

# **Judaica Rossica**

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

# **TIROSH**

Jewish, Slavic & Oriental Studies

**Volume 20**

Moscow  
2020

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

# **ТИРОШ**

Труды по иудаике, славистике,  
ориенталистике

**Выпуск 20**

Москва  
2020

Ежегодник «Тирош. Труды по иудаике,  
славистике, ориенталистике»  
выходит при поддержке



GENESIS  
PHILANTHROPY  
GROUP



Интегративный  
Фонд  
**Российский  
Еврейский  
Конгресс**

**Редакционный совет:**

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

**Editorial Council:**

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

**Редакционная коллегия:**

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

**Верстка:** И. Пичугин

**Корректурa:** В. Комарова

**Editorial Board:**

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

**Page-proof:** I. Pichugin

**Proofreader:** V. Komarova

All articles submitted to *Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies* are peer-reviewed.

Все публикуемые в «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» статьи проходят экспертную оценку.

**Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике** / Отв. ред. М.М. Членов. – Вып. 20. М., 2020. – 352 с.

Содержание юбилейного 20-го выпуска «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» отражает важные тематические направления, находящиеся на стыке иудаики, славистики и ориенталистики: еврейская мысль и классические тексты; еврейская художественная литература и мемуаристика; история и историография восточноевропейского еврейства; современная еврейская идентичность и антисемитизм. Всего здесь представлены 17 авторов из Великобритании, Германии, Израиля, России, Украины, США и Чехии.

**Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies** / Ed.-in-chief M. Chlenov, Vol. 20, Moscow, 2020. P. 352. The content of the anniversary 20th issue reflects the most vital academic areas involving Jewish, Slavic and Oriental Studies that also overlap every now and then: it is Jewish Thought and the Classical Texts, Jewish Fiction and Memoirs, History and Historiography of Eastern European Jewry; Contemporary Jewish Identity and Antisemitism. We present seventeen authors from Great Britain, Germany, Israel, Russia, Ukraine, Czech Republic and USA.

© Центр научных работников и преподавателей иудаики «Сэфер», 2020

© Институт славяноведения РАН, 2020

© Коллектив авторов, 2020

© Центр «Сэфер» оригинал-макет, 2020

© Составление — редколлегия сборника, 2020

ISSN: 2658-3380

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20

*In Memory of David Shneer*

**תירוש** – must, fresh or new wine

*Brown - Driver - Briggs*

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	11
<i>Preface</i>	19

### **Еврейская мысль и классические тексты**

<i>Надежда Добрыдник</i> Опыт историко-филологического комментария к Быт 1:1–3	29
<i>Яков Синичкин</i> К образу Рабби Йегуды га-Наси в талмудической литературе	54
<i>Наталия Каспарова</i> Интерпретация агады в комментариях Магараля из Праги, Виленского гаона и р. Нахмана из Браслава	71
<i>Игорь Туров</i> Богоборческое единство в контексте учения хасидов о власти цадика	100

### **Еврейская литература и мемуаристика**

<i>Анна Вайсман</i> Бытовая и метафорическая деталь в контексте смены поколений в «Воспоминаниях бабушки» П. Венгеровой	127
<i>Александра Полян</i> Перец Маркиш о Холокосте в 1942 и 1947 годах	148

### **Восточноевропейское еврейство: история и историография**

<i>Михаил Носоновский, Александра Фишель</i> Об уничтоженном старейшем в Восточной Европе (1520 г.) ашкеназском надгробии из Острога	173
--	-----

<i>Софья Дадаева</i>	Проблема распространения Османской ограничительной политики, накладываемой на еврейскую колонизацию Палестины в конце XIX – начале XX вв.	191
<i>Илья Баркуцкий</i>	Еврейское образование и «духовные проблемы рационализма» в эпоху Николая I	208
<i>Георгий Прохоров</i>	«Книга Кагала» выкреста Якова Брафмана. Почему еврей боится еврейства?	231
<i>Алина Лисицына</i>	К вопросу о происхождении некоторых рукописей, хранящихся в ф. 182 (фонде рукописей на еврейских языках) ОР РГБ	248
<i>Константин Бондарь</i>	«Прозреваю в себе еврея...»: иудаика Леонида Фризмана	270
<b>Современная еврейская идентичность и антисемитизм</b>		
<i>Марина Давыдова</i>	Религия как фактор формирования этнической идентичности еврейских детей в современной России	285
<i>Семен Падалко</i>	Еврейские общественные организации Краснодара: история и современность	296
<i>Илья Яблоков</i>	Теории еврейского заговора в путинской России	313
<i>Вячеслав Лихачев</i>	Инструментализация темы антисемитизма в контексте российско-украинского конфликта	339

## TABLE OF CONTENTS

<i>Preface (in Russian)</i>	11
<i>Preface (in English)</i>	19

### **Jewish Thought and Classical Texts**

<i>Nadiia Dobrydnik</i> A Historical and Philological Commentary on Genesis 1:1–3	29
<i>Yaakov Sinichkin</i> The Image of Rabbi Yehudah ha-Nasi in Talmudic Literature	54
<i>Natalia Kasparova</i> Interpretations of the Aggadah in the Commentaries of the Maharal of Prague, the Gaon of Vilna and R. Nachman of Bratslav	71
<i>Igor Turov</i> The Divine-Human Unity in the Context of the Hasidic Doctrine of the Tsaddik's Power	100

### **Jewish Literature and Memoirs**

<i>Anna Waisman</i> Pauline Wengeroff's Memoirs of a Grandmother: The Evolution of One Household Item and Its Metaphoric Value Through Generations	127
<i>Alexandra Polyan</i> Peretz Markish on the Holocaust in 1942 and in 1947	148

### **Eastern European Jewry: History and Historiography**

<i>Michael Nosonovsky, Alexandra Fishel</i> The Oldest Ashkenazi Gravestone from Ostróg (1520) and Its Destruction	173
--	-----

<i>Sofia Dadaeva</i>		
The Ottoman Policies on the Jewish Colonization of Palestine in the Late 19th – Early 20th Centuries		191
<i>Ilya Barkussky</i>		
Jewish Education and the “Spiritual Problems of Rationalism” under the Reign of Nicholas I		208
<i>George Prokhorov</i>		
Jacob Brafman’s The Book of the Kahal: the Jew Who Was Afraid of Jewishness		231
<i>Alina Lisitsyna</i>		
About Origin of Some Jewish Manuscripts (Fond 182 of the RNL Manuscript Department)		248
<i>Konstantin Bondar</i>		
«I see a Jew in me...»: the Jewish Studies of Leonid Frizman		270

### **Contemporary Jewish Identity and Antisemitism**

<i>Marina Davydova</i>		
The Role of Religion in Shaping Ethnic Identity in Jewish Children of Contemporary Russia		285
<i>Semyon Padalko</i>		
The Jewish Secular NGOs of Krasnodar: The Past and the Present		296
<i>Ilya Yablokov</i>		
Anti-Jewish Conspiracy Theories in Putin’s Russia		313
<i>Vyacheslav Likhachev</i>		
Instrumentalization of Antisemitism in the Context of the Russian-Ukrainian Conflict		339



## Предисловие

Юбилейный 20-й выпуск ежегодника «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» был задуман как не совсем обычный, подводящий некоторые итоги и открывающий новые перспективы.

За 1997–2020 гг. свет увидели двадцать выпусков «Тироша», где были опубликованы работы 250 авторов, вошедшие в следующие разделы: «Еврейская мысль» (65 статей), «Библистика и семитология» (28), «Тексты и средневековая история евреев» (31), «Еврейская литература и искусство» (59), «Евреи в России и Восточной Европе» (137), «История государства Израиль» (20), «Еврейская идентичность» (15).

И количество, и тематика опубликованных статей отражают направления исследований нового поколения молодых ученых в области иудаики на русском языке, работающих на постсоветском пространстве. И это само по себе может стать интересным объектом изучения для истории русскоязычной иудаики.

Одна из главных целей «Тироша» с момента его создания в 1997 г. заключалась в том, чтобы дать молодым исследователям возможность публиковать первые научные работы в рецензируемом издании. В предлагаемом вниманию читателей юбилейном выпуске собраны статьи не только начинающих свою исследовательскую деятельность историков, библистов, религиоведов, культурологов, литературоведов, антропологов, но и работы наших *alumni*, исследователей, сделавших за прошедшие годы успешную академическую карьеру как в России, так и за рубежом.

Некоторые из них любезно согласились поделиться воспоминаниями о своем первом опыте публикации в «Тироше», об участии в конференциях и школах Центра «Сэфер».

**Михаил Носоновский** (профессор, Висконсинский Университет Милуоки, США): *Мы тогда мало знали о происходящем в Москве, но в середине 1990-х гг. начались регулярные*

молодежные конференции «Сэфера». В июле 1996 г. прошла первая конференция, в 1997 – вторая, материалы которой опубликованы в первом «Тироше». На этой конференции я познакомился с московскими коллегами и друзьями, такими как Артём Федорчук, Максим Заверяев и Матвей Членов, и с солидными исследователями, такими как Михаил Анатольевич Членов, Виктория Валентиновна Мочалова, Рашид Мурадович Капланов. <...> Интерес к эпиграфике привел меня к желанию разобраться, каков глубинный смысл еврейской эпитафии и как этот смысл выражен в их структуре. Что скрывается за этими, с одной стороны, стандартными, а с другой стороны — бесконечно вариативными текстами, постоянно цитирующими и преобразующими библейские и раввинистические источники и выражения. Об этом было несколько моих статей в «Тироше». Интересы к еврейской эпиграфике я не утратил и спустя много лет.

**Артём Федорчук** (независимый исследователь, Кфар Эльдад, Израиль, координатор студенческих программ Центра «Сэфер» в 2001–2004 гг.): В 1997 г. в «пред-Тироше» (сборнике материалов Первой международной студенческой конференции по иудаике) была опубликована моя первая статья, посвященная проблемам датировки кладбища Чуфут-Кале (Крым), работать на котором я начал с 1994 г. В дальнейшем мне удалось организовать масштабные многолетние работы по полному описанию этого уникального памятника еврейской истории и культуры (3 400 эпитафий XIV–XX вв.; первый том каталога выходит в 2021 г. в издательстве Brill), а также по раскопкам и консервации синагоги на Мангупе, в которых участвовали сотни исследователей, студентов и школьников, в частности, многие авторы «Тироша». В 1998 г. мы с Матвеем Членовым подготовили первый выпуск «Тироша» <...>, авторы которого в дальнейшем внесли немалый вклад в развитие различных областей иудаики.

**Константин Бондарь** (канд. филол. наук, научный сотрудник, Тель-Авивский университет, Израиль): Мой приход в академическую иудаику можно, пожалуй, точно датировать

1999 годом: тогда зимой я впервые участвовал в ежегодной международной междисциплинарной конференции «Сэфера» (так называемой взрослой), а уже летом приехал на молодежную конференцию как будущий студент магистратуры Центра иудаики и еврейской цивилизации. <...> Путь в иудаику сопровождался появлением первых публикаций по новой специальности, и здесь огромную роль сыграл «Тирош». В общей сложности я опубликовал здесь четыре статьи (выпуски 4, 5, 7, 8), и все они связаны с темой моей магистерской работы (а также кандидатской, или, говоря в сегодняшних терминах, доктората) о древнерусских повестях Соломонова цикла, которые служат выразительным свидетельством еврейско-славянских культурных контактов. В списке публикаций, представленном в автореферате, статьи в «Тироше» смотрелись весьма солидно. Теперь, посылая статью в 20-й выпуск, я благодарен редколлегии «Тироша» за наше памятное сотрудничество, за то, что все эти годы она дает трибуну молодым ученым, ищущим свой путь в еврейских исследованиях. И конечно, для нас, «ветеранов» студенческой иудаики, участие в нынешнем выпуске — большая радость и честь.

**Игорь Туров** (д-р ист. наук, Центр еврейской истории и культуры Института политических и этнонациональных исследований Национальной академии наук Украины им. И. Ф. Кураса, Киев, Украина): *Рождение журнала «Тирош» совпало с моим исследовательским детством. Тогда бюрократия и иерархия были почти незаметны. Знания маститых ученых и начинающих студентов в области иудаики были приблизительно одинаковыми. Зато всюду царила свобода и радость творчества. Теперь пришло время порядка. Увы, это далеко не во всех отношениях к лучшему, поэтому те далекие дни вспоминаются с доброй улыбкой.*

**Александра Полян** (канд. филол. наук, доцент ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия; Университет Регенсбурга, Германия): *Влияние «Сэфера» на мою карьеру и интересы трудно переоценить. Так получилось, что*

впервые я попала на школу «Сэфера» еще будучи одиннадцатиклассницей, и услышанное, в сущности, определило мою дальнейшую исследовательскую судьбу. Я поняла, что хочу заниматься именно этим: учить еврейские языки, изучать литературу на них, изучать этнографию и историю евреев. <...> Многие из преподавателей – это люди, которые в прошлом приезжали на сэферовские школы в качестве студентов, ездили в экспедиции опрашивать информантов или описывать еврейские некрополи, а в дальнейшем стали специалистами и университетскими преподавателями, защитили диссертации. Собственно, я — один из очень многочисленных представителей этого молодого (и относительно молодого) поколения исследователей в области иудаики, выращенного на постсоветском пространстве «Сэфером»: поехав на первую свою сэферовскую школу в юном возрасте (в 2001 году), потом несколько раз (начиная с 2008 года) я становилась преподавателем. В свою очередь, многие из моих преподавателей приобретали квалификацию под сильным влиянием «Сэфера». Волею случая я попала и на первую презентацию «Тироша» в 2002 г., проходившую в специально арендованном большом зале модного тогда клуба «ОГИ». Я с большим интересом и пиететом прочитала оглавление сборника, поняла почти все слова, восхитилась и ужаснулась учености авторов (особенно в разделе «Библиеистика и семитология»), и подумала, что мне никогда не сравниться с этими авторами и не опубликоваться в «Тироше». Почти так и вышло: прошло много лет, я научилась читать на библейском и мишнаитском иврите и по-арамейски, читала в ИСАА МГУ лекции по Библии, защитилась, опубликовалась в т. ч. в сэферовских конференционных сборниках, в «Тироше» вышли статьи нескольких моих студентов, но я подаю сюда статью впервые.

**Илья Яблоков** (канд. ист. наук; PhD In Russian studies, лектор Университета Лидса, Великобритания): Я благодарен «Сэферу» за бесценную возможность начать свой научный путь как исследователь теорий заговора. Именно благодаря «Сэферу» я попал на летние/зимние школы, познакомился с

*выдающимися учеными и загорелся желанием стать одним из них. Не знаю, получилось или нет – решать не мне, но то, что у «Сэфера» получилось вырастить несколько поколений отменных ученых – это без сомнения.*

Содержание юбилейного 20-го выпуска отражает важные тематические направления, находящиеся на стыке иудаики, славистики и ориенталистики: еврейская мысль и классические тексты; еврейская художественная литература и мемуаристика; история и историография восточноевропейского еврейства; современная еврейская идентичность и антисемитизм. Всего здесь представлены семнадцать авторов из Великобритании, Германии, Израиля, России, Украины, США и Чехии. Мы посвящаем юбилейный выпуск «Тироша» памяти нашего *alumnus* профессора Дэвида Шнира, ушедшего от нас в этом непрестом 2020 году (Дэвид входил также в редколлекцию другого издания Центра «Сэфер» – *Judaic-Slavic Journal*).

Первый раздел ежегодника «Еврейская мысль и классические тексты» открывает статья *Надежды Добрыдни*к (Национальный педагогический университет им. М. П. Драгоманова, Киев, Украина), в которой предпринята попытка составить историко-филологический комментарий к Быт 1:1–3, учитывая современное состояние знаний об этом тексте и контекст литературных традиций народов древнего Ближнего Востока.

*Яков Синичкин* (Издательский дом «Книжники», Иерусалим, Израиль) на основе анализа текстов Вавилонского Талмуда и мидрашей о составителе Мишны рабби Йегуде га-Наси рассматривает причины неоднозначного отношения мудрецов к рабби.

*Наталья Каспарова* (Еврейский университет Иерусалима, Израиль) анализирует интерпретацию агады о невероятных путешествиях талмудического мудреца Рабы бар бар Ханы в комментариях трех известных мудрецов: Магарала из Праги (XVI в.), Виленского Гаона (XVIII в.) и рабби Нахмана из Брацлава (конец XVIII–XIX вв.).

*Игорь Туров* проводит анализ трех основных концепций богочеловеческого единства, преобладающих в проповедях основоположников хасидизма, а также рассматривает принципы существования этих концепций в вероучении хасидов.

Раздел «Еврейская литература и мемуаристика» открывается статьей *Аси Вайсман* (НИУ ВШЭ, Школа иностранных языков, Москва, Россия), прослеживающей, как самый бытовой предмет — нож — становится символическим образом, значение которого связано с идиллической еврейской жизнью прошлого и драматическими переменами, произошедшими с еврейским народом вообще (и в частности с еврейскими женщинами) и самой героиней, в автобиографии Полины Венгеровой «Воспоминания бабушки» (опубл. в 1908–1910 гг. в Берлине).

В статье *Александры Полян*, посвященной двум произведениям Переца Маркиша о Холокосте, реконструируется сюжет пьесы «Око за око» (как выяснилось, и в идишском, и в русскоязычном вариантах сохранившихся текстов пьесы есть лакуны). Автор выясняет, каким изменениям подвергся текст пьесы при переработке ее в часть романа «Поступь поколений».

По сложившейся традиции раздел, посвященный восточноевропейскому еврейству, — самый большой. В совместной статье *Михаила Носоновского* и *Александры Фишель* (Институт Восточных Рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия) рассматривается история одного из старейших в Восточной Европе еврейских кладбищ в городе Острог (Ровненская область, Украина).

*Софья Дадаева* (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия) рассматривает вопрос противостояния сионистов и еврейской общественности политике Османской империи по сдерживанию еврейской колонизации Палестины в конце XIX — начале XX вв.

*Илья Баркусский* (РГУ им. А. Н. Косыгина, Академия им. Маймонида, Москва, Россия) анализирует причины отказа от приглашения иностранных учителей в казенные еврейские школы в период реформы еврейского образования в Российской империи в 40-е гг. XIX в.

В центре статьи *Георгия Прохорова* (Государственный социально-гуманитарный университет, Коломна, Россия) – рефлексия над риторической и нарративной структурой «Книги Кагала» (1869 г.), популярного памфлета, составленного русским выкрестом Яковом Брафманом.

В статье *Алины Лисицыной* (Российская государственная библиотека, Москва, Россия) предпринимается попытка идентификации прежних владельцев сочинений, входящих в состав фонда рукописей на еврейских языках (ф. 182) Отдела рукописей РГБ, получившего известность как «собрание Шнеерсона».

*Константин Бондарь* рассматривает роль и место еврейской темы и проблематики еврейских исследований в научном наследии литературоведа-русиста, харьковчанина Леонида Фризмана.

Заключительный раздел посвящен проблемам еврейской идентичности и антисемитизму. Его открывает статья *Маринны Давыдовой* (РГУ, Москва, Россия), посвященная истокам формирования этнической идентичности у современных еврейских детей в России.

*Семен Падалко* (СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия) изучает историю и современность еврейских общественных светских организаций города Краснодар.

*Илья Яблоков* представляет перевод на русский язык своей англоязычной статьи из журнала *Contemporary Antisemitism*. В статье рассматривается природа антиеврейских теорий заговора в современной России на двух примерах антисемитской политической риторики.

Статья *Вячеслава Лихачева* (независимый исследователь, Прага, Чехия) посвящена анализу инструментального использования темы антисемитизма в официальном дискурсе и информационно-пропагандистских кампаниях, сопровождавших обострение российско-украинских отношений и начало вооруженного конфликта весной 2014 г.

Публикуемые статьи позволяют получить представление о научных интересах молодого поколения исследователей в области иудаики и познакомиться с исследованиями давних авторов нашего ежегодника. Редколлегия надеется, что оче-

редной выпуск ежегодника «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» вызовет интерес у гуманитариев, работающих в области иудаики, и откроет новую страницу в истории издания.

*Редколлегия*

***Ирина Владимировна Копченова***

Институт славяноведения РАН,

Москва, Россия

Центр научных работников и преподавателей иудаики «СЭФЕР»,

Москва, Россия

Мл. научный сотрудник, ORCID ID: 0000-0002-7268-2608,

Центр славяно-иудаики

Институт славяноведения РАН

Россия, 119334, Москва, Ленинский проспект, 32А, корпус В, ком. 808

Тел.: +7(495) 9380070

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.0.1

## Preface

The current issue marks the twentieth anniversary of our annual “Tirosh: Jewish, Slavic & Oriental Studies”. It glances back to celebrate more than two decades of academic achievements and it looks forward to chart the course of our future paths.

Since debuting in 1997, “Tirosh” has published articles by over 250 authors in the following areas: Jewish Thought (65 articles), Biblical and Semitic Studies (28), Medieval Texts and History of Jews in the Middle Ages (31), Jewish Literature and Arts (59), Jews in Russia and Eastern Europe (137), History of the State of Israel (20) and Jewish Identity (15). This roster reflects the range of academic interests of young scholars working in the field of Jewish Studies across the post-Soviet states and one day may itself become a topic of interest for a researcher of the history of Russian-language Judaica.

Initially, one of the chief reasons behind founding “Tirosh” was providing budding scholars with an opportunity to publish in a peer-reviewed outlet. The current, celebratory twentieth issue, however, contains articles not only by the researchers just beginning their academic journey in History, Biblical Studies, Religion Studies, Cultural Studies, Literature and Anthropology, but also by our very own alumni – those who have grown into successful academics both in Russia and abroad. Some of the latter cordially agreed to share their memories about SEFER conferences and schools of the past as well as about their first publication in “Tirosh”.

**Michael Nosonovsky** (Professor, University of Wisconsin – Milwaukee, USA): *We didn't know much about what was going on in Moscow, till in the mid-1990s SEFER started holding regular youth conferences. The first conference took place in July 1996; next year the second one followed. Its materials were published in the first issue of “Tirosh”. There I met both colleagues – Artyom Fedorchuk, Maxim Zaveryayev and Matvey Chlenov – and such renowned scholars as Michail Chlenov, Victoria Mochalova and*

*Rashid Kaplanov... With many of them we became friends later on. I became fascinated with Epigraphy and wanted to uncover the inner meaning of Jewish epitaphs and to see how it finds expression through their structure. What are they hiding – those allegedly unified texts that actually display an infinite number of variants featuring quotations from and allusions to the Biblical and Rabbinic sources? Several articles of mine dealing with this topic were published in “Tirosh”. So many years passed by, but I still find Jewish Epigraphy intriguing...*

**Artyom Fedorchuk** (independent researcher, former student program coordinator at the Sefer Center, 2001–2004): *In 1997, my first article was published in “pre-Tirosh” (a collection of papers of the First International Student Conference on Jewish Studies). The article was devoted to the problems of dating the Chufut-Kale cemetery in Crimea. I started working there in 1994 and eventually managed to arrange for a long-term, large-scale project on this unique monument of Jewish history and culture. It resulted in the catalogue containing a full description of all 3400 epitaphs of the 14–20<sup>th</sup> centuries. The first part of the catalogue is pending publication by the Brill publishing house, tentatively in 2021. I have also taken part – along with hundreds of other scholars and students (some of whom were “Tirosh” contributors as well) – in the program of excavations and conservation of the Mangup synagogue. In 1998, Matvey Chlenov and I prepared the first issue of “Tirosh”. Later on, many of our authors made a significant contribution to various fields of Jewish studies.*

**Konstantin Bondar** (PhD, Tel-Aviv University, Israel): *I consider 1999 the beginning of my academic career in Jewish Studies. It was the first time that I participated in the Annual International Inter-Disciplinary Conference (also known as “the grown-up conference”) organized by SEFER. It was wintertime, and in the summer of the next year I attended their Youth Conference already as a prospective M.A. student at the SEFER Center for University Teaching and Jewish Civilization... “Tirosh” played a tremendous part at the early stages of my career. It was there that I have published four articles (Issues 4, 5, 7 and 8) related to the topic of my M.A. thesis and – later – my PhD: The tales of Solomon cycle and what they can tell us about the Slav-*

*ic-Jewish cultural dialogue. Having a list of publications in “Tirosh” looked quite impressive. Now, while submitting yet another article – this time for the twentieth issue – I would like to thank the editors of “Tirosh” for all that memorable collaboration and for their noble work in providing a platform for aspiring Jewish Studies scholars. And for us, old-timers, it is both a joy and an honor to be part of the present issue of “Tirosh”.*

**Igor Turov** (PhD, The I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine): *The birth of “Tirosh” coincided with my academic adolescence. Back then, bureaucracy and hierarchy were barely noticeable. So was the difference between the amount of knowledge of venerable scholars and that of Jewish Studies students. Yet the spirit of freedom and creativity permeated everything. Now, we are living under the rule of order, and – alas! – the change is not necessarily for the better. That is why the recollections of those bygone times make me smile nostalgically.*

**Alexandra Polyak** (PhD, Institute of Asia and Africa of MSU, Moscow, Russia; University of Regensburg, Germany): *The impact of SEFER on my career can hardly be overrated. It happened so that I attended a SEFER school while still being a schoolgirl, in my graduating year. Those few days have actually sealed my subsequent academic lot. I realized what I had actually wanted: to learn Jewish languages, to study Jewish literature and to research Jewish history and ethnography... Many of today’s teachers have first participated in SEFER schools as students. They used to take part in ethnographic expeditions as interviewers or Jewish gravestone epigraphists, and then they defended dissertations and became university instructors. In fact, I am one of that multitude of young (and relatively young) scholars in the field of Jewish Studies who was brought up by SEFER across the post-Soviet lands. I first experienced a SEFER school in 2001, at a rather tender age, and then, starting from 2008, I attended several other schools already as a teacher. Moreover, many of my teachers have been influenced by SEFER as well. I was also present at the first presentation of “Tirosh” held in the sizable rented premises of the trendy OGI club.*

*I have read through the table of contents with great interest and awe; I have understood almost all the words; I felt admiration for the contributors (particularly those in the 'Biblical and Semitic Studies' section) and realized, with terror, that I would never catch up with them and getting published in "Tirosh" was not among my realistic prospects. In a way, it was a prophetic epiphany: over the course of many years I learned how to read Biblical and Mishnaic Hebrew as well as Aramaic; I was giving lectures on the Bible at the Institute of Asia and Africa of MSU; I defended my thesis and published in various places, including SEFER conference almanacs; a few of my own students' articles appeared in "Tirosh"... But I am now submitting an article here for the very first time.*

**Ilya Yablokov** (PhD, University of Leeds, England): *I am grateful to SEFER for the priceless opportunity that allowed me to start my academic career as a researcher of conspiracy theories. It is precisely due to SEFER that I attended its Summer/Winter schools, met outstanding scholars and felt a burning desire to become one of them. It is not up to me to judge if that has been achieved. What is not subject to any doubts, however, is the fact that SEFER has succeeded in rearing several generations of first-class scholars.*

The content of the current issue reflects the most vital academic areas involving Jewish, Slavic and Oriental Studies that also overlap every now and then: it is Jewish Thought and the Classical Texts, Jewish Fiction and Memoirs, History and Historiography of Eastern European Jewry; Contemporary Jewish Identity and Antisemitism. We present seventeen authors from Great Britain, Germany, Israel, Russia, Ukraine, the Czech Republic and the USA. With sadness and gratitude, we dedicate this issue of "Tirosh" to the blessed memory of Professor David Shneer, our alumnus, who passed away in the sorrowful year of 2020.

The first section – Jewish Thought and Classical Texts – opens with an article by *Nadezhda Dobrydnik* (The National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine). She looks at the Creation narrative (Gen 1:1–3) and various interpretations of its lexical and syntactic features within the context of the literary traditions of the ancient Middle East.

*Yaakov Sinichkin* (The Knizhniki Publishing House, Jerusalem, Israel) analyses the excerpts from Midrash and the Babylonian Talmud that deal with Yehudah ha-Nasi, the Redactor of the Mishna and attempts to explain why the Rabbi's figure provoked controversial reactions from the Sages.

*Natalia Kasparova* (Hebrew University of Jerusalem, Israel) examines Agadah's take on the incredible journeys of the Amoraï Rabbah bar bar Hana in the commentaries of the Maharal of Prague (16th cent.), the Gaon of Vilna (18th cent.) and Rabbi Nachman of Bratslav (end 18th – 19th cent.)

*Igor Turov* (I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine) analyses three major theories of God-Man unity featured in the sermons of Hassidism founding fathers and shows how all three coexist in Hassidic worldview.

The section "Jewish Fiction and Memoirs" opens with the article by *Asya Waisman* (Higher School of Economics, School of Foreign Languages, Moscow, Russia). She traces how such a prosaic everyday object as knife assumes a symbolic value and comes to illustrate the idyllic Jewish past and the drastic transformations undergone by the Jewish nation, Jewish women and the protagonist of Pauline Wengeroff's autobiography *Grandma's Memoirs* (published in 1908–1910 in Berlin).

*Alexandra Polyán* (Moscow State University, Russia; University of Regensburg, Germany) attempts to reconstruct the missing parts of Peretz Markish's play *An Eye for an Eye* (1942) and to detect how it was reworked to be incorporated into his 1947 novel *The March of Generations*.

It has already become a tradition, that the largest section of "Tiros" focuses on Eastern European Jewry. A coauthored piece by *Michail Nosonovsky* (University of Wisconsin – Milwaukee, USA) and *Alexandra Fishel* (The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia) explores the history of one of the oldest Jewish cemeteries in Eastern Europe – that of Ostrog (Rivna region, Ukraine).

*Sofia Dadaeva* (Moscow State University, Russia) considers the Ottoman policies aimed at preventing the Jewish coloniza-

tion of Palestine in the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century and the efforts of various Jewish groups to counteract the Empire and ensure the continuation of the colonizing process.

*Ilya Barkussky* (Russian State University named after A. N. Kosygin, Maimonides Academy, Moscow, Russia) analyzes the factors that made public Jewish schools restrain from hiring foreign instructors at the time of the Jewish educational reforms in the Russian Empire in the 1840s.

*Georgy Prokhorov* (State Institute of Social Studies and Humanities, Kolomna, Russia) focuses on the rhetorical and narrative structures of *The Book of the Kahal* (1869) – a popular pamphlet by the baptized Russian Jew Jacob Brafman.

*Alina Lisitsyna* (Russian National Library, Moscow, Russia) attempts to identify the former owners of the works contained in the RNL collection of manuscripts in Jewish languages that came to be known as the Schneerson Library.

*Konstantin Bondar* (Tel-Aviv University, Israel) discusses the role of the Jewish motifs in the works of the Kharkiv-born historian of Russian literature Leonid Frizman.

The concluding section is devoted to the problems of Jewish identity and Antisemitism. *Marina Davydova* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia) explores the genesis of ethnic identity in today's Jewish children in Russia.

*Semyon Padalko* (Saint-Petersburg University, Russia) explores the past and the present of secular Jewish public organizations in the city of Krasnodar.

*Ilya Yablokov* (University of Leeds, England) presents the Russian translation of his article originally published in the journal *Contemporary Antisemitism*. He muses over the nature of anti-Jewish conspiracy theories in contemporary Russia discussing two samples of Antisemitic political rhetoric.

*Vyacheslav Likhachev* (independent researcher, Prague, Czech Republic) analyses how the topic of Antisemitism was exploited by the official discourse and propaganda campaigns at the beginning of the crisis in the Russian-Ukrainian relations and the armed conflict in the spring of 2014.

It is the editors' hope that the new issue of "Tirosh: Jewish, Slavic & Oriental Studies" will ignite the interest of the specialists

in the field of Jewish Studies and open a new page in the history of the annual.

*Editorial Board*

***Irina Kopchenova***

Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

SEFER Center for University Teaching of Jewish Civilization

Researcher, ORCID ID: 0000-0002-7268-2608

119334, Moscow, Leninsky prospect st, 32 A, buil.B, room 808

Tel.: +7(495) 9380070

E-mail: students@sefer.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.0.2



---

**Еврейская мысль  
и классические тексты**

**Jewish Thought  
and Classical Texts**



## Опыт историко-филологического комментария к Быт 1:1–3

*Надежда Николаевна Добрыдник*

Национальный педагогический университет  
им. М. П. Драгоманова Киев, Украина

Магистр богословия и религиоведения  
ORCID: 0000–0002–0050–9718, Факультет философии и  
обществоведения, кафедра богословия и религиоведения  
Национальный педагогический университет  
им. М. П. Драгоманова

Украина, 02000, Киев, Тургеневская, 8/14;

Тел.: +38 (044) 486-94-57, E-mail: kbr\_ffon@npu.edu.ua

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.0

**Аннотация:** В данной статье будет предпринята попытка дать историко-филологический комментарий к Быт 1:1–3, учитывая современное состояние знаний об этом тексте. Здесь представлен подробный филологический разбор текста с детальным рассмотрением языковых средств (фонетических, лексических, грамматических, словообразовательных). Особое внимание уделено влиянию на текст литературных традиций народов Древнего Ближнего Востока, в частности – литературы Древней Месопотамии, значимость которой для интерпретации древнееврейских текстов Библии не вызывает сомнений.

**Ключевые слова:** *Бытие, нарратив создания мира, литература Древнего Ближнего Востока, Танах*

В начале XIX в. в свете новых открытий в сфере ближневосточной культуры и истории усилился интерес к священным текстам. Этот возобновившийся интерес к Танаху связан прежде всего со стремлением глубже проникнуть в смысл библейского текста и в его историю. Однако исследователь

сталкивается здесь со многими препятствиями. Во-первых, это древнееврейский язык, без знаний грамматики, лексики и синтаксиса которого трудно точно понять прочитанное, тем более – интерпретировать. Вторая проблема – сходство рассказов Танаха с историями, которые встречаются в других древних текстах ближневосточных цивилизаций. Для текстологов и библеистов новые археологические открытия предоставили множество новых возможностей, так как дешифровка клинописи позволяла рассматривать Библию в более широком лингвистическом и историко-культурном контексте.

Однако заимствования на идейном, сюжетном и лексическом уровне между библейским текстом и шумеро-аккадскими, вавилонскими со времени их открытия часто используются как аргументы для опровержения авторитета Священного Писания. Несмотря на это, исследования библейского текста в контексте Древнего Ближнего Востока являются перспективными для интерпретации Библии по нескольким причинам: литература той эпохи представляет идеи ближневосточных авторов, показывает контекст употребления тех или иных терминов, дает представление о религиозно-культурной среде Израиля [Акимов 2014]. Вопрос заключается в том, с чем именно мы имеем дело: с сугубо литературным влиянием или с проявлениями более широкого культурного влияния.

