации. Еврейские легенды о кровавом навете Бар-Ицхак считает своеобразным «местом памяти».

Следующие две статьи сборника посвящены обзору двух отдельных кровавых наветов в Российской империи XIX в. – Саратовского и Велижского дела. Юджин Аврутин показывает социальную динамику судебного процесса в Велиже (1823–1835). Он несколько смещает акцент с антисемитизма и демонстрирует, как скорее бытовой спор между двумя соседями (бедным православным и зажиточным евреем) привел к обвинению в ритуальном убийстве. Изучение хода процесса свидетельствует о том, что широко распространенные фольклорные сюжеты стали подходящим основанием для того, чтобы бытовые разногласия вылились в ритуальный навет (см. подробнее об этом его книгу: [Avrutin 2018]; а также рецензию на нее – [Герасимова: 2018]). Эндрю Рид анализирует процесс в Саратове (1852–1860) и показывает влияние на него литературы и публицистики, в частности доклада 1844 г. «Обряды жидовские» (авторство которого приписывается В.И. Далю). В ходе расследования чиновники обращались к врачам, медицинским экспертам, сопоставляя раны и особенности обрезания. Одной из задач судебной комиссии было изучение еврейских текстов, поскольку необходимо было определить, содержат ли они указания на ритуалы, в которых описывалось бы получение крови. Для этой цели были привлечены ведущие гебраисты, но окончательного решения по этому вопросу правительство не вынесло. Саратовское дело было одним из самых известных в XIX в. ритуальных процессов. Статьи Ю. Аврутина и Э. Рида являются, пожалуй, первыми подробными современными исследованиями об истории этих столь широко известных в свое время кровавых наветов.

Дарюс Сталюнас демонстрирует «эволюцию» кровавых наветов в Литве, сравнивая два эпизода: 1) исчезновение в 1827 г. в Тельском уезде Ковенской губернии семилетнего крестьянского мальчика (вследствие чего было арестовано 28 евреев и предпринято несколько уголовных расследований на местном уровне) и 2) навет в местечке Шалнайчяй Виленской губернии 1908 г. Анализ подтверждает, что народные представления сыграли очень важную роль в указанных обвинениях. Однако автор подчеркивает и то, что российское правительство (и даже сам Николай I) в ходе расследования по первому делу сыграло немаловажную роль в том, что суды оказались не способны принять какое-либо решение, поскольку само правительство не имело четкого представления о невиновности евреев. Начиная с Елисаветградского погрома 15 мая 1881 г. слухи о том, что евреи готовятся к похищению и убийству детей-христиан, стали характерной чертой обвинений



и поводом для физического насилия против евреев (погромов). В конце XIX – начале XX в. литовские крестьяне и горожане часто использовали кровавые наветы как повод к антиеврейскому насилию, в некоторых случаях погромщики говорили о том, что «власть не в состоянии защитить их и их веру от евреев» (о других литовских кровавых наветах этого периода см.: [Staliūnas 2015]).

Гилель Кивал, анализируя кровавые наветы в Германии и Австро-Венгрии в конце XIX – начале XX вв. (всего четыре дела), показывает отчетливые перемены в дискурсе наветных процессов. Во-первых, наветные представления стали использоваться для формирования политических программ, национального строительства. Во-вторых, кровавые наветы, которые были характерны для сельской местности и небольших городов, «переместились» в крупные города. Изменилась и судебная риторика. Суды все активнее обращались к разного рода экспертам, производились разнообразные научные заключения.

Статья Марины Могильнер обращается к теме научных представлений конца XIX в. о расах. Именно эти идеи оказали существенное влияние на обвинения против евреев. Автор показывает, что становление антропологии и этнографии как академических дисциплин привело к появлению научного обоснования того, что, якобы, существуют некие «примитивные» общества/группы людей, практикующие человеческие жертвоприношения в качестве естественной и универсальной практики. Тема была столь актуальна, что десятки русских антропологов и этнографов были втянуты в эту дискуссию. Этнографы показали, что различные группы, живущие среди «цивилизованных» христиан в Российской империи, могут совершать ритуальные убийства. В частности, по словам Могильнер, в это время укрепляется представление о том, что расовые особенности заложены в крови и передаются из поколения в поколение. По мнению антропологов конца XIX в., иудаизм вообще «фиксируется» на крови, причинении увечий (ср. обрезание), а также на запрете употреблять кровь в пищу. Таким образом антропологи приходили к выводу о том, что евреям необходимо принесение кровавых жертв в религиозных целях.

Харriet Мурав обращается к взглядам Василия Розанова и Федора Достоевского на евреев и «еврейский вопрос». Оба писателя представляют в своих текстах образ кровожадного еврея. По мнению Мурав, порой этот образ кровопийцы очень буквальный. Для писателей, по словам автора, такой персонаж был способом показать жизнеспособность русской культуры, якобы подвергавшейся нападкам евреев, которые стремились ее уничтожить (см. также об этой теме: [Панченко 2010]).

Одна из главных идей (о которой начали писать многие интеллектуалы) антисемитских представлений второй половины XIX в., – это глобальные представления о еврейском господстве в мире. При этом считалось, что причины ненависти евреев к христианам содержатся в еврейских религи-

озных текстах. Роберт Вайнберг развивает тему о «научных» обоснованиях обвинений в кровавых наветах. Его статья посвящена, в частности, роли сочинения 1893 г. «Христианин в Талмуде еврейском, или Тайны раввинского учения о христианах» католического священника Юстина Бонавентура Пранайтиса в построении обвинения против Менделя Бейлиса в 1911 г. Пранайтис писал о том, что Талмуд приказывает убивать неевреев, и это, якобы, ускорит пришествие мессии. Более того, Зоар, как утверждал Пранайтис, содержит секретные инструкции о том, как наносить раны в соответствии с религиозными предписаниями евреев. В своей статье Вайнберг показывает, что юристы со стороны обвинения основывали свои доводы именно на подобных современных им научных и медицинских исследованиях, чтобы противостоять защитникам Бейлиса, которые старались показать весь этот судебный процесс как пережиток средневековых религиозных предрассудков.

Статья Йонатана Декель-Хена посвящена «транснациональному ответу» на дело Бейлиса. Исследователь отмечает, что это дело всколыхнуло всю еврейскую общественность. Все увидели в нем новую угрозу, поскольку старые наветы выросли и развились на новой модернизированной почве. В защите от клеветы еврейское движение использовало те же самые методы, что и обвинители – они обратились к прессе. Автор отмечает, что пресса сыграла довольно важную негативную роль в распространении слухов. Декель-Хен своего рода ответ на обвинения в ритуальных убийствах видит в подъеме сионистского движения начала XX в.: хотя сторонники обвинений в ритуальных убийствах и сионисты совершенно противоположно воспринимали евреев, но и те, и другие полагали, что евреи обладают некими «уникальными чертами». Таким странным образом эти явления подпитывали друг друга.

Статьи Элисы Бемпорад, Геннадия Эстрайха и Джеффри Вайдлингера объединяет обращение к кровавому навету и его вариантам в СССР. Статья Геннадия Эстрайха обращается к случаю, который произошел в Москве в апреле 1922 г. С одной стороны, советское правительство столкнулось с традиционными слухами, с другой стороны – организовало согласованные действия, чтобы распространители слухов были привлечены к ответственности. Кроме того, в период НЭПа происходила активная борьба с подобными слухами: выходит книга о суде над Бейлисом, газета «Известия» публикует отчеты о некоторых лицах, причастных к этому процессу. Элиса Бемпорад разбирает слухи о каннибализме у евреев и о кровавых наветах после войны на оккупированных территориях, в частности она более подробно рассматривает эпизод, случившийся летом 1945 г. во Львове: пять украинцев и поляков были привлечены к уголовной ответственности за распространение слухов. Статья Джеффри Вайдлингера посвящена «делу врачей». Исследователь пишет о том, что считать это дело классическим кровавым наветом безусловно нельзя, однако в риторике обвинения врачей

использовались те же мотивы и представления о том, что евреи жаждут крови неевреев и объединяются теперь уже в политических целях.

Закрывает сборник статья Магды Тетер. Эта работа посвящена изображениям в Сандомире как *месту памяти*. Автор анализирует картины польского художника Стефана Луховского, которые, якобы, изображают убийство евреями христианских детей в Сандомире. Она показывает, что источником изображения являются литературные и иконографические произведения о Симоне Трентском. Культ этого святого мученика (двухлетнего мальчика, якобы убитого евреями накануне Песаха) был широко распространен в Европе. На Луховского история Симона Трентского оказала очень сильное влияние, кроме того, по мнению Тетер, она стала некоторым смысловым «обрамлением» и дополнительным доводом при обвинении евреев в судебном процессе в XVIII в. в Сандомире.

Несомненно то, что рецензируемый сборник является важной работой не только по истории евреев Восточной Европы, но и по истории юриспруденции, научных взглядов и т.д. С одной стороны, он обращается к, казалось бы, давно известной теме, о которой написано немало работ, с другой стороны – многие известные кровавые наветы впервые рассматриваются в нем столь основательно и подробно. Кроме того, нужно отметить, что с историческими статьями здесь соседствуют статьи антропологов, литературоведов и пр. Мы можем проследить не только исторические изменения в возникновении слухов и обвинении евреев, но и изменение реакции общества и властей, появление новых каналов распространения слухов, а также то, как разного рода слухи и заблуждения начинают анализировать и объяснять не только носители фольклорной традиции, но и ученые, и журналисты, которые пытались найти «научные» обоснования тех или иных представлений. Редакторы сборника привлекли авторский коллектив, который освящает рассматриваемое явление с самых разных сторон, анализирует случаи, произошедшие в различные исторические периоды, показывает трансформацию наветных обвинений и слухов.

Пожалуй, единственной темой, несколько упущенной в работе, можно считать историю фольклорных сюжетов и антропологический взгляд на это, а также кровавый навет и слухи в современном изводе. В Восточной Европе эта тема до сих пор актуальна и важна. Статья, которая рассматривала бы украинские, белорусские, польские фольклорные рассказы о кровавом навете, удачно дополнила бы сборник. Тем более подобные работы, конечно, существуют, впрочем, они написаны преимущественно на польском и русском языках (см., например: [Белова 2006], [Tokarska-Bakir 2008]).