В этой работе сделан акцент на текстах и языках Месопотамского ареала. Во-первых, многие исследователи считают, что именно рассказы из Месопотамии являются источником библейского материала в Быт 1–3. Библейские истории, согласно такому подходу, являются адаптацией месопотамских мифов с соответствующей редакторской правкой и ремарками. Во-вторых, не вызывает сомнений тот факт, что в определенные периоды контакты между иудеями и носителями месопотамской культуры были достаточно активными. Одно из доказательств этого явления предоставляет сама Библия, описывая, как Авраам, который покинул родной Ур, впоследствии поселился в Ханаане. Вполне вероятно, что он воспитывался на рассказах той среды, где рос. Культуры Ближнего

Востока использовали мифы для описания творения самыми разными способами. Знание этих мифов и легенд поможет лучше понять тот мир, из которого Бог призвал Авраама [Светлова 2008, 88]. В то же время в свете современных данных об истории Древнего Израиля наиболее тесные иудейско-месопотамские контакты датируются эпохой ассирийских завоеваний в Южном Леванте в VIII–VII вв. до н.э.<sup>1</sup>

Текст из Быт 1:1–2:3, который, по общему мнению, представляет собой цельный текст, по содержанию в чем-то параллельный «второму рассказу о творении» (Быт 2:4–3:24), принято датировать пленно-послепленным периодом [Schellenberg 2016, 16]. Вначале при датировке принимали во внимание содержательные критерии. Первый рассказ о творении относят к Священническому кодексу (Р), который был создан примерно в 550–500 гг. до н.э. Это единодушное мнение всех критиков, принимающих документальный анализ Пятикнижия, и оно уверенно подтверждается как характерными словами и фразами, так и общими чертами стиля: упорядоченное расположение материала, строгое следование тщательно продуманному плану и т.д. [Skinner 1910, 60–62]. Тематически история создания также вписывается во временные рамки и социально-религиозный контекст после пленного периода. Авторы источника Р хотели объединить и укрепить изгнанных, которые долгое время находились под влиянием Вавилонской империи, напомнить историю Израиля, ее истоки [Ruppert 2003, 62–63]. В более поздних работах есть стремление учитывать лингвистические аргументы. «Арамеизмы» или арамейские формы зачастую свидетельствуют о поздней дате написания текста. В выбранном отрывке об арамейском влиянии свидетельствует слово לַחֲדָרָא 'начало'<sup>2</sup>, что тоже может подтверждать гипотезу о датировке создания этого текста в персидский период.

<sup>1</sup> См., например, дискуссию о датировке «Книги Договора» (Исх 21–23) в [Wright 2009, 25].

<sup>2</sup> Речь идет о гласной /ē/ в основе этого слова, не совпадающей с гласной слова חָדָר, которое должно быть источником этого деривата, но может объясняться арамейским влиянием [THAT 1971, 2:702].

1:1 בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:  
 1:2 וְהָאָרֶץ הִתְהַה תְּהוּ וּבְהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:  
 1:3 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי־אוֹר:

ср. 1:1 בְּרֵאשִׁית «Orig Βρησιθ vel βαρησηθ(-σεθ); Samar *bārāšēṭ*» [Tal 2015].

1:1 В начале сотворил Бог небо и землю.

1:2 Земля была пуста и пустынна, тьма была над бездной, и ветер Бога парил над водами.

1:3 И сказал Бог: «Да будет свет». И появился свет.

(Быт 1:1–2)

1:1 בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: 1:1 *bərēʿšît bārāʿ ʿēlohîm*  
 ʿēṭ haššāmayim wəʿēṭ hāʾāreṣ

‘В начале сотворил Бог небо и землю’ – абсолютная простота этого традиционного перевода скрывает сложные и затяжные дебаты о правильной интерпретации стихов 1–3. Среди исследователей есть несколько вариантов понимания синтаксиса этих стихов:

1. «В начале, когда сотворил Бог ..., земля была пуста...».

Быт 1:1 можно читать как протазис, чей аподозис появляется в Быт 1:2 (как признает Ибн-Эзра, Х. Гроций и др.).

2. «В начале, когда Бог создал ..., Бог сказал ...».

Первое предложение можно читать как протазис, чей аподозис появляется в 3-м стихе (как поддерживают Раши, У. Олбрайт, Е. А. Спейзер, Н. Сарна). Это толкование начинается с замечания, что первое слово *bərēʿšît* (буквально ‘в начале’) не имеет определенного артикля. Таким образом, это можно воспринять как *Status constructus* и перевести как «В начале сотворения Богом неба и земли».

3. Первый стих – главная часть предложения, обобщающая все события, описанные в стихах 2–31. Этот заголовок раздела в целом и может быть переведен как «В начале Бог был создателем неба и земли». Что значит ‘создатель неба и земли’, далее подробнее поясняется в стихах 2–31.

4. Первый стих – главная часть предложения, описывающая первый акт творения. 1:2–3 описывают следующие этапы творческой деятельности Бога.

Некоторые комментарии учитывают и отражают разнообразие вариантов перевода [Bandstra 2008, 43–44]<sup>3</sup>. И действительно, как указывает Герхард фон Рад в одном из комментариев, с синтаксической точки зрения, предложенную конструкцию *bərēʿšîṭ* (Быт 1:1) можно переводить и как ‘в начале’, и как ‘когда’, только не с богословской позиции, так как второй вариант допускает наличие ранее существовавшего материала [Rad 1972, 48; Wenham 1987, 11]. Иначе говоря, богословская проблема заключается в следующем: учит ли Быт 1:1 о абсолютном начале творения как первом действии Бога? Или этот стих подтверждает существование материи до сотворения небес и земли?

1:1 *ḥiṣṣāḇ bərēʿšîṭ* ‘В начале’ – здесь для начала стоит обратить внимание на первое слово *bərēʿšîṭ*, которое служит названием книги и состоит из двух элементов – *bə* (предлог ‘в’) + *rēʿšîṭ* (существительное ‘голова, начало’) [BDB 1979, 88; 912].

Часть трудностей заключается в том, что существительное *rēʿšîṭ* можно интерпретировать по-разному:

1) *rēʿšîṭ* – это грамматически и семантически неопределенное существительное в Status constructus, используемое для временного обозначения относительно отдельного главного события.

2) *rēʿšîṭ* – грамматически неопределенное, но семантически детерминированное существительное в Status absolutus, используемое нарицательным образом для абсолютного временного обозначения [Holmstedt 2008, 56–67].

Итак, если принять тот факт, что слово *bərēʿšîṭ* не имеет артикля, это может быть истолковано как Status constructus, и целая конструкция может быть затем переведена: «Когда Бог начал создавать небо и землю»<sup>4</sup>. В строго грамматической перспективе проблема этого анализа заключается в том, что Status constructus обычно возникает между двумя именными элементами, а не существительным и глаголом

<sup>3</sup> Например, NRSV (New Revised Standard Version, 1989) предлагает три варианта: (1) В начале, когда Бог создал небо и землю...; (2) Когда Бог начал творить...; (3) На начале сотворил Бог...

<sup>4</sup> Напр., JPS, ср. NAB, NRSV.

[Holmstedt 2008]. Поэтому гебраисты, которые придерживаются первого взгляда, должны объяснить последовательность: существительное *St. const.* личная форма глагола, а не инфинитив<sup>5</sup>. Так как за словом *bərēʿšît* следует личная форма глагола *bārāʿ* (букв. ‘он создал’)<sup>6</sup>.

Другие воспринимают *bərēʿšît* как *Status absolutus*: «В начале Бог сотворил небо и землю» – указывая, что отсутствие артикля в слове *bərēʿšît* не означает, что конструкция находится в сопряженном состоянии [Routledge 2010, 69–88]. Временные конструкции часто не содержат артикля [Fischer, Zenger 2018, 124–125]<sup>7</sup>. Поэтому не может быть также доказано, что слово *bərēʿšît* может не иметь абсолютного смысла.

Безмолвная *шва* показывает, что определенный артикль отсутствует, однако в Нехарла Оригена была греческая транслитерация иврита, где присутствует определенный артикль. Следовательно, Βαρησηθ, что переводится как ‘в начале’, но в еврейском языке нет определенного артикля. Хотя А. Таль не считает эти данные надежным свидетельством об артиклевой форме *bārēʿšît*, а не *bərēʿšît* (ср. 1:1 וַיְבָרֵךְ «Orig Βρησιθ vel βαρησηθ(-σεθ); Samar *bārāšet*») [Tal 2015].

Что касается предполагаемых параллелей с месопотамскими источниками, то большинство тех, кто признает такое сходство, отмечают, что лучшие параллели с внебиблейским материалом можно найти в Бытии 1:2–3, чем в 1:1 [Wenham 1987, 51].

По этим причинам большинство современных комментаторов сходятся во мнении, что слово *bərēʿšît* нужно перевести как ‘в начале...’ [Harrison 2016, 542; Reno 2010, 34]. Бр. Чайлдс в то же время указывает, что нужно учитывать не только грамматическую составную, но и полемический стиль библейских пассажей [Childs 1962]. Поскольку можно предположить, что автор, зная другой, языческий вариант истории о создании, ставит одним из заданий отвергнуть концепцию противоборства перед началом творения. Поэтому чи-

<sup>5</sup> В английском переводе с помощью служебного слова *of* легче показать данную связь и невозможность перевода: «in beginning of he-created».

<sup>6</sup> Verb, Qal, Perf. 3ms.

<sup>7</sup> Напр., Ис 46:10; 40:21; 41:4, 26; Быт 3:22; 6:3, 4 и др.

тать первый стих как придаточное предложение времени – значит не принять во внимание весьма серьезную борьбу, что описана в этом разделе. Ведь помня о языческой версии творения мира из вечной материи (напр., тело Тиамат), следует принимать во внимание тот факт, что автор(ы) книги Бытия своим вступительным словом отвергает(ют) именно такую концепцию [Гамильтон 2003, 30].

Однако в рамках этого консенсуса все еще существует спор о взаимосвязи между первым и последующими двумя стихами. Большинство сходится во мнении, что 1:1 по сути является заголовком того, что следует за этим<sup>8</sup>. К тому же 1:1 находится в хиастической структуре с 2:4а<sup>9</sup>, и эти два стиха, таким образом, представляют собой рамку для текста. С этой точки зрения, следующие стихи этого раздела объясняют, что означает глагол ‘создать’ в первом стихе. Создание – это вопрос организации уже существующего хаоса. Происхождение хаоса не обсуждается, и с учетом фона восточной мифологии его можно считать вечным. Толкование текста по этой логике предполагает, что Бог сначала создал хаос, а затем привел его в порядок, тогда как в других местах Ветхого Завета (далее ВЗ) описывается создание Богом порядка, а не хаоса (напр., Ис 45:18) [Wenham 1987, 52].

Однако есть ряд сторонников последнего толкования, которые считают, что древние версии перевода ВЗ и унифицированный текст, который был передан масоретами, подтверждают, что это было традиционное понимание с III в. до н.э. (LXX) до X в. н.э. (MT)<sup>10</sup>. Древность перевода выступает сильным аргументом, так как можно предположить, что наиболее близкие версии по времени к написанию Бытия лучше осведомлены о его значении.

К тому же вместо того, чтобы понимать начало Быт 1:1 как *Status constructus*, еврейский историк I в. Иосиф Флавий в

<sup>8</sup> См. работы: Driver S.R. [1904]; Gunkel H. [1997]; Procksch O. [1924]; Zimmerli W., [1976]; Rad G. [1972]; Eichrodt W. [1916]; Cassuto U. [1989]; Westermann C. [1994].

<sup>9</sup> 1.1. В начале сотворил Бог небо и землю.

2.4. а Вот рассказ про небо и землю в пору их сотворения.

<sup>10</sup> См. работы: Wellhausen J. [1889]; König A. [1988]; Heidel A. [1951]; Kidner B. [2008]; Ridderbos N. [1957]; Childs B. [1962].

своих «Иудейских древностях» следует абсолютному переводу LXX в начале своей работы: «В начале Бог сотворил небо и землю [*En archeektisen ho theos ton ouranonkaiten gen*]». Многие древние версии, такие как Акила, Феодотион, Симмах и Таргум Онкелос, переводят Быт 1:1 как независимое предложение. Вулгата Иеронима также трактует его как самостоятельное предложение [*In principio creavit Deus caelum et terram*] [Coran, Creig 2004, 43–44]. Это делает естественной интерпретацию текста синхронно, то есть первый стих – первый творческий акт; второй стих – следствие первого стиха; стих третий – первое творческое слово.

1:1 בָּרָא *bārāʾ* ‘сотворил’ – относительно понимания термина *bārāʾ* тоже продолжаются дискуссии [HALOT 1994, 210; Даума 2010, 14]<sup>11</sup>. Это во многом обусловлено спецификой данного глагола. Во-первых, это специфический термин для описания исключительно действий Бога. Во-вторых, в тексте не упоминается материал, из которого все сделано, возможно, чтобы не допустить аналогий с деятельностью человека [Sarna 1995]. *bārāʾ* встречается около 50 раз в ВЗ, и это в первую очередь в текстах, явно датируемых периодом плена или более поздних времен. Автор, видимо, использовал слово *bārāʾ* для обозначения творения в целом.

*bārāʾ* в книге Бытия 1:1 охватывает процесс и прогресс творения в течение шести дней создания в стихах 3–31. Это предельный глагол, то есть он относится к «ситуации, которая включает в себя процесс, который ведет к четко определенной конечной точке», – считает кембриджский лингвист Бернард Комри [Comrie 1998, 45].

Однако Эллен Хосе ван Вольде предложила перевести данный глагол в Бытии 1–2 как ‘разъединять/отделять’, а не ‘создавать’ [Wolde 2009]<sup>12</sup>. Она не является первым ученым, который предлагает переводить это слово как ‘разделил’. Известный «Hebräisches Handwörterbuch» (1810) Вильгельма Гезениуса предлагает перевести *bārāʾ* как ‘вырезать/отрезать/отделять’, сравнивая это с арабским корнем *bry*, который означает ‘отрезать’. Однако стоит заметить, что в 17-м выпу-

<sup>11</sup> *bārāʾ* (Быт 1:1) гл., Qal, Pf, 3 м.р., ед.ч. – ‘сотворил’.

<sup>12</sup> «В начале, в котором / когда Бог отделил небо и землю».

ске идея перевода *bārāʾ* в Qal как ‘отрезать’ была отброшена на основе дальнейших исследований по этому вопросу. Ведь если использовать лингвистические, экзегетические и сравнительные методы, можно прийти к другим выводам:

1. Еврейский глагол со значением ‘отделить’ требует по меньшей мере одного предлога, такого как *min* [BDB 1979, 577] или *ben* [BDB 1979, 107]. Однако этого нет в Быт 1–2. Делая лингвистическую и текстовую проверку семи употреблений глагола *bārāʾ* Вольде утверждает, что в литературе Месопотамии есть понятие ‘разделение’. Напр., одна из шумерских песен содержит следующую строку: *anki-ta ba9-re6-de3 sagna-an-ga-ma-an-šum2* («и не только он спешил отделить небеса от земли»). Но в этом тексте есть маркер *ta*, который можно перевести как ‘от’<sup>13</sup> [Becking 2010, 2–21].

2. Отсутствие в еврейском Писании других текстов, где авторы (или переводчики) переводили бы данное слово как ‘разделять’. Греческие авторы используют слово ποιέω, которое можно перевести как ‘создавать’. Другие варианты употребления данного слова авторами Писания показывают, что невозможно перевести *bārāʾ* как ‘разделять’. Один из примеров: *bōrē yiśrāʾēl* (Ис 43:15) – создатель Израиля<sup>14</sup>. К тому же этот глагол часто встречается вместе с такими глаголами, как *ʿāsāh* – ‘делать’ в Быт 5:1: «Когда Бог сотворил (*bārāʾ*) человека, создал (*ʿāsāh*) Он подобие Божье...» или *yāšar* ‘формировать’ в Ис 43:1: «так говорит Господь, сотворивший (*bōraʾāḱā*) тебя, Иаков, создавший (*wəyōšerḱā*) тебя, Израиль...». Что в свою очередь делает невозможным перевод этого глагола как ‘разделять’.

3. Не всегда слово *bārāʾ* должно иметь два объекта, как на этом настаивает Вольде<sup>15</sup>. Например, в тексте Втор 4:32 отчетливо представлен один объект, который относится к глаголу ‘творить’: «Расспроси о прежних временах, о том, что

<sup>13</sup> Подобная конструкция встречается в другом двуязычном тексте из Урука: 1. (Аккад.) UTU an ki-ta b[a]-ra-bad-ra-a-ta; 2. (Вавил.) e-nu-ma ša-mu-ú **it-t[i]** K[i-tim] is-su-ru – «...когда небо было сделано далеко от земли». В вавилонской версии используется **it-t[i]** (от), которое тоже обозначает отделение А от Б.

<sup>14</sup> См. также Ис 65:17, Ис 66:22; Ис 57:18–19 и др.

<sup>15</sup> Напр., Ис 45:12, Мал 2:10.

было до тебя, начиная с того дня, когда Бог сотворил (*bārāʿ*) на земле человека...».

К тому же этимологические данные свидетельствуют о другом. Согласно недавнему обзору данных об этимологии этого корня, *bry* в арамейских языках и араб. *brʿ* либо заимствованы из древнееврейского языка, либо испытали его влияние [EDA 1/1 2020, 206]. Ранее высказывались предположения о сопоставлении этого древнееврейского корня либо с общим для южноаравийских эпиграфических языков глаголом *brʿ* ‘строить’, либо с общим для современных южноаравийских языков глаголом *bry* ‘родить’; интересно также сравнение с аккад. *tabrītu* ‘человечество’ [Там же; см. также HALOT 1994, 153–154].

Следовательно, эти наблюдения позволяют предположить, что идея Вольде перевести слово как ‘отделить’ не имеет крепкого основания в грамматике, семантике и лингвистике.

1:1 אֱלֹהִים *ʿēlōhîm* ‘Бог/боги’ – следующий вопрос не возник бы, если в древнееврейском языке не существовало бы правила о согласовании подлежащего и сказуемого в числе [Ламбдин 1998, 100]. Окончание *-îm* в слове *ʿēlōhîm* – характерное окончание в парадигме имен существительных множественного числа мужского рода, а сказуемое в данном предложении стоит в единственном числе [Muraoka 2006, 270]. Поэтому для решения вопроса о согласовании подлежащего во множественном числе *ʿēlōhîm* (букв. боги)<sup>16</sup> со сказуемым в числе *bārāʿ* (создал), следует рассмотреть несколько версий относительно образования имени *ʿēlōhîm*:

1. Вероятно, это понятие происходит от корня *ʿwl* или *ʿwl*, что означает ‘сила, мощь’ [TWOT 1980, 41]. Впрочем, нельзя исключать мнения, что термин, который употреблялся для описания Бога (*ʿl*), стал использоваться для понятия ‘могущество’, так как это немаловажный элемент в представлении божества<sup>17</sup>. Распространенная идея, что здесь и во многих других случаях применение данного понятия для обозначения Бога используется в так называемой *pluralis majestatis*/

<sup>16</sup> *ʿēlōhîm* (Быт 1:1) – сущ., м.р., мн.ч., абсол., ‘боги’.

<sup>17</sup> Напр., Быт 31:29; Втор 38:2.

pluralis divinitatis «множественное величия (восхваления) божественности» [Тантлевский 2000, 94–97; КБК 1999, 32].

2. Существует и другое мнение: множественное число в обозначении  $\text{ʔ}ēlōhîm$  употребляется для обозначения абстрактной идеи (см., например,  $nəʔurîm$  ‘юность, молодость’;  $zakunîm$  ‘старость’). Поэтому  $\text{ʔ}ēlōhîm$  можно перевести как ‘божественность’ [Тантлевский 2000, 94–95].

3. Согласно другому объяснению, конечные огласовки имен мужского рода множественного числа совпадают с общим для семитских религий сиро-палестинского региона названием главного божества. Например, можно сравнить с угаритским  $\text{ʔil/ilm}$  или финикийским  $\text{ʔl/ʔlm}$  (букв. ‘бог/боги’), которое иногда истолковывается как единственное число [ТWOT 1980, 41]. Поэтому можно предположить, что такое окончание где-то во II тысячелетии до н.э. слилось с парадигмальной формой множественного числа мужского рода для обозначения бога, а также обычно могло согласовываться со сказуемым в множественном числе [Там же, 249]. Из этого делают вывод, что  $\text{ʔ}ēlōhîm$  в древнееврейском – это заимствование из других семитских народов. К тому же израильтяне приняли его как существительное единственного числа.

4. Уникальное мнение И. Ш. Шифмана заключается в том, что для обозначения бога  $\text{ʔ}ēlōhîm$  используется в Библии с рефлексом архаической мимации, которая играла роль постпозитивного определенного артикля. Так называемая энклитика «мем» добавлялась в качестве суффикса к угаритским словам с эмфатической или стилистической целями [Шифман 1993, 269].

Грамматическая форма слова на иврите необязательно всегда говорит нам о том, следует ли понимать это слово как единственное или множественное число. В иврите есть множество слов, имеющих грамматический показатель множественного числа, но указывающих на единичные предметы или явления [ГКС 1909, § 124]. Например, слово  $ḥayyîm$  (Быт 2:7–9) означающее ‘жизнь’. Поэтому, если учитывать вышеуказанные варианты образования слова  $\text{ʔ}ēlōhîm$ , проблема согласования подлежащего и сказуемого исчезает.

1:1 הָאֵרֶץ וְהַיָּבֵשֶׁת הָיְתָה תֹהוֹ וָבֹהוּ ‘пуста и пустынна’ – созданная Богом земля описывается как  $tōhû wāḇōhû$  (Быт 1:2), одна-

ко долгое время многие переводчики считали, что значение ‘безвидна и пуста’ является неудовлетворительным, склоняясь к мысли, что данными терминами описан хаос, который царил до того, как Господь начал творить мир [Tsumura 1989]. К тому же эти сроки встречаются также в шумерских и вавилонских рассказах о сотворении мира, но в мифологическом смысле, как имена противников [Грейвс 2008].

Одним из исследователей, подробно разобравших данную конструкцию, является Давид Цумура. В своей работе он указывает, что за морфологическими признаками угаритский *tu-a-bi-[u(?)]* и еврейский *ṭōhū wābōhū* являются двумя версиями одного и того же идиоматического выражения в западно-семитском языке. И форма *ṭōhū wābōhū* может быть объяснена как развивающаяся из оригинальной формы угаритского *tu-a-bi-[u(?)]* [Tsumura 1989, 23]<sup>18</sup>.

Следующий шаг – определить значение угаритского выражения. Де Мур предполагает, что угаритская фраза *tu-a-bi-[u(?)]* означает ‘состояние хаоса’ [Rendsburg 1980, 183]. Однако если обратить внимание на несколько текстов ДБС и провести компаративный анализ, можно установить, что для семантического обсуждения этой угаритской фразы может быть полезно проанализировать параллельный аккадский термин *nabalkutu*<sup>19</sup>, который можно перевести как ‘быть не в порядке’ и который имеет идиоматическое значение ‘быть непродуктивным’, когда находится в сочетании с *ersetu* [Tsumura 1989, 27]. Следовательно, это идиоматическое значение *nabalkutu* не имеет ничего общего с ‘состоянием хаоса’ и близко к значению *ṭōhū* ‘пустыня’ и *bōhū* ‘пустота’, оба они относятся к непродуктивности земли в библейском контексте.

Цумура хочет свести к минимуму связь с древними ближневосточными идеями и утверждает, что выражение *ṭōhū wābōhū* не описывает хаотическое состояние земли как результат мифических сражений между богами, и в нем нет ни-

<sup>18</sup> \*/tuhwuwa-bihwu/ > /tuhwu-ya-bihwu/ > /tuhwabihwu/ > /tuh<sup>w</sup>abih<sup>w</sup>u/ > /tuhabihu:/ tu-a-bi-u = \*/tuhwuwa-bihwu/ > /tuhwuwa-buhwu/ > /tuhuuwa-buhuu/ > /tuhuwa-buhu/ > ṭōhū wābōhū / : ṭōhū wābōhū [Tsumura 1989, 23].

<sup>19</sup> Напр., данный термин употребляется в поэме о Атрахасисе (Siv 49:46).

каких признаков персонификации или мифологического намека, оно скорее описывает мир, который поначалу является необитаемым и непродуктивным из-за отсутствия жизни, фауны и флоры на этой стадии творения [Там же, 9–35]. Эта жизнь появляется в следующих стихах Бытия.

Об этом свидетельствует и употребление выражение *tôhû wābôhû* в библейских текстах<sup>20</sup>. Буква «тав» в слове *tôhû* не имеет дагеша, поскольку ему предшествует форма, заканчивающаяся гласной. То есть это слово связано или сопряжено с предыдущим словом *hāyētāh* (была). Вокализация союза «w» с *qamets* вместо *schwa* типична для идиоматических словосочетаний и является следствием создания одного понятия из двух компонентов, называемых гендиадис («один через два»). Итак, это именная группа: два слова на иврите образуют одну группу, а не групповой комплекс, как *haššāma'ūt wə'ēt hā'āreš* в 1:1, который состоит из двух отдельных именных групп [Bandstra 2008, 46].

Основная причина, по которой автор описывает землю как *tôhû wābôhû*, состоит в том, чтобы сообщить аудитории, что земля «еще не является» землей, какой они знают ее сейчас. Он говорит о состоянии неразвитой и еще не функционирующей должным образом системы, которая была в то время не готова принять человека [Walton 2009, 49; Ouro 1998].

Вестерманн формулирует это так: «Творение и мир следует понимать всегда с точки зрения или в контексте человеческого существования» [Westermann 1994, 86]. Другими словами, необходимо использовать литературный язык, знакомый для аудитории, поэтому автор использует в этом стихе язык, происходящий из его жизненного опыта (пустыня, пустота, необитаемые, непродуктивные места), чтобы объяснить начальную ситуацию или состояние Земли [Roberto 1998]. Кассуто и Уолтон тоже поддерживают мнение, что в Бытии 1:2 говорится «прежде всего о нефункциональном и непродуктивном состоянии» [Cassuto 1989, 23; Walton 2009, 58].

1:2 תַּהוֹם *təhôm* 'бездна'. Данное слово [BDB 1979, 1062 # 3] стало предметом споров после того, как немецкий ученый

<sup>20</sup> Быт 1:2 и Иер 4:23.

Г. Гункель предположил, что *t̥hôm* отождествляется с Тиамат, вавилонской богиней, убитой Мардуком. Ее тело было использовано для создания неба и земли. Он утверждал, что Бытие состояло из саг, или легендарных рассказов, которые передавались в устной форме в течение длительных периодов времени, прежде чем были записаны в письменной форме, и поэтому имеет многочисленные аллюзии к месопотамским текстам [Gunkel, Zimmern 2006, 80]. «В основе лежит легенда», – утверждал Гункель. И более того: «Легенда поэтично переформатировала исторические воспоминания, добавляя к ним элементы из других легенд и персонажей». Он считал, что вавилонский миф «был завезен в Израиль», где частично потерял «свой мифологический характер» и впоследствии «иудаизировался» [Цит. по: Halton 2015, 18–19].

Он утверждал (и многие исследователи разделяли его точку зрения [Childs 1962, 37]), что существует прямая связь между еврейским словом *t̥hôm* и вавилонским словом *Tiamat*, обозначающим чудовище женского пола, описанное в вавилонском национальном эпосе «Энума Элиш» [Kidner 2008, 51]. Сегодня мнения исследователей по этому поводу расходятся. Некоторые утверждают, что слово *t̥hôm* из 2-го стиха первой главы книги Бытия содержит в себе «эхо давнего космогонического мифа» [Anderson 2005, 39], другие с этой точкой зрения не согласны [Kitchen 1978, 89–90].

Возвращаясь к древним ближневосточным параллелям, хотелось бы подчеркнуть, что слово *t̥hôm* используется в других семитских языках. Понятие ‘бездна’ (глубина) или ‘океан’ не является чем-то исключительным и присущим только еврейским рассказам о творении, а принадлежит к списку базовых слов семитских языков. Этимология говорит лишь о родстве указанных семитских слов: слово *t̥hôm* происходит от общесемитского корня *\*t̥hām(-at)*, связанного в целом с обозначением моря или морской бездны, откуда берут начало и родственные ему аккадские (*t̥hām̄tu*), угаритские (*t̥hm*) и арабские слова (*t̥hāmaṭ*) [SED 2020, 171]. К тому же, согласно последней монографии об аккадских заимствованиях, это слово не считается взятым из аккадского [Mankowski 2000].

Следовательно, слово *t̥hôm* в целом представляет собой термин, обозначающий большое количество воды. В ВЗ

оно неизменно без артикля<sup>21</sup>, однако толковать отсутствие артикля как указание на то, что это слово является именем собственным, неверно. Его семантическое употребление в ветхозаветном тексте указывает на то, что оно постоянно использовалось для обозначения безличного, неживого.

1:2 וַיִּשְׁבַּח אֱלֹהִים וַיִּרְדּוּ וַיִּשְׁבַּח אֱלֹהִים *wəgû<sup>a</sup>ḥ ʔēlōhîm* ‘ветер Бога’. Эта фраза представляет особую сложность для интерпретации. Обычно ее переводят как ‘Дух Божий’. Но, как заметил еще Спиноза в «Богословско-политическом трактате» [Spinoza 2007], значение ‘ветер’ для еврейского термина *gû<sup>a</sup>ḥ* также возможно. Решающим аргументом в пользу того, чтобы принять это значение, является тот факт, что Псалом 103, который тесно связан с Быт 1 и указывает на очень похожий порядок творения, ссылается на это понятие («Ты (הַיָּם?) летаешь на крыльях ветра. Ты ветры делаешь / Своими посланцами...»), Пс 103:3–4). Таким образом, эта параллель не только ясно указывает значение ветра, но и объясняет использование *meraḥēpēt*, который наводит на мысль о птице. Представление о том, что здесь виден ветер, также обеспечивает параллель с повествованием о потопе в Быт 8:1 («Бог послал на землю ветер, и воды отступили»).

Но следует ли переводить ‘ветер Божий’ или ‘могучий ветер’ в Быт 1:2? Последняя точка зрения подразумевает, что *ʔēlōhîm* употребляется в Библии, помимо прочего, для выражения высшей степени качеств и свойств определенной вещи, предмета, явления, для выражения значения ‘очень сильный’. Однако существование такого употребления в ВЗ под вопросом, так как другие ссылки на *ʔēlōhîm* в истории создания явно относятся к божеству. Если бы автор здесь имел в виду иное, это было бы яснее обозначено с помощью выражения, подобного *ruah sārâ* или *rûah sārôt*, ‘штормовой ветер’ (Пс 106:25; 147:8) [Day, Mein 2014, 9–10].

К тому же термин *מְרַחֵפֵת mərəḥēpēt* ‘парящий’ [BDB 7369] – это причастие *piel*, используемое предикативно в Быт 1:2. Поэтому безличная деятельность ‘ветра’ лучше подходит под это описание, чем личная характеристика Бога. Это ветер, который исходит от Бога.

<sup>21</sup> Иов 38:16; Пс 104:6.

Процесс взаимовлияния между литературами Древнего Ближнего Востока бесспорен. И так как социокультурный мир Израиля остается частью большого культурного наследия Востока, нужно осмыслить, в чем проявилось это взаимодействие. Произведения древнееврейской словесности являются одним из важных элементов, помогающих осмыслить характер этого влияния.

Книга Бытия формирует необходимый для исследования истории Израиля фон, особенно информативными являются здесь первые стихи главы 1, повествующие об истории создания мира. Споры об окончательном решении прочтения первого слова и связи первого стиха не утихают до сих пор. Но, как отмечалось ранее, рассматривая этот вопрос с богословской точки зрения и в контексте цели написания книги Бытия (и вообще всего Пятикнижия), правильнее перевести *bərēʾšit* как 'в начале'. При этом первый стих рассматривать как независимое утверждение, что относится к абсолютному началу. К тому же это слово встречается в ВЗ около 50 раз. Каждый раз оно означает 'быть первым' (во времени и в месте). В частности, в Быт 10:10 говорится о начале царства, а в Исх 23:19 говорится о первом из первых плодов и т.д.

Форма слова *ʾēlōhîm* и характер его согласования со сказуемым объясняются тем, что суффикс *-îm* используется в Библии с рефлексом архаической мимации, которая играла роль постпозитивного определенного артикля. К тому же форма *ʾēlōhîm* встречается только в древнееврейском языке и ни в каком другом семитском языке, даже в библейском арамейском [ТВОТ 1980, 44]. Глагол *bāgāʾ* лучше перевести как 'создал', так как невозможно отбросить мысль, что автор книги Бытия был знаком с вавилонским мифом «Энума Элиш», в котором мир создается с помощью ряда 'отделений (расщеплений)'. Поэтому решение автора оторваться от тогдашних аллюзий требовало неологизма. Это была одна из первых попыток трансформировать идеи общества того времени для новой цели, которая очень тесно связана с Израилем. Внешние параллели могут значительно помочь, но нужно также брать во внимание собственно библейские данные [Брюггеман 2013, 32]. Ведь описывая мир в целом, ВЗ прибегает к уже устоявшимся понятиям, однако подвергает тради-

ционные идеи собственной интерпретации, так что они становятся средством для передачи израильских представлений о Боге [Дрейн 2003, 323]. Интерпретация библейского текста должна происходить не только в контексте ближневосточных представлений, но и с оглядкой на письменные традиции израильского народа [Брюггеман 2013, 32]. Решение Вольде перевести глагол *bārā* как ‘разъединять/отделять’ приводит исключительно к мифологическому взгляду на творение.

В заключение, говоря о лексике этих двух стихов, стоит заметить, что как библейский контекст, так и внебиблейские параллели позволяют предположить, что фраза *ṭōhū wāḇōhū* в Быт 1:2 не имеет ничего общего с ‘хаосом’ и просто означает ‘пустота’ и относится к земле, которая является пустым местом, непродуктивным и необитаемым [Tsumura 1989, 43]. Понимание слова *ṭōhū* в первых главах Бытия как отсылки к вавилонской богине Тиамат часто возникает из-за неправильного понимания причины создания этого пролога. Поэма «Энума Элиш», в отличие от вступительной части книги Бытия, составлена для того, чтобы прославить бога Мардука и город Вавилон, а не рассказать о сотворении мира как начале всей истории Израиля. Во 2-м стихе 1-й главы книги Бытия слово *ṭōhū* выступает как обозначение чего-то неживого, какой-то части космоса, которая не является врагом Богу, но просто частью созданного мира.

Из этого мы можем сделать вывод, что автор Бытия каким-то образом использовал отдельные термины из литературы древней Месопотамии. Несмотря на то, что многие стороны этого культурного комплекса одинаково присущи и Израилю, и его соседям, каждая отдельная культура имела и свои отличительные черты, которые необходимо учитывать при интерпретации текстов Танаха. Нельзя при этом говорить об определенном литературном «превосходстве» книги Бытия над другими произведениями Древнего Ближнего Востока [Moberly 2009, 54]. Стоит отметить «метаповествовательный» аспект Быт 1–2. Это нечто большее, чем любая другая история, написанная на Древнем Ближнем Востоке. Древний Израиль делал «сообщение к себе через прошлое». Это был взгляд на собственную историю и значение их истории для истории всего мира [Chavalas, Lawson Younger 2003].

Объективные процессы обновления и развития языковой среды поднимают тему необходимости новых библейских переводов, публикации критических изданий, без которых невозможно изучение сакральных текстов. Сегодня исследователи имеют доступ к данным, которые были недоступны предшественникам – результатам сравнительного изучения литературы и других археологических памятников Древнего Ближнего Востока [Акимов 2014].

Учитывая новые открытия и достижения, усовершенствованные методы исторического исследования, взгляд на Библию со временем обязательно будет меняться, будут возникать новые вопросы, появляться новые ответы. Этот процесс постоянного пересмотра и переоценки библейской интерпретации в свете новых взглядов и контекстов – то, что следует делать. При этом сравнительное изучение культур всегда будет играть важную роль в этом процессе переосмысления.

### Источники

КБК – Классические библейские комментарии. Книга Бытия. Перевод М. В. Вогмана и др. М.: Олимп, 2010. 700 с.

Ламбдин 1998 – *Ламбдин Т. О.* Учебник древнееврейского языка. М.: РБО, 1998. 510 с.

BDB 1979 – *Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* Hebrew and English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic. Peabody, Mass: Hedrickson, 1979. 1216 p.

EDA 1/1 2020 – *Kogan L., Krebernik M.* Etymological Dictionary of Akkadian. Volume One. Roots Beginning with P and B. Berlin: De Gruyter, 2020. 774 p.

GKC 1909 – *Gesenius W., Kautzsch E., Cowley A. E.* Gesenius' Hebrew Grammar. Courier Corporation, 1909. 616 p.

HALOT 1994 – *Köhler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J., Stamm J. J.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. 1st English ed. Leiden; New York: E. J. Brill, 1994. 365 p.

Mankowski 2000 – *Mankowski P.* Akkadian loanwords in Biblical Hebrew. Harvard Semitic Studies. 47(XVIII). Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000. 232 p.

Muraoka 2006 – *Muraoka J.* A Grammar of Biblical Hebrew. Subsidia Biblica 27. Roma: Pontificio istituto biblico, 2006. 824 p.

Schellenberg 2016 – *Schellenberg A.* Schöpfung (AT). Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet 2016. P. 1–27. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27281/> (Accessed 25 March 2021).

SED 2020 – Semitic Etymological Database, 2020. <http://sed-online.ru/reconstructions/171> (Accessed 25 March 2021).

Tal 2015 – *Tal A.* Biblia Hebraica Quinta editione. Vol. 1: בראשית. Genesis. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015. 400 p.

TDOT 1975 – *Botterweck G. J., Fabry H., Ringgren H., Willis J. T., Bromiley G. W., Green D. E.* Theological Dictionary of the Old Testament. Eerdmans, 1975. 508 p.

THAT 1971 – *Jenni E., Westermann C.* Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Vol. 1–2. Munich, 1971, 1976.

Wenham 1987 – *Wenham G. J.* Genesis 1–15. Word Biblical Commentary. Vol. 1. Waco, Tex: Word Books, Publ, 1987. 408 p.

## Литература

Акимов 2014 – *Акимов В. В.* Ветхий Завет в контексте литератур Древнего Ближнего Востока // Скрижали. 2014. № 7. С. 81–93.

Брюггеман 2013 – *Брюггеман У.* Бытие / Пер.: Л. Колкер. Черкассы: Колоквиум, 2013. 416 с.

Брюггеман 2003 – *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет / Пер. С. Бабкина. М.: Библейско–Богословский институт св. апостола Андрея. Современная библеистика, 2003. 570 с.

Гамильтон 2003 – *Гамильтон В.* Справочник по Пятикнижию Моисееву. Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Москва: Русское издание Лайф Паблишере Интернешнл, 2003. 457 с.

Грейвс 2008 – *Грейвс Р., Паттай Р., Володарская Л.* Иудейские мифы: книга Бытия. М.: АСТ, 2008. 493 с.

Даума 2010 – *Даума Й.* Дорогами Ветхого Завета. Черкассы: Колоквиум, 2010. 193 с.

Светлова 2008 – *Светлова Р.* Книга о сотворении Мира. СПб.: Пальмира, 2008. 299 с.

Тантлевский 2000 – *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. 469 с.

Шифман 1993 – *Шифман И.* Учение. Пятикнижие Моисеево. Республка. М., 1993. 618 с.

Anderson 2005 – *Anderson B.* Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible. Eugene, Ore.: Wipf & Stock Publishers, 2005. 216 p.

Bandstra 2008 – *Bandstra B.* Genesis 1–11: A Handbook on the Hebrew Text. Baylor Handbook on the Hebrew Bible. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2008. 645 p.

Becking 2010 – *Becking B., Korpel C. A.* To Create, to Separate or to Construct: an Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of *bārā* in Gen. 1:1–2:4a // Journal of Hebrew Scriptures. 2010. Vol. 3. P. 2–21. DOI: 10.5508/jhs.2010.v10.a3

Cassuto 1989 – *Cassuto U.* A Commentary on the Book of Genesis. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1989. 344 p.

Chavalas, Lowson Younger 2003 – *Chavalas M. W., Lawson Younger K. L.* Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations. London: T&T Clark International, 2003. 400 p.

Childs 1962 – *Childs Br. S.* Myth and Reality in the Old Testament. Studies in Biblical Theology 27. Eugene, Ore.: Wipf & Stock Publishers, 1962. 112 p.

Copan, Creig 2004 – *Copan P., Creig W. L.* Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration. Baker Academic, 2004. 280 p.

Comrie 1998 – *Comrie B.* Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems. Reprinted. Cambridge Textbooks in Linguistics 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. 156 p.

Day, Mein 2014 – *Day J., Mein A.* From Creation to Babel: Studies in Genesis 1–11, T&T Clark, 2014. 248 p.

Fischer, Zenger 2018 – *Fischer G., Zenger E.* Genesis 1–11. Edited by Ulrich Berges, Christoph Dohmen, i Ludger Schwienhorst–Schönberger. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, begründet von Erich Zenger; herausgegeben von Ulrich Berges, Christoph Dohmen, Ludger Schwienhorst–Schönberger [...]. Freiburg Basel Wien, Herder, 752 p.

Gunkel, Zimmern 2006 – *Gunkel H., Zimmern H.* Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio–Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12. The Biblical Resource Series. Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans Pub. Co, 2006. 484 p.

Halton 2015 – *Halton Ch.* Genesis: history, fiction, or neither: three views on the Bible's earliest chapters. Counterpoints: Bible and theology. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2015. 176 p.

Harrison 2016 – *Harrison R. K.* Introduction to the Old Testament: Including a Comprehensive Review of Old Testament Studies and a Special Supplement on the Apocrypha, 2016. 1344 p.

Heidel 1993 – *Heidel A.* The Babylonian Genesis: The Story of Creation. 2. ed., 16. Chicago: University of Chicago Press, 1993. 153 p.

Holmstedt 2008 – *Holmstedt R.* The Restrictive Syntax of Genesis. *Vetus Testamentum* 58, № 1. 2008. 56–67 p. DOI:10.1163/156853308X246333

Moberly 2009 – *Moberly R. W. L.* The theology of the book of Genesis. Old Testament theology. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 298 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511626937>

Kidner 2008 – *Kidner D.* Genesis: An Introduction and Commentary. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2008. 244 p.

Kitchen 1978 – *Kitchen K. A.* Ancient Orient and Old Testament. Madison, WI.: InterVarsity, 1978. 191 p.

König 1988 – *König A.* New and greater things: re-evaluating the Biblical message on creation. Studia originalia / USISA 1. Pretoria: University of South Africa, 1988. 188 p.

Ouro 1998 – *Ouro R.* The Earth Of Genesis 1:2 Abiotic Or Chaotic? Part I. Andrews University Press, 1998. P. 39–53.

Procksch 1924 – *Procksch O.* Die Genesis. Leipzig: A. Deichert, 1924. 584 p.

Rad 1972 – *Rad G.* Genesis: A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1972. 444 p.

Rendsburg 1980 – *Rendsburg G.* The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon. New York, Ktav Pub. House: Institute of Hebrew Culture and Education of New York University, 1980. 321 p.

Reno 2010 – *Reno R. R.* Genesis. Brazos theological commentary on the Bible. Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2010. 304 p.

Ridderbos 1957 – *Ridderbos N.* Is There A Conflict Between Genesis 1 and Natural Science? Grand Rapids: Eerdmans, 1957. 88 p.

Routledge 2010 – *Routledge R.* Did God Create Chaos? Tyndale Bulletin, 2010. № 61.1. P. 69–88.

Sarna 1995 – *Sarna N. M.* Understanding Genesis. New York: Schocken Books, 1995. 267 p.

Ruppert 2003 – *Ruppert L.* Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar 1. Teilband: Gen 1,1 - 11,26. Difo-Druck GmbH, Bamberg, 2003. 541 p.

Skinner 1910 – *Skinner J.* A critical and exegetical commentary on Genesis. T&T Clark International. 1910. 552 p.

Spinoza 2007 – *Spinoza.* Theological-Political Treatise, Cambridge Texts in the History of Philosophy Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007. 330 p.

Tsumura 1989 – *Tsumura D. T.* The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation. Sheffield: JSOT Press, 1989. 185 p.

Tsumura 2005 – *Tsumura D. T.* Creation and destruction: a reappraisal of the Chaoskampf theory in the Old Testament. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2005. 214 p.

Walton 2009 – *Walton J. H.* The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009. 192 p.

Westermann 1994 – *Westermann C.* Genesis 1–11: a continental commentary. 1st Fortress Press ed. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1994. 652 p.

Wolde 2009 – *Wolde E.* Why the Verb *bārāʾ* Does Not Mean “to Create” in Genesis 1.1–2.4a. *Journal for the Study of the Old Testament* 34, № 1. 2009. P. 3–23. DOI: 10.1177/0309089209348155.

Wright 2009 – *Wright D. P.* *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi.* New York: Oxford University Press USA, 2009. 589 p.

Zimmerli 1976 – *Zimmerli W.* 1. Mose 12-25, Abraham. *Zürcher Bibelkommentare. AT : 1.2.* Zürich: Theologischer Verlag, 1976. 150 p.

## A Historical and Philological Commentary on Genesis 1:1–3

*Nadiia Nikolaevna Dobrydnik*

The National Pedagogical Dragomanov University  
Kyiv, Ukraine

Master of Theology and Religious Studies

ORCID: 0000-0002-0050-9718,

Faculty of Philosophy and Social Science,

Department of Theology and Religious Studies

National Pedagogical Dragomanov University

Ukraine, 02000, Kyiv, Turgenevskaya 8/14;

tel.: +38 (044) 486-94-57, E-mail: kbr\_ffon@npu.edu.ua

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.0

**Abstract:** The article examines phonetic, lexical, grammatical and morphological devices employed in Gen 1:1–3 in the light of the literary traditions of the Middle East, in particular that of ancient Mesopotamia.

**Keywords:** *Genesis, narrative of the creation of the world, ancient Near East literature, Tanah, Syntax*

## References

Akimov, V. V., 2014, *Vetkhii Zavet v kontekste literatur drevnego Blizhnego Vostoka* [The Old Testament in the Context of the Literatures of the Ancient Near East]. *Skrizhali*. 7, 81–93. (In Russian).

Anderson, B., 2005, *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*. Eugene, Oregon, Wipf&Stock Publishers, 216 p.

Bandstra B., 2008, *Genesis 1–11: A Handbook on the Hebrew Text*. Baylor Handbook on the Hebrew Bible. Waco, Texas, Baylor University Press, 645 p.

Becking B., and Korpel C. A., 2010, To Create, to Separate or to Construct: an Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of bārā in Gen. 1:1–2:4a. *The Journal of Hebrew Scriptures*, 3, 1–21. DOI: <https://doi.org/10.5508/jhs.2010.v10.a3>.

Brueggemann, W., 2003, *Vvedenie v Vetkhii Zavet* [Introduction to the Old Testament]. Moscow, *Bibleisko-Bogoslovskii institut sv. apostola Andreia, Sovremennaiia bibleistika*, 570 p. (In Russian).

Brueggemann, W., 2013, *Bytie* [Genesis]. Cherkassy, *Kollokvium*, 416 p. (In Russian).

Cassuto U., 1989, *A Commentary on the Book of Genesis*. Jerusalem, *Magnes Press*, Hebrew University, 344 p.

Chavalas, M. W., and Lawson Younger K. L., 2003, *Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations*. London, *T&T Clark International*, 400 p.

Childs, Br. S., 1962, *Myth and Reality in the Old Testament*. Studies in Biblical Theology 27. Eugene, Oregon, Wipf&Stock Publishers, 112 p.

Comrie, B., 1998, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*. Reprinted. Cambridge Textbooks in Linguistics 2. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 156 p.

Coplan P., and Creig W. L., 2004, *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Baker Academic, 280 p.

Cvetlova, R., 2008, *Kniga o sotvorenii Mira* [The Book About the Creation of the World]. St. Petersburg, *Pal'mira*, 299 p. (In Russian).

Day J., and Mein A., 2014, *From Creation to Babel: Studies in Genesis 1-11*, *T&T Clark*, 248 p.

Douma, J., 2010, *Dorogami Vetkhogo Zaveta* [Genesis: Following in the Footsteps of the Bible]. Cherkassy, *Kollokvium*, 193 p. (In Russian).

Fischer G., and Zenger E., 2018, *Genesis 1–11*. Ed. by U. Berges, Ch. Dohmen, L. Schwienhorst-Schönberger. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, begründet von Erich Zenger; herausgegeben von Ulrich Berges, Christoph Dohmen, Ludger Schwienhorst-Schönberger. Freiburg Basel Wien, *Herder*, 752 p. (In German).

Gamil'ton, V., 2003, *Spravochnik po Piatiknizhiiu Moiseevu. Bytie, Iskhod, Levit, Chisla, Vtorozakonie*. [Pentateuch Guide: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy]. Moscow, *Russkoe izdatel'stvo Life Publisher International*, 457 p. (In Russian).

Graves, R., Patai R., and Volodarskaia L., 2008, *Iudeiskie mifi: kniga Bytiia* [Judaic Myths: the Book of Genesis]. Moscow, AST, 493 p. (In Russian).

Gunkel H., and Zimmern H., 2006, *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*. The Biblical Resource Series. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 484 p.

Halton, Ch., 2015, *Genesis: History, Fiction, or Neither: Three Views on the Bible's Earliest Chapters*. Counterpoints: Bible and theology. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 176 p.

Harrison, R. K., 2016, *Introduction to the Old Testament: Including a Comprehensive Review of Old Testament Studies and a Special Supplement on the Apocrypha*, Hendrickson Publishers, 1344 p.

Heidel A., *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*. 2. ed., 16. Chicago: University of Chicago Press, 1993. 153 p

Holmstedt, R., 2008, The Restrictive Syntax of Genesis. *Vetus Testamentum* 58, 1, 56–67. DOI: 10.1163/156853308X246333.

Kidner, D., 2008, *Genesis: An Introduction and Commentary*. Downers Grove, IVP Academic, 244 p.

Kitchen, K. A., 1978, *Ancient Orient and Old Testament*. Madison, Inter Varsity, 191 p.

Moberly, R. W. L., 2009, *The Theology of the Book of Genesis. Old Testament Theology*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 298 p. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511626937>.

Ouro, R., 1998, The Earth Of Genesis 1:2 Abiotic Or Chaotic? Part I. *Andrews University Press*, 39–53.

Procksch O., 1924, *Die Genesis*. Leipzig: A. Deichert, 584 p.

Rad, G., and Marks J. H., 1972, *Genesis: A Commentary*. Philadelphia, Westminster Press, 444 p.

Rendsburg, G., 1980, *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*. New York, Ktav Pub. House: Institute of Hebrew Culture and Education of New York University, 321 p.

Reno, R. R., 2010, *Genesis. Brazos theological commentary on the Bible*. Grand Rapids, Brazos Press, 304 p.

Ridderbos N., 1957, Is There A Conflict Between Genesis 1 and Natural Science? Grand Rapids: Eerdmans, 88 p.

Routledge, R., 2010, Did God Create Chaos? *Tyndale Bulletin*, 61(1), 69–88.

Ruppert, L., 2003, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar 1*. Teilband: Gen 1,1–11,26. Difo-Druck GmbH, Bamberg, 541 p. (In German).

Sarna, N. M., 1995, *Understanding Genesis*. New York, Schocken Books, 267 p.

Shiffman, I., 1993, *Uchenie. Piatiknizhie Moiseevo* [Teaching. The Pentateuch of Moses]. Moscow, *Respublika*, 618 p. (In Russian).

Tal, A., 2015, *Biblia Hebraica Quinta editione*. Vol. 1: בראשית. Genesis. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 400 p.

Tantlevskii, I. R., 2000, *Vvedenie v Piatiknizhie* [Introduction to the Pentateuch]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU, 469 p. (In Russian).

Tsumura, D. T., 1989, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*. Sheffield, JSOT Press, 185 p.

Tsumura, D. T., 2005, *Creation and destruction: a Reappraisal of the Chaokampf Theory in the Old Testament*. Winona Lake, Eisenbrauns, 214 p.

Walton, J. H., 2009, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove, IVP Academic, 192 p.

Westermann, C., 1994, *Genesis 1–11: A Continental Commentary*. 1st Fortress Press ed. Minneapolis, Fortress Press, 652 p.

Wolde, E., 2009, Why the Verb ברא Does Not Mean 'to Create' in Genesis 1.1–2.4a. *Journal for the Study of the Old Testament*, 34, 1, 3–23. DOI: 10.1177/0309089209348155.

Wright, D. P., 2009, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. New York, Oxford University Press USA, 589 p.

Zimmerli W., 1976, 1. Mose 12-25, Abraham. Zürcher Bibelkommentare. AT : 1.2. Zürich: Theologischer Verlag, 150 p

## К образу Рабби Йегуды га-Наси в талмудической литературе

*Яков Синичкин*

Независимый исследователь  
Иерусалим, Израиль  
Издательский дом «Книжники», переводчик  
ORCID: 0000-0002-0076-8445  
110 Hertzl Blvd., apt. 31, Jerusalem, Israel  
Phone: +972(54)3100724  
E-mail: shuriksi@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.1

**Аннотация:** Статья посвящена тому, каким предстает образ одного из самых выдающихся мудрецов Талмуда, рабби Йегуды га-Наси (Йегуда Князь, или просто Рабби), составителя Мишны, к анализу привлекаются также посвященные Рабби истории из Вавилонского Талмуда и мидрашей. В статье представлен широкий обзор различных источников из талмудической литературы об этом замечательном персонаже. Анализ этих источников показывает, что за показательным почитанием Рабби и преклонением перед ним стоит острая, нередко жесткая критика его моральных качеств и методов руководства. В заключение статьи автор рассматривает возможные причины неоднозначного отношения составлявших эти истории мудрецов к такому видному мудрецу и правителю, как Рабби.

**Ключевые слова:** *Йегуда га-Наси, Йегуда Князь, Мишна, Вавилонский Талмуд, мидраш, политика*

Статья эта родилась из мимолетной полемики с одним весьма много учившимся человеком, прежде весьма религиозным евреем. Он был очень удивлен и даже несколько

возмущен моей трактовкой того, как в талмудической литературе (особенно в Вавилонском Талмуде, хотя и не только там) относятся к рабби Йегуде га-Наси (далее я буду называть его Рабби, как в большинстве случаев именуют его и в талмудической литературе). Ниже я попытаюсь изложить свои соображения и идеи, аргументировав их прежде всего агадическими примерами, то есть историями о Рабби и его окружении. Амбивалентное отношение к фигуре Рабби и его учению, о котором будет идти речь ниже, не менее, а, может, и более явственно видно и из галахических рассуждений, и из того, как в Гемаре разбираются слова Мишны, составленной Рабби (ср., например, понятие *окимта*<sup>1</sup>), но это предмет весьма пространныго исследования, на которое я сейчас не готов. Итак, рассмотрим образ Рабби, составителя Мишны, выдающегося мудреца, человека, дружившего с императорами и т.п., каким он предстает перед нами из талмудической литературы.

Наш герой принадлежит к династии, занимавшей пост *наси*<sup>2</sup>, «князя», этнарха всех евреев Земли Израиля, представлявшего их перед римскими властями. Любопытно, кстати, что его предки носили в этом качестве титул *раббан*, а в отношении к Рабби он никогда не употребляется. Помимо этого, рабби Йегуда первым из династии получил такое имя – среди прежних ее представителей лишь Шимоны да Гамлиэли (возможно, этот факт объясняется тем, что в этом поколении было принято давать детям имена товарищей по учебе, и раббан Шимон бен Гамлиэль, отец Рабби, дал ему имя своего товарища – рабби Йегуды, одного из будущих наставников

---

<sup>1</sup> *Окимта* – сведение общего правила (часто сформулированного в Мишне) к частному случаю, иногда сводящее на нет сферу практического применения данного закона.

<sup>2</sup> Ряд исследователей-«ревизионистов», см., например, [Stern 2003; Tabick 2016a; 2016b], считают, что эта династия фиктивна и институт *наси* берет начало именно с Рабби. Их аргументация, основанная на анализе палестинских источников, весьма интересна, но к теме настоящей статьи имеет опосредованное отношение: здесь рассматривается образ Рабби как литературного персонажа, при этом преимущественно в вавилонских источниках.

Рабби). Любопытно и то, что Рабби из всей династии потомков Гилеля – последний, кого можно назвать выдающимся мудрецом: его сыновья – мудрецы вполне заурядные, а более дальние потомки и вовсе стали простыми администраторами. И это при том, что своим положением династия обязана именно мудрости основателя Гилеля, которому этот пост уступили прежние его блюстители (Вавилонский Талмуд, трактат Псахим, 66а)<sup>3</sup> – и память об этом событии все время присутствует у более поздних представителей династии. Уже при первом взгляде на них и на отношение к ним в талмудических источниках закрадываются определенные подозрения. Дед Рабби, раббан Гамлиэль Явненский, даже временно лишился своего поста за систематические оскорбления других, старших мудрецов (Вавилонский Талмуд, трактат Брахот 27б–28а), а потом лишился и жизни по молитве одного из обиженных (Вавилонский Талмуд, трактат Бава меца 59б). Отец Рабби, раббан Шимон бен Гамлиэль, по молодости лет принимал участие в восстании Бар-Кохбы, чудом спасся, заступил на пост, когда все уже улеглось; любил умалять свою роль, называя себя лисом в сравнении с другими мудрецами-львами (см. об этом ниже). Однако перейдем к нашему герою, которого в талмудической литературе нередко именуют *Раббейну га-кадош* («наш святой учитель»).

Составляя, так сказать, личное дело кого-то из *танаев*, мудрецов эпохи Мишны, по-моему, следует первым делом заглянуть в Мишну, трактат Авот (часто называемый также *Пиркей Авот*), чтобы посмотреть, как высказывался сам этот мудрец по различным мировоззренческим вопросам. Вот что говорит Рабби:

Каков прямой путь, который должен избрать человек? Всякий, прославляющий идущего по нему и приносящий ему славу от людей. Будь осторожен в легкой заповеди, как и в суровой, ибо не знаешь ты воздаяния за [исполнение] заповедей. И рассчитывай ущерб от [исполнения] заповеди соответственно воздаянию за

<sup>3</sup> Об этом событии и других аспектах образа Гилеля и его лидерства см. [Maune 2015].

нее, и прибыль от греха соответственно ущерба от него. Смотри на три вещи, и ты не придешь к греху; знай, что выше тебя: Глаз видящий и ухо слышащее, и все дела твои записаны в книгу (Мишна, трактат Авот 2:1).

Легко заметить, что все эти замечания так или иначе вертятся вокруг идеи награды и наказания. Всевышний здесь предстает этаким Большим братом, а человеку предлагается при каждом поступке помнить и учитывать воздаяние за хорошие и дурные дела. Но как же «не будьте, как рабы, служащие ради получения награды» (Мишна, трактат Авот 1:3)? Что за человек описывается здесь (причем в Мишне – то есть как минимум с санкции самого Рабби)? Представляется, что речь идет о человеке довольно мелочном, с минимальной фантазией (ср. хотя бы высказывания р. Акивы в том же трактате: «Возлюблен человек, сотворенный по образу [Всевышнего]; еще большая любовь [явлена] ему в том, что он знает, что сотворен по образу Его...», см. Мишна, трактат Авот 3:14), постоянно думающем о том, что его ожидает за тот или иной поступок. Еще сильнее эта навязчивая идея проявляется в трех историях из трактата Авода Зара: истории о римском вельможе-праведнике Ктии бар Шаломе (Вавилонский Талмуд, трактат Авода Зара 10б–11а); о раскаявшемся развратнике «рабби» Эльазаре бен Дурдае (Вавилонский Талмуд, трактат Авода Зара 17а); о рабби Ханине бен Терадионе и его палаче (Вавилонский Талмуд, трактат Авода Зара 17б–18а). Я не буду приводить здесь эти истории полностью; все они заканчиваются примерно одинаково: бывший нечестивец (или, в случае Ктии, просто нееврей) перед смертью раскаивается, делает нечто хорошее (Ктия делает себе обрезание чуть ли не зубами; палач облегчает страдания рабби Ханины, а затем бросается в огонь; Эльазар бен Дурдая раскаивается настолько сильно, что умирает), затем раздается небесный глас (*Бат коль*), сообщающий, что он принят в жизнь мира грядущего. Далее происходит нечто примечательное: услышав такую историю, Рабби плачет (кроме случая с Ктией) и восклицает: «Есть приобретающие мир [грядущий] за один час, а есть приобретающие его за много лет!» Все это выглядит так,

будто он сокрушается о своей «напрасной» праведной жизни – ведь он мог бы обмануть судьбу, получить ту же награду, что и великие праведники, не ограничивая себя ни в чем в течение всей жизни, кроме последнего часа, и не опасаясь ничего, кроме возможной мученической смерти. Он просто завидует всем этим персонажам: Ктии, прожившему жизнь римского вельможи; Эльазару, не пропускавшему ни одной продажной женщины, и палачу (или офицеру, командовавшему казнью), который совершил лишь один благой поступок: снял влажную шерсть с груди рабби Ханины, чтобы тот мог согреться, не мучаясь слишком долго.

Нечто похожее происходит в истории с дочерью отступника Элиши бен Ави, пришедшей к Рабби за подаванием. Рабби отказывает ей, но сами небеса указывают на его неправоту – небесный огонь опаляет его скамью. Рабби снова плачет, ведь небеса защитили дочь отступника, и утешается лишь тем, что ему, оставшемуся верным, полагается еще большая награда (Вавилонский Талмуд, трактат Хагига 16б). Особенно показательно это на фоне рассказанной ранее истории рабби Мира, не только не гнушавшегося учиться у Элиши-Ахера, но и после своей смерти попытавшегося заступиться за него на небесах. Итак, здесь Рабби предстает как человек, буквально помешанный на «справедливости», как он ее сам понимает, так что небесам приходится буквально принуждать его к милосердию. О том же самом свидетельствует история о его «делах милосердия» в голодный год: Рабби отказывает в помощи тем, кто не учил Тору. Потребовалось давление со стороны его любимого ученика, переодевшегося неграмотным нищим, чтобы заставить Рабби проявить истинное милосердие ко всем без разбора (Вавилонский Талмуд, трактат Бава Батра 8а).

Но был ли сам Рабби справедливым человеком? Вот история о его отношениях с ближайшим другом и соратником, вавилонянином по происхождению, рабби Хией Великим:

Учитель наш [Рабби Йегуда га-Наси] был весьма смиренным и говаривал: «Если прибудет сюда Рав Гуна, экиларх, я встану перед ним, [уступив ему первенство], ибо он – из [колена] Йегу-

ды, а я – из [колена] Биньямина, он из [рода Давида по] мужской [линии], а я – по [женской]»<sup>4</sup>. Сказал ему рабби Хийя Великий: Да вот он и прибыл. Исказилось лицо Рабби; сказал ему [рабби Хийя]: Гроб его прибыл. Сказал ему [Рабби]: Выйди, посмотри, кто ищет тебя снаружи. Вышел он и не нашел никого, и, [поняв, что Рабби его выгнал], принял на себя отлучение на тридцать дней. Сказал рабби Йоси: Все эти тридцать дней, когда он был отлучен, обучал он Рава, своего племянника, всем принципам Торы, и учил все вавилонские *галахот*. В конце тридцати дней, пришел [пророк] Элиягу, доброй памяти, к Учителю нашему [Рабби] в образе рабби Хийи Великого, положил руку на его зубы и выел его. Когда же пришел к Рабби рабби Хийя, сказал ему: Что с твоим зубом? Сказал ему [Рабби]: С того времени, как ты возложил на него руку твою – я выздоровел. Сказал ему [рабби Хийя]: Я ничего не знаю об этом. Когда услышал это Рабби, начал относиться к нему с почетом и вводил его в дом учения первым (Берешит раба 33:3).

Тут значимо все: и зачин о смирении Рабби (в талмудической литературе это смирение обычно оказывается мнимым и нужно ожидать проявления совершенно противоположных качеств); и его показная готовность оказать почет более родовитому экзиларху (и само преклонение перед родовитостью); и полное смятение, когда этот почет необходимо оказать на деле; и унижение своего друга-ученика за невинную в сущности шутку; и обычное для Рабби преклонение перед авторитетом (если Элиягу принял образ именно рабби Хийи для совершения чуда, значит к рабби Хийе на небесах относятся уважительно, и необходимо выказывать ему почтение). Фоном этой истории служат довольно напряженные отношения между вавилонскими и палестинскими мудрецами и авторитетами: кто главнее – этнарх (*наси*) или экзиларх (*реш*

---

<sup>4</sup> Следует отметить, что многие исследователи считают, что традиция происхождения рода *наси* из династии потомков Гилея от рода Давида зародилась лишь в поколение самого Рабби и была одним из аргументов в претензиях его династии на власть. См., например, [Tal 2015, 48–50].

галута); противостояние вавилонянина рабби Хийи с Рабби, палестинцем в седьмом поколении (родоначальник династии Гилель, сам прибыл из Вавилона); специфически вавилонские традиции, которым отлученный рабби Хийя учит своего племянника Рава. Судя по всему, весь подход к образу Рабби завязан на этой конкуренции вавилонян с палестинцами.

Рассмотрим еще одну историю об отношениях Рабби с рабби Хийей и его сыновьями Йегудой и Хизкией. Эта история очень известна, а финальные слова ее и вовсе стали афоризмом:

Йегуда и Хизкия были сыновьями рабби Хийи. Они сидели на трапезе перед Рабби и ничего не говорили. Сказал он: «Подбавьте вина отрокам, чтобы они что-нибудь сказали». Когда они опьянели, начали они говорить: «Сын Давида [Машиах] не придет, пока не исчезнут два рода в Израиле – главы изгнания в Вавилоне и *наси* в стране Израиля, как сказано: “И будет Он святилищем, и камнем преткновения, и скалою преграждающей для обоих домов Израиля” (Ис 8:14)». Сказал он: «Дети мои! Вы мне колючки втыкаете в глаза?». Сказал ему рабби Хийя: «Учитель! Не огорчайся: численное значение слова “вино (*яин*)” – “семьдесят” и значение слова “тайна (*сод*)” – “семьдесят”, вошло вино – вышла тайна (Вавилонский Талмуд, трактат Сангедрин 38a)<sup>5</sup>.

В этой истории особенно интересно «утешение» рабби Хийи: не расстраивайся, мальчики просто напились, но больше они никому ничего не скажут – секрет. Само их «пророчество» никак не оспаривается. Здесь обыгрывается уже другой мотив недовольства Рабби – общее раздражение против власть имущих. Семейство потомков Гилеля в этом не одиноко: у вавилонских мудрецов со своим экзилархом также было немало проблем, дело доходило до совершенно кошмарных историй, просящихся в сюжеты для голливудского трилле-

<sup>5</sup> Интересно, что оба сына рабби Хийи, возможно, в наказание за свой длинный язык никогда не считались полноценными мудрецами и не носили титул «рабби». См.: [Oppenheimer 2007, 39240; Tal 2015, 53–54].

ра – однако эта тема выходит за пределы нашего интереса в настоящей статье.

Позволю себе привести свою любимую историю – рассказ о жизни и смерти рабби Эльзара, сына рабби Шимона бен Йохая. Эта история полностью построена на гротеске: рабби Эльзар из мудреца и праведника, нетерпимого, как и его отец, к римлянам (вместе с отцом он прятался от них в пещере), становится римским полицейским офицером, чем привлекает на себя гнев мудрецов (по одному из комментариев – из-за того, что у каждого уважающего себя мудреца были родственники в местных бандах); он делает себе первую известную в истории пластическую операцию; про него известно, что был он чрезвычайно толст, из-за этой тучности возникали даже слухи о том, что он физически не мог быть настоящим отцом собственным детям; наконец, после смерти его мощи не только оставались нетленными, но и выносили судебные решения (явная пародия на христианских святых). История длинная, и здесь неуместно приводить ее целиком; процитирую лишь отрывки, относящиеся к Рабби, – сватовство Рабби к вдове рабби Эльзара и ретроспективный рассказ о молодости этих мудрецов.