## Литература

- Белова 2006 – *Белова О.В.* Народные версии «кровавого навета»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах // Сны Богородицы: исследования по антропологии религии. СПб., 2006. С. 217–225.
- Герасимова 2018 – *Герасимова В.* Рецензия на: Avrutin E. The Velizh Affair. Blood libel in a Russian Town. Oxford University Press, 2018. 225 p. // *Judaic-Slavic Journal*. 2018. № 1. С. 207–211.
- Панченко 2010 – *Панченко А.А.* К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // Новое литературное обозрение. 2010. № 104. <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/104/pa7-pr.html>.
- Avrutin 2018 – *Avrutin E.* The Velizh Affair. Blood Libel in a Russian Town. Oxford University Press, 2018.
- Staliūnas 2015 – *Staliūnas D.* Enemies for a Day: Anti-Jewish Violence in Lithuania under the Tsars. Budapest / New York: CEU Press, 2015.
- Tokarska-Bakir 2008 – *Tokarska-Bakir J.* Legendy o krwi. Antropologia przesądu. Warszawa, 2008.

*Svetlana Amosova* (Moscow, Russia)  
 Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
 Leninsky pr. 32A, 119991, Moscow, Russia  
 E-mail: [sveta.amosova@gmail.com](mailto:sveta.amosova@gmail.com)  
 ID ORCID: 0000-0001-7614-6549

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.3

## References

- Belova O.V. Narodnye versii «krovavogo naveta»: mifologizatsiia siuzheta v slavianskikh fol'klornykh narrativakh // Sny Bogoroditsy: issledovaniia po antropologii religii. S.-Peterburg, 2006. P. 217–225.
- Gerasimova V. Retsenziia na: Avrutin E. The Velizh Affair. Blood libel in a Russian Town. Oxford University Press, 2018. 225 p. // *Judaic-Slavic Journal*. 2018. № 1. S. 207–211.
- Panchenko A.A. K issledovaniuu «evreiskoi temy» v istorii russkoi slovesnosti: siuzhet o ritual'nom ubiistve // Novoe literaturnoe obozrenie. 2010. № 104.
- Avrutin E. The Velizh Affair. Blood Libel in a Russian Town. Oxford University Press, 2018.

Ritual Murder in Russia, Eastern Europe: New Histories of an Old Accusation / Ed. by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington: Indiana University Press, 2017.

Staliūnas D. Enemies for a Day: Anti-Jewish Violence in Lithuania under the Tsars. Budapest / New York: CEU Press, 2015.

Tokarska-Bakir J. Legendy o krwi. Antropologia przesądu. Warszawa, 2008.

**Мария Каспина**  
**(Москва, Россия)**

Доцент, к.фил.н., Российский государственный гуманитарный университет,  
Центр библеистики и иудаики  
125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д.6.  
E-mail: kaspina@mail.ru  
ORCID ID: 0000-0003-1181-7879

***Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U.,  
Heilman S., Rosman M., Sagiv G., Wodziński M.***  
**Hasidism: A New History**

Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.4

В 2018 г. в издательстве Принстонского университета вышла в свет коллективная монография «Хасидизм: новая история» под редакцией Давида Биаля (Бяле). Это совместный труд выдающихся историков и социологов Нового и Новейшего времени, среди которых Давид Ассаф, Моше Росман, Марцин Водзиньский, Уриэль Гилман, Бенджамин Браун, Самуэль Хейлман и Гади Сагив. С самого начала составители монографии заявили, что созданный ими тысячестраничный сборник – это не новая энциклопедия хасидизма, а историческое исследование, которое анализирует многочисленные источники и предлагает свои трактовки. Перед нами культурная история хасидизма, объединяющая социальную структуру и основные религиозные идеи. Начинается сборник с изучения предпосылок зарождения хасидизма и продолжается исследованием развития и эволюции этого движения от самых его истоков в XVIII в. в Восточной Европе вплоть до наших дней.

Противопоставляя свою работу классическим историческим монографиям по хасидизму, прежде всего работам Ш. Дубнова, М. Бубера, Г. Шолема и др., сборник «Хасидизм: новая история» предлагает провокационный тезис о том, что хасидизм представляет собой модернизацию без секуляризации. Казалось бы, сама идеология хасидизма – это сохранение и приверженность традиции и традиционной культуре, тем не менее, по мнению авторов монографии, развитие и эволюция хасидского движения оказались возможны именно благодаря изменению и модернизации традиционной общины.



Составители монографии делят историю хасидизма на три большие части. Первая часть затрагивает период возникновения движения, основное внимание здесь уделено личности основателя восточноевропейского хасидизма Исраэля Баал Шем Това, здесь же рассказывается о распространении учения и о роли Магида из Межеричей, о появлении различных хасидских династий и об особых ритуалах и практиках хасидизма. Становление хасидизма как осознанного направления, в противовес ортодоксальным «митнагдим», таким образом, датируется авторами монографии последней четвертью XVIII в., с 1772 г., когда состоялся первый херем, отлучение хасидов от иудейской религии.

Вторая часть посвящена XIX в. – «золотому веку» движения, эпохе расцвета хасидских дворов в России, Польше, Румынии, Галиции и Австро-Венгрии; изучению паломнических практик, экономической и социальной роли хасидской общины и т.п. Хасидизм изменил привычные экономические основы традиционной еврейской общины, что послужило одной из причин конфликтов с «митнагдим». Благодаря новым ритуалам и практикам, у хасидов возникла система альтернативных молитвенных домов, альтернативного кашрута, альтернативных религиозных авторитетов, альтернативной экономики. Паломничества к цадику, регулярные налоги и пожертвования изменили привычную схему взаимоотношений между кагалом и рядовыми членами общины.

Третий раздел называется провокационно: «Смерть и воскрешение: двадцатый и двадцать первый века», и охватывает не только трагическую историю мировых войн и холокоста, но и предлагает осмысление современного состояния хасидских общин в США, Европе и Израиле. Впервые фундаментальное исследование хасидизма всерьез затронуло и вторую половину XX, и даже XXI в., когда движение, как феникс, возродилось из пепла, хотя утратило свои восточноевропейские корни. Названия мест бывших хасидских дворов, язык идиш, специфическая одежда для каждой династии, паломничества к могилам стали сейчас для многих современных хасидов Америки и Израиля способом мемориализации и идеализации родины хасидизма – Восточной Европы.

В отличие от предыдущих исследований, в данной монографии зарождение хасидизма не интерпретируется как продукт кризиса восточноевропейского еврейства – погромов Хмельницкого или лжемессиянского учения Шаббатая Цви. Появление хасидского движения знаменуется уже наступившим периодом исторической стабильности. Гораздо более важным историческим и культурным контекстом для возникновения хасидизма оказывается развитие религиозных представлений в Европе и Америке в XVIII в. Такие явления, как религиозный подъем в США, пиетизм в Германии, раскол в России и зарождение хасидизма ставятся авторами в один ряд с изучением движения развития религии от традиционных к новаторским формам.

Таким образом, и иудаизм, и христианство с XVIII в. развивались в тесной интеракции между традиционализмом и секуляризмом.

Кроме того, здесь переосмыслиется фигура лидера и основателя движения Израиля Баал Шем Това, или Балзама (как написано в налоговом документе резидентов Меджибожа, опубликованном авторами). В противовес традиционным представлениям Бешт, скорее всего, не был малограмотным радикалом-чудотворцем, а, напротив – он был влиятельным функционером в своей общине, и целевой его аудиторией была образованная элита.

Тем не менее, книга концентрируется не только на харизматических лидерах хасидизма, на раввинах, но и на их последователях. Большое внимание уделяется в монографии ритуалам и практикам хасидизма, особенно телесным: пению, танцу, молитве, ритуальному омовению, еде. Молитва для раннего хасидизма становится важнее главной ценности ортодоксального талмудического иудаизма – изучения священных текстов. Молитва, особенно экстатическая, которую практиковали многие цадики, позволяет хасиду достичь «двейкута», мистического единения с Творцом. Распространение таких практик и особая система взаимоотношений между ребе и его хасидами сыграли огромную роль в трансформации хасидизма от элитарного к популярному массовому течению. Новизна хасидского направления, по мнению авторов монографии, заключается в объединении сложных религиозных идей с доступными ритуалами и обычаями.

Несмотря на то, что рецензируемая книга – коллективный труд и написана большой группой авторов, это практически незаметно при чтении. Она производит впечатление единого текста и читается как захватывающая история одного религиозного направления, которое развивается и трансформируется на протяжении последних 250 лет. Стоит отметить блестящую редакторскую работу Давида Биля (Бяле), профессора истории из Калифорнийского университета, который сумел объединить усилия восьми авторов и создать объемное всестороннее исследование хасидского движения. Вероятно, здесь сказался редакторский опыт по изданию другой очень известной и значимой коллективной монографии, которую подготовил Давид Биль «Еврейские культуры: новый взгляд на историю». В Америке эта книга вышла в 2002 г., а в русском переводе появилась в 2013 г. в издательстве «Книжники».

В сборнике «Хасидизм: новая история» приведено большое количество иллюстраций и карт. Вообще книга написана для широкой образованной аудитории и читается очень легко. В конце издания дан очень интересный список рекомендуемой литературы по темам, которые разбирались в монографии, так что в целом можно считать, что перед нами очень хороший современный учебник по истории хасидизма.

Основные споры среди американских рецензентов этого сборника по поводу главного тезиса книги, суть которого заключается в том, что современный традиционализм и ультраортодоксия – это тоже продукты

модернизации. С точки зрения современного понимания исторических процессов, это, возможно, действительно так, но изнутри хасиды различных направлений продолжают идентифицировать себя как яростные противники любой модернизации и приверженцы консервативных ценностей. Этот парадокс и является основной интригой книги. Пытаясь доказать проникновение нового мира в замкнутый и закрытый хасидский социум, авторы монографии иногда приводят не совсем убедительные доводы. Так, например, анализируя провокацию известного современного французского модельера Жана Поля Готье, который сделал модельный ряд хасидских женских капот и мужских штраймлов, исследователи говорят, что это «послание миру о том, что хасидизм теперь часть широкого мира, вид современности, а не ее антитезис». Но этот факт скорее говорит о реакции современного мира на хасидскую традицию, а не наоборот.

В любом случае основные выводы, сделанные авторами этой работы, кажутся очень интересными и призывают читателей самих проверить приведенные наблюдения. Хасидизм, согласно авторам исследования, обязан своей идентичностью, а хасиды – возможностью быть такими, какими они сами хотят, – современному миру, который их окружает. И сам факт, что массовое религиозное движение развивалось два с половиной века бок о бок с секулярными течениями, говорит о создании сложного исторического феномена – комплекса еврейской модерности.

*Maria Kaspina* (Moscow, Russia)

Ph.D. in Philology Sciences, Associate Professor, Center for the Biblical and Jewish Studies,  
Russian University State for the Humanities

Miuskaya sq. 6, Moscow, GSP - 3, 125993, Moscow, Russia

E-mail: kaspina@mail.ru

ORCID ID: 0000-0003-1181-7879

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.4

## References

Biale D., Assaf D., Brown B., Gellman U., Heilman S., Rosman M., Sagiv G.,  
Wodziński M. *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press,  
2017.

**Элиша Саливон**  
**(Штутгарт, Германия)**

Аспирант, университет Штутгарта, философско-исторический факультет

Кеплерштрассе 17, 70174, Штутгарт, Германия

E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

ID ORCID: 0000-0002-1995-1856

## ***Zalkin M. Rabbi and Community in the Pale***

Jerusalem, 2017. 324 p.

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.5

В своей новой книге Мордехай (Мотти) Залкин обращается к истории институтов раввината в черте оседлости царской России и рассказывает о карьерах раввинов, которые служили в разных общинах. Как указывает автор, эта часть еврейской истории все еще является относительно молодым направлением еврейской историографии. Чтобы полнее осознать значение этой работы, необходимо понять, с какими трудностями столкнулся автор и какие цели он ставил перед собой.

Тема взаимодействия раввина и его общины действительно мало исследована, особенно в тех аспектах, которые затронул автор, за исключением сбора первичных источников, касающихся жизни и деятельности наиболее значительных раввинов данного периода. Собственно исследовательские работы по названной теме не столь уж многочисленны. Автор справедливо отмечает, что в таких работах, которые он относит скорее к агиографическим, в центре внимания находится описание жизненного пути известного ученого, раввина, его духовные и религиозные интересы и стремления. Впрочем, в последние десятилетия наблюдается повышение внимания со стороны более широкого круга исследователей к вопросам общественной истории раввината, а именно к изучению различных аспектов экономической и общественной роли раввина общины. Исследователи обращаются к анализу различных аспектов института общинного раввината, его становления и общественного значения для еврейской общины черты оседлости и в контексте общей еврейской истории. Таким образом, тема постепенно перестает быть маргинальной.

Среди наиболее значительных ученых, занимавшихся еврейскими ашкеназскими общинами и развитием института раввината в средневековую эпоху, можно, вслед за Залкиным, выделить таких исследователей, как Мордехай Бройер, Абрахам Гросман, Исраэль Юваль. Значительные исследова-

ния были предприняты на материале практически всех регионов еврейского расселения, от Франции и Голландии до Северной Америки и стран Ближнего Востока, не стал исключением также и мир восточноевропейского ашкеназского еврейства (с. 2).

По словам автора, мир восточноевропейского раввината, разумеется, присутствовал в научном дискурсе, но рассматривался обычно в иных аспектах: географическом, хронологическом и тематическом. Что касается географии, то действительно, довольно часто изучали такие регионы, как Галиция, Польша. Между тем институт раввината еврейских общин черты оседлости, региона, в котором сосредоточилась и значительная часть еврейского населения, и который является центром культурного пространства литовского еврейства, практически выпадает из фокуса научных исследований. Что касается хронологических рамок, автор исходит из того, что исследования феномена раввината в Галиции и Польше уделяли основное внимание периоду до XIX в. или наоборот сосредотачивались на первой половине XX в.

Темы предыдущих исследований зачастую ограничивались историями жизни наиболее значительных раввинов эпохи, например, Моше Софера (он же Хатам Софер), Акивы Эйгера, Ицхака Эльхана Спектора, Шломо Ключера и тех, кто занимал должности в наиболее важных и значимых еврейских общинах своего времени. К их числу можно добавить тех мудрецов Торы, которые не занимали должности раввинов в своих общинах, как Гаон из Вильно или Исраэль Липкин (Салантер), а также глав ведущих йешив Восточной Европы первых десятилетий XIX в. Хаима из Воложина, Нафтали Цви Йегуды Берлина, Элизера Гордона и некоторых других (с. 3). Таким образом, те раввины, которые не относились к перечисленным выше группам, не удостоились должного внимания в научных исследованиях, несмотря на то, что именно они были большинством раввинского сообщества в черте оседлости в целом и среди литовских раввинов в частности.

Эта книга в основном посвящена жизни раввинов, действующих в северной части черты в XIX в., иными словами, тем районам, которые по своему образу жизни были основой еврейского культурного пространства Литвы. Они проживали в северо-западных провинциях Российской империи (таких, как Гродно, Вильно, Витебск, Могилев, Минск, Сувалки, Ковно, а также в Курляндии). Автор привлекает материалы также из некоторых других географических регионов, например, из Польши, Украины и т.д., чтобы более точно восстановить сложную картину взаимоотношений между еврейскими общинами и их раввинами в ашкеназском мире Восточной Европы.

Отдельно необходимо остановиться на методологии. Как отмечает Залкин, одной из особенностей исследования института раввината и вообще феномена религиозного руководства в целом является то, каким образом происходит описание жизнедеятельности людей, входящих в религиозные

структуры. Работа над этой темой протекает в двух параллельных плоскостях – работы агиографического и собственно исследовательского характера.

В первом случае в описании деятельности раввинов подчеркиваются их значимость, особенные добродетели, иногда они наделяются даже чертами святости. Такое описание лишено критического подхода, работы этого типа относятся к религиозной ортодоксальной историографии, которая создает народную коллективную память. Залкин же рассматривает религиозных руководителей как живых людей из плоти и крови, со своими страхами, мечтами, надеждами, слабостями и терзаниями. Можно согласиться с автором, что только такой беспристрастный подход способен стать основой изучения роли раввина в общине, когда во внимание принимается и личность раввина, его взгляды и мотивы, и сама структура общины.

Описание же усредненного жизненного пути некоего гипотетического раввина той эпохи – по мнению Залкина, очень непростая задача, так как перед исследователем возникают методические проблемы, среди которых неоправданное обобщение и игнорирование того факта, что профессиональное сообщество раввинов не являлось гомогенной группой. Данная проблема была решена автором при помощи количественного метода: автор работал с обширной базой, включающей примерно 1500 раввинов, все они 1800–1875 годов рождения и служили раввинами в тех местах, которые относились к ареалу проживания литовского еврейства.

Автором собраны в упомянутой базе следующие сведения: имя, место рождения, дата рождения и смерти, место обучения, литературные произведения, названия общин, в которых служили раввины, и возраст, с которого заняли это место. Вся эта информация позволяет автору приблизиться, насколько это вообще возможно, к исторической и социальной реальности жизни некоего «идеального представителя» сообщества раввинов.

При этом, как отмечает Залкин, используемый им массив данных, при всей его значимости, тоже не является всеобъемлющим, поэтому стоит расширить базу источников и работать в том числе и с текстами, созданными в раввинистической среде. Зачастую в этих работах также рассматривается феномен института раввината, который, по мнению Залкина, необязательно представляет идеальный образ раввина.

Автор указывает, что в этом отношении он следует за Мордехаем Бройером, который в своих работах по истории общинных раввинов ашкеназского мира XV в. столкнулся со схожими методологическими трудностями. Оба историка отмечают, что система исторических данных в большинстве случаев открыта для различных интерпретаций, и задачей исследователя после сбора этих данных является реконструкция и интерпретация исторической реальности. В целом идея о том, что для серьезного фундированного научного исследования необходим кропотливый сбор данных, их тщательная интерпретация и воссоздание всей конструкции социальных связей



в рамках жизни еврейской общины, живущей под духовным началом ее раввина, является лейтмотивом всей работы Залкина.

Книга состоит из двух частей: «Дорога к раввинскому креслу» и «Раввин в своей общине». Обе части разделены в свою очередь на главы. В первой части, посвященной пути молодого еврейского мужчины к должности общинного раввина, читатель знакомится с периодом взросления и первоначальным этапом профессионального становления будущего раввина. Сам этот процесс охарактеризован как наполненный спорами внутри еврейской общины, осознанием ее жизненных интересов, с которыми кандидаты вынуждены считаться. Кандидаты должны были научиться находить компромиссы, вести переговоры с теми игроками внутри общины, которые имели влияние на ее внутреннюю политику, для того чтобы суметь получить приглашение на должность.

Вторая часть начинается с приема раввина в новой общине уже в качестве ее религиозного главы, знакомства с новыми областями деятельности, здесь рассказывается о закреплении раввина в общине в качестве знатока-ученого и религиозного деятеля, о создании связей с раввинами соседних общин и о выработке собственного стиля изложения так называемых устной и письменной Торы и ее толкований. Одновременно Залкин описывает, каким образом протекало погружение раввина в общественную жизнь общины, в том числе в дразги и споры, которые сопровождают жизнь каждого живого социального организма.

Автор также занимается вопросом взаимоотношений между раввином и разными влиятельными группами: местной политической и экономической элиты, другими группами, имеющими определенную общественную значимость благодаря своей профессиональной деятельности (резчики, мясники и т.д.). В работе предпринята попытка реконструкция экономического положения раввина в общине. Залкин рассматривает также роль семейных связей в жизни раввина (роль его жены в общине), а также то, каким образом завершалась карьера раввина в общине (это могло быть и по собственной инициативе раввина, и по решению самой общины). Зачастую такой поворот означал для раввина необходимость поиска нового места и переход в претенденты на аналогичную должность в другой общине.

Не стоит, однако, забывать, что основной в должности раввина общины, помимо общественной, социальной и экономической составляющей, является религиозная сфера. Причем именно в этой религиозной плоскости и находился зачастую единственный источник общинных полномочий человека, занимающего должность раввина, который Залкин предлагает также рассматривать с учетом общественного и политического контекстов изучаемого им географического региона черты оседлости. В целом нужно сказать, что в своей работе Залкин представил живую и дополненную новыми деталями картину социально-экономического положения раввина в еврейском восточноевропейском обществе. Эта книга, без сомнения, по-

может ответить на вопрос о том, что значило быть раввином в еврейской общине в XIX в. в черте оседлости.

*Elisha Salivon* (Stuttgart, Germany)

Ph.D. student, University of Stuttgart, Faculty of History and Philosophy

Keplerstr. 17, 70174, Stuttgart, Germany

E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

ID ORCID: 0000-0002-1995-1856

*DOI:* 10.31168/2658-3364.2019.1.5.5

## References

Zalkin M. Rabbi and Community in the Pale. Jerusalem, 2017.