Рабби послал [свата], чтобы поговорить с женой [рабби Эльзара]. Послала она ему ответ: Сосуд, служивший священному, будет служить мирскому? А там так говорят: Где господин вешал оружие, презренный пастух повесит котомку? Послал Рабби к ней: Пусть в Торе он больше меня, в добрых делах – разве больше меня? Послала она в ответ: В Торе – может, он больше тебя, я этого не знаю, однако в делах – знаю, что [он больше тебя], ибо подверг себя страданиям. В Торе – о чем это? Как-то раз сидели раббан Шимон бен Гамлиэль и рабби Йегошуа бен Карха на лавках, а рабби Эльзар, сын рабби Шимона, и Рабби [сын раббана Шимона бен Гамлиэля] – на земле перед ними, возражая и отвечая [на возражения]. Сказали они: Мы пьем их воду [то есть учителя учатся у своих учеников], а они сидят на земле? Сделали для них лавки и усадили их. Сказал на это раббан Шимон бен Гамлиэль: Голубь мой у вас – а вы хотите погубить его [сглазом товарищей, завидовавших возвышению молодого Йегуды, буду-

щего Рабби)! Ссадили Рабби [на землю]. Сказал тогда рабби Йе-гошуа бен Карха: Неужто тот, у кого есть отец, будет жить, а тот, у кого нет отца [рабби Шимон к тому времени уже умер] – погибнет? Ссадили тогда и рабби Эльазара, сына рабби Шимона. Обиделся тот и сказал: Как, вы признали его равным мне?! До этого дня, если Рабби говорил что-нибудь, рабби Эльазар, сын рабби Шимона, его поддерживал. С того же дня, стоило Рабби сказать: У меня есть что ответить, – как говорил рабби Эльазар, сын рабби Шимона: Вот это и это хотел ты ответить, и вот возражение на это, ты же опутал нас кучей ответов, в которых нет сути. Помутился разум Рабби [от обиды], пошел он и пожаловался отцу. Сказал тот: Сын мой, не страдай из-за этого, ибо он – лев, сын льва, ты же – лев, сын лиса (Вавилонский Талмуд, трактат Бава мециа 84б).

Как можно охарактеризовать персонажа, предстающего перед нами здесь под именем Рабби? Настолько тщеславный, что спустя долгие годы сватается к вдове более удачливого товарища по учебе – и получает презрительный отказ. При этом оказывается, что, по собственному признанию, он уступал своему другу в грамотности, причем так сильно, что сравнение с ним оскорбляет рабби Эльазара настолько, что дружба превращается во вражду. Более того – оказывается, что все успехи Рабби в учебе были мнимыми: без помощи рабби Эльазара он ничего интересного сказать не может; тот не только предугадывает его ответы, но и заранее строит возражения на них на несколько ходов вперед. Это означает, что рабби Эльазар – не самый прославленный из мудрецов Талмуда – выше Рабби на голову! И, разумеется, соответствующее завершение: обиженный, сын *наси* идет жаловаться к отцу, который принимает на себя ответственность за его неудачи. Рассмотрим теперь продолжение этой истории – здесь образ учителя еще яснее:

Сказал Рабби: Страдания угодны [Небесам]! Принял он на себя [страдания и мучился] тринадцать лет: шесть лет от камня в почках и семь от цинги; а некоторые говорят – семь от камня в почках и шесть – от цинги... И все равно, страдания рабби Эльа-

зара, сына рабби Шимона, превосходили [страдания] Рабби. Ибо [мучения] рабби Эльазара, сына рабби Шимона, приходили из любви [к Всевышнему] и уходили из любви, а у Рабби – пришли из-за одного случая и ушли из-за другого случая.

«Пришли из-за одного случая» – о чем это? Как-то раз вели теленка на убой. Вырвался он, спрятал голову в полу одежды Рабби и замычал. Сказал ему [Рабби]: Иди – для этого ты был создан. Тогда сказали [на Небесах]: Раз нет в нем милосердия, пусть придут к нему страдания (Вавилонский Талмуд, трактат Бава мециа 85а).

Итак, как мы и говорили выше, этому человеку была чужда сама концепция милосердия, даже доброго слова у него не нашлось для несчастного теленка. Правда, тринадцать лет тяжелых болезней чему-то его научили, и в следующий раз он проявил милосердие к крысятам, что и помогло ему избавиться от страданий (хотя в истории о его смерти, которую мы рассмотрим ниже, говорится о его мучительной болезни).

Перейдем к известному и весьма характерному корпусу историй о Рабби: расскажам о его отношениях с Антонином – римским императором (прототип его неясен, вероятно, здесь перед нами персонаж, олицетворяющий благорасположенного римского императора вообще)<sup>6</sup>. Тут характер Рабби разворачивается в полную силу: Рабби то помыкает своим царственным другом, то дает ему ценные советы, да еще в завуалированной форме, чтобы шпионы не прознали (а советы, в частности, такого сорта: казни своих вельмож по одному, чтобы они не сообразили, какая судьба их ждет, и не объединились против тебя). Вот одна, наиболее показательная, из историй:

У [Антонина] был подземный ход, который вел из его дома в дом Рабби. Каждый день приходили с ним два раба: одного убивал он у дверей дома Рабби, а другого – у дверей своего дома. Сказал он [Рабби]: Когда я прихожу к тебе, пусть у тебя никого

---

<sup>6</sup> См.: [Oppenheimer 2007, 43–50]; об идентификации Антонина/Антонинуса см.: [Там же, 47–48].

не будет. Как-то обнаружил он, что сидит там рабби Ханина бар Хама. Сказал он: Разве не приказал я, чтобы в то время, когда я прихожу, у тебя никого не было? Сказал [Рабби]: Это – не человек, [а ангел]. Сказал [кесарь]: [Коли так], вели ему пойти и позвать раба, что спит у дверей. Пошел рабби Ханина бар Хама, и обнаружил, что тот убит. Сказал он: Что же мне делать? Пойти и сказать, что он убит – не отвечают словами о дурном. Оставить его и уйти – это будет пренебрежение царским [словом]. Попросил он за него милосердия [Небес], и тот ожил. Послал его к [Антонину, и тот воскликнул]: Теперь ведомо мне, что даже меньшие из вас могут воскрешать мертвых; но все же в час, когда я прихожу, пусть у тебя никого не будет (Вавилонский Талмуд, трактат Авода зара 10б).

Рабби хорошо понимает, что ради секретности при встречах с ним император каждый раз убивает двоих<sup>7</sup>, но ему и в голову не приходит возразить! Для контраста здесь помещен образ рабби Ханины, которому, наоборот, и в голову не приходит, что человек убит императором с согласия Рабби. Он оживляет несчастного. Непонятно, как оправданно появление этих стражников на фоне строжайшей секретности (вот тут как раз комментаторы изобретают всевозможные причины). Мне лично кажется, что они вставлены тут именно для того, чтобы подчеркнуть жестокость Рабби, оттененную милосердием рабби Ханины.

Рабби умудрился произвести не вполне благовидное впечатление даже своей смертью. После пространного рассказа о его последних часах и распоряжениях (тут он умудрился перессорить мудрецов из-за наследства, отчего мудрецу по имени Леви пришлось эмигрировать в Вавилон: Вавилонский Талмуд, трактат Ктубот 103; Вавилонский Талмуд, трактат Шабат 59б) приводится отчет о смерти этого великого человека:

---

<sup>7</sup> Из всех основных комментаторов только Тосафот, тоже обратившие внимание на этический аспект дела, разбирают этот вопрос: по их мнению, это были отступники, заслуживающие смерти, но что-то здесь кажется подозрительным – чтобы император окружал себя такими ненадежными людьми.

В день, когда умер Рабби, мудрецы объявили пост, и зывали [к Небесам] о милосердии. И еще объявили: Всякий, кто скажет, что упокоилась душа [Рабби], будет заколот мечом. Служанка Рабби поднялась на крышу, и промолвила: Горние [ангелы] хотят Рабби к себе, и дольные [мудрецы] хотят его к себе. Да будет воля Твоя, чтобы дольные превозмогли горних! Потом увидела она, как часто он ходит в нужник, [каждый раз] снимая *тфилин*, и откладывая их, и как он страдает, и взмолилась: Да будет воля Твоя, чтобы горние превозмогли дольных. Поскольку мудрецы не умолкали, моля [Небеса] о милосердии – взяла она кувшин и бросила его с крыши. Замолчали [мудрецы] – и душа Рабби упокоилась. Сказали мудрецы Бар Капаре: Пойди и проверь. Вошел он, увидел, что упокоилась душа [Рабби], разорвал одежды, повернул разорванной стороной назад и вышел. Сказал он: Ангелы и смертные боролись за священный ковчег. Превозмогли ангелы смертных и захватили священный ковчег. Спросили они: Упокоилась душа его? Сказал он: Не я, а вы это сказали (Вавилонский Талмуд, трактат Ктубот 104а).

Отчего же даже описание смерти этого человека вызывает столько проблем? Бар Капаре, засвидетельствовавшему смерть, приходится идти на уловки, чтобы просто не быть убитым! Кажется, ни один мудрец не удостоивался подобных посмертных «почестей». Такое ощущение, что автор истории настойчиво говорит: вот насколько велик этот человек – ученики готовы были убить за него<sup>8</sup>. Подобная практика напоминает варварские обычаи разных владык, нередко убивавших вестника, который принес дурные вести – намека на такие обыкновения в частности содержится в предыдущей истории, где рабби Ханна, обнаружив труп раба, откровенно опасается сообщить об этом Антонину.

В этой истории есть еще один любопытный аспект, прямо к Рабби не относящийся, но рисующий нравы при его дворе. Речь идет о разном понимании милосердия у мудрецов, мо-

---

<sup>8</sup> Здесь неотступно возникает анахроническая параллель: похороны Сталина, при прощании с которым в толпе были задавлены многие люди.

лящихся, чтобы Рабби, при всех его страданиях от болезни, выжил, и у служанки, пожалевшей самого Рабби именно за страдания и добившейся его упокоения. История однозначно сообщает, что это и есть хороший конец, а мудрецы молились о милосердии не к Рабби, а к самим себе. Видимо, здесь есть связь и с обетом, данным ими: умертвить того, кто принесет весть о смерти Рабби. Такое ощущение, что влияние неоднозначного образа Рабби распространяется на весь его двор и создает здесь, как сказали бы теперь, нездоровую атмосферу.

Вообще говоря, в историях о Рабби часто лучше выглядят люди, его окружающие и ему подчиненные. Лучший знаток иврита в те времена – служанка Рабби (Вавилонский Талмуд, трактат Рош га-шана, 26б), а вовсе не он сам. Вспомним и его отношения с рабби Хийей и его сыновьями; с его соучеником, рабби Эльазаром, сыном рабби Шимона. Можно припомнить и историю о бесе Аргентине, когда Рабби пребывает в отчаянии от надвигающихся преследований, а спасает положение рабби Шмуэль бар Нахмани, призывающий на помощь упомянутого беса (Берешит раба 63:8).

Поскольку это всего лишь литература, мне представляется несомненным, что авторы и редакторы этих историй сознательно превращают светлый образ «нашего святого Учителя» сперва в крайне двусмысленный, а по мере накопления подобного материала – в совершенно недвусмысленный: характерные черты нашего героя – эгоизм, завистливость, жестокость, обидчивость, гордыня, живущая под маской смирения, и причиной всему этому – слабость. Попробуем разобраться или хотя бы предположить, почему Рабби изображают подобным образом?

Во-первых, как уже было упомянуто, мудрецы скептически относятся ко всякой власти<sup>9</sup> (см. историю о сыновьях

<sup>9</sup> Например, в [Baumhart 1981] рассматривается полемика с институтом *наси* и лично рабби Йегудой, преимущественно на палестинском материале; автор считает, что истории о Рабби отражают реальную критику его деятельности со стороны других мудрецов, но признает, что точно определить реальность, стоящую за

рабби Хийи), у них крайне сильна самоирония, так что одновременно с пренебрежением и даже презрением к неученым простакам в их поведении постоянно проскакивают мотивы их превосходства над мудрецами, большей близости к Богу, большей действенности их молитв (примеров этому множество, достаточно вспомнить хотя бы истории о вызывании дождя в гл. 3 трактата *Таанит*). Вообще двойственное отношение ко всему, ирония и самоирония, умение посмотреть на вещи с разных сторон крайне характерны для талмудической литературы в целом. Здесь Рабби предстает архетипическим мудрецом, да еще и наделенным формальной властью и богатством и притом связанным дружескими узами с чуждыми римскими властями. В сущности, каждому предлагается примерить этот образ на себя и поглядеть, так ли его недостатки далеки от его собственных.

Вторая, почти очевидная причина – конкуренция вавилонских мудрецов с иерархией мудрецов Земли Израиля<sup>10</sup>. Не буду здесь распространяться подробно обо всех аспектах этой дружбы-вражды<sup>11</sup>; некоторые из приведенных историй дают об этом определенное представление. Следует учитывать, что при дворе Рабби важное место занимал мощный клан выходцев из Вавилона: рабби Хийя с сыновьями Йегудой и Хизкией, а также племянниками Равом и Рабой бар бар Ханой. Последние впоследствии покинули обетованную Землю и вернулись в Вавилон, встав у истоков одного из важнейших направлений вавилонской традиции. Не следует забывать и о том, что большинство из приведенных и упомянутых историй дошли до нас в той редакции, в какой они входят в Вавилонский Талмуд. Итак, для формирования образа Рабби важным является противостояние вавилонян и «палестинцев», в котором Рабби предстает архетипом мудреца

---

историями, невозможно, и следует анализировать стилистику этих рассказов (см. особенно с. 172).

<sup>10</sup> О неприязни в Вавилоне претензий Рабби на «царское» происхождение и власть см., например: [Tal 2015, 51].

<sup>11</sup> См., например, исследование распространения палестинских традиций в Вавилонии в [Hezser 2015, особенно 234–236].

Земли Израиля – властным, напыщенным, прекрасным объектом для «дружеской» критики<sup>12</sup>.

С этим связана и другая возможная причина, которую я склонен считать важнейшей. Речь идет о специфическом отношении к Мишне в рамках традиции Вавилонского Талмуда. Как я уже отмечал выше, создается отчетливое ощущение, что кодифицированная Мишна во многом идет вразрез с уже сложившимися вавилонскими традициями (да и рядом палестинских). Отсюда все приемы по «обработке» Мишны в рамках Гемары: поиск альтернативных источников, сведение кодифицированного закона к мнению одиночки, объявление занесенного в Мишну закона применимым лишь в небольшом поле частных случаев и ситуаций (*окимта*) и пр. Однако для того, чтобы уверенно делать такой вывод, необходимо специально рассмотреть галахическую сторону Талмуда, что не входит в мои задачи в рамках настоящей статьи.

Наконец, нельзя сбрасывать со счетов то, что Рабби и впрямь обладал определенными неприятными качествами, которые, несомненно, в утрированном виде сохранились в талмудической традиции и проглядывают через показательный образ идеального мудреца-правителя.

## Литература

Baumhart 1981 – *Baumhart A. I. Rabbi Judah I and his Opponents // Journal for the Study of Judaism*. 1981. № 12(2). P. 135–172.

Hezser 2015 – *Hezser C. Crossing Enemy Lines: Network Connections Between Palestinian and Babylonian Sages in Late Antiquity // Journal for the Study of Judaism*. 2015. 46. P. 224–250.

Maune 2015 – *Maune A. Hillel the Elder: A Talmudic Perspective of his Leadership Intelligence // Risk governance & control: financial markets & institutions*. Vol. 5. Issue 2. 2015. P. 7–14.

Oppenheimer 2007 – *Oppenheimer A. Rabbi Yehuda ha-Nasi [иврит]*. Jerusalem: Zalman Shazar, 2007.

Stern 2003 – *Stern S. Rabbi and the Origins of the Patriarchate // Journal of Jewish Studies*. 2003. Vol. 54. № 2. P. 193–215.

<sup>12</sup> Видимо, взаимной; см. [Oppenheimer 2007, 142–144].

Tabick 2016a – *Tabick J.* The Nasi in the Synagogue: A New Interpretation of the Tannaitic Sources and the Yerushalmi, TAL 7232: Liturgy in the Talmud 2016. [https://www.academia.edu/32964246/The\\_Patriarch\\_and\\_the\\_Nasi\\_A\\_Reassessment\\_of\\_the\\_Evidence\\_from\\_Rabbinic\\_and\\_Non\\_Rabbinic\\_Sources](https://www.academia.edu/32964246/The_Patriarch_and_the_Nasi_A_Reassessment_of_the_Evidence_from_Rabbinic_and_Non_Rabbinic_Sources) (дата обращения: 04.10.2020).

Tabick 2016b – *Tabick J.* The Patriarch and the Nasi: A Reassessment of the Evidence from Rabbinic and Non Rabbinic Sources, ANC 5548: Rabbinis, Romans, Christians, 2016, [https://www.academia.edu/32964255/The\\_Nasi\\_in\\_the\\_Synagogue\\_A\\_New\\_Interpretation\\_of\\_the\\_Tannaitic\\_Sources\\_and\\_the\\_Yerushalmi](https://www.academia.edu/32964255/The_Nasi_in_the_Synagogue_A_New_Interpretation_of_the_Tannaitic_Sources_and_the_Yerushalmi) (дата обращения: 04.10.2020).

Tal 2015 – *Tal A. J.* Bein Yehuda le-Binjamin: Iyun be-darkey ha-bisus ha-legitimi le-hanhagat Rabbi Yehuda ha-Nasi ve-tseetsaav // Sidra: Ktav-et le-heker ha-Tora she-be-al-pe. Vol. 2015. P. 47–92. [иврит].

## The Image of Rabbi Yehudah-ha-Nasi in Talmudic Literature

*Yaakov Sinichkin*

Independent researcher  
Jerusalem, Israel

Publishing house “Knizhnik”, translator  
ORCID: 0000-0002-0076-8445  
110 Hertzl Blvd., apt. 31, Jerusalem, Israel  
Phone: +972(54)3100724  
E-mail: shuriksi@yahoo.com  
DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.1

**Abstract:** The article examines a variety of sources from the Babylonian Talmud and the Midrash trying to establish why, despite the visible veneration of Rabbi Yehuda-ha-Nasi (called also just Rabbi, Rabbi Judas the Prince in Talmudic literature), he was also heavily and sharply criticized both for his moral character and his ways of management.

**Keywords:** *Mishnah, Talmud, Midrash, Talmudic sages, Rabbi Yehudah-ha-Nasi, Rabbi Judas the Prince, polemics, criticism, power*

## References

Baumhart, A. I., 1981, "Rabbi Judah I and his Opponents". *Journal for the Study of Judaism*, 12(2), 135–172.

Hezser, C., 2015, "Crossing Enemy Lines: Network Connections Between Palestinian and Babylonian Sages in Late Antiquity". *Journal for the Study of Judaism*, 46, 224–250.

Maune, A., 2015, "Hillel the Elder: A Talmudic Perspective of his Leadership Intelligence". *Risk Governance & Control: Financial Markets & Institutions*, 5(2), 7–14.

Oppenheimer, A., 2007, *Rabbi Yehuda ha-Nasi*. Jerusalem: Zalman Shazar. (In Hebrew).

Stern, S., 2003, "Rabbi and the Origins of the Patriarchate". *Journal of Jewish Studies*, 54(2), 193–215.

Tabick, J., 2016, *The Nasi in the Synagogue: A New Interpretation of the Tannaitic Sources and the Yerushalmi*, TAL 7232: *Liturgy in the Talmud*. [www.academia.edu/32964246/The\\_Patriarch\\_and\\_the\\_Nasi\\_A\\_Reassessment\\_of\\_the\\_Evidence\\_from\\_Rabbinic\\_and\\_Non\\_Rabbinic\\_Sources](http://www.academia.edu/32964246/The_Patriarch_and_the_Nasi_A_Reassessment_of_the_Evidence_from_Rabbinic_and_Non_Rabbinic_Sources) (Retrieved 04.10.2020).

Tabick, J., 2016, *The Patriarch and the Nasi: A Reassessment of the Evidence from Rabbinic and Non Rabbinic Sources*, ANC 5548: *Rabbis, Romans, Christians*. [www.academia.edu/32964255/The\\_Nasi\\_in\\_the\\_Synagogue\\_A\\_New\\_Interpretation\\_of\\_the\\_Tannaitic\\_Sources\\_and\\_the\\_Yerushalmi](http://www.academia.edu/32964255/The_Nasi_in_the_Synagogue_A_New_Interpretation_of_the_Tannaitic_Sources_and_the_Yerushalmi) (Retrieved: 04.10.2020).

Tal, A. J., 2015, *Bein Yehuda le-Binjamin: Iyun be-darkey ha-bisus ha-legitimi le-hanhagat Rabbi Yehuda ha-Nasi ve-tseetsaav* [Between Judah and Benjamin – A Study of Leadership Legitimizing Methods of R. Yehuda Hanasi and his Dynasty]. *Sidra: Ktav-et le-heker ha-Tora she-be-al-pe* [Sidra: A Journal for the Study of Rabbinic Literature], Vol. 2015, 47–92. (In Hebrew).

# Интерпретация агады в комментариях Магаралья из Праги, Виленского Гаона и р. Нахмана из Браслава

*Наталья Рубеновна Каспарова*

Еврейский университет в Иерусалиме  
Иерусалим, Израиль

Бакалавр

ORCID: 0000-0002-0345-1865

Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра еврейской  
мысли, кафедра религиоведения

Тел.: +972 2-588-2812

Гора Скопус, Иерусалим 9190501

E-mail: alanatail@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.2

**Аннотация:** В статье рассматривается, как три автора, чье творчество относится к разным эпохам и религиозно-философским течениям, по-разному объясняют один и тот же текст агады, повествующий о невероятных путешествиях талмудического мудреца Рабы бар бар Ханы. Трактую историю аллегорически, они приходят иногда к похожему, а иногда к совершенно противоположным выводам. В рассматриваемой нами истории сюжет одновременно прост и загадочен: огромную лягушку ест змей, змея ест ворон, который в свою очередь взлетает на дерево.

Магараль из Праги, философ и каббалист XVI века, видит в тексте агады своего рода философско-мистический трактат. Он объясняет читателю намеками, что в этой агаде заключены тайны метафизики и каббалы: взаимоотношения материи и духа, теория первоэлементов, а также древо сфирот и клипот.

Виленский Гаон, основатель миснагедского направления в иудаизме, видит в истории в первую очередь этический смысл. Ворона – это талмид-хахам, лицо которого черно от недоедания и изучения Торы ночью. Подобно ворону, талмид хахам жесток даже к своим детям – он не приносит семье пропитания. В данном образе Гаон видит идеал праведности и аскетизма, и мы знаем, что сам он соответствовал этому идеалу. Трактую эту историю, он говорит, что

дерево – символ тех, кто материально поддерживает изучающих Тору. Гаон сулит им завидную долю в будущем мире. Таким образом, используя жанр комментирования агады, по сути Виленский Гаон призывает богатых евреев помогать учащимся йешив, а изучающих Тору – не оставлять учение (не уподобляться змею).

Рабби Нахман – самая экзальтированная личность из всех трех рассматриваемых авторов. Он использует интерпретацию агады в качестве элемента своих мистических уроков. Тема его урока – мессианское избавление. Если лягушка у Виленского Гаона выступает как символ мудрости, то у рабби Нахмана она является символом мудрости ложной, мудрости, исходящей от сил зла.

В результате предпринятого анализа я прихожу к выводу, что все рассматриваемые авторы отходят от собственно комментирования текста, вкладывая свои собственные идеи в интерпретируемый текст.

**Ключевые слова:** *агада, интерпретация, хасидизм, миснагеда, философия, этика, каббала, Магараль из Праги, Виленский Гаон, рабби Нахман из Браслава*

Агада создавалась во времена Второго храма и вплоть до конца талмудического периода. Чаще всего это была своеобразная попытка прокомментировать Писание, прояснить его смысл в тех местах, где оставались лакуны или же встречались противоречия. В среде мистиков бытовало также убеждение<sup>1</sup>, что в агадических историях зашифрованы тайны Торы, о которых нельзя говорить открыто, дабы они не попали в руки человека, обладающего плохими душевными качествами, или чтобы не запутали недостаточно образованного.

По мере исторического развития агада, ранее бытовавшая устно, записывалась и в свою очередь становилась объектом толкования, приобретая не меньшую значимость, чем собственно библейский текст. Комментирование агады вначале

---

<sup>1</sup> Наглядным тому примером могут служить высказывания Рамбана (Моше бен Нахман, 1194–1270), одного из первых каббалистов, в вступлении к толкованию Торы [Рамбан 2007, 1–4]. Маймонид также говорит об агаде как об иносказании, аллегории мудрецов, в которых заключена истина [Рамбам 2010, 22, 26].

было связано с ее апологией в процессе иудео-христианской полемики. Различные спорные места из Талмуда вызывали вопросы у христианского мира. Поэтому требовалось найти такие способы объяснения странных, с точки зрения христианского окружения (да и самих евреев), агадических историй, чтобы не возникало сомнений в том, что они ни в коем случае не понимаются буквально.

Гаоны (после Саадии Гаона) отвергали агаду [Френкель 2002, 51], утверждая, что не только не следует полагаться на ее слова, но нужно игнорировать ее, обращая внимание лишь на галахический материал. Маймонид (известный как Рамбам, Моше бен Маймон, 1138–1204) изменяет это презрительное отношение к агаде, возводя мост между ней и философией. Он критикует Гаонов за то, что они отсекают от еврейского Закона все, что не является юридическим материалом, в том числе важные идеи мудрецов. Рамбам говорит о том, что в случае противоречия логике, их нужно понимать аллегорически и относиться к подобным историям как к литературному жанру (в котором даже могут встречаться достаточно далекие от буквального понимания Торы философско-рациональные идеи) [Френкель 2002, 53–67]. Все последующие комментарии к агаде создавались в соответствии с подходом Рамбама – в основном в аллегорическом ключе.

В данной работе я собираюсь проанализировать, как три автора разных направлений и эпох – Магараль из Праги (Йегуда Лива Бен Бецалель), Виленский Гаон (Элиягу бен Шломо-Залман) и р. Нахман из Браслава (Могаран) – комментируют одну и ту же историю из Талмуда – рассказ мореплавателя Рабы бар бар Ханы. Комментируемый текст следующий:

Рассказывал Раба бар бар Хана: я сам видел эту *акрукта* (лягушка), которая была как *акра де Агруния* (город Агруния). А как велик был город *Агруния*? Шестьдесят домов. Пришел змей и проглотил ее. Пришла *пушканца* (ворона) и проглотила змея, и поднялась, и уселась на дерево. Приди и узри, сколь велика сила этого дерева! Сказал рав Папа сын Шмуэля: если бы не был я там – я бы не поверил (Вавилонский Талмуд, трактат Бава Батра 73а, 74б).

Раба бар бар Хана – мудрец из Вавилонии, живший в III веке. Он приобрел славу своими агадот, известными главным образом из талмудического трактата Бава Батра 73а, 74а. Эти необычайные рассказы повествуют о якобы виденном и слышанном им во время его многочисленных сухопутных и морских путешествий. Их можно сравнить со сказками о Синдбаде-мореходе, с поэмой Гомера «Одиссея», с жанром индийских и персидских чудесных рассказов об удивительных плаваниях. Эти истории настолько нереалистичны, что большинство последующих комментаторов Талмуда отказались от их понимания в качестве рассказа о реальных путешествиях<sup>2</sup> и интерпретировали их элементы как символы, попутно внося в текст свои оригинальные идеи. Различия комментариев приведенного фрагмента агады обусловлены как историко-культурными факторами, так и личностью самих авторов.

### Магараль из Праги

Культурный контекст, в котором мыслит Магараль (1512, Познань – 1609, Прага), интерпретируя агаду, представляет собой причудливый сплав из раввинистической литературы, каббалы и философии.

Магараль говорит, что Раба бар бар Хана пришел раскрыть сущность предметов мироздания и найденную между ними связь. Он подчеркивает, что рассматриваемый текст относится к области сокрытой мудрости, а в некоторых местах предпочитает даже не объяснять открыто, но лишь намекать в расчете на то, что мудрый читатель сам поймет тайный смысл, заключенный в словах агады.

---

<sup>2</sup> Вот что говорит в своем комментарии Махарша (раби Шмуэль Элиэзер Эйделс, 1555–1631 – раввин Польши): «Хотя отрицать достоверность этих историй не приходится, в каждой из них заключены гораздо более глубокие смыслы». Интересно, что Махарша не исключает их буквального прочтения (Цит. по Р. Нахман из Браслава 2010а, 33). Однако его комментарий также аллегорический: он считает, что эта история – продолжение пророчества Даниила, иными словами, животные – это аллегории царств от греческого царства и вплоть до арабского завоевания.

Для Магарала талмудический мудрец превращается в философа, который пришел объяснить устройство мироздания, и в каббалиста, приоткрывающего завесу своих тайн тому, кто поймет их. Он прямо пишет о том, что «Раба бар бар Хана пришел объяснить сущность мироздания и найденную между его частями связь» [Магараль 1979, 92].

Магараль отталкивается от образа дерева, данного в тексте агады, описывая мир как некое космогоническое древо, корень которого – непостижимый Абсолют. От корня в разные стороны отходят ветви, представляющие различные аспекты Бытия и находящиеся на различном расстоянии от корня. Корень, как пишет Магараль, хоть и является основой всего, тем не менее, в разной степени питает своей жизненной энергией происходящее, «ниспадающее» из него (в зависимости от того, насколько оно близко к первоисточнику).

Цифра 60 для Магарала является числом, символизирующим совершенство и полноту мироздания и Бога. В других местах Магараль объясняет, что число 60 связано с 6 измерениями (четыре стороны света, верх и низ), которые помножены на число 10, также обозначающее полноту [Магараль, 113]. Кроме того, число связано с благословением коэнов, в котором 60 букв [Магараль, 36]. Далее рабби Йегуда Лива рассказывает, согласно аристотелевской концепции, о том, что мир сотворен из первоэлементов – воды, огня и воздуха. Но думаю, что он не пользуется именно греческими первоисточниками, а опирается на их пересказ у Маймонида. Рамбам в своем труде «Мишне Тора» говорит, что под небесной сферой (по которой ходит луна) расположены четыре другие сферы, каждая из которых служит источником одного из четырех первоэлементов, являющихся основами (*йесодот*) всех форм физической реальности<sup>3</sup>. Вообще же учение о первоэлементах – это общеизвестное научное знание, распространенное в его время. Но Магараль говорит, что земля не считается основой наряду с другими стихиями, и приводит в доказательство уже еврейский источник – каббалистическую книгу «Сефер Йецира» («Книга Созидания»). Он не

---

<sup>3</sup> Рамбам. Мишне Тора, Гилхот Йесодей а-Тора 3:10

видит противоречия в одновременном использовании философии и каббалы, но стремится исправить и дополнить нееврейское философское знание иудейским, более истинным. В книге «Сефер Йецира» подробно рассказывается о создании мира при помощи букв еврейского алфавита. Место, на которое ссылается Магараль, повествует о том, что буквы *алеф*, *мем* и *шин* – это «три матери» [Книга Созидания 2007, 68]. Как видно из приведенной цитаты, в данной модели земля не является самостоятельным элементом и связана с водой. Магараль пишет, что земля представляется ему как центр, основа же – это то, что отделено от центра.

Далее р. Йегуда Лива пишет, что левая часть описанного им дерева – это стихия огня, правая часть – стихия воды, а то, что находится посередине, – стихия воздуха. Думаю, верно будет предположить, что именно такое космологическое расположение стихий и вообще образ дерева, использующийся для описания мироздания, взяты именно из каббалистических книг. В книге Зогар, являющейся, согласно работе Яэль Весельберг [Wieselberg 2002, 9], одним из тех источников, к которым часто обращается Магараль, описано каббалистическое древо *сфирот* – десяти сфер божественного проявления<sup>4</sup>. Одна из самых распространенных концепций Зогара – это учение о том, что *сфира гвура*, которая находится слева, – это огонь, *сфира хесед*, которая справа, – вода, а *сфира тиферет*, которая находится между этими двумя, – воздух (Зогар 3:255а)<sup>5</sup>.

Магараль часто рассматривается как представитель философского мистицизма. Для него агада и философия являются аллегорическим изображением глубоких каббалистических тайн. Он не преуменьшает значение мидраша, сводя его до

<sup>4</sup> Образ дерева встречается также в каббалистическом источнике «Сефер а-Багир», на который тоже часто ссылается Магараль. (Интересно, что при глубоком знании каббалистических источников, Магараль не был знаком с каббалистическими трудами своего современника Аризаля. Об этом факте упоминается в статье [Львов 2000, 72]).

<sup>5</sup> Также эта концепция развивается в труде современника Магаря Моше Кордоверо [см. Кордоверо 1962, 153].

уровня поэтической игры творческого воображения мудрецов, но видит в тексте агады сакральное, мистическое значение. Для него характерно стремление проникнуть вглубь буквального понимания текста, открыв за ним скрытый каббалистический смысл. Это связано с общей тенденцией Магаралья видеть нематериальный, высший порядок в материальных символах<sup>6</sup>, с его представлением о том, что земное репрезентирует скрытые процессы, существующие в небесных сферах.

Как пишет Гершом Шолем, Магараль хочет так или иначе выразить идеи каббалы, но при этом в своих работах он отказывается от открытого использования каббалистической терминологии (в этом его отличие от, например, каббалистического комментария Нахманида). Шолем рассматривает его как популяризатора идей каббалы и, следовательно, как предтечу хасидизма [Шолем 2004, 416].

Диалог с текстом является способом постижения Всевышнего, своеобразной медитацией, в которой человек вопрошает сакральный текст, а не просто упражняется в талмудической пилпульной гимнастике [Львов 1998]. Это вопрошание сакрального текста, по моему мнению, действительно очень свойственно хасидизму и, в частности, р. Нахману из Браслава.

Р. Йегуда Лива всячески старается скрыть каббалистические тайны от непосвященного глаза. И в то же время – приоткрыть их, но лишь на мгновение. Поэтому в нашем тексте он очень часто не объясняет все до конца, как бы недоговаривает, но дает намек на то, что в тексте заложен более глубокий тайный смысл, чем тот, о котором он говорит открыто. А тот, кто мудр, сам догадается о том, что скрыто. Вот формулировки, которые он часто использует в таких случаях: «и об этом сказано во многих местах», «эти все вещи много объясняются тому, кто умудрен в мудрости и в знании», «если ты поищешь мудрость, ты найдешь священное знание», «эти вещи объяснены тому, кто их понимает», «и это известно

---

<sup>6</sup> Это видно во многих его толкованиях. Например, см. Хидушей Агадот (3, с. 104а или с. 94а).

тем, кто понимает корни мудрости», «эта вещь очень глубока, и она известна владеющим знанием», «и этого уже нельзя объяснять» и др.

Что касается самого языка, то он также одновременно и прост, и сложен. А. Львов пишет: «Язык Махарала очень прост, его терминология не выходит за рамки самых обычных и часто употребляемых в популярных источниках слов, его логику на фоне изощренного пилпуля XVI века трудно назвать головоломной. И все же степень герметичности его текстов – выше средней» [Львов 2000, 74]. Читая анализируемое толкование, обращаешь внимание на витиеватый стиль р. Йегуды Ливы: часто встречающиеся неопределенные формулировки, почти медитативное хождение вокруг идеи, постоянные повторы и спиралевидные возвращения к уже сказанному ранее. И это тоже подтверждение того факта, что перед нами именно каббалистическое толкование. Во-первых, трудность названия и формулирования указывает на проблему языка, средствами которого оказывается невозможно описать невыразимые божественные тайны. Во-вторых, это намеренное запутывание читателя в целях оградить тайное знание от невежд и непосвященных – наподобие того, о котором пишет Маймонид во введении к своему «Путеводителю». Схожие приемы изложения тайной истины одними намеками присущи ранним каббалистам Прованса, в частности Рамбану<sup>7</sup>.

Огненная стихия, соответствующая левой стороне, как пишет он, ближе к божественному первоисточнику, нежели водная, соответствующая правой стороне. Но воздушная стихия еще ближе, чем они обе. Скорее всего, это также берется из книги «Сефер Йецира»: «Небеса сотворены первоначально из огня, а земля сотворена из воды, а <воздух> (вар. «свет». – И. Т.) сотворен из ветра (или: «дыхания». – И. Т.) (и) устанавливает равновесие между ними» [Книга Созидания 2007, 73]. Возможно также, что это отсылка к повествованию Зогира о том, что вначале мир творился одной мерой

<sup>7</sup> Например, такое постоянно происходит в комментарии Рамбана на Тору – см. [Рамбан 2007], например.

строгости и только впоследствии был найден баланс между гвурой и хеседом.

На мировом древе, как он пишет, «нависают» нечистые создания: «...такие вещи, которые недостойны существовать в действительности сами по себе, но они тянутся и цепляются за корень мироздания <...>. Эти вещи не были созданы сами, но были созданы случайно и тянутся за источником творения» [Магараль 1972, 92]. Эти нечистые создания и есть животные из агады: лягушка, змей и ворона. Они располагаются на древе соответственно своей стихии (лягушка – справа, змей – слева, ворона – посередине). Относительно этих животных Магараль открыто высказывается философским языком. Он подчеркивает, ссылаясь на комментарий Раши, что для обозначения всех трех животных использованы слова женского рода. Следовательно, нечистота животных проявляется в их женской природе, которая, согласно аристотелианской философии, соответствует материи и находится в потенции по отношению к форме-акту. А. Львов пишет: «Даже такие философские понятия как “форма” и “материя” обретают у Магаралья самостоятельную жизнь, едва ли не персонифицируются, вступая в сложные отношения между собой, и выясняется, например, что не только форма управляет материей и определяет ее, но и материя может повести за собой форму, подчинить ее себе и тем самым погубить, соблазняя возможностью осуществления» [Львов 2000, 76]. Например, это можно найти у Маймонида: «Так, Платон и его предшественники именовали материю женщиной, а форму – мужчиной» [Рамбам 2010, 108].

Но это тоже каббалистическая идея, о которой не говорится напрямую – идея клипот – нечистых скорлуп, паразитирующих на божественном свете, которые образовались случайно, в результате космогонической катастрофы, когда разбились сосуды, из осколков<sup>8</sup>. Магараль также упоминает выражение «нечистые птицы», и возможно, что это тоже отсылка к сказанному в Зогаре про «птиц», которые принад-

---

<sup>8</sup> Зогар Берешит, 289, Зогар Идра раба, ч. 3, Зогар, Сифра де-цниута, ч. 2, 176.

лежат к клипот (Зогар, I, 217b). «Так как весь вопрос в том, чтобы связать отделенные от мироздания, вещи с его свисающими ветвями, и будет всеедино», то есть совершить исправление, преобразить павшие клипот и возвратить их к Богу (Зогар Берешит, 217).

Заканчивает свое толкование Магараль следующими словами: «Ворона – это действительность, отделенная со стороны конца (дерева). У нее есть сильная связь со свисающими ветвями мироздания т.к. со стороны конца дерева она прикрепляется к ветвям, но так и стоит, не отделяясь. И этого уже нельзя объяснить». Этим Магараль подчеркивает, что чем ближе какая-либо сфера мироздания к своему божественному первоисточнику, тем сильнее зло, что прилепляется к нему.

Таким образом, мы видим, что р. Йегуда Лива трактует агаду в аллегорическом философском контексте, при этом скрыто намекая на каббалистические идеи. Он совсем не использует раввинистические комментарии (в отличие от всех остальных разбираемых комментаторов). У него вообще практически нет ссылок на какие-либо толкования мудрецов (на «Книгу Созидания» он ссылается один раз, на Раши тоже лишь единожды), он не стремится подтверждать свои слова ссылками на Писание. Его стиль напоминает гораздо больше средневековый философский мистический трактат, нежели талмудическую экзегезу. Он так и пишет: «Пойми же теперь, как устроено мироздание». Вот его цель – не столько произвести интерпретацию текста в соответствии с традицией, сколько поведать о глубоких тайнах Бытия своему читателю-ученику.

Сравнивая стили Магаралья и двух других авторов XVIII в., можно увидеть, что толкование XVI в. гораздо более статично и созерцательно, тогда как XVIII и XIX вв. – это уже эпоха активного действия, которое должно приблизить мессианское Избавление<sup>9</sup>. Так именно через личное исправление

---

<sup>9</sup> Сравните, например, с концепцией Магаралья, который предлагал терпеливо ждать мессианского времени, а не торопить его приход.

души каждого человека можно достигнуть приближения будущего мира. И агада играет в этом не последнюю роль. Жанр морального наставления внутри интерпретации агады присутствует как у Виленского Гаона, так и у р. Нахмана. Но методы приближения Избавления, т.е. идеалы служения Всевышнему, различаются.

### Виленский Гаон

Элиягу Бен Шломо Залман из Вильно (1720, Селец, Брестское воеводство, Великое княжество Литовское – 1797, Вильна, Российская империя) – талмудист, раввин, каббалист, один из выдающихся духовных авторитетов, основатель миснагедского (литовского) направления в иудаизме, которое активно выступало против только что появившегося хасидизма.

Вот что он пишет в своем завещании «Эвен Шлема»: «Агадот могут показаться, не дай Бог, пустыми и бессмысленными, но на самом деле скрывают в себе все тайны» [Элиягу Бен Шломо-Залман 2011, 134]. Исследователь и раввин Г. Берман в предисловии к своему переводу историй о Рабе бар бар Хане пишет, что Виленский Гаон раскрывает своим ученикам тайны агады, стараясь этим приблизить Избавление [Там же, 198]. Г. Берман приводит наглядное доказательство, свидетельствующее о мистическом восприятии Гаоном этих историй. Он пишет, что Гаон в своей комментарии к текстам Хейхалот, объясняя рассказ о четырех мистиках-визионерах, вошедших в Пардес, приводит в пример истории Рабы бар бар Ханы как несомненно скрывающие глубочайшие тайны.

Но, по мнению Гаона, есть и другой немаловажный аспект: «Изучение агады хорошо помогает обуздать *йецер-а-ра* сладострастия, а изучение алахот <...> – устраняет гнев» [Там же, 38]. Подобно р. Нахману Гаон считает грех сладострастия одним из самых трудных для исправления человеческих пороков, которые задерживают приход всемирного Избавления. Многие мысли, высказанные в «Эвен Шлема», который почти целиком состоит из наставлений, перекликаются с его комментариями на агадот из Бава Батра. Иными словами, в

агаде Гаон видит не только умозрительно-мистическое, но и невероятно важное этическое и мессианское назначение.

Вот каково его толкование. Лягушка – это мудрец Торы. Лягушка, как и мудрец, не умолкает ни днем, ни ночью. 60 домов – это 60 трактатов Талмуда. Гаон, как и Махарша, связывает число 60 с цитатой из Песни песней (6:8–9). Как мы помним, Махарша выводит из нее идею сменяющих друг друга царств, цепляясь за фразу «60 цариц». Но толкование р. Элиягу более сложное и многосоставное. Он отсылает читателя к мидрашу (Бемидбар раба 18:21) и толкует о том, что голубка – это страх Божий, трепет перед Всевышним. С помощью еще нескольких экзегетических ходов он описывает мудреца как человека, отличающегося не только ученостью, но и богобоязненностью. Вообще связь этих понятий, видимо, идет от таких известных стихов, как например, «Начало мудрости – страх Божий» (Пс 111:10).

Танин – это тот, кто когда-то учил Тору и отдалился от учения. Здесь возникает тема Левиафанов, играющая значительную роль в каббале и в вопросе Избавления<sup>10</sup>. Широко известен стих из Исаяи, на который ссылается Гаон: «В тот день опустится меч Господний на Левиафана – змея прямоползущего, и на Левиафана – змея извивающегося, и убьет змея [танина], находящегося в море» (Ис 27:1). Зогар отождествляет танина с Левиафаном, а их обоих – с силами зла (Зогар 1:346 и 356). В результате Гаон говорит, что змей сухопутный – это злое начало, соблазняющее простых людей, а танин – это змей водный, тот, что плавает вокруг мудрецов Торы (т.к. вода символизирует Тору) и заставляет их бросить учение.

Ворона – это мудрецы-аскеты. Гаон опирается на трактат Эрувин, в котором комментируется стих из Песни песней (5:11). Там говорится, что черны лица тех, кто сидит до наступления полной темноты в Бейт мидраше, и тех, кто недоедает.

<sup>10</sup> Поэтому в заключительной части «Эвен шлема», посвященной мессианским временам, тоже возникают Левиафаны. Подчеркивается значение Левиафана в образе Моше Рабейну, упоминается трапеза Левиафана, в которой раскрывается аспект Даат, божественного знания (одна из высших сферот).

Вороны – это тоже мудрецы, которые настолько поглощены изучением Торы, что даже не заботятся о пропитании своих детей, и они, как вороны, жестокосердны к своим птенцам. Перед нами доведенный до крайности идеал аскетизма, которого придерживался сам Виленский Гаон [Etkes 2002, 236]. Далее он пишет, что злое начало поджидает человека там, где он не может найти пропитания. Поэтому дерево – это тот, кто поддерживает мудреца материально. Бог посылает талмид хахаму человека, который готов поддерживать его, как Звулун Иссахара<sup>11</sup>. А если кто выдает свою дочь за талмид хахама, помогает ему в пропитании, выделяет ему от своих доходов, от своего имущества – засчитывается ему, как будто приклеился к Шхине.

Ту же самую идею (построенную на объяснении тех же цитат) мы видим и в «Эвен шлема», в главе, посвященной воспитанию в себе уверенности в поддержке Всевышнего, а также теме честной коммерции [Элияу Бен Шломо-Залман 2011, 50]. Это доказательство того, что Гаон неразрывно связывает толкование агады со своими этическими воззрениями.

Скрытую полемику с хасидизмом можно усмотреть и здесь. Известно представление о том, что дающий деньги цадик прилепляется к его душе. Здесь Гаон говорит, что поддерживающий мудреца прилепляется не к нему, но даже к самой Шхине. Но это верно только в том случае, если мудрец, которого поддерживает простой еврей – настоящий ученый, который учится настолько рьяно, что забывает о еде и своих детях. Цадик же, который не посвящает учебе столько времени, не есть мудрец, лицо которого черно.

Важно отметить, что в подборе цитат, на основе которых строятся рассуждения, Виленский Гаон невероятно последователен. Раскрывая образы, данные в агаде, он непременно следует установленному им самим порядку: сначала Танах и только потом другие источники. В этом его отличие от р. Нахмана, ассоциации которого гораздо более свободны и не подчиняются какой-либо систематизации (особенно в том,

---

<sup>11</sup> Колено, занимающееся торговлей (см. завещание Иакова – Быт. 49:13).

что касается использования проходных цитат). Но цель Гаона – не свободное творческое толкование, поиск объективно правильного понимания смысла текста, работа с толкованиями, которые уже существовали до него. Только твердо опираясь на ранее известные мидраши, он может высказывать свое мнение относительно смысла текста и даже создавать собственные мидрашистские ходы. В подходе р. Элиягу раскрывается не только его рациональность, но и отношение к тому, как должно происходить обучение Торе. Известно, что он резко выступал против современного метода образования, когда ребенка, который еще не успел освоить Танах, уже начинали обучать Талмуду.

Как пишет Г. Берман: «...комментарии Гаона к некоторым историям Рабы бар бар Ханы объясняют их, исходя из того уровня понимания Торы, который называется *ремез*, раскрывающий смысл аллегорий на уровне намеков, обнаруживаемых там. И так же, намеком и контуром, Гаон сообщает то, о чем не может сказать прямо». Мы это уже видели у Магараля и объясняли тем, что тайны должны быть скрыты от непосвященных, однако для знающих, тем не менее, в тексте должен прозвучать намек на них.

В еврейской традиции нередко звучит тема противопоставления мудрецов Торы и простых невежественных людей, *амей-а-ареи*, вынужденных заботиться о своем пропитании и лишенных возможности заниматься учением. У Гаона мы видим постоянный акцент на важной роли простых людей, он сравнивает их с ногами, на которых держится все учение мудрецов, и даже с деревом жизни, от которого мудрец питается, как и от Торы<sup>12</sup>. Наряду с этим Гаон угрожает тем, кто отказывается обеспечивать ему материальную поддержку (от увеличения поборов и налогов и вплоть до страшных наказаний и Геенома). Несмотря на то, что Виленский Гаон как бы идет на уступки, отдавая должное поддерживающим мудрецов, все же именно ученому Торы отведена главная роль в его повествовании.

---

<sup>12</sup> Эта мысль высказывается в толковании стихов из Второзакония.

Главная цель Виленского Гаона – этическая. Он насаждает в толковании свой идеал мудреца Торы – человека, который непрестанно учит Тору, человека, который настолько аскетичен и самоотвержен в своем учении, что забывает обо всех посторонних делах, о еде и собственных детях, но при этом даже в крайней нужде надеется на помощь Всевышнего. При этом Гаон, уже как мистик, говорит, что подобное самоотверженное изучение Торы должно приблизить Избавление.

### Рабби Нахман

Рабби Нахман из Браслава (1772, Меджибож – 1810, Умань) – один из наиболее выдающихся хасидских учителей, основатель бреславского хасидизма. Учение рабби Нахмана, как пишет Артур Грин, соединило две борющиеся тенденции хасидизма, которые существовали после смерти его основателя, Бешта [Грин 2007, 133]. Это учение рабби Пинхаса из Кореца, который считал, что, прежде чем стремиться к мистическим откровениям и каббалистическому учению, следует совершенно отвратиться от зла, достигнуть морального совершенства, и Магида из Межерича, который, наоборот, утверждал, что лишь приникнув к Богу (*двейкут*) можно полностью очиститься от греха, а все проблемы морали в этом случае отпадут сами собой. Рабби Пинхас ставил во главу угла мораль, Магид – каббалистическое учение и *двейкут*, а рабби Нахман добился ранее неизвестного синтеза простоты и сложности – этики, мистики и учености. Возможно, что именно это стремление рабби в числе прочего повлияло на создание его знаменитых сказок, в которых за нарративным повествованием скрываются глубокие каббалистические идеи. Впрочем, хасидизму в целом свойственен своеобразный каббалистический психологизм, когда различные проявления человеческой души сопоставляются с различными аспектами древа сфирот [Шолем 2004, 418].

Рабби Нахман, самый явный, самый открытый мистик из всех троих, не просто комментирует агаду, но использует этот материал для своих каббалистических уроков-наставлений, которые его ученики и он сам воспринимали как мисти-

ческое откровение. Р. Нахман, как передают ученики, рассказывал о том, что Раба бар бар Хана сам явился ему в видении и сказал: «Почему ты не уделяешь внимания моим историям? Если сделаешь это, я открою тебе новые прозрения, дивные и внушающие» [Р. Нахман из Браслава 2010а, 33].

В представлении р. Нахмана все в мире является аспектом того или иного божественного атрибута. Это представление свойственно каббале в целом, но у р. Нахмана оно достигает поистине глобальных масштабов. Одна из основных задач его уроков заключается именно в выявлении этих невидимых связей мироздания. Повседневная жизнь прямым образом связана с тем, что происходит в высших мирах<sup>13</sup>. Поняв, как правильно вести себя в жизни, можно исправлять несовершенства небесного мира, и наоборот.

Истории про Рабу бар бар Хану из трактата Бава Батра (73а, 74а) комментируются р. Нахманом в первых пятнадцати уроках его наставлений, известных как «Ликутей Могаран» и записанных его ближайшим учеником р. Натаном Штернгарцем. Обычно структура уроков выглядит следующим образом. Начинается каждый урок со стиха из Танаха, который является своего рода эпитафией, но до поры никак не комментируется. Далее следует непосредственно сама проповедь, содержащая, с одной стороны, сложные каббалистические рассуждения, а с другой – советы и напутствия своим ученикам. Потом приводится текст из Талмуда про Рабу бар бар Хану, который комментируется. В результате оказывается, что все вышеизложенные идеи урока уже содержатся в нарративном фрагменте Талмуда, а каббалистический хидуш его учения непосредственно опирается на традицию, существовавшую до него. Далее рабби переходит к стиху, открывавшему урок, и дает его толкование в соответствии с идеями

<sup>13</sup> Вот что пишет ближайший ученик р. Нахмана р. Натан: «Вообще все истории, рассказанные им, он начинал повествовать нам всегда по какому-то поводу — рассказанных ему кем-то событий, происходящих в данный момент в мире, и в этих событиях было отражение истории, которая уже была заготовлена у него в сердце» [Р. Нахман из Браслава 2010б, 31].

проповеди. Таким образом, и Танах, и Талмуд подтверждают сказанное. При этом проповедник открывает тайный смысл традиции, выводя из текстов конкретные рекомендации к поведению своих хасидов.

Третий урок имеет несколько другую структуру, немного более сложную, но суть не меняется. Урок открывается текстом нашей талмудической агады, и, возможно, потому, что именно в этом уроке поднимается тема важности изучения Талмуда. Далее порядок рассуждений автора я опущу и перейду к объяснению агады.

Лягушка – это нечистые птицы, то есть это «интеллект» обратной стороны (верхние *сфирот ситры ахры*), т.к. лягушка («*цфардеа*») переводится как «птица знания». Город Агруния (лягушка была как этот город) звучит на арамейском как «Акра де Агруния», что созвучно цитате из Иешаягу (58:1) «*кра бе гарон*» – «кричи во все горло». И это объясняет, что имеется в виду пение, исходящее от нечистых птиц. Шестнадцать домов – это шестнадцать трактатов Талмуда, которые нужно учить для исправления нечестивого пения. Змей (который, как поясняет Рашбам, был большим) – это изучение Торы ради возвеличивания себя. Такое изучение Торы проглатывается змеем. Ворона называется «*орев*», это слово имеет один корень со словом «*арвит*» ('ночь'). Это объясняет то, что только изучение Торы ночью защищает от змея гордыни, от изучения Торы для возвеличивания себя. Дерево – это Авраам. Авраам – это качество милости (Авраам соответствует сфере Хесед). И это милость, которая посылается тому, кто учит Талмуд ночью. Призри и узри, сколь велика сила этого дерева – это восхищение Рабы бар бар Ханы по поводу того, сколь велика милость Всевышнего, который дал нам возможность защититься от всего нечестивого.

Анализ Мишны (трактат Авот 1:6): «Сделай себе раби, приобрети себе товарища и склоняй суждение о каждом в сторону заслуг». Пение связано со строительством Малхут (царства). Царство связано с царями, а раби называются царями (Вавилонский Талмуд, трактат Гитин 62а). Поэтому «сделай себе раби» означает исправление в самом себе качества Малхут. Слово «*кнэ*» ('приобрети') связано с «*канэ*» ('дыхательное гор-

ло'), поэтому «прибрати себе товарища» намекает на горло и голос. Посредством этого объединяются два крува, которые поворачиваются лицом к лицу подобно человеку с супругой его (тут имеется в виду каббалистическое соединение мужской и женской стороны древа сфирот – Зеира Анпина и Малхут). Когда человек исправляет в себе качество Малхут, достигая совершенного духовного уровня, он может властвовать над всем миром, поэтому важно такому человеку воздерживаться от суда над несовершенством мира, чтобы его не разрушить<sup>14</sup>.

Часто говорят, что хазаны глупы. Это происходит из-за того, что Малхут находится в изгнании. Поэтому они черпают свое пение не из высших сфирот, но только от Нецах и Год, им недостает интеллекта. Но в будущем мире, когда будет исправлена Малхут, певцы будут черпать свое пение из аспекта сфиры Даат (об этом говорит псалом 47:8 «Пойте, мудрые...»), обретут знание и интеллект.

Дополнение к уроку. Псалом (108:5) говорит: «...ибо выше небес милость Твоя». Небеса – качество голоса. Голос исправляется милостью, которая нисходит на того, кто учит Талмуд ночью. Птицы святости (Год и Нецах) – это строительство Малхут. Поэтому назначение царя происходит в соответствии с пророчеством, как это было со всей династией дома Давидова. В псалме (78:71) говорится про Давида: «...от дойных овец привел его пасти народ Свой, Иакова». Слово «дойные» (на иврите «*меахар*») связано с «*ахорей*» – с обратной стороной святости, т.к. Давид привел свой народ от вскармливающих от обратной стороны, от нечистых птиц. Царь Давид исправлял нечистое пение и поэтому удостоился царства (Малхут)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Отсылка на известную историю из Талмуда (Вавилонский Талмуд, трактат Шаббат 33б) о Шимоне бар Йохае, который до того был возвышен (из-за того, что много лет провел в пещере), что сжигал взглядом все вокруг, видя, что мир не соответствует той духовности, что существует на высочайших уровнях приближения к Всевышнему.

<sup>15</sup> Сама структура урока, в которой есть дополнение, повествующее о Малхут и Давиде, намекает, что в уроке заложен смысл, относящийся к мессианскому времени Избавления.

Мы видим, как невероятным образом связываются воедино темы, которые, на первый взгляд, никак не соотносятся друг с другом (связь пения и пророчества, важность изучения Талмуда, метафизическое строительство Малхут и, соответственно, приближение Избавления и тут же – животные, птицы и др.). В уроке рабби Нахмана виртуозно и притом необыкновенно изящно переплетаются образы, стихи, понятия, уровни понимания. Рабби Нахман словно нанизывает одно на другое, как бусины в ожерелье, выстраивая потрясающую по красоте и глубине конструкцию, которая поражает своей поэтической образностью.

Это полностью отличается от того, что мы видели до этого. Магараль, Виленский Гаон – оба они следовали за текстом, комментируя его по слову, вкладывая свои оригинальные мысли внутрь этого комментирования (хоть слово «от автора» у Магарала и Гаона в качестве подведения итогов сказанному и дается в заключении или вступлении). В противоположность этому у р. Нахмана агада, хотя и становится центральным элементом, своеобразной кульминацией проповеди, но отнюдь не ее комментирование является целью для автора. Вообще это важный и интересный вопрос, остающийся нерешенным: отталкивается ли рабби, рождая содержание своей драши, от образов самой агады, или же она является куском мозаики, прикрепленным к целой композиции искусственно, а толкование ее мастерски и изящно подтасовано в соответствие тем мыслям, которые он хотел выразить изначально. То есть неясно, что родилось в сознании р. Нахмана раньше: понимание смысла агады или сам его урок (или же каким-то непостижимым образом они появились одновременно).

Однако мы точно знаем, чем пользуется рабби Нахман – это сам текст агады, повествующий о животных, и классические комментарии Махарша и Рашбама, на которые он открыто ссылается. Махарша трактует это как пророчество, продолжение видения Даниила, пророчество о царствах изгнания, сменяющих друг друга. Отсюда возникает центральная тема строительства Малхут и соответственно приближения Геулы. Царство – это царь Давид, воплощение Мессии.

Царь Давид пел и играл на лютне, значит, приближение Мессии связано с пением (вообще образ Мессии как музыканта встречается у р. Нахмана, например, в «Свитке тайн»<sup>16</sup>). Труднее всего понять, откуда берется образ птиц, видимо, изначально он происходит от слова «цфардеа» (птица знания), а потом уже возникает объяснение по Зогару, что есть нечистые и чистые птицы.

Почему здесь фигурирует полночь? Потому что в полночь, согласно мидрашу, царь Давид вставал учить Тору (Вавилонский Талмуд, трактат Брахот, 3б). Связь животных и Давида известна из книги «Перек шира», которая рассказывает о том, как молятся различные животные, и приписывается перу Давида и Соломона. Связь Давида и лягушки известна из мидраша (Вавилонский Талмуд, трактат Брахот, 3), где лягушка доказывает царю Давиду, что ее молитва более важна для Всевышнего, чем все сочиненные им псалмы.

На образе птиц нужно остановиться немного подробнее. Интересно, что у нас есть микроуровень и макроуровень, т.к. в толковании встречаются две пары чистых птиц. Первая пара: нижние сфирот Год и Нецах, вторая – намного больший масштаб: Зеир Анпин (6 сфирот) и Малхут. Сфирот Год и Нецах в каббале считаются не самыми важными (например, считается, что женщина может достигнуть только этого уровня [Виталь 2004, Шаар 13, часть 3]), тогда как соединение Зеира и Малхут – это космогонический акт, символизирующий полноту Творения. Эти пары птиц соответствуют тому, что пишет р. Нахман о несовершенстве хазанов в интеллектуальном отношении и исправлении этого в будущем мире. Идея рабби заключается в том, что, исправляя малых птиц посредством пения, можно достигнуть исправления больших птиц и всего мироздания. И это характерная хасидская

<sup>16</sup> И будет у него трон, и понесут его воеводы, и пройдут несколько шагов, и поставят трон перед ним, и он воссядет. И будет там капелла певцов и музыкантов, сопровождающая все эти действия музыкой. И сделают тогда новые инструменты и сочинят новые напевы, ибо он будет чрезвычайно искушен в искусстве мелодии и сделает новые открытия в этом искусстве, так что истомится душа всех, кто услышит его мелодии и т.д. [Р. Нахман из Браслава 2012, 6].

идея: малым исправляется великое, повседневными мирскими делами, если выполнять их с пониманием их сакрального значения, с нужной каваной, можно повлиять на мироздание и исправить его.

Неизвестно, был ли знаком р. Нахман с толкованиями Магарала и Виленского Гаона. Однако мы видим, что трактовка символов агады у Гаона и р. Нахмана часто схожи. Например, у обоих 60 домов – это 60 трактатов Талмуда. Змей – тот, кто учил Тору, но затем с ним что-то произошло (у Гаона он отошел от Торы, у р. Нахмана он учил Тору только ради своей выгоды), и эта учеба не принесла должных плодов. Ворона – это самоотверженное учение Торы либо до самой темноты, либо по ночам. Дерево – также благоприятный символ (поддерживающий мудреца или Авраам-милость).

По всей видимости, это свидетельствует не о влиянии, а о том, что оба опираются на одни и те же источники и общие смысловые парадигмы. Так, число 60, обозначающее число трактатов Талмуда, – достаточно прозрачная ассоциация. Змей как символ знания, но знания неполного или отягощенного пороком, – ассоциация, возникающая еще в связи с библейским сюжетом (где о змее сказано, что тот был умнее всех животных). Ворон как символ учащегося Торе в темноте происходит из талмудического трактата Эрувин (Вавилонский Талмуд, трактат Эрувин, 22а). Но при всем совпадении, как мы видим, выводы относительно самого содержания агады делаются совершенно различные. Виленский Гаон и р. Нахман понимают символику еврейской традиции почти одинаково, но при этом каждый говорит о своих идеях, в соответствии с собственным мировоззрением.

Есть принципиальный момент в истолковании образа лягушки как символа интеллекта и знания. Для Виленского Гаона знание является приоритетом, идеал еврея для него – это идеал *талмид хахама*, который учится Торе «денно и ночью». Поэтому «птица знания» (лягушка) для него – символ мудреца, ученого мужа. Для хасидов с самого начала, как известно, идеал служения – это не учеба, но молитва. Цадик хасидов – харизматический лидер, пророк, которому свойственно экстатичное мистическое служение, служение, кото-

рому сопутствуют божественные откровения и видения [Шо-лем 2004, 410]. Знание, ученость противопоставлены этому, потому «птица знания» – это птица клипот. Есть известная история о Беште и лягушке, в которой лягушка – перевоплощение мудреца Торы, но мудреца, который, несмотря на свою ученость, преступил все законы Торы и отошел от Бога [Шивхей Бешт 2010, 80].

Р. Нахман и Виленский Гаон будто бы идут навстречу друг другу. Виленский Гаон, хотя и разделяет людей на мудрецов и простых *амей-ха-арец* (а это то, против чего выступали хасиды), подчеркивает их важность для всего иудаизма как ног<sup>17</sup>, на которых стоит мистическое тело народа Израилева. Р. Нахман же говорит о том, что и для хасида важна учеба. Однажды он даже прокомментировал этот спор об учебе следующими словами: «Я же говорю: молись, учись и молись» [Р. Нахман из Браслава 2010а, 34].

Если сравнить стиль комментирования Виленского Гаона и рабби Нахмана, то в глаза бросается последовательность и обстоятельность первого и неумная поэтическая фантазия второго. Для Гаона важно дать некое объективное толкование, очищенное от субъективности, наиболее близкое к истинному, «правильному» пониманию текста<sup>18</sup>. Для р. Нахмана, напротив, все поучения проникнуты его личными экзистенциальными переживаниями, а в вопросах толкования он защищает право толкователя на полную свободу толкования, если оно не нарушает закон [Грин 2007, 349]. А. А. Грин пишет, что «нахмановские *бхинот* (аспекты) не очень отличаются от тех свободных ассоциаций, которые характерны для талмудической агады или проповедей его хасидских современников» [Там же]. И продолжает: «Его поучения порой приобретают характер почти свободного потока сознания» [Там же, 350]. Мысли р. Нахмана, возникающие у него при изучении Талмуда, – это не просто учеба, но нечто большее. Он стремится к созданию принципиально нового хасидского способа учебы,

<sup>17</sup> Ноги – это и есть сфирот Год и Нецах.

<sup>18</sup> Отсюда его стремление, например, сравнивать рукописи Талмуда и находить в них текстовые несоответствия и ошибки.

соединенного с молитвой. Вот его слова: «Когда преобразуют учебу в молитву, создают наверху необыкновенное удовольствие и впечатление, такие, каких не было со времен сотворения мира» [р. Нахман из Браслава 2010б, 595].

В его уроке есть скрытая полемика с миснагедами. Вот что может быть скрыто – сказано в уроке. Хазаны и Хазоны (т.е. певцы и пророки) – это олицетворение нас, хасидов. Да, нам не хватает учености, поэтому мы находимся только на уровне Год и Нецах. Но знание настоящее, пророческое, божественное невозможно, пока не пришло время Избавления. Есть знание, которое черпается, как сначала кажется, из Хохмы, Бины и Даат, но на самом деле оно ложно, т.к. это знание, идущее от другой стороны, от ложного интеллекта Малхут. При этом лишь Год и Нецах могут построить Малхут, лишь малое может построить великое, поэтому главное слово в исправлении мира и в приближении Геулы – за хасидами. Стремиться к знанию, тем не менее, нужно, нужно учить Тору и Талмуд. Однако необходимо делать это, во-первых, понимая, зачем, т.е. понимая скрытый мистический смысл этого учения. Во-вторых, бескорыстно и тайно, а вовсе не кичась своей ученостью. В-третьих, превращая и само учение в особый вид молитвы, соединяя его с пением, как это и делал царь Давид, воплощение Мессии. Всю жизнь р. Нахман пытался исправить души заблудших, вплоть до еретиков-франкистов<sup>19</sup>. Здесь он, аллегорически выражаясь, исправляет миснагедов.

Век просвещения отразился на еврейской традиции (как в идеале рациональности миснагедов, так и в движении хаскалы), но р. Нахман – уже предвестник романтизма [Грин 2007, 180] (если вообще эти термины можно применять в еврейском контексте). Это выражается, например, в том, что он касается тем, которые постоянно звучат в западноевропейской романтической литературе: страдание лирического ге-

---

<sup>19</sup> Согласно книге А. Грина, перед путешествием в Святую землю р. Нахман отправляется в Каменец-Подольский, в место знаменитого диспута с франкистами. Там он совершает некий никому не ведомый ритуал, чтобы сделать тиккун душам франкистов [Грин 2007, 87–99].

роя, противопоставление его обществу, его отверженность, слияние с природой и обожествление ее. Литературное творчество р. Нахмана – это первый пример авторской сказки в хасидской литературе. А. Грин отмечает, что р. Нахмана «всю жизнь стесняли рамки традиционной гомилетики» [Там же, 350]. Поэтому он не просто отводит агаде важную роль в духовном совершенствовании, но и сам создает новую агаду, воплощенную в сказках. Стоит отметить, что намек на идеи этого урока дан в сказке «Семь нищих» (в рассказе кривошеюго нищего)<sup>20</sup>.

Тема Избавления, которая поднимается в агаде, связана, с одной стороны, с птицами, соответствующими сфирот Нецах и Год. Эти сфирот в свою очередь соответствуют ногам

<sup>20</sup> «Вы считаете меня *кривошеим*, однако это не так: *на самом деле шея моя пряма и красива*. Но в мире вокруг нас немало *глупости*, и я специально искривляю шею свою, чтобы не выпускать в него свое дыхание через *горло*. В действительности же горло мое прекрасно, и обладаю я чудесным *голосом*: умею я подражать всем звукам, какие только существуют на свете...» [Р. Нахман из Браслава 2000].

«Есть на свете две *птицы, самец и самка*, – единственная в мире пара. *Пропала однажды самка*; долго искал ее самец, но не мог найти. Она тоже искала своего возлюбленного, но безуспешно. Отчаялись птицы и бросили поиски. Стал каждый из них жить там, куда его судьба занесла. Самец устроил себе гнездо неподалеку от одной из этих стран, на расстоянии птичьего голоса, а самка – поблизости от другой страны. И когда *наступает ночь*, начинают рыдать оба: он тоскует о ней, а она – о нем. Это и есть тот жалобный плач, который слышен в тех странах, из-за него-то и рыдают их жители и не могут заснуть до утра. Не поверили они мне и спросили: “Можешь ли ты привести нас к тому месту, где свила себе одна из этих птиц гнездо?” “Могу, – ответил я. – Только как вы дойдете до него? Ведь уже здесь, заслышав этот жалобный голос, вы начинаете плакать! Что же будет, когда вы попадете на место? Вы потеряете *рассудок!*» [Р. Нахман из Браслава 2000]. Самец и самка – это аллегория двух божественных ипостасей, Зеир Анпина и Нуквы (Шхины), мужского и женского. Изгнание еврейского народа отождествляется с ночью и с изгнанием Шхины. В учении рабби Нахмана это сопровождается потерей божественного знания (рассудка – в тексте сказки).

божественного тела. С помощью этих божественных «ног» происходит рождение сфиры Малхут, то есть на символическом языке – Мессии. Интересно отметить, что Мессия в каббалистической традиции живет на небесах в некоем чертоге-гнезде (Зогар, Парашат Шмот, 7).