**Александр Вальдман**  
(Филадельфия, США)

Ph.D., постдокторская программа факультета истории, Университет Пенсильвании  
College Hall 208, Philadelphia, PA 19104-6379

E-mail: valdman@sas.upenn.edu; shualexv@gmail.com

ID ORCID: 0000-0003-1491-9993

## **Кельнер В.Е. Щит. М.М. Винавер и еврейский вопрос в России в конце XIX – начале XX века**

СПб.: Издательство Европейского университета в СПб.,  
2018. 510 с.

*DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.6*

Еврейская общественная и политическая деятельность в России конца XIX и начала XX вв., которая долгое время оставалась за пределами внимания историков, в последние десятилетия вызывает значительный научный интерес. Исследования Й. Френкеля, В. Левина, Б. Натанса, К. Гассеншмидта, Дж. Вейдлингера, Г. Сафран, Б. Хорвица и других авторов позволяют проследить формирование еврейских политических партий и общественных организаций, появление новых форм еврейского общественного и национального самосознания. Несмотря на относительное обилие работ по этой тематике, исследование В.Е. Кельнера, посвященное личности и общественной деятельности М.М. Винавера, является серьезным вкладом в разработку истории русского еврейства и в исследование русско-еврейских отношений, истории «еврейского вопроса» в России. Особого внимания заслуживает сам факт обращения к личности Винавера. Несмотря на видную роль в еврейской и общероссийской политике и участие в важнейших общественных начинаниях позднеимперского периода, только здесь впервые Винавер становится объектом полноценной научной монографии. Как правило, внимание биографов привлекают фигуры, следы деятельности которых можно так или иначе проследить и в настоящем. Кажется неслучайным, что исследователей интересовали и интересуют такие представители русско-еврейской интеллигенции, как С. Дубнов, который после заката старой России сохранил авторитет теоретика еврейского автономизма и корифея еврейской историографии, или В. Жаботинский, который выступил

основоположником нового, «ревизионистского» течения в сионизме (среди заметных исключений – исследование Г.А. Элиасберг о С.Л. Цинберге [Элиасберг 2005]).

Жизненная траектория Винавера, напротив, не вполне располагает к построению биографического повествования. В заключительной части книги В.Е. Кельнер отмечает, что «Винавер потерпел поражение <...>. Но в этом его величие, и в этом – трагедия всей его жизни» (с. 450). Несмотря на долгий насыщенный жизненный путь, на закате лет, в эмиграции Винавер мог констатировать почти полный крах своих политических и общественных начинаний: Октябрьский переворот, Гражданская война и становление советской власти не оставляли серьезных надежд на возрождение русского и русско-еврейского либерализма в России. Не более утешительными были и перспективы еврейской научной и образовательной деятельности. История Винавера, как и история еврейского либерализма в дореволюционной России и в эмиграции 1920-х гг., – это во многом «история без продолжения». Разработка этой тематики, которая нередко остается за пределами внимания исследователей (не говоря уже об историческом сознании непрофессионалов), видится особенно важной.

В первые десятилетия XX в. Винавер находился в центре политической и общественной жизни России. Это дает возможность рассматривать его жизненный путь как своего рода нарративный стержень, объединяющий события общероссийской и русско-еврейской истории. Таким образом удастся избежать замкнутого подхода, нередко характерного как для еврейской, так и для российской историографии: с одной стороны, события общественно-политической жизни неизменно рассматриваются в общероссийском контексте; с другой стороны – политика царских властей, организация партии кадетов, работа Государственной думы и другие общероссийские вопросы показаны в связи с их конкретным влиянием на жизнь еврейского населения империи.

Жизненный путь Винавера позволяет охватить широкий хронологический и географический спектр, что, как правило, не свойственно тематическим монографиям. Каждая из четырнадцати глав книги освещает этап биографии Винавера, и каждая из них соответствует одному из периодов его общественной деятельности (исключение составляет первая глава, служащая своего рода введением в историю еврейской политики царского правительства): участие в кружках еврейских активистов 1890-х гг. и вовлечение в еврейскую и общероссийскую политическую деятельность накануне революции 1905 г.; избрание в I Государственную думу от Кадетской партии, борьба с антисемитизмом и другая политическая деятельность в период третьей системы; идеологическая борьба на «внутриеврейском» фронте (в частности – отношения с представителями сионистского движения и еврейских социалистических партий); работа во время Первой

мировой войны, после Февральской революции и Октябрьского переворота; и, наконец, издательская и политическая деятельность в эмиграции.

Широте хронологических и географических рамок повествования соответствует обширная источниковая база. Наряду с материалами из Российских архивов, в книге использованы материалы из США (Архив YIVO, Бахметевский архив) и Израиля (Центральный архив истории еврейского народа, Центральный сионистский архив). Среди обширного корпуса мемуаристики имеются как хорошо известные произведения (работы П.Н. Миллюкова, В. Жаботинского и многие другие), так и тексты, только недавно введенные в научный оборот (такие, например, как воспоминания А. Перельмана).

Помимо чисто фактической ценности, труд В.Е. Кельнера может быть полезен читателю, интересующемуся вопросами исторической терминологии и методологии. Возьмем, например, термин «национализм», используемый автором – вслед за Винавером и его современниками – для описания разных, нередко далеких друг от друга, проявлений еврейского общественного самосознания: от умеренного, либерального мировоззрения Винавера до автономистских воззрений С. Дубнова и прямолинейной сионистской позиции В. Жаботинского. Очевидно, что подход Винавера, до конца жизни рассматривавшего еврейскую общественную и политическую деятельность как одну из составных частей более широкого, всероссийского, контекста, не совсем соответствует понятию «национализм» в узком его понимании – как «принципа, согласно которому политические и национальные образования должны совпадать» [Хобсбаум 1998, 18]. Понятно также, что взгляды Винавера не могут рассматриваться как пример одной из ранних стадий развития национального самосознания в том смысле, в каком они представлены в теории М. Хроха [Hroch 1985, 23–24] (О проблематике применения теории Хроха см. в работе М. Фабрикант [Фабрикант 2013]). В.Е. Кельнер убедительно демонстрирует, что Винавер (и по крайней мере часть его соратников) имели вполне стабильное понятие о сущности еврейского коллектива и его политических целях, которое не претерпело значительных изменений даже после эмиграции из России (следовательно, представление этой позиции как случай «неполного» национализма вряд ли может быть полезно для более глубокого понимания их мировоззрений).

Таким образом, работа В.Е. Кельнера не только отражает сложность форм еврейской самоидентификации в начале XX в. и их идеологических осмыслений, но и показывает, что они не всегда соответствовали общим теоретическим положениям о развитии национальных движений в Европе. Это подчеркивает актуальность терминологии, предложенной для анализа еврейских политических программ Э. Мендельсоном (в соответствии с этой терминологией, можно было бы отнести Винавера к представителям *интергационизма*) [Mendelsohn 1993, 3–5; Levin 2016, 23–24]. Автор уделяет относительно немного внимания личной жизни Винавера – его образу жиз-

ни, семье, отношениям с друзьями и знакомыми. Это несомненно связано с осозанным – и вполне понятным – выбором: сосредоточиться на его политической и общественной деятельности. И все же нельзя не отметить, что в некоторых случаях более полное освещение частных, личностных аспектов, могло бы не только добавить некоторые штрихи к биографическому портрету Винавера, но и углубить понимание более широкого контекста, в котором проходила его деятельность. Так, например, известно о неприязни между Винавером и некоторыми сотрудниками журнала «Восход», возникшей после перехода этого журнала под контроль групповой редакции, главенствующую роль в которой играл Винавер. Как показывает В.Е. Кельнер, следы его непростых отношений с бывшими сотрудниками «Восхода» (в частности с С.М. Гинзбургом) прослеживаются на протяжении всего дореволюционного периода. Интересно было бы узнать, какое влияние имели в этом и других случаях личные отношения на ход политической и общественной жизни. Думается, что в некоторых случаях их воздействие не уступало воздействию идеологических убеждений и политических взглядов. Такое же предположение можно сделать и по поводу влияния семейных отношений на идеологический подход и общественную позицию Винавера.

В заключение нельзя не отметить, что насыщенная материалом книга В.Е. Кельнера является важным прибавлением к научной литературе об истории российского еврейства и несомненно представляет интерес для профессиональных исследователей. Но надо надеяться, что она также привлечет внимание читателей, не искушенных в вопросах истории евреев в России; для них она может стать незаменимым введением в историю русско-еврейской интеллигенции и историю еврейского вопроса в России начала XX века.

## Литература

- Фабрикант 2013 – *Фабрикант М.С.* Репрезентации русского и националистического «золотого века» в белорусском горизонте ожиданий // *Изобретение века. Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия* / ред. Е.А. Вишленкова, Д.А. Сдвижков. М., 2013. С. 189–208.
- Хобсбаум 1998 – *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998.
- Элиасберг 2005 – *Элиасберг Г.А.* «Один из прежнего Петербурга»: С.Л. Цинберг – историк еврейской литературы, критик и публицист. М., 2005.
- Hroch 1985 – *Hroch M.* Social Preconditions of National Revival in Europe. Cambridge, 1985.



Levin 2016 – *Levin V. Mi-Mahapechale-Milkhama: ha-Politikaha-Yehuditbe-Russiya, 1907–1914* (От революции к войне: еврейская политика в России, 1907–1914 [иврит]). Jerusalem, 2016.

Mendelsohn 1993 – *Mendelsohn E. On Modern Jewish Politics*. New York, 1993.

## **Kelner V. Schit. M.M. Vinaver i evreyskiy vopros v Rossii v kontse XIX – nachale XX veka. St. Petersburg, 2018. 510 p.**

*Alex Valdman* (Philadelphia, USA)

Ph.D., Visiting Postdoctoral Fellow

Department of History, University of Pennsylvania

College Hall 208, Philadelphia, PA 19104-6379

E-mail: valdman@sas.upenn.edu; shualexv@gmail.com

ID ORCID: 0000-0003-1491-9993

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.6

### **References**

Eliasberg G.A. «Odin iz prezhnego Peterburga»: C.L. Tsinberg – istorik evreiskoi literatury, kritik i publitsist. Moskva, 2005.

Hroch 1985 – Hroch M. *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge, 1985.

Fabrikant M.S. *Reprezentatsii russkogo i natsionalisticheskogo «zolotogo veka» v belorusskom gorizonte ozhidaniy // Izobretenie veka. Problemy i modeli vremeni v Rossii i Evrope XIX stoletiya / red. E.A. Vishlenkova, D.A. Sdvizhkov*. Moskva, 2013. S. 189–208.