Тема Избавления связана с Левиафанами (рыбами-китами или змеями)<sup>21</sup>, которые неслучайно возникают и в толковании у Гаона. Тайна Левиафанов является в еврейской мистической традиции самой сокрытой из всех возможных тайн. Невозможность раскрыть ее миру в наши времена, невозможность исправления древнего зла, заключенного в них (т.к. Левиафан отождествляется с Нахашем) и исправления разлуки двух Левиафанов – это то, что препятствует всеобщему исправлению мира.

Левиафаны-змеи у рабби Нахмана становятся тоскующими птицами. Возможно, это связано с тем, что в агаде ворона поедает змея. А возможно, это красивый аллегоричекый ход, т.к., согласно мидрашу, библейский змей в наказание лишился ног. Тут, у р. Нахмана, он получил крылья.

Толкование текста неизбежно вносит в него тот контекст, идеологию и мировоззрение, которые существуют в сознании комментатора. Согласно теории постструктурализма, текст сам по себе просто не существует, как и не существует его правильное понимание, поэтому бессмысленно искать его истинное прочтение. Еврейская традиция, принимая многовариантность и отрицая догматизм, тем не менее, как и любая другая религиозная традиция (в отличие, например, от философской), ищет божественное и неизменное – то, что стоит у истоков мироздания. Поэтому каждый из комментаторов, кем бы он себя ни считал (мудрецом ли, философом, праведником или пророком), стремится к тому, чтобы отыскать скрытую божественную истину. Автор хочет верить,

---

<sup>21</sup> По мидрашу (Вавилонский Талмуд, трактат Бава Батра, 74б) Левиафаны были слишком разрушительны для этого мира. Бог убил самку Левиафана и засолил ее мясо для пира праведников в будущем мире. А самца оскопил, но он тоже станет пищей на пиру. Зато в желудке Левиафаны встретятся.

что открывает миру истинное и сакральное. Читатель заражается этой верой и заворожено следит за тем, как перед ним открываются причудливые картины божественной игры смыслов и слов. Но, кроме безусловной истины и божественных тайн, комментатор раскрывает в комментарии свое время, свою эпоху и, что еще более важно, себя. Может быть, это дороже многих божественных тайн, а может быть, это и есть самая важная и тайная из них.

### Источники

Виталь 2004 – Хаим Виталь. Эц хаим (Древо жизни). Тель-Авив, 2004 (иврит).

Книга Созидания 2007 – Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / Пер. с иврита, предисл. и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 161 с.

Кордоверо 1962 – Кордоверо М. Пардес Римоним. Иерусалим, 1962 (иврит).

Магараль 1972 – Йегуда Лива Бен Бецалель, Сэфер Хидушей Агадот Иерусалим, 1972 (иврит).

Р. Нахман 2010а – Р. Нахман из Браслава. Ликутей Могаран. Т. 1 (уроки 1-6) с комм. Хаима Крамера. Иерусалим-Нью-Йорк: Бреслов Институт, 2010. 412 с. (иврит).

Р. Нахман. Свиток тайн, текст 4. (пер. С. Парижский) // [Материалы проекта «Эшколот» к лекции Цви Марка] <http://files.eshkolot.ru/zvi-setarim.pdf> (дата обращения: 01.10.2020).

Р. Нахман 2010б – Р. Нахман из Браслава. Учение рабби Нахмана из Браслава. Сказочные истории. Беседы (пер. и комм. Г. Бермана). Иерусалим: Еврейская книга, 2010. 729 с.

Р. Нахман из Браслава 2012 – Тайный свиток. Эзотерический мессианизм Р. Нахмана из Брацлава. Антология источников к семинару Цви Марка (Израиль). Москва: проект «Эшколот», 2012. 12 с. <http://files.eshkolot.ru/zvi-setarim.pdf> (дата обращения: 21.01.2021).

Р. Нахман из Браслава 2000 – Р. Нахман из Браслава. Рассказы о необычайном. // Lib.ru: Иудаизм. 2000. <http://www.lib.ru/RELIGION/IUDAIZM/nahman.txt> (дата обращения: 21.01.2021).

Рамбан 2007 – Тора с избранными комментариями Рамбана. Иерусалим: Пардес, 2007. 384 с.

Рамбам 2010 – Рамбам, Раби Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных / Пер. и комм. М. Шнейдера. М., Иерусалим: Гешарим, 2010. 566 с.

Шивхей Бешт 2010 – Шивхей Бешт [Хвалы Исрэлю Бааль-Шем-Тову] (пер. М. Кравцова). М.: Лехаим, 2010. 624 с.

Элияу Бен Шломо-Залман 2011 – *Элияу Бен Шломо-Залман*. Учение Виленского Гаона (Перевод и комментарии Г. Бермана). Иерусалим, Запорожье: Еврейская книга, 2011. 250 с.

## Литература

Грин 2007 – *Грин А. А.* Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. М.; Иерусалим: Гешарим, 2007. 467 с.

Идель 2010 – *Идель М.* Маймонидов синтез. Предисловие к русскому изданию // Раби Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных. (пер. и комм. М. Шнейдера). М., Иерусалим: Гешарим, 2010. 566 с.

Львов 2000 – *Львов А.* «Как не закрыть нам лица от стыда и позора...» (утопическая теология Магарала из Праги) // Евреи в меняющемся мире. Материалы 3-й международной конференции. Рига: Фонд «Шамир» им. М. Дубина, 2000. С. 70–79.

Львов 1998 – *Львов А.* Махараль из Праги, спор о пилпуле и проблемы еврейского образования // Новая еврейская школа. 1998. № 3. С. 11–41.

Френкель 2002 – *Френкель Й.* Мидраш и Агада. Курс Открытого университета Израиля. Ч. 11. 2002.

Шодем 2010 – *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике (пер. Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная). М., Иерусалим: Гешарим, 2010. 512 с.

Etkes 2002 – *Etkes I.* The Gaon of Vilna: The Man and his Image. Berkeley: University of California Press, 2002. 304 p.

Wieselberg 2002 – *Wieselberg Y.* The early modern mysticism of the Maharal of Prague and Its Significance for His Interpretation of Aggadah and Midrash. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2002. 105 p.

## **Interpretations of the Aggadah in the Commentaries of the Maharal of Prague, the Gaon of Vilna and Rabbi Nachman of Bratslav**

***Natalia Kasparova***

Hebrew University of Jerusalem  
Jerusalem, Israel

Bachelor (graduate)

ORCID: 0000-0002-0345-1865

Department of Jewish Thought, Department of Religious Studies (Judaism)

Tel: +972 2-588-2812

Mt. Scopus, Jerusalem 9190501

E-mail: alanatail@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.2

**Abstract:** This article examines three commentaries on the Aggadah story of the Talmudic sage Rabbah bar bar Hana's incredible journeys: by the Maharal of Prague (16th cent.), the Gaon of Vilna (18th cent.) and Rabbi Nachman of Bratslav (end 18th – 19th cent.) While all three authors see the story in an allegorical vein, each one has their own focus and seems to wander away from the text proper and interpret it through the lens of their own set of ideas, be it philosophy, metaphysics, ethics, asceticism or mysticism. So Maharal of Prague sees the Haggadah as kind of philosophical and mystical treatise. He hints to the reader that this Haggadah contains the secrets of metaphysics and Kabbalah. For the Vilna Gaon the story has an ethical message. He sees the crow as talmid haham whose face is black from malnutrition and studying the Torah at night. Rabbi Nachman is the most exalted and ecstatic scholar of all three. He uses the interpretation of Haggadah as part of his mystical lessons. The topic of his lesson is Messianic Deliverance.

**Keywords:** *Haggadah, interpretation, Hasidism, misnageds, philosophy, ethics, Kabbalah, Maharal of Prague, Vilna Gaon, Rabbi Nachman of Bratslav*

## References

Etkes, I., 2002, *The Gaon of Vilna: The Man and his Image*. Berkeley: *University of California Press*, 304 p.

Green, A. A., 2007, *Stradaiushchii nastavnik. Zhizn' i uchenie rabbi Nakhmana iz Bratslava* [Tormented Master: The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav]. Moscow, Jerusalem, *Gesharim*, 467 p. (In Russian).

Idel', M., 2010, Maimonidov sintez. Predislovie k russkomu izdaniyu [The synthesis of Maimonides. Preface to the Russian edition]. *Rabbi Moshe ben Maimon. Putevoditel' rasteriannykh*

[The Guide for the Perplexed], translation and commentary by M. Shneider, Moscow, Jerusalem, *Gesharim*, 566 p. (In Russian).

L'vov, A., 2000, "Kak ne zakryt' nam litsa ot styda i pozora..." (utopicheskaia teologiya Magarala iz Pragi) ["How couldn't we cover our faces from shame and disgrace ..."] (Utopian theology of Maharal of Prague)]. *Evrei v meniaiushchemsia mire. Materialy 3 mezhdunarodnoi konferentsii* [Jews in the Changing World. Materials of the 3rd international conference], Riga, *Fond "Shamir" im. S. Dubina*. (In Russian).

L'vov, A., 1998, *Makharal' iz Pragi, spor o pilpule i problemy evreiskogo obrazovaniia* [Maharal of Prague, the Pilpul Dispute and the Problems of Jewish Education]. *Novaia evreiskaia shkola*, 2, 11–41. (In Russian).

Frenkel', J., 2002, *Midrash i Agada* [Midrash and Haggadah]. Kurs Otkrytogo universiteta Izrailia. Part 11. (In Russian).

Sholem, G., 2010. *Osnovnye techeniia v evreiskoi mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism]. Moscow, Jerusalem, *Gesharim*, 512 p. (In Russian).

Wieselberg, Y., 2002, The Early Modern Mysticism of the Maharal of Prague and Its Significance for His Interpretation of Aggadah and Midrash. Jerusalem, *Hebrew University of Jerusalem*, 105 p.

## Богочеловеческое единство в контексте учения хасидов о власти цадика

*Игорь Викторович Туров*

Институт политических и этнонациональных исследований  
Национальной академии наук Украины им. И. Ф. Кураса  
Киев, Украина

Доктор исторических наук  
ORCID: 0000-0002-7667-690X

Центр еврейской истории и культуры Института политических  
и этнонациональных исследований Национальной академии  
наук Украины им. И. Ф. Кураса  
01011, Киев-11, ул. Генерала Алмазова, д. 8  
Тел.: 038044 285-90-30, факс: 038044 286-62-61  
E-mail: holocaust\_center@ukr.net

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.3

**Аннотация:** Первоосновой учения хасидизма является духовная практика, поддерживающая непрерывную связь верующего со своим Создателем. Чем сильнее эта связь, тем более совершенен подвижник. Наивысшего уровня в этом служении достигает тот, кто обретает единение с божеством. Достижение указанного состояния означает, что все то время, пока оно длится, Владыка небесный и его земное чадо мыслят и действуют как одно целое. Данная доктрина важна не только для богословия, но также и для обоснования предлагаемых хасидами принципов организации власти в обществе. Ведь оно поясняет, какие переживания должен испытывать достигший высшей ступени близости к Царю Небесному лидер, что отражается на его поведении. Последнее порождает знаковую систему для общины последователей, нормирующую ее отношения с правителем. Кроме того, концепции единения с Творцом оказывают значительное влияние на осмысление хасидами причин всеобъемлющей власти цадикиков.

В статье последовательно рассматриваются три основные концепции богочеловеческого единства, преобладающие в проповедях основоположников хасидизма. Суть первой заключается в погружении верующего в божество, подобно капле, растворяющейся в океане. Две других представляют данное единство в форме специфической межличностной коммуникации. В статье обосновано рав-

ноправие всех этих концепций в вероучении хасидов и проанализированы принципы их сосуществования.

**Ключевые слова:** хасидизм, цадик, мистика, Каббала, еврейская община

Первоосновой учения хасидизма является духовная практика, поддерживающая непрерывную связь верующего со своим Создателем. Чем сильнее эта связь, тем более совершенен подвижник. Наивысшего уровня в этом служении достигает тот, кто обретает единение с божеством. Достижение указанного состояния означает, что все то время, пока оно длится, Владыка небесный и его земное чадо мыслят и действуют как одно целое.

Описания форм объединения человека с Создателем в проповедях последователей Бешта разнятся. Это многообразие чрезвычайно важно не только для богословия, но также и для обоснования предлагаемых хасидами принципов организации власти в обществе. Ведь оно поясняет, какие переживания должен испытывать достигший высшей ступени близости к Царю Небесному лидер, что отображается на его поведении. Последнее порождает для общины последователей знаковую систему, нормирующую ее отношения с правителем. Кроме того, концепции единения с Творцом оказывают значительное влияние на осмысление хасидами причин всеобъемлющей власти цадиков.

По мнению р. Дов Бера Магида из Межирича, человеку и божеству надлежит столь прочно соединиться друг с другом, чтобы в результате родилась новая сущность, принявшая в себя их обоих.

«Сделай себе две трубы серебряные» (Числ 10:2) – «две трубы» (хацоцрот) означают две полуформы (хаци цурот). Этого касается сказанное: «И поверх престола образ подобный виду человека (адам)» (Ез 1:26). Ибо человек (адам) это только буквы *далет* и *мем*<sup>1</sup>, в которых пребывает речь. Когда прилепится он (медабек)

---

<sup>1</sup> Если в слове «Адам» стереть первую букву *алеф*, то останутся буквы *далет* и *мем*, образующие слово «дам» ('кровь').

к Святому, да будет Он благословен, каковой есть владыка мира<sup>2</sup>, тогда сделается он Адамом. Святой, да будет Он благословен, многократно сжимает сам себя, проходя при этом многие миры, чтобы было у Него единение с человеком, ибо не может тот выдержать Его сияние. Человеку же надлежит удалиться от всякой материальности, дабы вознестись через все миры и обрести единение со Святым, да будет Он благословен, вплоть до того, что упразднится для него все реальное. Тогда назовется он Адамом [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 38–39].

Сказанное может быть интерпретировано двояко. Во-первых, как описание мистического единения с Создателем. Многие знатоки тайной Торы Средних веков в той или иной мере испытали на себе влияние идей философии неоплатоников и перипатетиков [Idel 1993, 60–67; Ben-Shlomo 1986, 23–36]. Вследствие этого вожделенное единство с Господом, обретаемое в духовной практике, нередко описывается языком учения философов о форме. В пользу такого прочтения свидетельствует также факт последующего описания нисхождения божества и вознесения человека ему навстречу, использующего характерную для каббалистов терминологию [Idel 1993, 86–91; Margolin 2005, 181–187].

Но существует и иная опция, позволяющая видеть во всем вышесказанном только дидактическую метафору. Ведь слово «форма» в хасидской проповеди зачастую обозначало духовное совершенство, понимаемое в самом широком смысле. Так, например, сотоварищ Магида из Межирича, р. Яков Йосеф из Полонного непрестанно повторял, что община верующих состоит из людей материи и людей формы. Последние целиком посвятили свою жизнь служению Вседержителю и разумеют истинные пути, ведущие к достижению этой цели, в то время как первые суть души погрязшие в обыденной реальности, склонные покоряться плотским соблазнам. Людям материи надлежит прилепляться к людям формы и таким образом обрести свое спасение [Dubnov 1960, 98–99; Rapoport-Albert 1991, 308–309; Nigal 1999, 38–41].

<sup>2</sup> Первая буква слова «Адам» *алеф* созвучна со словом «алуф» ('владыка, вождь').

Согласно его словам:

Органы тела могут выполнять действия материальные только благодаря органам души, простертым внутри органов тела. Таким же образом во всех деталях осуществляется связь и соединение материи и формы... Таким же образом в целом мир (олам), каковой суть народные массы, называемые материей, и «люди мира (шломи) моего» – обладатели формы, должны одаривать благами друг друга. Благодаря этому существует единство формы и материи во всем мире. Благодаря тому, что богачи из народных масс одаривают благами мудрецов (талмидей хахамим), бедных имуществом, и мудрецы одаривают массы Торой, исходит избыток высших благ (шефа) одарить тех и других... Благодаря этому создается колесница высшего завета [Yaakov Yosef mi-Polonoye 1973б, 514–515].

Термином «талмидей хахамим» (буквально: ученики мудрецов) в Талмуде называют авторитетных учителей Торы. В нашем случае р. Яков Йосеф говорит о том, что такие люди являются обладателями формы. Речь о мистиках, достигших ступени единения с Создателем, не идет. Согласно сказанному верующие образуют колесницу Господа, когда в их отношениях царит угодная небесам гармония. Простолюдины материально поддерживают ученых Торы, а те одаряют их знаниями сакральных истин. Но став колесницей для Всевышнего, люди обретают великое единство с Ним. Ведь куда направляет возница, туда и двигается повозка. С некоторой точки зрения они образуют систему, действующую совершенно согласованно. Тут различных мнений и устремлений не наблюдается. В другом месте р. Яков Йосеф отмечает, что, слушая проповеди мудрых, люди материи преобразуются в людей формы [Yaakov Yosef mi-Polonoye 1973б, 279–280]. Таким образом и обретение формы, и вознесение к Господу достигаются без помощи медитативной практики или какого бы то ни было иного деяния мистического характера.

Приведенные нами высказывания двух ближайших сотоварищей основоположника хасидизма р. Исраэля Баал Шем Това подводят нас к проблеме того, каким образом лидеры этого религиозно-мистического движения представляли

себе вожаемое единение с Создателем. Разумно полагать, что в словах Магида содержится намек на некую тайну преобразования человеческой сущности в особых ситуациях, доступную лишь немногим посвященным. Рабби из Полонного напротив подчеркивает, что речь в данном случае идет о раскрытии сокровенного смысла событий, ежедневно происходящих во всякой еврейской общине, о некоем духовном свершении, невидимом для людей. Естественным образом возникает вопрос: имеем ли мы тут дело с полемикой учителей, некоей концепцией, позволяющей примирить обнаруженные противоречия, или с системой, допускающей сочетания разнообразных подходов? Ответ на него мы попробуем найти в предлагаемом вашему вниманию исследовании.

### Концепция растворения верующего в божестве

Говоря о подвижниках, прилепляющихся к первоисточнику всего сущего, ученик Бешта р. Ехиэль Михель из Злочова отмечает:

Они прилепят все силы свои в помыслах своих к Создателю, благословенно Его имя, становясь великими, ибо ветвь пришла к корню ее. И это суть единство одно с корнем. А корень суть Эйн-Соф. После этого ветвь также является Эйн-Софом, ибо упразднена реальность ее. Это подобно капле, упавшей в великое море и пришедшей к корню ее. После этого она едина с водами моря, и невозможно ей опознать саму себя [Yehiel Mikhel mi-Zlotshov 1899, 15a; Idel 1993, 86; Krassen 1990, 182–187].

Смысл данного высказывания р. Ехиэля Михеля, в отличие от приведенного нами в начале настоящей статьи, совершенно однозначный. Речь тут идет об опыте мистического единения, которое уподобляется капле, растворившейся в великом море. Человек на какое-то время утрачивает свою индивидуальность и целиком поглощается своей божественной первоосновой. Такого рода существование р. Леви Ицхак из Бердичева, согласно бытующему у хасидов преданию, называет смертью во имя жизни.

«Желающий жить да умертвит себя» (Вавилонский талмуд, трактат Тамид 32 а). Слышал я беседу рабби из Пинска<sup>3</sup>, который пояснял, что желающему жить не должно помышлять о теле-сном. Надлежит ему прилепить все помыслы свои к Создателю, благословен Он. Это суть «да умертвит себя» – удалится от себя и в силу этого становится живым, ибо он прилеплен к Тому, кто живет всех живых [Yaakov Itshak mi-Lublin 1981, 29].

Изречение бердичевского ребе можно было бы попытаться представить как некое иносказание, цель которого лишь в том, чтобы отметить, сколь важно непрестанно помышлять о Господе. Но подобной трактовке препятствует сказанное сыном Ехиэля Михеля из Злочова, р. Исааком из Радзивилова:

Все служение и жизненная сила человека даны ему, дабы постичь славу Господа. И кто постиг славу Господа, у того нет более жизненной силы, ибо он уже постиг то, что должен был постичь. И об этом как бы и сказал Господь: «Ибо не может узреть меня человек и остаться в живых» (Исх 33:20). Потому, когда народ Израиля стоял у Синая, покинули всех их души, ибо постигли славу Господа, и не было у них более жизненной силы, пока не сказала Тора: «Кто будет соблюдать меня?». И тогда незамедлительно сошла на них роса воскресения [Itshak mi-Radzivillov 1961, 45].

В хасидских кругах существовало учение о пределе познания божества, ведущего к полному прекращению земного существования. В свете этого приходится признать, что р. Леви Ицхак ведет речь о возможности посредством интеллектуального созерцания достичь того уровня бытия, когда человек освобождается от всевозможных ограничений материального характера и приобщается к высшему источнику всякой жизни. Это та пограничная ситуация, когда верующий на какое-то время утрачивает свою личность, что воспринимается как смерть, но тем не менее он не заходит так далеко, чтобы покинуть мир дольний навсегда, и это под-

---

<sup>3</sup> Леви Ицхака из Бердичева.

черкивается в сказанном о превращении нищего духом в господина жизни.

Развивая эту тему в другом месте, р. Леви Ицхак отмечает, что только Моисей мог пребывать в таком состоянии всю жизнь, а прочие цадики обретали его лишь временно.

Цадик, прилепляющий себя к божественному ничто (*эйн*) и устранивший реальность, служит Создателю посредством ступени всех цадииков, ибо там отсутствует разделение на качества... Ибо есть цадик, который прилепил себя к *эйн*, и тем не менее он возвращается к сущности своей после того. Но Моисей, учитель наш, да пребудет с ним мир, всегда устранил реальность вследствие того, что Моисей непрестанно созерцал величие благословенного Создателя и вообще никогда не возвращался к своей сущности, ибо известно, что Моисей был всегда прилеплен к *эйн* и на ступени этой всегда устранил реальность... Ибо когда созерцает человек Создателя, благословен Он, нет в нем никакой его собственной сущности... И Моисей был всегда прилеплен к *эйн* [Levi Itshak mi-Berditshev 1902, 204].

Наряду с высказываниями о растворении капли в море и упразднении реалий обособленного существования в хасидских проповедях говорится также о поглощении человека божеством.

Как мы видим, когда прилепился человек к Господу – «и был вечер (эрев)», цель которого в приятности (аревут) и сладости, вплоть до поглощения его в сердцевине Его, подобно тому, как поглощается улыбка тех, кто материален. Это суть двекут истинный, обретаемый после того, как станет он сущностью одной с божеством, ибо был поглощен им. Он неотделим, чтобы помыслить ему о чем-то как таковом самостоятельно. И это суть «к Нему прилепляйтесь» (Втор 13:15) подлинно [Sidur tfila 1866, 26a].

М. Идель полагает, что приведенное высказывание Шнеура Залмана из Ляд приурочено к описанию состояния высшего единения, на которое намекает его учитель Дов Бер из

Межирича в проповеди о двух полуформах [Idel 1993, 89]. В связи с этим следует вспомнить о том, что хасиды никоим образом не призывали верующих совершенно отрешиться от дел мира сего. Даже идеальный праведник Моисей, пребывающий в неразрывном единстве с источником всего сущего, продолжал при этом исполнять обязанности пастыря избранного народа и служил посредником между Создателем и творением. Единственный из творцов вероучения хасидов, ведшим аскетический образ жизни, был р. Авраам Малах. Однако и он осуждал подвижников, стремящихся непрестанно пребывать в мире горнем, покинув свой народ на произвол судьбы [Туров 2007, 59–70]. Его отец Магид из Межирича в поучении, призывающем верующих соединить человека и божество в единую форму, развивая тему далее, говорит:

Придет он (человек) в очищении великом превыше всех миров, и будет у него единство с Ним, а Он благословенный помышляет только о том, как облагодетельствовать человека, как сказано: «весь мир создан только для того, чтобы служить мне». И все миры и все ангелы во власти его (праведника), и он среди них как царь среди своих полков, как сказал царь Давид, да пребудет с ним мир: «и праведных (хасидов) Твоих воспоем». И есть в Зогаре: «и сопровождающих Тебя воспоем», – ибо как жаелает цадик, так жаелает и Святой, да будет Он благословен [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 39].

В своих проповедях р. Дов Бер отмечает также следующее:

Славу сущности Его мы не достигаем, но славу Его, что пребывает в мирах, мы достичь можем. Поэтому сжал Он себя в миры, ибо забавляют Его наслаждения цадиков, которые получают наслаждение от миров. И это суть сказанного «желание боящихся Его Он осуществляет (букв. ‘делает’)» (Пс 145:19). Ибо Эйн-Софу не присуще желание. Только боящиеся Его делают Ему [желания]. Об этом сказано: «Советовался [Господь] с душами праведников (цадиков)» (Берешит Раба Raba 8:7) [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 21].

Таким образом, целью единения праведных с Создателем является исполнение их воли. Когда человек растворяется в божестве, он утрачивает свою идентичность, но Господь, самодостаточная бесконечность, чуждая собственных вожделий, напротив, обретает желания праведных, которые отныне становятся и его желаниями. Высший смысл слияния человека и Творца в единую форму, проповедуемый Магидом, порождает согласно его словам новую духовную сущность – Адама. В Адаме правоверный утрачивает связь с миром обособленных сущностей и удостаивается модуса существования, свойственного предвечному единству, а божество сближается с миром творений. Устремления лучших среди смертных усваиваются и непосредственно переживаются Им. Описанная схема богочеловеческого единства, кроме всего прочего, дает исчерпывающий ответ на вопрос: каким образом цадик, будучи погруженным в глубокую медитацию, тем не менее продолжает осуществлять свою власть, решая судьбы мира сего.

Ученик р. Дов Бера из Межирича, р. Шнеур Залман из Ляд определял в качестве первостепенной задачи святого служения создание жилища для Господа на земле, то есть создание идеальных условий реализации божественного через земное [Shneur Zalman mi-Lyady 1984, 70b; Yacobson 1976, 352–359]. Рассмотренные нами поучения хасидов повествуют об одном из путей достижения этой цели. К их числу относятся, разумеется, и описания опыта слияния с божеством. М. Идель отмечает в своих исследованиях, что вероучение хасидов по своему характеру является мистико-магическим. В нем классические мистические аспекты теснейшим образом переплетены со стремлениями чувственно-ощутимого преобразования материального мира [Idel 1995, 147–209]. Рассматриваемая нами тема не является исключением. В ней органично сочетаются мистика, магия и теология высшего порядка. При этом богослужебная проблематика умело используется для обоснования подлинной, угодной небесам власти лучших среди людей.

## Единение с Создателем посредством Его гордости за свои творения

Перейдем теперь к рассмотрению тех высказываний последователей Бешта, которые прямо или косвенно связаны с приведенными в начале настоящей статьи фрагментами проповедей р. Якова Йосефа из Полонного. В них обретение человеком, идущим угодными Господу путями, единения с божеством не связано с непосредственным опытом мистической трансформации. Обращаясь к данной теме, следует помнить о том, что, согласно вероучению хасидов, душа человека и божественная плерома изоморфны друг другу, а согласно отдельным наиболее радикальным мнениям, они и вовсе тождественны [Idel 1993, 166–168]. Вследствие этого суждения о святом служении посредством душевных качеств изобилуют терминами, характерными для текстов, описывающих царство сфирот. Но они в данном случае далеко не всегда сохраняют свой первоначальный смысл. Зачастую имена божественных эманаций используются для обозначения индивидуальных черт характера, присущих человеку, а также и Господу, когда Он проявляет себя как личность. Поучения хасидов об использовании различных душевных качеств для поддержания устойчивой коммуникации с Творцом чрезвычайно многочисленны. Поэтому в настоящем исследовании ограничимся рассмотрением лишь тех из них, которые касаются темы гордости. В разработке намеченной нами проблемы они играют исключительно важную роль.

Как уже упоминалось ранее, одной из божественных эманаций, образующих описанную каббалистами плерому, является сфира Тиферет (букв. 'великолепие, слава'). Именно она представляла божество в момент синайского откровения. Однако проявление характерных для нее свойств в микрокосме оценивается авторитетными в хасидских кругах авторами негативно. Она оказывается воплощением греховной гордыни. Сын Магида из Межирича р. Авраам Малах писал: «Тиферет – это когда хочется прославить себя или ближнего в том, что не причастно святости» [Avraham Malakh 1995, 17].

Но что не подобает подданным, то, напротив, приличествует их всесовершенному владыке. «Качество *тиферет* – о нем говорит Исая: “Израиль, в тебе Я прославлюсь (*эт-паэр*)” (Ис 49:3). Это означает, что нам должно прославлять Господа, и благодаря этому Он прославится в своей небесной свите (*памалия шель мала*)» [Menahem Nohum mi-Tshernobyl 1889, 87]. Небесной свитой (*памалия шел мала*) в текстах талмудического корпуса называют ангельскую свиту, окружающую престол Всевышнего. Таким образом, речь в приведенном тексте не идет о таинственных отношениях между образующими божество обитателями плеромы. О Господе тут говорится как о царе, гордящемся собой в присутствии придворных оттого, что его прославляет народ. Его переживания соответствуют тем, которые испытывают люди в подобной ситуации. Поэтому, хотя описываемое событие и происходит в мире горнем, именем Тиферет здесь называют душевное качество человекоподобного верховного владыки, а не обительницу царства сфирот. Р. Дов Бер из Межирича, описывая аналогичную ситуацию, говорит:

Ангел велик как треть мира, а человек мал. Но когда человек говорит со страхом и любовью, Шехина страстно желает этих слов, подобно тому, как человек желает, чтобы сказал его сын слова разумные, чтобы стал он любим для господина своего. Таким же образом, когда речения восходят ввысь благодаря силе человека, они украшаются этой силой. От этого рождается великая гордость (*гитпаарут*), и ангелы провозглашают: «Кто подобен народу Твоему Израилю, народу единому» (2 Цар 7:23). Поэтому исключительно важно сказать одно слово в молитве со страхом и любовью, ибо благодаря этому пробуждаются все ангелы и воспевают песнь Господу. Именно он (человек) пробуждает все миры. Когда он служит Господу, все миры служат Ему благословенному [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 59–60].

Шехиной в каббале называют последнюю из сфирот, обеспечивающую связь плеромы с творением. Но данное наименование употребляется также и в талмудическом корпусе. Там оно обозначает божественное присутствие в мире лю-

дей, и в ряде случаев просто Господа как такового [Urbakh 1986, 29–52]. В нашем случае поучение Магида из Межирича, очевидно описывает мир характерным для общедоступной раввинской письменности способом уподобления земных реалий небесным. Соответственно, и понятие Шехины здесь не является указателем, отсылающим нас к кабалистическому контексту. Согласно талмудическому преданию, ангелы в мире горнем начинают петь хвалу Вседержителю только после того, как евреи провозгласят ее в мире дольном [Urbakh 1986, 130]. Следуя этой традиции, р. Дов Бер утверждает, что Господь с нетерпением ждет прославлений от своего избранного народа. Это позволяет Ему гордиться своим избранным народом перед ангельским воинством. Данное переживание обозначается отглагольным существительным *гитпаарут*, происходящим от того же корня, что и Тиферет. Его употребление для некоторых из адептов мистических практик неизбежно представляется намеком, обязывающим понимать сказанное как аллегорическое повествование об указанной сфере. Но такое избыточное толкование если в принципе не исключено, то, во всяком случае, очевидно необязательно. Восприятия проповеди в традиционном ракурсе вполне достаточно для исполнения своего долга перед Царем Вселенной и достижения желанной цели. Обыденного уровня интерпретации вполне приемлемы и для другого изречения Магида из Межирича, сообщающего, что само сотворение мира произошло ради гитпаарут.

«Израиль был задуман изначально» (Берешит раба 1:4) – этим мудрецы хотели сказать, что *гитпаарут* явился перед Ним, Благословенным в мысли Его, чтобы открылась гордость Его (*гитпаарута*) сыновьям человеческим. Поэтому, когда служит человек Святому, да будет Он благословен, все миры возносятся ввысь. Это подобно министру, служащему царю. Когда тот идет на повышение, раб его тоже повышается, ибо становится важной персоной при царе [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 78].

Следует отметить, что ученик р. Дов Бера Леви Ицхак из Бердичева решительным образом высказался в защиту про-

дуктивности понимания вышеупомянутых и подобных им понятий, соответствующих уровню людей, далеких от мистического просветления, не посвященных в глубины святых тайн.

Первопричина избрания народа Израиля заключается в том, что даже тогда, когда он пребывает на самой низкой ступени, он всегда непрестанно служит Ему. Об этом сказано «И слава (*тифферет*) Ему от человека» [Mishna Avot 2:1] – то есть невзирая на то, что человек пребывает на уровне малейшем среди всех возможно малых, если он тем не менее служит Господу благословенному, то без сомнения Создатель, благословен Он, гордится (*митпаэр*) им. Это и означает «И слава (*тифферет*) Ему от человека», то есть от человека приходит к Нему наслаждение. Потому Он гордится им. Когда человек мыслит себя в этом качестве, то приходит наслаждение к Создателю и это приводит к ниспосланию изобилия благ (*га-шефа това*) для всех миров. Как известно, река это изобилие (*га-шефа*). Об этом сказано в писании: «И река выходила из Эдена для орошения сада» (Быт 2:10) – то есть от этой неги (*эден*) и наслаждения, что достигают Господа Благословенного, выходит река, что означает изобилие благ «для орошения сада», то есть миров, ибо миры называются садом [Levi Itshak mi-Berdishev 1902, 7].

Низкая ступень, о которой здесь говорится, никоим образом не означает нравственное падение человека. Ведь преданность делу святого служения, согласно учению духовных лидеров еврейского народа, возможна только в случае победы добрых сил души над злыми. Речь в проповеди идет именно о низком уровне контакта с потаенными силами мира горнего. О понимании того, что происходит во Вселенной, когда верующий исполняет волю Создателя на максимально приземленном обыденном уровне. Тем не менее, благодаря гордости Всемогущего за своих верных слуг, Он испытывает великое наслаждение и ниспосылает им живительные потоки небесных благ (*шефа*). Таким образом, главные, по мнению хасидов, цели богоугодных дел полностью достигаются.

Рассуждая о значимости описанного выше способа богослужения, бердичевский ребе приходит к выводу, что с его

помощью человек может обрести идеальную форму, позволяющую оказывать всеобъемлющее влияние на Владыку Вселенной.

Сказано в мидраше на стих «Господь тень твоя» (Пс 121:5) – что бы человек ни делал, тень повторяет его движения. Когда человек делает что-то, тень делает вслед за ним, как делал он, как это было у него. Таким же образом, когда человек служит Господу Создателю всех миров, тогда все, что делает цадик внизу, все его движения совершаются наверху, и коронует он Создателя, благословен Он, речениями своими святыми. Написано в Зогаре, что каждую ночь, когда душа цадика восходит ввысь, то все ангелы возглашают: «ведите драгоценного к образу царя» (Зогар 2, 106b).