Kelner V. Shchit. M.M. Vinaver I evreyskiy vopros v Rossii v kontse XIX – nachale XX veka. St. Petersburg, 2018.

Khobsbaum E. *Natsii i natsionalizm posle 1780 g. Sankt-Peterburg*, 1998.

Levin 2016 – *Levin V. Mi-Mahapechale-Milkhama: ha-Politikaha-Yehuditbe-Russiya, 1907–1914* (От революции к войне: еврейская политика в России, 1907–1914 [иврит]). Jerusalem, 2016.

Mendelsohn 1993 – *Mendelsohn E. On Modern Jewish Politics*. New York, 1993.

**Ирина Реброва**  
**(Берлин, Германия)**

К.и.н., Ph.D., доцент, научный сотрудник Центра изучения антисемитизма  
Технического университета Берлина, проект фонда «Память. Ответственность и будущее»  
по созданию передвижной выставки «Помни о нас...»  
Штрассе дес 17. Юни, 135, 10623, Берлин, Германия  
E-mail: info@rebrova.com  
ORCID ID: 0000-0003-4782-2936

## **Bacharach W.Z., ed. Last Letters from the Shoah**

Jerusalem: Yad Vashem, 2013. 400 p.

## **Zeltser A., ed. To Pour out my Bitter Soil: Letters of Jews from the USSR, 1941–1945**

Jerusalem: Yad Vashem, 2016. 276 p.

*DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.7*

Письмо – это один из древнейших видов обмена информацией. С течением времени расширялась география адресатов, совершенствовался способ доставки писем, изменялся сам носитель информации – от посланий на камне и пергаменте люди перешли к бумажным письмам, а затем к электронной и – уже нередко – звуковой корреспонденции. Неизменным остается внутреннее наполнение письма, его изначальное предназначение передать информацию близким, друзьям и знакомым, а нередко и представителям властных структур в надежде получить обратную связь. В кризисные годы и в период критически опасных жизненных ситуаций письмо становится и надеждой на будущее, и единственной нитью, способной связать родственников и друзей, поддержать словом, попросить о помощи. Письма войны в этом смысле являются уникальным жанром, к которому уже не раз обращались исследователи [Сомов 2003; Булыгина 2005; Иванов 2009]. Опубликованы сотни сборников писем Второй мировой войны, составленных по географическому [Альтман, Шапкин 1990; Василевская 2015; Гусев

2010], тематическому [Петрова, Болтунова 2010; Ушакин, Голубев 2016] и этническому признаку [Эхо огненных лет 1975; Альтман, Терушкин 2007, 2010, 2013, 2016]. Все они уникальны и по-своему интересны. Их все объединяет то, что даже в самые трудные времена люди остаются людьми с присущими им эмоциями и ежедневной необходимостью решать насущные проблемы. Даже перед смертельной опасностью в своих последних письмах большинство авторов продолжают наставлять родственников, справляться об их здоровье или переводить деньги, то есть продолжают оставаться обычными людьми с обычными человеческими потребностями.

Последние письма жертв Холокоста в этом смысле, как это ни удивительно, так же отображают повседневную реальность с ее заботой о близких, верой в будущее и надеждой на спасение. Их главное отличие в том, что многие авторы буквально подводят итог своей жизни, но не в смысле рефлексии над прожитым. В письмах к родственникам они детально описывают то, что евреям пришлось пережить в концентрационных лагерях или в гетто, рассказывают о том, как становились невольными свидетелями массовых убийств евреев нацистами. Такие письма – уникальные свидетельства Холокоста, позволяющие за миллионами жертв увидеть единичные судьбы, а самим жертвам вновь обрести имена. Представленные сборники писем – это одна из многих попыток современных историков обобщить опыт Холокоста посредством изучения источников личного происхождения. Письма в этом отношении являются уникальным свидетелем исторической эпохи, позволяющим почувствовать время, задержаться на мгновение за минуту до Катастрофы, лучше понять и узнать мир европейского еврея, но прежде всего – человека. Именно такую задачу ставил Вальтер Цви Бахарах при составлении сборника «Последние письма Холокоста». Человек с его чувствами, мыслями и заботами, верой в будущее и одновременно продолжающий решать повседневные задачи даже перед лицом неминуемой смерти представлен в письмах, отобранных редактором для публикации. Фраза русского писателя Максима Горького «Человек – это звучит гордо» является лейтмотивом всего сборника и каждого письма в отдельности. География писем, как и время их написания, особенности жизни евреев в различных концентрационных лагерях или в гетто, о которых сообщается в письмах, отступают на второй план по сравнению с чувствами, эмоциями и переживаниями человека, жить которому осталось буквально полчаса.

Письма в сборнике, подготовленном Аркадием Зельцером, сгруппированы тематически, а внутри каждой группы выдержана хронологическая последовательность. Особенностью сборника является желание его редактора показать советское еврейство как особый этнос многонационального Советского Союза в годы войны. Аркадий Зельцер справедливо отмечает, что большинство евреев в первые десятилетия советской власти в сильной степени «советизировались»: их менталитет, образ жизни, семейные устои практически ничем не отличались от жизни представителей других

национальностей в СССР. Тем не менее, поиск именно «еврейских» тем в представленных письмах – специфическая черта сборника. Многие письма адресованы родственникам и родным, в них авторы описывают страдания еврейского народа, очевидцами которых они стали. Но чаще всего это письма во власть, вернее, письма Илье Эренбургу и Соломону Михоэлсу, членам Еврейского Антифашистского комитета, которые публиковали материалы о евреях в периодической военной печати, вели активную общественную деятельность, направленную на развитие еврейской истории и культуры в стране Советов.

Сборник писем под редакцией Аркадия Зельцера тематически гораздо шире, чем осмысление истории Холокоста: образы советского еврейства представлены в письмах еврейских солдат, сражавшихся в рядах Красной Армии, евреев, находившихся в тылу и заботящихся о поддержании еврейской культуры, а также евреев, которые возвращались в родные поселения после их освобождения. И если сборник, подготовленный Вальтером Бахарахом – это гимн Человеку, которому не суждено больше жить на свете, своеобразный словесный памятник жертвам Холокоста, то «To Pour out my Bitter Soil: Letters of Jews from the USSR» – это письма, в которых представлены все те проблемы и невзгоды, с которыми приходилось сталкиваться советскому еврею как на фронте, так и в тылу, и ответственность за эти беды несет как нацистское руководство, так и советская власть. Холокост является здесь апогеем, катастрофой европейского (в том числе и советского) еврейства. Так, в разделе «Последние письма» представлено 12 писем, большинство из которых написаны перед смертью близким родственникам, а два письма содержат более общую информацию об уничтожении евреев и адресованы в газеты. Аркадий Зельцер как редактор сборника стремился выявить «еврейскость», некую еврейскую специфику в письмах, поэтому его в большей степени интересовал не сам Холокост, а реакция на него советских евреев, особенности жизни евреев в тылу, участие евреев в военных действиях на фронте и в партизанских отрядах, трудности возвращения в родные места после освобождения. Эти письма, как и письма из сборника Бахараха, эмоциональны и содержат призыв бороться и мстить, верить и надеяться. Но, кроме того, здесь перед читателем открываются типичные для советского общества проблемы: антисемитизм и ущемление национальной культуры, замалчивание роли евреев в Красной Армии, героизма и патриотизма евреев, сражавшихся на фронте. Об этом писали советские евреи Илье Эренбургу, в котором видели своего защитника и рупора еврейской культуры и советского еврейства. Таким образом, представленные в сборнике письма – это попытка показать еврейство в стране Советов. Действительно, евреи ощущали себя именно советскими гражданами, осознанно используя термин «советский», а не «русский» в своей корреспонденции. Тематику писем и язык тоже можно охарактеризовать как советские: авторы часто употребляют распространенные в СССР клише при описании

врага, участвуют в общегосударственных мероприятиях по сбору денег на поддержку армии, верят в единство советского народа и наивно не понимают и не принимают антисемитизм в стране. Эти письма – своего рода ответ авторов на общественные события, что особенно интересно в контексте истории Холокоста и реакции на него в СССР.

Любая публикация исторических источников всегда отражает субъективное видение исследовательской темы редактором. Каждый исследователь, работая с определенным корпусом материалов, всегда будет производить систематизацию согласно собственной логике, читателю предлагается лишь следовать ей, порой оставляя за пределами осмысления многие вопросы как к самим источникам, так и к авторско-редакторской позиции. Так, Вальтер Бахарах собрал 116 писем евреев Европы, написанных непосредственно перед смертью авторов. В детальном введении к сборнику писем редактор определил спектр основных тем, которые встречаются в письмах. Для него важна была прежде всего эмоциональная составляющая писем. Он произвел систематизацию по следующим признакам: наличие в письме предчувствия гибели, отчаяния и надежды, описание последней воли и просьб, наставления детям, присутствие тем борьбы, принятия судьбы, мести, веры или даже суицида как формы сопротивления. Каждое письмо, отвечающее авторским критериям отбора, было процитировано во введении таким образом, что читатель получил одну общую историю Еврея, – а прежде всего – Человека, находившегося на краю смерти. Некоторая мозаичность текста благодаря редакторской работе выглядит как свойство собирательного портрета авторов писем и меганарратива, в котором трагедия каждого человека оказывается частью общей трагедии Холокоста. Каждое письмо имеет архивное описание во введении и лишь иногда после публикации самих писем приводится краткая информация о том, где было найдено отдельное письмо или на чем оно было написано. Подробности семейных историй, как и история уничтожения евреев в каждом отдельном месте, не являются главным для редактора сборника. Это означает, что обычному читателю нужно самому искать информацию о том или ином концентрационном лагере или об истории гетто на территории Западной Европы, чтобы лучше понять контекст письма. То есть в стремлении универсализировать личную историю Холокоста Вальтер Бахарах пренебрег как историческим контекстом, так и источниковедческим анализом публикуемых источников. В сборнике Зельцера каждое письмо снабжено историческом комментарием, приводятся биографические сведения практически о каждой упоминаемой на страницах писем персоналии. Эти письма, как и письма сборника Бахараха, хранятся в основном в архиве музея «Яд Вашем», куда они попали из архивов разных стран и семейных коллекций. Часто они снабжены краткой информацией об истории самого письма (на чем и при каких обстоятельствах было написано).

Оба сборника – перевод источников на английский язык. Из предисловий к каждому сборнику становится очевидным, что переводы были сделаны с разных языков. Однако информация о языке-оригинале каждого конкретного письма отсутствует. Между тем, это – важная деталь, и она несет существенную информацию об авторе письма. Например, в случае с советскими евреями, оригинал мог быть написан не только по-русски, но и на идише, по-украински, на белорусском, польском и даже немецком языках. Лишь из текста некоторых писем становится понятно, что автор начинал писать, например, на идише, а затем переходил на русский. В сборнике Бахараха информация о языке оригинала вообще отсутствует, что значительно унифицирует представленные тексты и нивелирует специфику.

Уникальность писем периода Холокоста в том, что они, с одной стороны, искренние, честные и эмоциональные, прежде всего, в плане осознания неминуемой смерти. С другой стороны, они представляют собой акт фактической коммеморации жертв Холокоста: в последних письмах содержится частная информация об уничтоженных евреях, их имена и подробности жизни (с. 11). В этом смысле подобные сборники писем евреев-жертв Холокоста, оставаясь источником личного происхождения с присущим ему субъективностью, эмоциональностью и микроисторичностью, поднимаются на уровень мегаистории, давая возможность современникам осмыслить события прошлого.

## Литература

Альтман, Терушкин 2007, 2010, 2013, 2016 – «Сохрани мои письма...»:

Сборник писем и дневников евреев периода Великой Отечественной войны / Сост. И.А. Альтман, Л.А. Терушкин. М.: Центр «Холокост». Вып. 1–4. 2007, 2010, 2013, 2016.

Альтман, Шапкин 1990 – Хроника чувств 1941–1945: Письма Владимирцев с фронта и на фронт / Сост. И.А. Альтман, Я.М. Шапкин. Ярославль, 1990.

Булыгина 2005 – Булыгина Т.А. Письма с фронта как источник истории повседневности в годы Великой Отечественной войны // Ставрополье: правда военных лет. Великая Отечественная в документах и исследованиях. Ставрополь, 2005. С. 530–540.

Василевская 2015 – Письма с фронта / Сост. Т.А. Василевская. Краснодар, 2015.

Гусев 2010 – «Я пока жив!» Письма с фронта 1941–1945 гг. / Сост. М.Ю. Гусев. Нижний Новгород: Комитет по делам архивов Нижегородской области, 2010.

Иванов 2009 – Иванов А.Ю. Фронтовые письма участников Великой Отечественной войны как исторический источник: Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2009.



- Петрова, Болтунова 2010 – Самый памятный день войны. Письма-исповеди / Сост. Н.К. Петрова, Е.М. Болтунова. М., 2010.
- Сомов 2003 – Сомов В.А. Письма участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вопросы истории. 2003. № 8. С. 131–135.
- Ушакин, Голубев 2016 – XX век: Письма войны / Сост. С. Ушакин, А. Голубев, подготовка документов Е. Гончарова, И. Реброва. М., 2016.
- Эхо огненных лет 1975 – Эхо огненных лет: Письма киргизстанцев в годы Великой Отечественной войны. Фрунзе: Издательство «Кыргызстан», 1975.

**Bacharach W.Z., ed. Last Letters from the Shoah. Jerusalem: Yad Vashem, 2013. 400 p.**

**Zeltser A., ed. To Pour out my Bitter Soil: Letters of Jews from the USSR, 1941–1945. Jerusalem: Yad Vashem, 2016. 276 p.**

*Irina Rebrova* (Berlin, Germany)

Ph.D., Center for Research on Antisemitism, Technical University of Berlin, Germany; foundation «Remembrance, Responsibility and Future»

Strasse des 17. Juni, 135, 10623, Berlin, Germany

E-mail: info@rebrova.com

ORCID ID: 0000-0003-4782-2936

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.5.7

## References

- «Sokhrani moi pis'ma...»: Sbornik pisem i dnevnikov evreev perioda Velikoi Otechestvennoi voiny. / Sost. I.A. Al'tman, L.A. Terushkin. M.: Tsentr «Kholokost». Vyp. 1–4. 2007, 2010, 2013, 2016.
- Khronika chuvstv 1941–1945: Pis'ma Vladimirtsev s fronta i na front / Sost. I.A. Al'tman, Ia.M. Shapkin. Iaroslavl', 1990.
- Bulygina T.A. Pis'ma s fronta kak istochnik istorii povsednevnosti v gody Velikoi Otechestvennoi voiny // Stavropol'e: pravda voennykh let. Velikaia Otechestvennaia v dokumentakh i issledovaniikh. Stavropol', 2005. S. 530–540.
- Pis'ma s fronta/ Sost. T.A. Vasilevskaia. Krasnodar, 2015.

- «Ja poka zhiv!» Pis'ma s fronta 1941–1945 gg. / Sost. M.Iu. Gusev. Nizhnii Novgorod: Komitet po delam arkhivov Nizhegorodskoi oblasti, 2010.
- Ivanov A. Iu. Frontovye pis'ma uchastnikov Velikoi Otechestvennoi voiny kak istoricheskii istochnik: Dis. ... kand. ist. nauk. Kazan', 2009.
- Samyi pamiatnyi den' voiny. Pis'ma-ispovedi / Sost. N.K. Petrova, E.M. Boltunova. M., 2010.
- Pis'ma uchastnikov Velikoi Otechestvennoi voiny 1941–1945 gg. // Voprosy istorii. 2003. № 8. S. 131–135.
- XX vek: Pis'ma voiny / Sost. S. Ushakin, A. Golubev, podgotovka dokumentov E. Goncharova, I. Rebrova. M., 2016.
- Ekho ognennykh let: Pis'ma kirgizstantsev v gody Velikoi Otechestvennoi voiny. Frunze: Izdatel'stvo «Kyrgyzstan», 1975.
- Bacharach W.Z., ed. Last Letters from the Shoah. Jerusalem: Yad Vashem, 2013.
- Zeltser A., ed. To Pour out my Bitter Soil: Letters of Jews from the USSR, 1941–1945. Jerusalem: Yad Vashem, 2016.

## Аннотации

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.6.1

**Галина Зеленина. Огненный враг марранов. Жизнь и смерть под надзором инквизиции. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 396 с. (русский)**

Книга рассказывает об обыкновенных горожанах, обладающих особой противоречивой идентичностью, амбивалентность которой заявлена в самом их названии: «новые христиане», «тайные иудеи». Герои книги жили в период Ренессанса и Барокко, но особенности их самоопределения – его двойственность, многосоставность или лабильность, способность меняться со временем или ситуативно, – приобретают исключительную актуальность сегодня, в эпоху миграций и вторичных диаспор, бипатризма, синкретических религий и прогрессирующего разрушения бывшего тождества этничности, подданства, языка и веры, расшатывать которое начали еще марраны – релятивисты и внутренние эмигранты, создатели и насельники лиминальной зоны – меж двух вер, двух законов, двух народов.

**Константин Бондарь. Между Ханааном и Рутенией: Еврейско-славянская книжность и книжники. Киев: Издательский дом Дмитрия Бурого, 2019. 240 с. (русский)**

В книге показана роль сословия средневековых книжников в еврейско-славянских письменных контактах на протяжении столетий: от ранних связей в Киевской Руси, в эпоху «кенаанитов», до поздних – на украинских и белорусских землях Великого княжества Литовского. Монография основана на анализе корпуса источников, свидетельствующих о еврейско-славянском диалоге культур и являющихся в значительной мере плодом этого диалога. Это памятники письменности, имевшие хождение как в среде христианских книжников, так и среди ученых евреев, переведенные с древнееврейского языка на литературный язык восточных славян – церковнославянский (в той или иной степени русифицированный) и официальный язык Великого княжества Литовского (в современной терминологии – старобелорусский и староукраинский). Указанные контакты занимают промежуточное положение между еврейско-славянскими отношениями в Киевской Руси в период XI–XIII вв., в эпоху существования общины кенаанитов и их культурной деятельности, и русско-еврейскими отношениями после присоединения

к Российской империи бывших польско-литовских земель в конце XVIII в. В работе также затрагивается вопрос об отражении памятников еврейско-славянской книжности в литературе Московского государства.

**Нугзар Тер-Оганов. Социально-правовой статус и экономическое положение евреев в Грузии. С XVIII в. до установления советской власти в Грузии в 1921 г. М.: Мосты культуры, 2019. 327 с. (русский)**

В книге освещается положение грузинской еврейской общины, динамика ее развития после упразднения крепостной системы и проведения серии реформ в Грузии в XVIII–XIX вв. На фоне развития грузинского национального самосознания в последней трети XIX в. происходит осознание грузинскими евреями своей национальной идентичности, формированию которой в большой степени способствовало проникновение в Грузию на рубеже XIX–XX в. идей сионизма. Наглядным примером завершения процесса национальной самоидентификации грузино-еврейской общины служит требование грузинских сионистов к властям Демократической республики Грузия о предоставлении ей «культурной автономии», что подразумевало получение полного самоуправления или «общинной автономии» в местах компактного проживания членов грузино-еврейской общины.

**Sergey Kravtsov. In the Shadow of the Empires. Weimar: Grünberg Verlag, 2018. 294 p. (английский)**

Архитектор и историк архитектуры Сергей Кравцов, исследователь из Еврейского университета в Иерусалиме, обращается к еврейской культуре Центральной и Восточной Европы. Рассказывая о синагогальной архитектуре, он рассматривает четыре века архитектурной истории в самых разных странах и регионах – от Богемии до Галиции и Буковины в Австро-Венгерской империи, от Волыни до Прибалтики в Российской империи и, наконец, в Иерусалиме в Османской империи того времени. Автор прослеживает еврейские идентичности и особенности культуры, сформировавшиеся под влиянием великих империй, прекративших свое существование в XX в. Его наблюдения фиксируют культурное пробуждение реформистского иудаизма в XIX в. и процветание еврейской культуры в последний период перед ее уничтожением в Холокосте.