Это подобно ситуации, когда сын делает мудрые вещи соответственно своему пониманию, а отец гордится (*митпаэр*) мудростью ребенка, невзирая на то, что для разума отца вещи эти вовсе не мудры. Но соответственно разуму пятилетнего сына – это мудрость. Также и мы называемся сынами божьими, и когда мы служим ему, тогда мы творим великую мудрость, как сказано: «Начало мудрости страх божий» (Пс 111:10). Поэтому Господь гордится (*митпаэр*) в выси мудростью младенца. Говорит Он всей небесной свите: «Посмотрите на Сына моего, которого я вырастил, и он посвятил себя исполнению Моей воли и желания, чтобы Я наслаждался этим. В этом все его устремления». Положение вещей таково, что, ежели человек делает нечто хорошее глазом своим, соответствующий ему глаз высекается выше и доставляет удовольствие душе Господа Благословенного, благословен Он. И также, когда человек слушает Тору ушами своими и хранит себя от слушанья слов шуговских и всякой мерзости уст, Боже упаси, тогда ухо то высечено свыше. Это есть истинная интенция мудрецов, говорящих: «образ формы Иакова высечен под престолом славы». Так как он служил Создателю, была его форма высечена свыше. Это подразумевается в написанном: «глаза Господа к цадикам» (Пс 34:16), что означает — от цадики, делающих глазами доброе, есть на верху глаза [Levi Itshak mi-Berditshev 1902, 139].

Принцип персональных связей человека с Всевышним, основанный на полной взаимности, признавался творцами

раввинской письменности с давних времен. В одном из первых сводов этических поучений мудрецов Талмуда – трактате «Авот» – говорится: «Исполняй волю Его как свою, чтобы Он исполнял твою волю как Его» (Мишна, трактат Авот 2:4). В сохранившейся части мидраша га-Шкем данная тема увязывается со словами писания о том, что Господь является тенью праведника: «Сказал Святой, да будет Он благословен, Моисею: “Моисей, пребывай со Мной, и Я пребуду с тобой”. Приведем доказательства этому из сказанного в писании: “Господь тень твоя рядом с правой рукой твоей” (Пс 121:5), как это объясняется в мидраше га-Шкем» [Enelow 1927, 319].

Многозначительные изречения такого рода, допускающие различное понимание, были истолкованы предельно буквально средневековыми каббалистами [Idel 1993, 188–196]. Характерным примером этого служит сказанное авторитетным знатоком тайной Торы Меиром ибн Габаем (1480–1540): «Так же, как ты пребываешь со мной, Я пребуду с тобой». И также сказал Давид: «“Господь тень твоя рядом с правой рукой твоей”. Что же означают слова “Господь твоя тень”? Слово тень: как тень смеется тебе, если ты смеешься ей, и плачет тебе, если ты плачешь, обратившись к ней..., так и Господь, Святой, да будет Он благословен, твоя тень: когда ты пребываешь с Ним, Он пребывает с тобой» [Idel 1993, 190].

Очевидно, что бердичевский ребе был знаком с данной концепцией отношений между человеком и Господом. При этом, как явствует из сказанного ранее, он был одним из проповедников учения о растворении человека в божестве, подобного растворению капли в океане. Высказывания мистиков, касающиеся стиха писания «Господь тень твоя», несложно истолковать в свете данной доктрины. Ведь, как мы помним, в ней, кроме всего прочего, утверждается, что Эйн-Соф обретает человеческие желания после погружения в него души праведника. Но Леви Ицхак из Бердичева в нашем случае предпочитает идти другим путем. Он придерживается контекста проповедей основоположников хасидизма о *гитпаарут*, описывающих Господа не как безличное божество, обретающее пристрастия с помощью человека, а как яркую индивидуальность, способную гордиться и наслаждаться, на-

блюдая за праведниками со стороны. Полное слияния двоих в одно для этой практики очевидно недопустимо.

Тем не менее, между верующим и Тем, в Кого он верит, устанавливается особая форма связи, позволяющая в определенном ракурсе видеть их как единое сущее. Это единство становится возможным благодаря наличию связующего элемента: образа праведного, пребывающего у престола Всевышнего. Он создается благодаря надлежащему исполнению дидактических предписаний авторитетных раввинов, призывающих следить за тем, чтобы все части тела использовались исключительно для богоугодных дел: уши слушали слова Торы, а уста их провозглашали, глаза обращены были к святому и чистому, а ноги несли в дом молитвы [Elboim 1990, 226–246; Piekarz 1994, 30–46]. Такого рода поступки, по мнению бердичевского ребе, творят изображения частей тела благочестивых подвижников в мире горнем. В свою очередь Господь, наслаждающийся поведением своих излюбленных чад, воспринимает окружающую действительность исключительно посредством пребывающих подле Него телесных образов. Он, подобно тени, повторяет все их движения. Таким образом, на практике реализуется задание, поставленное перед хасидами р. Дов Бером из Межиричей, – создать идеальную форму, состоящую из двух полуформ: человека и Господа. Каждая из них в данном случае существует обособленно, но обе составляющие ощущают, мыслят и действуют как единое целое. Посредством данного единства достигаются в полной мере те же цели, которые хасиды определяют как главные в духовной практике слияния с божеством. Миры пробуждаются, дабы служить Создателю, высшая благодать наполняет творение, пропасть, отделяющая лучших среди людей от их Отца небесного, преодолевается, и все желания достойных исполняются. Но столь всеобъемлющее телеологическое совпадение сочетается с фундаментальным различием в сфере душевного переживания. Для одного из рассмотренных нами путей идеальным является состояние полной потери человеком собственной идентичности и растворение в предвечном свете. Для другого, напротив, требуется усиленный личностный контроль над своими помыслами и дей-

ствиями, осмысленный как духовный подвиг, который наделяет человека огромной властью. Верный раб является по сути также и господином.

Следует отметить, что вышеописанная концепция подчинения цадику Царя небесного аналогична другой, касающейся подчинения простонародья праведным наставникам, изложенной Яковом Йосефом из Полонного. Там, как уже упоминалось ранее, речь идет о разделении общества на людей материи и людей формы. Первые должны прилепляться к последним, то есть стараться как можно больше пребывать в их обществе, во всем слушаться их и по мере сил подражать им. Другими словами, простолюдины должны стараться быть тенью своих духовных вождей. Владыка Вселенной также рад быть тенью этих людей. Цадики, таким образом, связуют все воедино. И они по праву властвуют над всеми.

В приведенном нами ранее фрагменте проповеди Леви Ицхака из Бердичева содержится притча об отце и сыне, которая отсылает нас к другой теме, чрезвычайно важной для исследования учения хасидов об отношениях между человеком и Богом вообще и проповеди Магида о единой форме в частности.

### Тема повиновения отца воле сына в проповедях хасидов

Р. Дов Бер Магид из Межирича учит:

«Праведник (цадик) властвует над страхом божьим (2 Цар 23:2)» – цадик превращает меру суда в меру милосердия. Приведем для примера притчу: когда младенец желает какой-то вещи, от которой он получает удовольствие, то отец его из-за любви к младенцу наслаждается тем, что эта вещь есть у младенца. Выходит, что младенец порождает наслаждение этой вещью у отца своего. И также, к примеру, другая притча, когда есть боль у человека в ноге его, порождает она в помыслах желание прекратить ее, ибо они (человек и его нога) единое целое. Таким же образом и цадик, когда прилеплен (*дабук*) к Создателю благословенному, все, чего ему не хватает, порождает свыше желание в Создателе

благословенном. Приведенная нами первая притча относится к сути сказанного мудрецами, что существует заповедь в субботу есть и пить. На первый взгляд трудно объяснить, какое удовольствие дополнительной душе [ниспосланной в субботу] от еды и питья. Но наша притча поясняет, что есть и для дополнительной души от этого удовольствие... И также, когда родится в нем (человеке) *гитпаарут*, да вознесет он *гитпаарут*, который связан с той вещью, в силу чего родился этот *гитпаарут*, и да прилепит его к Создателю благословенному. Ибо во всякой вещи пребывает присутствие Создателя благословенного, ибо полна вся земля славой Его [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 42–44].

Богочеловеческие отношения рассматриваются в данном случае в ракурсе, отличном от того, который характерен для поучений о *гитпаарут*, хотя сам этот термин здесь и упоминается. Божественный *гитпаарут* пробуждается, когда верующий отрывается от соблазнов мира сего во имя служения Создателю. В рассказе об отце и сыне он, напротив, дает волю своим желаниям, и все они осуществляются, так как для любящего родителя глядеть на утехи младенца истинное наслаждение. Человек, таким образом, как бы наделяет божество устремлениями ко всему тому, что мило его душе. Речь при этом идет не о сокровенных духовных первоосновах происходящего в мире дольнем, а о непосредственном удовольствии от еды, питья, прекращения боли и тому подобного. Прославление человека, связанное с успехами в земных делах или обладанием дорогими вещами, осуждаемое учением о *гитпаарут*, в нашем примере оценивается позитивно, поскольку всякое переживание, актуальное здесь, в силу указанных причин пробуждается и там.

Достоинством внимания является и то обстоятельство, что в рассуждениях о *гитпаарут* доминирует иерархическая модель мироздания. Господь наблюдает за праведными свыше, из своих небесных чертогов, и похваляется их делами перед ангельской свитой. В рассматриваемой нами проповеди Бог близок человеку, подобно отцу, нянчащему своего сына. В завершении ее прямо говорится: «...во всякой вещи пребывает присутствие (*гитпааштут*) Создателя благословенного, ибо

полна вся земля славой Его». Таким образом, за основу здесь берется концепция единства Господа и его творения, постулирующая Его пребывание во всяком явлении окружающего нас мира.

Формат контактов между человеком и Богом в данном случае схож с тем, который мы рассматривали ранее, только тем, что оба они апеллируют к ситуации межличностных отношений, исключающей поглощение одного из субъектов этих отношений другим.

Развивая данную тему, рассмотрим еще один пример хасидской притчи об отце и сыне, также принадлежащей р. Дов Беру.

Представим себе отца, у которого есть маленький сын, и сын этот хочет взять палочку и сесть на нее, как на лошадь. Несмотря на то, что естественно для лошади направлять движение человека, он направляет движение ее. Почему это так происходит – потому, что он получает от этого удовольствие. И отец помогает ему, и дает ему палочку, дабы исполнить каприз сына. Так же и цадик желают править миром. И создал Господь эти миры, чтобы насладились они правлением их. Славу сущности Его мы не достигаем, но славу Его, что пребывает в мирах, мы достичь можем. Поэтому сжал Он себя в миры, ибо забавляют Его наслаждения цадиков, которые получают наслаждение от миров. И это суть сказанного «желание боящихся Его Он осуществляет» (Пс 145:19). Ибо Эйн Софу не присуще желание, его делают Ему боящиеся Его. Об этом сказано: «Советовался [Господь] с душами праведников (цадиков)» [Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976, 21].

Поучение Магида из Межирича во многом схоже по своему содержанию с рассмотренной ранее проповедью о том, как Вседержитель становится тенью человека. Здесь тоже речь идет о единении божества с праведником, в результате чего Владыка Вселенной подчиняется его воле и позволяет сыну Адама управлять собою самым непосредственным образом. Но изречение р. Дов Бера выглядит куда более вызывающим с богословской точки зрения. Тут цадик не преисполняется благочестивого трепета во имя создания образа

возлюбленного сына, пребывающего перед престолом славы, а дерзко садится на шею своего Отца Небесного. Он не усмиряет собственные вожделения ради убажания Господина, а капризно требует исполнения собственных желаний. О том, что последние наваяны исключительно высокими побуждениями, не говорится ни слова.

Судя по содержанию сказанного Магидом, это не является обязательным условием единения человека с Богом. Создатель, подобно отцу, наслаждается обществом любимых сыновей. Он прощает им все шалости и согласен на любую роль в их играх. Все происходящее доставляет Ему великое наслаждение. По завершении упомянутого рассказа проповедник далее обращается к теме безличности божества, которое в принципе способно обладать желаниями только благодаря человеку. Возникает естественный вопрос о том, какую из частей этого поучения Магида следует считать иносказанием, а какую – описанием истинного положения вещей? Следует признать, что оба варианта являются равновероятными. Мы не ошибемся, если истолкуем рассказ об отце и сыне как обыкновенную притчу, необходимую для подготовки учеников к откровению мистической тайны: божество безлично и желания у него отсутствуют. Только мы наделяем его таковыми. Но несколько не менее верным будет прочтение, согласно которому Магид в первой части проповеди говорит об особой форме коммуникации с Создателем, переживаемой праведником в момент, когда он представляет себя сыном, с которым играет любящий отец. Переживание это влечет за собой реальное единение с Господом, вследствие чего всякое желание праведного становится в то же самое время и волей его Отца Небесного, предпочитающего развлекаться таким образом. Все происходящее являет собой особую духовную практику, позволяющую подвижнику решающим образом влиять на судьбы мира дольного. Основывается она на способности лучших среди людей пробуждать отеческую любовь у обладающего всеми личностными качествами Создателя. Поскольку поучение затрагивает тему надления Всевышнего человеческими желаниями, проповедник по аналогии переходит к принципиально иной по своей сути концепции

отношений с безличным божеством. Она содержит сходные мотивы: способность человека наделить первоисточник всего сущего своими желаниями.

Такого рода переход по аналогии в целом типичен для раввинской проповеди. В данном случае он отсылает нас к духовной практике, радикальным образом отличающейся от той, о которой речь шла ранее. Схожесть результатов в обоих случаях никоим образом не умаляет принципиальное различие форм переживаемого единения с Творцом. Каждая из них создает свою собственную реальность, находясь в которой человек воспринимает другую как притчу или отвлеченную информацию, не имеющую в данный момент первостепенного значения. Так, например, для подвижника, ощущающего себя сыном, едущим верхом на отце, напоминания о том, что божество представляет собою непостижимую бесконечность, океан предвечного света и тому подобное являются лишь сведениями о действительности с «научной» точки зрения. Никакого полезного инструментария для успешной коммуникации с Творцом они при этом не дают. Более того, упомянутая информация может восприниматься как притча для тех, кто не понимает всей значимости отеческой любви Владыки Вселенной и никогда не ощущал ее непосредственно. В состоянии мистического просветления, напротив, история об отце не более чем поучительная притча. Реальность для хасидов – это то, что в настоящий момент совместно переживается человеком и божеством, а не установленная раз и навсегда абстрактная истина.

Следуя вышеуказанному взгляду на подлинное положение вещей, творцы хасидизма нисколько не стесняются предавать богочеловеческому единству различные не совместимые друг с другом формы. Каждая из них в идеале должна быть пережита людьми. Тем из них, кто осознает свою неспособность достичь надлежащего уровня в переживании данного духовного опыта, следует всеми силами прилепиться к истинным наставникам. Совершенство последних проявляется разнообразно. Цадик может быть погружен в созерцание предвечного света и со стороны выглядеть как человек, ввалившийся в оцепенение, но это не пугает хасидов. Он может также

предаваться всем возможным житейским радостям. Однако слушающие проповеди последователей Бешта понимают, что происходящее с пастырем есть проявление исключительно важной связи с Создателем, порождающей их слияние в одну форму.

Разумеется, речь в данном случае не идет о продуманной стратегии одурачивания простонародья. Сами цадики осмысливают происходящее у них в душе аналогичным образом. Однако следует отметить, что учение о различных формах богочеловеческого единства существенным образом способствует характерному для мира хасидов совмещению в концепции цадика того, что, казалось бы, совместить невозможно. Во-первых, он является местом средоточия божественного присутствия на Земле, воплощением вселенской святости и носителем сакральной власти, правящей мирами горним и дольным. Во-вторых, при этом он остается человеком, сохраняющим в неизменном виде своеобразие своей личности, и это касается как основополагающих черт характера, так и сиюминутных настроений и увлечений.

## Источники

Avraham Malakh 1995 – *Avraham Malakh*. Hessed le-Avraham [иврит]. Erushalaim, 1995. 152 p.

Dov Ber mi-Mezhiritsh 1976 – *Dov Ber mi-Mezhiritsh*. Magid dvarav le-Yaakov [иврит] / ed. R. Schats-Uffenheimer. Erushalaim, 1976. 388 p.

Itshak mi-Radzivillov 1961 – *Itshak mi-Radzivillov*. Or Itshak [иврит]. Erushalaim, 1961. 280 p.

Levi Itshak mi-Berditshev 1902 – *Levi Itshak mi-Berditshev*. Kdushat Levi [иврит]. Warszawa, 1902. 284 p.

Menahem Nohum mi-Tshernobyl 1889 – *Menahem Nohum mi-Tshernobyl*. Meor eynayim [иврит]. Warszawa, 1889. 230 p.

Shneur Zalman mi-Lyady 1984 – *Shneur Zalman mi-Lyady*. Likutey tora [иврит]. Brooklyn, NY, 1984. 875 p.

Sidur tfila 1866 – Sidur tfila [иврит]. P. 1. Warszawa, 1866.

Yaakov Itshak mi-Lublin 1981 – *Yaakov Itshak mi-Lublin*. Zikaron zot [иврит]. New York, 1981.

Yaakov Yosef mi-Polonoye 1973a – *Yaakov Yosef mi-Polonoye*. Toldot Yaakov Yosef [иврит]. Erushalaim, 1973. Vol. 1. 436 p.

Yaakov Yosef mi-Polonoye 19736 – *Yaakov Yosef mi-Polonoye*. Toldot Yaakov Yosef [иврит]. Erushalaim, 1973. Vol. 2. 297 p.

Yehiel Mikhel mi-Zlotshov 1899 – *Yehiel Mikhel mi-Zlotshov*. Maim Rabim [иврит]. Warszawa, 1899. 358 p.

## Литература

Туров 2007 – *Туров И.* К вопросу об учении хасидов о миссии праведника: Проповеди р. Авраама Малаха // *Східний світ*. 2007. № 1. С. 59–70.

Dubnov 1960 – *Dubnov S.* Toldot ha-hasidut [иврит]. Tel Aviv, 1960. 498 p.

Elboim 1990 – *Elboim J.* Ptihut ve-Histagrut. Ha-etsira ha-ruhanit-ha-sifrutit be-polin u-ve-artsot ashkenaz be-shelahey ha-mea ha-sheshesre [иврит]. Erushalaim, 1990. 455 p.

Enelow 1927 – *Enelow H.* Midrash ha-Shkem Quotations in Alnaqua's Menorat ha-Maor // HUCA. 1927. № 4. P. 300–350.

Idel 1993 – *Idel M.* Kabbala: hebetim hadashim [иврит]. Erushalaim: Shoken, 1993. 434 p.

Idel 1995 – *Idel M.* Hasidism, Between Ecstasy and Magic. New York, 1995. 438 p.

Krassen 1990 – *Krassen M.* Devekut and Faith in Zaddiqim: The Religious Tracts of Meshulam Feibush Heller of Zbartazh, PhD Thesis, University of Pennsylvania, 1990. 340 p.

Margolin 2005 – *Margolin R.* Mikdash Adam: Ha-Hafnama ha-datit ve-itsuv haey ha-dat ha-pniamiim be-reshit ha-Hasidut [иврит]. Erushalaim, 2005. 400 p.

Nigal 1999 – *Nigal G.* Mehkarim be-Hasidut [иврит]. Erushalaim, 1999. Vol. I. 350 p.

Piekarz 1994 – *Piekarz M.* Beyn ideologiya le-metsiut: Anava, Ayn, Bituli mi-Metsiut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut [иврит]. Erushalaim, 1994. 316 p.

Rapoport-Albert 1991 – *Rapoport-Albert A.* God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship // *Essential Papers on Hasidism*. New York, 1991. P. 296–325.

Urbakh 1986 – *Urbakh E.* Haza"l: Emunot ve-deot [иврит]. Erushalaim, 1986. 715 p.

Yacobson 1976 – *Yacobson Y.* Torat ha-Bria shel r. Shneur Zalman mi-Lyady [иврит] // *Eshel Beer Sheva*. 1976. № 1. P. 307–369.

## The Divine-Human Unity in the Context of the Hasidic Doctrine of the Tsaddik's Power

*Igor Turov*

I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine  
Kyiv, Ukraine

Doctor of Science

ORCID: 0000-0002-7667-690X

Center of Jewish History and Culture of the I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine  
01011 Kyiv-11, 8 General Almazova St.

Tel.: +380-44-285-90 -30

E-mail: holocaust\_center@ukr.net

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.1.3

**Abstract:** For the founders of Hasidism, its fundamental principle is a spiritual practice that ensures an unceasing connection between the believer and his Creator. This doctrine is not purely theological: it serves as a rationale behind the societal hierarchy proposed by the Hasidim. The leader, having achieved the highest point of unity with the Lord, sets a pattern to be followed by the community members in their relationship with him as the one who rules over them, thus justifying the all-encompassing power of the Tsaddiks. The paper discusses three basic concepts of God-man unity. The essence of the first is the perception of the believer as immersing himself in the deity and dissolving there like a water drop in an ocean. The other two envision the unity as a peculiar interpersonal communication. The paper argues that within the Hasidic doctrine all three concepts are on an equal footing and shows the principles of their coexistence.

**Keywords:** *Hasidism, Tsadik, Mysticism, Kabbala, Jewish community*

### References

Dubnov, S., 1960, *Toldot ha-hasidut* [History of Hasidism]. Tel Aviv, Dvir, 498 p. (In Hebrew).

Elboim, J., 1990, *Ptihut ve-Histagrut. Ha-etsira ha-ruhanit-ha-sifrutit be-polin u-ve-artsot ashkenaz be-shelahey ha-mea ha-shesh-esre* [Open-

ness and Isolation. Literary Spiritual Creativity in Poland and Lands of Ashkenaz at the End of the 16th century]. Jerusalem, *Magnes*, 455 p. (In Hebrew).

Enelow, H., 1927, "Midrash ha-Shkem Quotations in Alnaqua's Menorat ha-Maor". *HUCA*, 4, 300–350.

Idel, M., 1993, *Kabbala: hebetim hadashim* [Kabala: New Perspectives]. Jerusalem, *Shoken*, 434 p. (In Hebrew).

Idel, M., 1995, *Hasidism, Between Ecstasy and Magic*. New York, *State University of New-York Press*, 438 p.

Krassen, M., 1990, *Devekut and Faith in Zaddiqim: The religious Tracts of Meshulam Feibush Heller of Zbartazh*, PhD Thesis, University of Pennsylvania, 340 p.

Margolin, R., 2005, *Mikdash Adam: Ha-Hafnama ha-datit ve-itsuv haey ha-dat ha-pniumim be-reshit ha-Hasidut* [Adam Temple: The Interiorization of Religious Life and Thought at the beginning of Hasidism: Its Sources and Epistemological Basis]. Jerusalem, *Hebrew University of Jerusalem*, 400 p. (In Hebrew).

Nigal, G., 1999, *Mehkarim be-Hasidut* [Researches of Hasidism]. Jerusalem, *Ha-Makhon le-Heker ha-Sifrut ha-hasidit*, vol. I, 350 p. (In Hebrew).

Piekarz, M., 1994, *Beyn ideologiya le-metsiut: Anava, Ayn, Bituli mi-Metsiut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshay ha-Hasidut* [Between Ideology and Reality: Humility, Ayin, Self-Negation and Devekut in Hasidic Thought]. Jerusalem, *Bialik Institute*, 316 p. (In Hebrew).

Rapoport-Albert, A., 1991, "God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship". *Essential Papers on Hasidism*, eds. H. Hundert, 296–325, New York, *New York University Press*, 546 p.

Turov, I., 2007, K voprosu ob uchenii khasidov o missii pravednika: Propovedi r. Avraama Malakha [Teaching of Hasidim about Mission of Tsadikim: Sermons of r. Avraam Malakh]. *Skhidnii svit*, 1, 59–70. (In Russian).

Urbakh, E., 1986, *Haza'l: Emunot ve-deot* [The Sages: their Concepts and Beliefs]. Jerusalem, *Magness press*, 715 p. (In Hebrew).

Yacobson, Y., 1976, "Torat ha-Bria shel r. Shneur Zalman mi-Lyady" [Doctrine of the creation of the world of r. Shneur Zalman from Lyady]. *Eshel Beer Sheva*, 1, 307–369. (In Hebrew).

---

**Еврейская литература  
и мемуаристика**

**Jewish Literature and Memoirs**



## Бытовая и метафорическая деталь в контексте смены поколений в «Воспоминаниях бабушки» П. Венгеровой

*Анна Сергеевна Вайсман*

Национальный исследовательский университет «Высшая  
школа экономики»

Москва, Россия

Преподаватель

ORCID: 0000-0003-0684-1348

Школа иностранных языков НИУ ВШЭ:

105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4

Тел.: +7 (495) 772-95-90

E-mail: fidepartment@hse.ru, langhse@gmail.com

Школа востоковедения НИУ ВШЭ:

105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 5

Тел.: +7 (495) 772-95-90

E-mail: sas@hse.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.2.1

**Аннотация:** Автобиография Полины Венгеровой «Воспоминания бабушки» (опубл. в 1908–1910 гг. в Берлине) стоит в ряду других автодокументальных сочинений второй половины XIX – нач. XX вв. особняком сразу по нескольким причинам. Однако, как и в других произведениях этого жанра, подбор эпитетов, сюжетов и оценка персонажей в автобиографии зависят от мемуарной стратегии автора. Задача Полины Венгеровой, автора «Воспоминаний бабушки», – апология традиционной еврейской жизни и попытка отразить собственные сложные отношения с традицией и модернизацией. В мемуарах Венгеровой больше, чем в текстах ее современников-мужчин, описаний быта и повседневной жизни, причем наиболее подробные относятся к детству повествовательницы – «золотому веку» ее жизни. Конфликт между традиционным и новым осмысливается Венгеровой как противостояние женщин и мужчин, в котором женщины проиграли. Бытовой, на первый взгляд, предмет – нож – в некоторых контекстах становится символическим и метафорическим образом, иллюстрирующим идил-

лическую еврейскую жизнь прошлого и драматические перемены, произошедшие с еврейским народом, еврейскими женщинами и самой героиней мемуаров. В первом томе автобиографии женщина с ножом – символ еврейской семьи, хранительница и неутомимая защитница традиции, а во втором – трагическая фигура, одновременно жертва и тот, кто ее приносит.

**Ключевые слова:** Венгерова, еврейская литература, автобиографии, мемуары, жанр, еврейское просвещение, гендер

Мемуары и автобиографии нередко воспринимаются как документальные произведения. В еврейских текстах подобного рода, написанных в XIX – нач. XX вв., читатели и исследователи ищут свидетельств о повседневной жизни и быте оставшегося в прошлом еврейского мира черты оседлости, что порой стимулируется декларацией авторов («сохранить для потомков память о том, как жили в наше время»).

Исследуя феномен восприятия критиками еврейской литературы второй половины XIX в., Д. Мирон отмечает, что описание штетла в еврейской литературе часто воспринималось как стопроцентно реалистическое, а произведения еврейских авторов – в первую очередь как источник для историков и этнографов. Д. Мирон показывает, что штетл у Шолом-Алейхема, М. Й. Бердичевского, Довида Бергельсона – литературный конструкт, а не документальное этнографическое свидетельство [Miron 1995]<sup>1</sup>.

Сказанное выше распространяется и на автобиографические тесты. Конечно, они могут быть использованы как источник исторических и этнографических сведений. Но при этом необходимо осознавать, что эти тексты – в первую очередь литературные произведения. Их авторами – сознательно или подсознательно – руководит та или иная задача (художественная, дидактическая, идеологическая), обуславливающая мемуарную стратегию, от которой, в свою очередь,

<sup>1</sup> Об ограниченности использования автобиографий и мемуаров в качестве этнографического источника см. также [Штампфер 2014, 35–36].

во многом зависит отбор эпитетов, сюжетов, оценка персонажей и т.п. Упоминание тех или иных локусов, событий и предметов при рассказе о собственной жизни во многом зависит от того, какой образ себя и мира вокруг создает мемуарист, какова его задача и стратегия.

Генезис еврейской автобиографии связан с трансформацией практик чтения и письма (автобиография была одновременно причиной и симптомом этих изменений) [Moseley 2005, 32]. Большинство исследователей отмечают тенденциозность автобиографических сочинений литераторов-маскилима XIX в. и дидактические мотивы их авторов: обнажить недостатки традиционного общества и тем самым способствовать переменам [см., напр., Эткес 2004]. Кроме «общественного», у авторов обычно присутствует и личный мотив<sup>2</sup>. Критика недостатков еврейского воспитания, образования, семейной и общественной жизни выполняла апологетическую цель, была призвана оправдать собственный отход от традиционного образа жизни, а иногда и заглушить чувство вины из-за более драматических событий – разрыва с семьей, развода, крещения.

Автобиография Полины Венгеровой «Воспоминания бабушки» (опубл. в 1908–1910 гг. в Берлине) стоит в ряду других автодокументальных сочинений второй половины XIX – нач. XX вв. особняком сразу по нескольким причинам. Во-первых, потому, что ее автор – женщина. Во-вторых, из-за того, что она написана женщиной из очень богатой семьи, что, безусловно, повлияло на восприятие и описание автором собственного детства. Кроме того – написана по-немецки<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Можно упомянуть, к примеру, такие произведения, как «Авиэзер» М. А. Гинцбурга (1795–1846) (изд. 1864), «Записки еврея» Г. Богрова (опубл. 1871–1873), «Грехи юности» М. А. Лилиенблюма (1843–1910) (опубл. 1876), «Воспоминания и поездки» А. Б. Готлобера (1810–1899) (опубл. 1884), «Из записок еврея» А. Г. Ковнера (1842–1909) (опубл. 1903), «Воспоминания» Н. М. Шайкевича (1849–1906).

<sup>3</sup> Согласно выводам Ш. Магнус, изначально «Воспоминания бабушки» были написаны по-немецки лишь частично (большая часть – по-русски – на этом языке говорили в ее семье после за-

И, наконец, мемуарная стратегия Венгеровой противоположна стратегии большинства других литераторов, публиковавших свои автобиографии во второй половине XIX в. «Воспоминания бабушки» – апология еврейской традиции, обычаев, семейной жизни и воспитания. Венгерова реализует эту задачу посредством рассказа о детстве автобиографической героини; можно даже сказать, что она прославляет не религию, а уклад в родительском доме<sup>4</sup>.

Дж. Лэндоу в исследовании о викторианских автобиографиях выделяет два типа детства в описании мемуаристов – «эдемическое» и «страдающее» [Landow 1979, XXXVIII]. Трудно было бы буквально применить этот критерий к мемуарам о еврейском детстве в XIX в., но детство у Венгеровой – редкий в еврейской литературе того времени чистый пример первого типа. Это потерянный рай, золотой век, разрушенный еврейской ассимиляцией:

---

мужества – с вкраплением фраз на идише, иврите и польском). Но автору было крайне важно опубликовать книгу именно на немецком языке и в Германии [Magnus 2018, 319–321].

<sup>4</sup> Крупнейший современный исследователь еврейской автобиографии М. Мосли пишет о появившихся в начале XX в. автобиографических произведениях, авторы которых стремились обелить традиционный иудаизм и традиционный еврейский образ жизни, но не упоминает в их числе Венгеру [Moseley 2006, 521–550]. Возможно, это лишний раз свидетельствует о том, что «Воспоминания бабушки» находятся в маргинальной позиции. В то же время автобиографии упомянутых Мосли авторов-защитников ортодоксии стали реакцией на критические тексты маскилим, а Венгерова подчеркнуто придает своей апологии личный, биографический характер (конфликт поколений внутри семьи, гендерный конфликт), прибегая, впрочем, к обобщениям. Кроме того, сама жизнь Венгеровой оставляет место для сомнений в том, как она относилась к идеалам еврейского Просвещения в разные периоды. Так, ее образование и круг чтения никак нельзя назвать традиционными (в смысле их «ортодоксальности»). Например, она говорила с детьми и мужем по-русски и давала мужу уроки немецкого языка. То есть немецкий язык она хорошо знала уже в ранней юности, и он, как и немецкая литература, был для нее очень важен.

Заметки этого тома еще несут на себе отпечаток той радостной атмосферы, которая окружала меня в годы юности. Моя помолвка, свадьба и первые годы счастливого замужества еще приходятся на золотой век, когда еврейская семья и брак строились на прочном фундаменте любви, верности и дружбы. Но старые времена миновали, а с ними – во многом – и красота и величие еврейской жизни. Новые времена принесли с собой новые нравы. Зазвучали другие струны, и постепенно сформировались другие ценности. Дух времени разрушил патриархально-созерцательную семейную жизнь евреев и разверз пропасть между старыми и молодыми [Венгерова 2003, 9].

В данном контексте интересно проанализировать предисловие к первому изданию «Воспоминаний бабушки». Сочинение Венгеровой поставлено в нем рядом с «Записками еврея» Г. Богрова. Густав Карпелес, автор двухтомной «Истории еврейской литературы», пишет: «К сожалению, еврейская литература располагает очень немногими сочинениями в жанре мемуаров<sup>5</sup>. В России мне известно только одно подобное сочинение – “Записки еврея” Григория Исааковича Богрова. К этой книге, позволившей нам глубоко и внимательно заглянуть в жизнь евреев России начала прошлого столетия, по праву примыкают мемуары Венгеровой» [Карпелес 2003, 7]. Для Карпелеса автобиография Богрова является чуть ли не единственным образцом жанра, и сравнение с ним может польстить непрофессиональному автору<sup>6</sup>. Но

---

<sup>5</sup> Это комплиментарное утверждение, представляющее произведения Венгеровой и Богрова уникальными примерами жанра, разумеется, неверно: евреи писали автобиографические и мемуарные произведения и в к. XVII–XVIII вв. (Гликель из Гамельна, р. Я. Эмден, Ш. Маймон), и в XIX в. (преимущественно писатели-маскилим, жившие на территории Российской империи).

<sup>6</sup> Полина Венгерова – не единственный непрофессиональный автор, добившийся признания. Например, воспоминания Ехезкела Котика (первый том вышел в Варшаве в 1913 г.) пользовались большим успехом и заслужили одобрение критиков, при этом Котик в своих сочинениях демонстрирует хорошее знакомство с еврейской литературой, в т.ч. мемуарной [Petrovsky-Shtern 2005, 82, 86].

интересно, что «Записки еврея» – не только один из очень многих примеров еврейской автобиографии, но и один из самых негативных и критических по отношению к еврейской традиционной жизни, а особенно к еврейскому образованию, воспитанию и семейной жизни, текстов. «Записки еврея» – своего рода идеологический антипод «Воспоминаний бабушки». Более того, Г. Карпелес, автор предисловия, считает, что задача «Воспоминаний бабушки» – сделать так, чтобы читатель понял, «чем объясняется быстрое развитие евреев России от мрачных предрассудков и заскорузлой неподвижности к светлым огням просвещения и внутренней свободы», то есть называет дорогие Венгеровой обычаи мрачными предрассудками.