**Benjamin Brown. Ke-Sfina Mitaltelet. Hasidut Karlin bein Aliyot le-Mashberim. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar. 2018. 672 p. (иврит)**

«Как качающийся корабль: Карлинский хасидизм между взлетами и падениями» – первое широкомасштабное исследование названного в заглавии течения хасидизма. Несмотря на то, что в центре внимания нахо-

дятся адморы, книга проливает свет и на жизнь людей, окружающих их: жен, членов семей, работников и предпринимателей, связанных с ними. В работе научное исследование сочетается с повествовательным описанием этого течения хасидизма; здесь дан глубокий анализ как верований и ценностей, так и человеческого поведения – личного и общественного. История Карлинского хасидизма берет свое начало на заре XVIII в. и продолжается до наших дней. Вообще «биография» Карлинского хасидизма, одного из первых хасидских движений, – одна из самых захватывающих в истории хасидизма в целом. Это течение делало особенный акцент на служении богу чувством и телом, на правде, на скромности и на противостоянии интеллектуальной амбициозности. Оно было первым, поставившим во главе «йенуке», сына цадика, который был еще ребенком; Карлинский хасидизм вернулся к этому прецеденту несколько поколений спустя. За многие годы до появления сионизма представители Карлинского хасидизма поощряли алию в Землю Израиля, они также поддерживали эмиграцию из Восточной Европы в Америку задолго до Второй мировой войны (вопреки точке зрения большинства раввинов того периода). Большинство адморов погибло во время Холокоста, однако Карлинский хасидизм все же сохранился. Потомки карлинских хасидов участвовали прежде и участвуют сейчас в различных сферах жизни йишува и государства Израиль, а само движение продолжает свою бурную религиозную жизнь в Израиле и в мире.

**Naftali Loewenthal. Hasidism Beyond Modernity. Essays in Habad Thought and History. Littman Library of Jewish Civilization, 2019. 456 p. (английский, 2-е издание)**

В наши дни хабадское направление хасидизма отличается от других хасидских групп масштабной пропагандой, мессианизмом и расширением прав женщин. Книга «Hasidism Beyond Modernity» – критическое тематическое исследование этого движения от самых его истоков, показывающее, как развивались его необычные свойства. Среди исследованных тем: теоретическая подоплека пропагандистской этики; изменение отношения к женщинам в начале XX в.; новое отношение к неевреям; роль индивида в хасидском коллективе; духовное созерцание в контексте современности; стремление к инклюзивности на фоне усиливающихся расколов; духовное и политическое мессианство; направление движения, сформировавшееся после смерти седьмого ребе Менахема Менделя Шнеерсона в 1994 г. Автор обращает внимание на множество неоднозначных моментов, таких как домодерные, модернистские и постмодернистские представления об иудаизме, столкновение между стремлением сохранить закрытое общество и моделями еврейской пропаганды, партикуляристские и универсалистские тенденции и тонкое переплетение мистической веры и рациональности. Некоторые из глав публикуются в этом издании впервые, остальные допол-

нены и исправлены в свете новых данных и исследований. Таким образом, книга представляет глубокое исследование, которое рассматривает хаcидизм в большой исторической перспективе.

**Ellie R. Schinker. Confessions of the Shtetl. Converts from Judaism in Imperial Russia, 1817–1906. Stanford University Press, 2018. 360 p. (английский)**

Книга «Confessions of the Shtetl» посвящена проблеме крещения евреев. В течение XIX в. приблизительно 84 500 евреев в Российской империи перешли в христианство. Автор исследует повседневную жизнь этих людей, включая социальные, географические, религиозные и экономические связи между выкрестами, христианами и евреями. Книга рассказывает истории выкрестов, прослеживая разные аспекты непростой дилеммы «индивидуальный религиозный выбор vs коллективная еврейская идентичность» в царской России. Вместо того чтобы рассматривать местечко (штетл) как мифическую основу современного еврейского национализма, эта работа обращается к истории переходов в христианство и общественным контактам с выкрестами в штетле, которые в конечном итоге создали гибридную культуру, одновременно бросающую вызов еврейскому сепаратизму и подпитывавшую его идеи. Основываясь на подробном исследовании материалов из российских архивов (автор рассматривает дела о переходе евреев в христианство), а также на прессе, романах и мемуарах, Элли Р. Шенкер представляет социокультурную историю религиозной терпимости и еврейской жизни, которая видела крещение не как радикальный отказ от еврейства, но как переход, обозначавший начало сложного эксперимента с новыми формами идентичности. В конечном итоге автор утверждает, что взаимоотношения евреев и Российской империи не вращались вокруг принуждения и геттоизации, а представляли собой религиозную драму с участием разнообразного, привлекательного и агрессивного христианства. Монография была отмечена в 2017 г. премией «National Jewish Book Awards» в номинации «Книга, основанная на архивном материале».

**Моисей Слуцкий. В скорбные дни: Кишиневский погром 1903 года. СПб.: Нестор-История, 2019. 328 с. (русский)**

Книга М. Б. Слуцкого о Кишиневском погроме – это второе издание, подготовленное историками из Молдовы и России. Первый раз она была издана в Кишиневе в 1930 г., никогда не переиздавалась и была известна только узкому кругу специалистов. Доктор Моисей Борисович Слуцкий (1851–1934) – «рядовой интеллигент», как он сам себя характеризует, автор единственных известных воспоминаний очевидца о Кишиневском погроме. Особую значимость его воспоминаниям придает тот факт, что Слуцкий



был главным врачом кишиневской Еврейской больницы, куда в ходе погрома свозили раненых и убитых. Мемуары важны не только как документ, предоставляющий перечень фактов насилия. В них содержатся и важные антропологические обобщения: автор показывает, как легко при определенных условиях происходит расчеловечивание, и люди начинают грабить, насиловать и убивать своих некогда добрых знакомых и соседей.

**Sarah Wobick-Segev. Homes Away from Home. Jewish Belonging in Twentieth-Century Paris, Berlin, and St. Petersburg. Stanford University Press, 2018. 312 p. (английский)**

Книга «Homes Away From Home» рассказывает историю ашкеназских евреев, искавших себя в европейских обществах в конце XIX–XX вв.; основное внимание в работе уделено еврейским общинам Парижа, Берлина и Санкт-Петербурга. Когда вовлеченность евреев в политическую жизнь европейских народов стала увеличиваться, членство в официальной еврейской общине становилось все более добровольным, и евреи, в свою очередь, стали создавать программы, которые соответствовали бы новым социальным запросам. Контекст еврейской жизни распространился за пределы «традиционных» еврейских пространств в места досуга и развлечений, временами – к ужасу еврейских властей. Сара Вобик-Сегев утверждает, что социальные практики, сформировавшиеся в период 1890–1930-х гг. – такие, как организация религиозных праздников в отелях и ресторанах или отправка детей в летние лагеря, – основательно изменили еврейскую общину, заново определив и расширив границы еврейства. Каким образом евреи отошли от жизни, регулируемой синагогами, и пришли к жизни, которая если и сохраняла еврейский характер, была организована «Гилелем», еврейскими общинными центрами и даже Хабадом? В Европе до эпохи эмансипации большинство евреев следовали еврейскому закону большую часть времени, но в начале XX в. начала формироваться новая светская еврейская идентичность.

**Alyssa Quint. The Rise of the Modern Yiddish Theater. Indiana University Press, 2019. 300 p. (английский)**

Алисса Куинт в своей работе рассматривает ранний период развития театра на идише, с 1876 по 1883 г., и анализирует деятельность одной из его наиболее известных фигур – Аврома Голдфадена. Голдфаден (ур. Голденфаден, 1840–1908) был одним из первых драматургов, создавших коммерчески успешный театр на идише – сначала в Румынии, затем в России. Произведения Голдфадена много издавались, его пьесы часто ставили для еврейских зрителей. Шолом-Алейхем считал его создателем нового языка, который «вдохнул европейский дух в наш старый жаргон». Куинт использует театральные работы Голдфадена как средство понимания общественной жизни

еврейского театра в Российской империи. Подробно разбирая либретто его спектаклей, она анализирует, как еврейские актеры, игравшие в пьесах Голдфадена, абсорбировали театр в свою повседневную жизнь. Анализ театра Голдфадена позволяет всесторонне рассмотреть идеологию, религию и политику в еврейской жизни в период поздней Российской империи.

**Brendan McGeever. Antisemitism and the Russian Revolution. Cambridge University Press, 2019. 258 p. (английский)**

Книга «Антисемитизм и русская революция» предлагает первый полноценный анализ реакции большевиков на антисемитизм. Когда большевики пришли к власти в 1917 г., они объявили о разрушении мира, в котором главенствовали эксплуатация и дискриминация. Однако непосредственно в момент революции, когда волна погромов прокатилась по бывшей черте оседлости, эти утверждения уже стали казаться сомнительными. Сам факт погромов поднимал фундаментальные вопросы к проекту большевиков, раскрывая глубинный антисемитизм внутри рабочего класса, крестьянства и Красной Армии. Исследуя погромы, осуществлявшиеся Красной Армией, автор монографии раскрывает существенное соответствие революционной политики и антисемитизма, а также возможности определить класс как расу в кризисный момент.

**Irina Astashkevich. Gendered Violence: Jewish Women in the Pogroms of 1917 to 1921. Academic Studies Press, 2018. 270 p. (английский)**

Это новаторское исследование важной, но обойденной вниманием темы. Между 1917 и 1921 г., в период, когда по Украине прокатилась волна погромов, погибло как минимум 100 тыс. евреев; сколько именно еврейских женщин в это время подверглись насилию – неизвестно, однако это явление было массовым. Книга основана на подробном исследовании записей рассказов выживших в погромах людей, чьи свидетельства были забыты почти на столетие. Автор анализирует, как пострадавшие еврейские общины пережили травму, как они выражали ее, рассматривает мотивы погромщиков и роль, которую играло изнасилование в формировании целей погромов.

**Вера Кнорринг. Журнал «Еврейская старина» (1909–1930 гг.).**

**Аннотированная роспись содержания / Научн. консульт.**

**Д. А. Эльяшевич; ред. В. В. Антонов, Ю. П. Варганов. СПб.: РНБ, 2018. 184 с. (русский)**

Библиографическое пособие посвящено журналу «Еврейская старина», большинство статей которого до сих пор сохраняет свою актуальность, представляя живой интерес для историков самых разных специальностей.

Материалы, опубликованные в журнале, отличаются высоким научным уровнем, сочетают глубину исследования с простотой и ясностью изложения, охватывают широкий и разнообразный круг вопросов.

**Mikhail Krutikov. Der Nister's Soviet Years. Yiddish Writer as Witness to the People. Indiana University Press, 2019. 280 p. (английский)**

Автор книги «Der Nister's Soviet Years» Михаил Крутиков сосредоточил свое внимание на второй половине драматической писательской карьеры советского идишского писателя Дер Нистера (псевдоним Пинхаса Кагановича, 1884–1950). Крутиков рассматривает болезненную, но в конечном итоге успешную литературную трансформацию Дер Нистера от символизма к соцреализму под сильнейшим идеологическим давлением советских критиков и властей. Автор демонстрирует, насколько сильно повлияли на Дер Нистера уничтожение еврейской жизни во время Второй мировой войны и его личные несчастья. Во время работы над рукописью, посвященной истории своего поколения, Дер Нистер был арестован за антиправительственную деятельность и трагически скончался в результате неудачной медицинской операции в ГУЛАГе. Крутиков объясняет, почему труд Дер Нистера так важен для понимания советской литературы, русской революции и катастрофического разрушения еврейской общины под властью Сталина.

**Ber Kotlerman. Broken Heart / Broken Wholeness: The Post-Holocaust Plea for Jewish Reconstruction of the Soviet Yiddish Writer Der Nister. Academic Studies Press, 2017. 300 p. (английский)**

Летом 1947 г., за три года до смерти в больнице трудового лагеря, один из самых значимых советских писателей на идише Дер Нистер (Пинхас Каганович, 1884–1950) отправился из Москвы в Биробиджан (Еврейская автономная область на Дальнем Востоке). Он поехал туда на специальном поезде для мигрантов, вместе с тысячей выживших в Холокосте. Рецензируемая книга рассматривает эту поездку как своего рода протест против конформизма большинства советских еврейских активистов. В своих путевых заметках Дер Нистер описал поезд как «современный Ноев ковчег», который стремится «положить конец исторической глупости». Этот парадокс «исторической болезни» Ницше бросал вызов еврейской истории в диаспоре, которая «сломала» мифическую «целостность» народа. Дер Нистер сформулировал свое видение реконструкции еврейства после Холокоста более четко в неизвестных ранее записках «Биробиджанский манифест» – это последнее, что дошло до нас из культурного наследия Дер Нистера. Без своей собственной территории, писал Дер Нистер, еврейский народ был словно «душа без тела, или тело без души, в любом случае – калека». Протоколы сфабрикованного расследования против «антисоветской национа-

листической группировки в Биробиджане» раскрывают идеи Дер Нистера. Как протоколы, так и манифест публикуются в книге впервые.

**Harriet Murav. David Bergelson's Strange New World: Untimeliness and Futurity. Indiana University Press, 2019. 392 p. (английский)**

Давид Бергельсон (1884–1952) известен как литератор, писавший на идише до Первой мировой войны. Он был также одним из основателей киевской «Культур-лиги», и его произведения были в центре идишеязычного мира того времени. Наиболее известные его персонажи, как правило, переживали травматичные последствия прошлого и неловкость собственного тела в своей повседневной жизни, в то время как привычный им мир рушился вокруг. В исследовании творчества Бергельсона Харриет Мурав особое внимание уделяет вневременности, анахронизму и искаженной нестабильности как чертам художественного мира Бергельсона. Мурав противостоит крупным современным теоретикам времени и памяти, в особенности Анри Бергсону, Зигмунду Фрейду и Вальтеру Беньямину, и показывает Бергельсона как неотделимую часть философских и художественных экспериментов, политических и технологических перемен и культурного контекста русского и идишского модернизма, которые характеризовали его эпоху. Как компаративное и междисциплинарное исследование литературы на идише и еврейской культуры эта работа добавляет новое – этническое – измерение к пониманию модернизма.

**Arkadi Zeltser. Unwelcome Memory: Holocaust Memorials in the Soviet Union. Jerusalem: Yad Vashem, 2018. 386 p. (английский)**

Книга «Нежелательная память: памятники Холокоста в Советском Союзе» посвящена исследованию связи между памятью о Холокосте в СССР и этнической идентичностью советских евреев. Она показывает, насколько культура памятников Холокоста у советских евреев была более разнообразной, чем принято считать, и представляет новый взгляд на функционирование советской системы. Относительно многочисленные памятники отражают двойственную ситуацию в советском государстве – одобрение установки памятника зависело от конкретного мнения местных властей не в меньшей мере, чем от общей советской политики. Тысячи евреев, мужчин и женщин, из разных частей СССР, из разных слоев общества и с разным уровнем образования, объединились более чем в 700 групп и организовали полуформальные, массовые, стихийные мероприятия, чтобы увековечить память своих близких, убитых нацистами и коллаборационистами. Несмотря на то, что многие из них были лояльными советскими гражданами, память об их родственниках перевешивала соображения «осмотрительности», необходимой в условиях тоталитарного государства. Порядка ста

памятников, установленных этими группами, имели надписи на иврите, идише и русском, однозначно свидетельствующие о этноконфессиональной принадлежности тех, чьей памяти посвящены были эти мемориалы, содержали еврейские символы. Таким образом, мемориалы Холокоста стали главным публичным выражением приверженности инициировавших их установку активистов еврейским традиционным ценностям, которые символизировали их идентификацию с погибшими. Многочисленные фотографии в этой книге отражают разнообразие форм увековечения и этнического послания, которое советские евреи стремились передать другим евреям и последующим поколениям.

**Геннадий Костырченко. Тайная политика: от Брежнева до Горбачева: в 2 ч. Часть I. Власть – Еврейский вопрос – Интеллигенция. Часть II. Советские евреи: выбор будущего. М.: Международные отношения, 2019. 592 с., ил.; 480 с., ил.**

«Тайная политика: от Брежнева до Горбачева» – это завершение трилогии о политической истории советского еврейства, первая книга которой – «Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм» появилась в 2001 г. (ее значительно переработанное и дополненное издание вышло в 2015 г.), а вторая – «Тайная политика Хрущева» – в 2012 г. Автор, применяя отработанную методiku, предполагающую изучение еврейской проблемы сквозь призму протекавших в СССР общих социально-политических процессов, приоритетное внимание уделил теперь следующим конкретным темам: еврейская эмиграция из СССР в свете его отношений с Западом; сионистское движение; творческая интеллигенция и государственный антисемитизм, его проявления в различных сферах общественной жизни; еврейская этнокультурная идентичность; подходы Л. Брежнева, Ю. Андропова и других советских лидеров к решению еврейского вопроса; антисионистская пропаганда; Русская партия; легализация еврейской общественной активности при Горбачеве; всплеск юдофобии незадолго до крушения СССР; феномен Общества «Память»; мифологизация сознания советского еврейства.

**Становление еврейской государственности в XX веке: ключевые события. Коллективная монография / Отв. ред. Т. А. Карасова, Д. А. Марьясис. Кн. 1. М.: НПК, 2018. 183 с.; Кн. 2. М.: ИВ РАН, 2019. 280 с. (русский)**

Коллективная монография является результатом работы двух круглых столов, состоявшихся в рамках совместного проекта Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности и Отдела изучения Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН «Ключевые события еврейской истории и Государства Израиль (1897–2017). Точки

бифуркации». Ведущие российские и зарубежные ученые, а также представители дипломатической миссии рассматривают такие значимые для еврейской истории конца XIX – начала XX в. события, как Первый сионистский конгресс в Базеле (1897), Декларация Бальфура (1917) и другие. Во втором томе рассмотрено влияние на развитие современного Израиля двух исторических событий XX в.: решения Генеральной ассамблеи ООН по разделу Палестины на два государства – еврейское и арабское, и арабо-израильская война 1967 г. Здесь представлены также аналитические работы, посвященные ряду аспектов современного положения еврейского государства в мире.

**Maxim D. Shrayer. With or Without You: The Prospect for Jews in Today's Russia. Academic Studies Press, 2017. 104 p. (английский)**

В книге, основанной на новых материалах и серии интервью, Максим Шраер создает портрет уменьшающейся, но все еще активной и влиятельной еврейской общины в России. Это одновременно глубокое исследование канвы еврейской жизни в современной России и трогательная элегия эмигранта, обращенная к российским евреям, которые сорок лет назад составляли одну из самых крупных еврейских групп в мире, а в настоящее время эта диаспора насчитывает примерно 180 тыс. человек. Почему евреи продолжают жить в России после пережитого здесь антисемитизма и преследований? Каковы перспективы еврейской жизни в России? Что ожидает детей евреев, которые не покинули страну? Книга «С тобой или без тебя» ищет ответы на эти и некоторые другие важные вопросы современной еврейской истории и культуры.

**Евреи / Под ред Т. Г. Емельяненко, Е. Э. Носенко-Штейн. М.: Наука, 2018. 783 с. (русский)**

«Евреи» – том серии «Народы и культуры», посвященный истории и культуре евреев на территории Российской империи, СССР и стран СНГ. В монографии рассматриваются общие вопросы происхождения и истории еврейского народа, особенности историко-антропологического облика и языков, а также проблемы изучения еврейского фольклора и этнографии. Основное внимание уделено этнополитической истории и своеобразию традиционной культуры российских евреев: их занятиям, костюму, обрядам жизненного цикла, религиозным праздникам, пище, народным знаниям, фольклору, декоративно-прикладному искусству, образованию. Специальные разделы освещают многообразные процессы, протекающие среди евреев в современном мире, взаимоотношения евреев с другими народами. В отдельных разделах даны историко-этнографические материалы по неашкеназским группам (грузинским и бухарским евреям) и



иудействующим. В создании тома приняли участие историки, филологи, этнографы, антропологи, социологи, фольклористы из России, Украины, Израиля и Франции.

**Светлана Амосова** (Москва, Россия)

М.н.с., Институт славяноведения РАН, центр славяно-иудаики, Москва.

119991 Москва, Ленинский проспект, д. 32-А

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7614-6549

**Эстер Зыскина** (Иерусалим, Израиль)

Бакалавр востоковедения, 2-й год магистратуры, Еврейский университет в Иерусалиме, факультет гуманитарных наук, кафедра истории еврейского народа и современного иудаизма

9190501 Иерусалим, Израиль, Маунт Скопус

E-mail: eticatka@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1907-5366

**Svetlana Amosova** (Moscow, Russia)

Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

Leninsky pr. 32A, 119991 Moscow, Russia

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7614-6549

**Esther Zyskina** (Jerusalem, Israel)

B.A. in Oriental Studies, The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities, The Department of Jewish History and Contemporary Jewry, M.A. Studies (2nd year):

The Hebrew University

Mt. Scopus, Israel, Jerusalem

E-mail: eticatka@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1907-5366

DOI: 10.31168/2658-3364.2019.1.6.1

Периодическое издание

## *Judaic-Slavic Journal*

**2019**

**No. 1 (2)**

Сдано в набор 1.10.2019

Подписано в печать 20.10.2019

Формат 70x100 1/16

Офсетная печать

Усл.печ.л. 25,35

Тираж 300 экз.

Цена свободная

---

### **Учредитель**

Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

119334 Москва, Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

### **Издатель**

МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»

Тел. / phone number: (+7-495) 938-00-70

e-mail address: sefer.journal@gmail.com

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,

109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91