Венгерова пишет «Воспоминания бабушки» после смерти мужа, будучи немолодой женщиной, полной ностальгии по благополучному детству в богатой и любящей семье. Как в любом автобиографическом сочинении, в мемуарах Венгеровой два «Я», или, по определению А. Тартаковского, «два слоя авторской субъективности» [Тартаковский 1999, 36]. Взрослое «Я» стремится продемонстрировать достоинства исчезнувшего традиционного еврейского мира и горечь ассимиляции. Воспоминания о мыслях и чувствах детского «Я» призваны служить этой задаче, но иногда вступают с ней в противоречие или по крайней мере не полностью ее выполняют.

Первый том «Воспоминаний бабушки» посвящен детству в родительской семье и началу перемен в еврейской общественной и повседневной жизни. Венгерова пишет о том, как ее автобиографическая героиня ходит в хедер и отмечает вместе с семьей еврейские праздники. Собственно, вся жизнь героини и ее семьи показана в контексте еврейской традиции. О своем отце мемуаристка в первую очередь рассказывает следующее: в котором часу он совершал утреннюю и дневную молитву и какие религиозные книги читал и писал. Когда речь идет о родственниках, то Венгерова непременно сообщает, как они относились к светскому образованию и еврейскому просвещению (иногда это все, что нам известно из «Воспоминаний бабушки» о том или ином человеке). Круг

чтения автобиографической героини был сформированным случайно и эклектичным, что характерно для того периода: до 11 лет она читала так называемую женскую литературу на идише («Цейне-рейне», «Бобе-майес»), а после – «Робинзона Крузо», Грибоедова, Жуковского, Генриха Чокке, Фридриха Шиллера, то есть произведения классицистические, романтические и сентименталистские, что, несомненно, сказалось и на собственном творчестве Венгеровой.

Большинство эпизодов и деталей, описанных мемуаристкой, призваны помочь реализации ее мемуарной стратегии – изображению идиллического детства в традиционной еврейской среде. Венгерова не забывает сравнивать прошлое и настоящее:

Нашим детям было легче, чем нам, достичь высокой образованности, и мы глядели на это с радостью и удовлетворением, ведь это мы, мы сами, подчас ценою тяжелых жертв, проторили им путь и устранили с него все препятствия, а они пришли на готовое. У них были гувернантки, детские сады, молодежные библиотеки, детские театры, праздники и подобающие развлечения, а нам все это заменял двор родительского дома, где мы толклись со всеми без разбора бедными соседскими ребятишками. Задрал на голову юбочки, мы прыгали и пели:

Господи Боже,

Пошли деткам дождик! [Венгерова 2003, 15].

Маскил – сторонник еврейского Просвещения – в своих мемуарах непременно прокомментировал бы эту сцену в духе критики традиционного еврейского воспитания, но в «Воспоминаниях бабушки» подобные детские воспоминания никак не оценены и описаны с ностальгией. Различия между воспоминаниями Венгеровой и написанными во второй половине XIX в. автобиографиями еврейских литераторов-маскилим можно проиллюстрировать на примере образования (любимого объекта их критики) наряду с суевериями, фанатизмом и отношениями в семье).

Маскилим недовольны традиционным еврейским образованием как в целом, так и в деталях. Все начинается с хедера,

у которого множество недостатков: и «физических» (маленькая грязная мрачная комната, неудобная мебель), и «методических» (преподают неправильно, учитель необразован, не учат ничему, кроме Торы). «Мертвящее однообразие» зубрежки «свинцовой тяжестью ложилось на душу» [Богров 1873], учителя практикуют телесные наказания (А. М. Дик не забывает упомянуть «сломанный прут» в руках рабби, который обучал его Торе [Дик 1861, 15]).

Впрочем, автобиографии младших современников Венгеровой А. Г. Ковнера и Н. М. Шайкевича, чьи мемуары были опубликованы в нач. XX в., тоже полны инвектив в отношении еврейской традиции и, в частности, воспитания и образования. Ковнер пишет: «Четырех лет я уже сидел над Библией, а в шесть меня уже мучили изучением Талмуда»; критикует «безобразный способ преподавания Талмуда» [Ковнер 2000, 183, 184]. Шайкевич порицает еврейское образование за отсутствие «методы и системы» и применение телесных наказаний: «Они [родители] били меня и мучали, и меламаду велели бить меня, что он и делал. Стоило какому-нибудь мальчику возвести на меня поклеп, как мои праведные учителя, не разбирая дело, клали меня на скамейку и избивали меня до крови, били по щекам и выдирали волосы из головы» [Шомер 5712]. И Шайкевич, и Богров описывают хедер как тюрьму, а учеников – как узников или пленников. Помощник меламеда в «Воспоминаниях» Шомера крадет половину обеда своих подопечных, заставляя их мучиться от голода, а А. Б. Готлобер пишет, что меламеда с его помощником соединил ради власти над учениками сам Сатана, и утверждает, что некоторые ученики умирали от их побоев [Готлобер 1976, 66]. Что касается Венгеровой, то она упоминает недостатки хедера (маленькая тесная комната, старая мебель, ученицы наблюдают семейные ссоры учителя и часто вместо учебы помогают его жене по хозяйству), однако описывает их с добродушной иронией<sup>7</sup>. Автобиографической героине нравит-

<sup>7</sup> Такой подход к рассказу о детстве, прошедшем в традиционной еврейской среде, становился все более распространенным в еврейских автобиографиях XX в. В отличие от Богрова, Лиленблю-

ся ходить в хедер, учитель вызывает симпатию, а его помощник – комический персонаж, добрый, но нелепый парень.

Порядки в родительском доме прямой критике в «Воспоминаниях» не подвергаются никогда. Детство – гармоничное, изобильное и богатое, но радость приносит даже самая простая еда и незамысловатые развлечения.

Во втором томе автобиографическая героиня превращается в невесту, выходит замуж и начинает жить взрослой жизнью. Она становится свидетельницей многих исторических событий, живет в разных городах и наблюдает, как ее муж и дети все дальше и дальше отходят от еврейской традиции. Собственно, главный сюжет «Воспоминаний бабушки» – разрушение традиционного уклада еврейской жизни, параллельное течению жизни героини. Выше мы видели, что литераторы XIX в. напрямую выражают свое отношение к тем или иным идеологическим и бытовым вопросам. Венгерова же, описывая конфликты между родителями и молодым поколением, сторонниками Просвещения, изучения светских предметов, модернизации обычаев и одежды, очень часто никак не комментирует происходящее, воздерживается от оценок и не сообщает, на чьей стороне симпатии ее автобиографической героини.

В мемуарах Венгеровой больше, чем в текстах ее современников-мужчин, бытовых описаний: очень подробно рассказано о традиционном еврейском костюме и его изменениях, прическах, приданом еврейской невесты, практиках, связанных с народной медициной и т.п. Реализуя свою мемуарную стратегию, Венгерова прибегает не только к развернутым описаниям и умолчаниям, но и к смене стиля повествования, аллегорическим связям между эпизодами и сквозным, по-

---

ма, Готлобера, Ковнера и Шайкевича, Е. Котик, А. Паперна, Шолом-Алейхем и И.-Л. Перец в своих автобиографиях описывают детство своих автобиографических персонажей и повседневную жизнь в местечке хотя и не без критики, но так, что эта критика смягчена иронией и ностальгией. Кроме того, их читателям, которые в местечках уже не жили, рассказы об устройстве этой жизни были актуальнее ее обличения [см. Дымшиц 2009, 22].

вторяющимся темам и образам. В этой статье мы проследим за тем, как, на первый взгляд, бытовой предмет (нож) появляется в разных контекстах – бытописательском, символическом, метафорическом – и снова бытовом (всего шесть упоминаний). Образность и стиль «Воспоминаний бабушки» меняется на протяжении всего повествования, по мере описания перемен, происходящих и в жизни мемуаристки, и в жизни всего еврейского народа – или по крайней мере женской его части.

Родителей и детство в родительском доме мемуаристка упоминает на протяжении всего повествования. Как уже было сказано выше, образы родителей в «Воспоминаниях бабушки», как и в некоторых других еврейских автобиографиях, показаны через призму их функций в рамках еврейской традиции и в соответствии с мемуарной стратегией автора. У Венгеровой их образы идеализированы, хотя воспоминания детского «Я» иногда несколько диссонируют с благой картиной, которую стремится создать «Я» повествователя [Вайсман 2015, 87–89]. Отец – глубоко религиозный человек, который пользуется безусловным авторитетом в семье. Один его взгляд «прекращает любое своеволие». Мать автобиографической героини – благочестивая и набожная женщина, много молится, читает псалмы и религиозную литературу, строго следит за тем, чтобы дети и зятья вели себя «кошерно». Упоминанию матери практически всегда сопутствуют стереотипные обобщающие эпитеты «добрая», «набожная», «благочестивая», «дорогая» и т.п. Мы видим мать героини, когда она молится перед субботними свечами, с сияющими глазами поет песни о судьбе еврейского народа, оделяет бедных едой и одеждой. Но есть два эпизода, в которых она появляется в бытовом контексте.

Не зная, что ответить, мы с плачем кидались на кухню, где всю трудилась моя мать. Она как раз обсуждала с кухаркой приготовление огромного индюка... Кухарка крепко держала его обеими руками, а мать, вооруженная **большим кухонным ножом**, разрезала его пополам... Увидя мать за работой, мы остановились как завороженные... То ли сердитым, то ли удивленным

голосом она спрашивала, почему это мы так бесцеремонно врываемся в кухню [Венгерова 2003, 45–46]<sup>8</sup>.

В этом, как и в следующем, эпизоде, дело происходит во время подготовки к празднику Песах, который предъявляет к еврейским хозяевам повышенные требования. Приготовление еды уделяется особое внимание. Во-первых, из-за специальных правил кашрута, а во-вторых – потому, что предполагается обильная праздничная трапеза. В первой сцене мать руководит готовкой, в следующей – проверяет кошерность птицы.

В кухне лежало большое количество кошерных кур и индеек... Тут явилась моя мать, взяла в руки **большой нож** и стала проверять, не застряло ли где зернышко овса или гречки, которыми откармливали птицу, ведь в этом случае она не годилась для Песаха [Венгерова 2003, 57–58].

В обоих эпизодах мать находится на кухне и занята вроде бы традиционным женским делом – кулинарией. Но на самом деле во втором случае она исполняет функции машгиаха (птица оказывается непригодна в пищу, мать выбрасывает ее, ругает кухарку и приказывает забить других кур и индеек).

В обеих сценах у матери в руках большой нож, тут он – предмет одновременно бытовой и ритуальный (им проверяется ритуальная пригодность пищи). У матери есть подчиненные – служанка и кухарка, а сама она похожа скорее на полководца. Другие эпизоды тоже убеждают нас в том, что эта женщина способна командовать, а столкнувшись с неповиновением – вступить в бой и одержать победу. Мать «неутомимо руководит работой» на кухне; заподозрив, что зять делает что-то странное (изучает насекомых), она «застает его на месте преступления», «допытывается», устраивает «допрос», захватывает «трофей». У бытовой, на первый взгляд, сценки на кухне есть символический смысл. Старшее поколение охраняет традиции и готово на решительные меры для их защи-

---

<sup>8</sup> Здесь и далее текст в цитатах выделен мной (прим. авт.).

ты. Эти традиции – объект ностальгических воспоминаний, создающих образ идеального детства в идеальные времена.

Во втором томе «Воспоминаний бабушки» в главе об откaze от кошерной кухни мы увидим нож в руках у самой повествовательницы и узнаем, как она распорядилась материнским наследством.

Венгерова выдали замуж по сватовству, но она познакомилась с мужем до свадьбы и полюбила его. Единственным поводом для разногласий между супругами, о котором много говорится в «Воспоминаниях бабушки», было отношение к еврейской традиции, в первую очередь – к кашруту и традиционному костюму. Один из сквозных мотивов второго тома – конфликт между старым и новым, то есть противостояние женщин и мужчин, в котором женщины проиграли.

Мужчины безоглядно отрекались от старого. Старые семейные идеалы исчезали, а ничего нового взамен не появилось.

Большинство еврейских женщин того времени были настолько глубоко проникнуты традицией и религией, что ощущали свою обиду как физическую боль, и им приходилось вести тяжелую борьбу в самом узком семейном кругу. <...> Пропагандируя в обществе современные идеи вроде свободы, равенства, братства, сами эти молодые люди были величайшими домашними деспотами по отношению к женам, от которых требовали безропотного и безоглядного исполнения своих желаний. В семейной жизни, которая прежде текла так ровно, так патриархально, начались жестокие битвы. <...> В этой борьбе одержал победу дух времени; и слабейшие, истекая кровью сердца, вынуждены были уступить. Так было со многими, так было и со мной [Венгерова 2003, 246–247].

Описывая семейные споры по поводу соблюдения заповедей, сохранения традиции и воспитания детей, Венгерова употребляет слова «битва», «борьба», «сопротивление». Похожая риторика сопровождает рассказ о борьбе с новыми веяниями в родительском доме повествовательницы (см. выше). Но если мать была успешным полководцем (ее «категорическое сопротивление» защищало семью от новшеств),

то дочь потерпела поражение (ее сопротивление было сломлено). После переезда в Петербург героиня была вынуждена перестать носить парик и, «после отчаянной борьбы», отказаться от кошерной кухни. Этому во втором томе «Воспоминаний» посвящена отдельная глава под названием «Опасная операция – реформа кухни». Она представлена как цитата дневниковой записи, сделанной за тридцать с лишним лет до написания мемуаров. Глава стилистически диссонирует с основным повествованием: она очень эмоциональна, в ней много восклицательных предложений и риторических вопросов. Венгерова то пишет о своем муже в третьем лице, то обращается к нему во втором. Реальная ли это дневниковая запись или стилизованная, не так важно. Представляется очевидным, что автор таким образом хочет дать слово «Я» прошлого, «Я»-героине, а более рациональное «Я» настоящего, «Я»-повествователь (женщина, тоскующая о «дорогом и любимом муже» и оценивающая свой брак как счастливый) временно отступает в сторону.

...Опухоль стала такой большой, что грозит меня задушить. Что делать? У кого просить совета? Откуда взять силы для борьбы? О Господи, пошли мне душевные силы перенести эту операцию без роковых последствий! Я слишком слаба, я не выдержу, это борьба не на жизнь, а на смерть... Я нанесу моим родителям глубокую рану. До сих пор я была им верной дочерью, а теперь они имеют полное право проклясть меня. <...>

И что меня делает такой несчастной в моем теперешнем состоянии, так это отношение мужа. Он никогда не умел или не давал себе труда смотреть на меня иначе, чем как на вещь. <...> Он требует от меня подчинения, отказа от моих принципов. <...> О Боже, Ты один – беспристрастный свидетель моих страданий. Кому поведать печаль мою? Ты понимаешь меня, муж мой? Неужто в моей последовательности ты видишь одно упрямство и самодурство и ничего более высокого, благородного? А дети? Ведь они еще слишком молоды... они еще перейдут на твою сторону. Ведь они дети своего времени!

**Нож** наточен. Я должна решиться. Нужна операция, иначе я задохнусь... Я принесу эту ужасную жертву на алтарь домашне-

го очага. Пока я не уступаю этому желанию моих близких, я не имею права считать, что выполнила свой долг жены и матери. А что стоит моя жизнь без любви, без привязанности, в непрерывной соре с близкими? После каждого скандала из-за этого большого вопроса я вижу смерть перед глазами... Ну что же, па-лачи, готовьте свои **ножи**<sup>9</sup>, я готова. Этим поступком я положу конец вечным насмешкам над религией в моем доме. Лучше уж я сама совершу это ужасное деяние и спасу истинную основу религии – веру. Может быть, если я хочу предотвратить самое худшее, я не имею права дольше медлить. В наши дни приходится быть Хилелем, а не Шамаем <...>.

Так в моем доме была введена трефная кухня [Венгерова 2003, 273–275].

До этого мы видели «кулинарно-ритуальный» нож в руках матери, которая использовала его для приготовления пищи и проверки кошерности продуктов, а сама мать предстает как символ идеального еврейского дома и защитник религиозной традиции. В этом дневниковом отрывке речь тоже идет о кошерности, однако теперь перед нами метафорический жертвенный нож (им приносится «ужасная жертва») и одновременно нож хирурга, совершающего «операцию». Операция – отсечение опухоли, которая может задушить героиню. Эта опухоль – противоречия между автором и ее родными. Но «операция», на которую предстоит решиться, – отказ от кашрута, так что получается, что отсекаемая опухоль – это собственно соблюдение правил кашрута (который героиня символически «отрезает» от своей жизни). Интересно, что, принимая решение нарушить галахические требования, повествовательница прибегает к образам Шама и Гиллеля, как бы прикрываясь галахическим авторитетом последнего. Чтобы спасти религию от насмешек, она отказывается от религиозных заповедей.

Еврейская традиция и кошерная кухня очевидно ассоциируются у автобиографической героини Венгеровой с мате-

<sup>9</sup> В оригинале во всех приведенных в статье цитатах и контекстах употреблено слово Messer.

рю (которую она дважды описывает как женщину, стоящую на кухне с ножом в руках), поэтому мысли об «операции» заставляют подумать о родительском проклятии. Мать использовала нож для проверки кошерности птицы и приготовления пасхальной трапезы, а дочь «отрезает» им дороге ей еврейские обычаи, в первую очередь соблюдение кашрута, принося тем самым жертву на алтарь домашнего очага (то есть ради *шлом байт*, мира в семье). Этим она «нанесла родителям глубокую рану» (отцу, конечно, вскоре сообщили, что в доме дочери больше не соблюдают кашрут). Возможно, тут Венгеровой, любившей читать Шиллера, вспомнилась Луиза Миллер, которой отец (совсем по другому поводу) сказал: «Вот нож... Пронзи свое сердце и... и сердце своего отца!»<sup>10</sup>.

Потом в тексте появляется новая метафора – палачи с ножами. Куда делся нож, которым приносилась жертва? Перешел в руки палача или был отложен в сторону? Представляется вероятным, что ножи палачей направлены не на «опухоль», а на саму героиню. Из приносящей жертву на алтарь она сама становится жертвой. Она проиграла битву, точнее – добровольно сдалась, и должна быть казнена палачами. Но буквально в следующем предложении фокус опять меняется, героиня занимает активную позицию и берет на себя ответственность за «ужасное деяние». Такое самоотречение требует от нее мужества. Сильная женщина принесла в жертву дорогие ей традиции и сама стала жертвой еврейской эмансипации и семейных обстоятельств.

В этой главе героиня находится одновременно в операционной, в помещении, где есть жертвенный алтарь, и на месте казни или наказания (ср.: упоминаемые «палачи»). Нож (ножи) наточены в ожидании решительного поступка. Парадоксальность и противоречивость, нарушение логики и смешение метафор демонстрируют душевное смятение героини и должны, вероятно, служить апологетическим целям. Произошедшее мучает автора мемуаров, ей необходимо не просто констатировать факт, а объяснить его (и отчасти облагородить), прибегая к довольно запутанной метафоре.

---

<sup>10</sup> Цитата из «Коварства и любви» Фридриха Шиллера.

За отказ от кашрута главная героиня «Воспоминаний» потребовала от близких, чтобы они не мешали ей праздновать Песах так, как она привыкла в отчем доме. Каким образом осуществлялось это соглашение? Доставали пасхальную посуду, кошеровали кухню, на которой в остальное время года готовили трэфное, пекли или покупали мацу, муж и дети читали Агаду и отказывались на время пасхальной недели от своего религиозного скептицизма? Венгерова, которая подробно описывает, как праздновали Пурим, Песах и Хануку в ее детстве и иронически рассказывает о субботе и Песахе в ассимилированных семьях, не упоминает в главе о реформе кухни никаких бытовых деталей. Они бы диссонировали с патетическим стилем дневникового отрывка.

Но и в целом чем дальше по времени описываемая реальность отстоит от времени создания «Воспоминаний», тем с большими (бытовыми) подробностями Венгерова ее изображает. С одной стороны, это свойство автобиографического детского «Я», которое замечает мелкие детали лучше, чем крупные события (тем более что детей в них порой не посвящают). С другой – эта особенность служит целям автора: позволяет сохранить и показать следующим поколениям дорогие ей обычаи прошлого.

Тем не менее, бытовые и метафорические ножи упоминаются и в конце «Воспоминаний», в главе, рассказывающей об антисемитских настроениях в Минске. В восприятии Венгеровой рост антисемитизма связан не только с гибелью Александра II и концом эпохи либерализма, но и с еврейской ассимиляцией. В период «золотого детства» антисемитизма нет: «В те времена общение между иудеями и христианами еще не было отравлено антисемитизмом...». Однако наступила новая эпоха, и идиллия кончилась: «В семидесятые годы в России всплыло на поверхность много модных слов, таких, как нигилизм, материализм, ассимиляция, антисемитизм, декаданс» [Венгерова 2003, 280].

Новая эпоха принесла не только усиление дискриминации в области права на жительство и образования, но и ожидание погрома:

Евреи в Минске вооружались для борьбы, их дома напоминали походные палатки. Каждый запасался чем мог: один доставал крепкую дубину – «дрын», другой смешивал песок с табаком, чтобы швырнуть эту смесь в глаза погромщикам. Восьмилетние мальчики, десятилетние девочки принимали участие в ужасных приготовлениях... Этаким герой кричал, бывало, матери: «Не бойся, если придут кацапы, у меня *тоже* есть нож!». И вытаскивал из кармана купленный за десять копеек перочинный ножичек [Венгерова 2003, 285].

Ср. также приведенное здесь же наблюдение: «Во всех слоях населения тлела ненависть к евреям, и они ощущали враждебные злобные взгляды как занесенные над их головами острые **ножи**» [там же].

Читатель понимает, что здесь перед ним нож уж точно не реальный, а метафорический. Однако ниже мы увидим, что метафорическая угроза превращается в реальную: повествовательница боится не острых взглядов, а вполне реальных ножей.

Перочинный ножик в руках еврейского мальчика – не оружие, а деталь, которая подчеркивает серьезность ситуации. Но кухонный нож, как мы уже знаем, – предмет серьезный. В связи с угрозой погромов перед героиней встает новая задача: не допустить попадания ножей в чужие (нееврейские) руки:

В собственном доме мы больше не чувствовали себя в безопасности. Слуги-христиане, долго жившие у нас в семье, неожиданно стали грубыми и дерзкими, так что приходилось быть начеку, опасаясь домашних врагов. Каждый вечер, когда слуги ложились спать, я уносила из кухни все ножи и молотки и запирала их в шкафу у себя в спальне [Венгерова 2003, 285–286].

Бытовые описания в автобиографии Полины Венгеровой нагружены идеологически: она рассказывает о своей жизни в контексте глобальных перемен, происходивших с евреями Российской империи во второй половине XIX в. Нож в «Воспоминаниях бабушки» – предмет и бытовой, и метафорический.

Первые два эпизода с упоминанием ножа относятся к матери автобиографической героини и связаны между собой тематически (женщина на кухне). Однако второе упоминание образует ассоциативную пару с главой про отказ от кошерной кухни. Во-первых, мать с помощью ножа проверяла кошерность (и забраковывала некошерную птицу), а дочь избавляется от кашрута. Во-вторых, в драматический момент «отсечения» героиня вспоминает мать и отца и утверждает, что собирается нанести им «глубокую рану». В этом эпизоде нож – еще и орудие хирурга, и оружие символического палача, что готовит читателя к последнему эпизоду, где нож, снова становясь бытовым предметом (кухонным ножом) из первого эпизода, только, в отличие от материнского ножа, некошерным (т.к. хозяйка дома отказалась от родительских заветов), показан как потенциальное оружие реальных палачей – погромщиков. В первом томе автобиографии женщина с ножом – символ еврейской семьи, хранительница и неутомимая защитница традиции, а во втором – трагическая фигура, одновременно и жертва, и тот, кто ее приносит.

### Источники

Богров 1873 – *Богров Г.* Записки еврея. [http://az.lib.ru/b/bogrow\\_g\\_i/text\\_1873\\_zapiski\\_evreya\\_oldorfo.shtml](http://az.lib.ru/b/bogrow_g_i/text_1873_zapiski_evreya_oldorfo.shtml) (дата обращения 20.09.2020). [Отечественные записки. 1871. № 1–5, 8, 12; 1872. № 7–8, 11–12; 1873. № 3–6].

Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. М.: Гешарим, 2003.

Готлобер 1976 – *Gotlober A.-B.* Zikhronot ve-masaot (Воспоминания и путешествия [иврит]). Jerusalem: Sifriyat “Dorot”, 1976.

Дик 1861 – *Dik A.M.* Makhaze mul makhaze (Видение пред видением [иврит]). Warsaw: Типография А. Бомберга, 1861.

Котик 2009 – *Котик Е.* Мои воспоминания. СПб.; М.; Иерусалим: Изд-во Европейского ун-та; Мосты культуры; Гешарим, 2009. Т. 1. 367 с.

Ковнер 2000 – *Ковнер А. Г.* Из записок еврея // Евреи в России. XIX век. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

Лилиенблюм 1970 – *Lilienblum M.-L.* Ktavim otobiografiim (Автобиографические сочинения [иврит]). Jerusalem: Sifriyat “Dorot”, 1970.

Шомер 5712 – Shirei Shomer ve-zikhronotav (Стихи и воспоминания Шомера [иврит]). Jerusalem, 5712.

Эткес 2004 – *Etkes A. Sifrut ha-zikhronot* (Мемуарная литература [иврит]) // Yeshivot Lita. Pirkei zikhronot (Литовские йешивы. Фрагменты воспоминаний [иврит]). Jerusalem, 2004.

## Литература

Вайсман 2015 – *Вайсман А. С.* Мемуарные стратегии в еврейских и русских автобиографиях конца XIX – начала XX вв.: детство в воспоминаниях П. Венгеровой и Е. Водовозовой // *Израиль древний и новый. Труды кафедры иудаики ИСАА МГУ*. Выпуск 1. М.: Индрик, 2015. С. 71–100. 224 с.

Дымшиц 2009 – *Дымшиц В. А.* Святая правда, безыскусная простота. «Мои воспоминания» Ехезкела Котика: у истоков мемуарного жанра в еврейской литературе // Котик Е. *Мои воспоминания*. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. 321 с.

Карпелес 2003 – *Карпелес Г.* Предисловие // *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. М.: *Гешарим*, 2003. С. 7–10. 350 с.

Тартаковский 1999 – *Тартаковский А. Г.* Мемуаристика как феномен культуры // Вопросы литературы. 1999. № 1. С. 35–55.

Штампфер 2014 – *Штампфер Ш.* Семья, школа и равнины у евреев Восточной Европы. М.: *Гешарим*, 2014. 320 с.

Landow 1979 – *Landow G. P.* Approaches to Victorian autobiography. *Ohio University Press*, 1979. 359 p.

Magnus 2018 – *Magnus Sh.* Pauline Wengeroff: Between Tradition and Modernity, East and West // *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*. Boston, 2018. P. 313–323. <https://doi.org/10.2307/j.ctv7xbrh4>

Miron 1995 – *Miron D.* The Literary Image of the Shtetl // *Jewish Social Studies New Series*. Vol. 1. № 3 (Spring 1995). P. 1–43.

Moseley 2005 – *Moseley M.* Jewish Autobiography: The Elusive Subject // *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 95. № 1 (Winter 2005).

Moseley 2006 – *Moseley M.* Being for Myself Alone: Origins Of Jewish Autobiography. Stanford, 2006. 672 p.

Petrovsky-Shtern 2005 – *Petrovsky-Shtern Y.* The Literary and the Historical: Reflections on a Jewish Memoir // *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 95. № 1 (Winter 2005). P. 81–89.

**Pauline Wengeroff's *Memoirs of a Grandmother*:  
The Evolution of One Household Item  
and Its Metaphoric Value Through Generations**

*Anna Waisman*

National Research University Higher School of Economics  
Moscow, Russia

Teacher

ORCID: 0000-0003-0684-1348

School of Foreign languages HSE University

105066, Moscow, Staraya Basmanaya str., 21/4, build. 5

+7 (495) 772-95-90

E-mail: fidepartment@hse.ru, langhse@gmail.com

School of Asian Studies

105066, Moscow, Staraya Basmanaya str. 21/4

+7 (495) 772-95-90

E-mail: sas@hse.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.2.1

**Abstract:** *Memoirs of a Grandmother: Scenes from the Cultural History of the Jews of Russia in the Nineteenth Century* by Pauline Wengeroff (published in 1908–1910 in Berlin) is a unique example of a Jewish autobiography written by a woman that depicts the Jewish traditional, pre-assimilation mode of life as the Golden Age. Reminiscing on the bygone times, the author also muses over her own, rather complicated relationship with the traditional and the modern. For her, the conflict between the two signifies the battle of sexes that was lost by women. A knife, described in some contexts as a household object, in others assumes a metaphorical value symbolizing the idyllic Jewish past and the dramatic changes undergone by the Jewish people, by Jewish women and by the memoirist herself. A woman with a knife, featured in the first volume as a symbol and a defender of the Jewish tradition, later morphs into a tragic figure, both a sacrifice and a sacrificer.

**Keywords:** *Wengeroff, memoirs, autobiography, Jewish literature, Haskalah, gender*

## References

Dymshitz, V. A., 2009, Sviataia pravda, bezyskusnaia prostota. "Moi vospominaniia" Ekhezkel Kotika: u istokov memuarного zhanra v evreiskoi literature [Solemn Truth, Unartful Tenuity. "My memories" by Yekhezkel Kotik: in the Beginning of the Jewish Memoir Literature], Kotik, E., *Moi vospominaniya* [My Memories], 15–28.

Karpeles, G., 2003, Predislovie. Wengeroff, P., *Vospominaniia babushki* [Memoirs of a Grandmother], Moscow, *Izdatel'stvo Gesharim*, 7–10. (In Russian).

Landow, G. P., ed., 1979, *Approaches to Victorian autobiography*. Ohio University Press, 359 p.

Magnus, Sh., 2018, Pauline Wengeroff: Between Tradition and Modernity, East and West. *New Directions in the History of the Jews in the Polish Lands*, eds. A. Polonsky, H. Wegrzynek, and A. Zbikowski, 313–323, Boston, *Academic Studies Press*, 572 p. <https://doi.org/10.2307/j.ctv7xbrh4>.

Miron, D., 1995, The Literary Image of the Shtetl, *Jewish Social Studies New Series*, 1(3), 1–43.

Moseley, M., 2005, Jewish Autobiography: The Elusive Subject. *The Jewish Quarterly Review*, 1(95), 16–59.

Moseley, M., 2006, *Being For Myself Alone: Origins Of Jewish Autobiography*. Stanford, *Stanford University Press*, 672 p.

Petrovsky-Shtern, Y., 2005, The Literary and the Historical: Reflections on a Jewish Memoir. *The Jewish Quarterly Review*, 95(1), 81–89.

Tartakovskii, A. G., 1999, Memuaristika kak fenomen kul'tury [Memoiristics as a Cultural Phenomenon]. *Voprosy literatury*, 1, 35–55. (In Russian).

Stampfer, Sh., 2014, *Sem'ia, shkola i ravviny u evreev Vostochnoi Evropy* [Family, School, and Rabbis of Eastern European Jewry]. Moscow, *Gesharim*, 320 p. (In Russian).

Waisman, A. S., 2015, Memuarnye strategii v evreiskikh i russkikh avtobiografiyakh kontsa 19 – nachala 20 vv.: detstvo v vospominaniyakh P. Vengerovoi i E. Vodovozovoi [Memoir Strategies of Russian and Jewish Autobiographies (late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries): Childhood in the Memoirs of P. Wengeroff and E. Vodovozova]. *Izrail' drevnii i novyi. Trudy kafedry iudaiki ISAA MGU* [Ancient and new Israel. Transactions of the Department of Hebrew Studies], vol. 1, 71–100, Moscow, *Indrik*. (In Russian).

# Перец Маркиш о Холокосте в 1942 и 1947 годах<sup>1</sup>

*Александра Леонидовна Полян*

МГУ им. М.В. Ломоносова  
Москва, Россия  
Университет Регенсбурга  
Регенсбург, Германия)

Кандидат филологических наук, доцент  
ORCID: 0000-0002-0150-6877  
Институт стран Азии и Африки  
Московского государственного университета:  
125009, г. Москва, ул. Моховая, д. 11, стр. 1  
Телефон: +7 (495) 629-43-49, Fax: +7 (495) 629-74-91  
E-mail: office@iaas.msu.ru

Universität Regensburg, Institut für Slavistik:  
Sedanstraße 1  
D-93053 Regensburg  
Телефон: +49(941) 943-16-65  
E-mail: Alexandra.polyan@gmail.com,  
alexandra.polyan@sprachlit.uni-regensburg.de

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.2.2

**Аннотация:** Статья посвящена двум произведениям П. Маркиша о Холокосте: пьесе 1942 года «Око за око» и роману 1947 года «Поступь поколений». Пьеса, написанная в начале войны, была позже переработана в первые части объемного романа-эпопеи. Оба произведения можно рассматривать не только как художественную литературу, но и как исторический источник о том, что было из-

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках проекта «The Short Life of Soviet Yiddish Literature» (Uni Regensburg – Dubnow Institut – ZfL): <https://www.dubnow.de/1/research/soviet-jewish-literature/>. Автор благодарит рецензента сборника «Тирош», а также проф. В. Дымшица, проф. Г. Эстрайха и проф. С. Коллер за прочтение статьи и высказанные ими замечания и соображения.

вестно о Холокосте и какие цензурные требования к изображению Холокоста существовали в СССР в разные годы. Роман «Поступь поколений» был издан в 1966 году, пьеса «Око за око» опубликована не была. Она отложилась в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ) в двух неполных редакциях: в оригинале на идише (отложившийся в РГАЛИ вариант содержит лишь несколько сцен, которые представлены в двух-трех вариантах) и русском переводе (в котором отсутствует последняя страница и некоторые сцены в начале). В рамках статьи реконструируется сюжет пьесы, анализируется ее мотивная структура в сравнении с другими произведениями Маркиша, в первую очередь – с другими его пьесами о Холокосте. Анализируется редакция, которой подвергся текст пьесы при переработке ее в часть романа «Поступь поколений».

**Ключевые слова:** *Перец Маркиш, Холокост, литература Холокоста, «Око за око», «Поступь поколений», «Беловежская пуца», ГОСЕТ, ЕАК, РГАЛИ*

В начале 1942 года Перец Маркиш написал пьесу «Око за око» («Ан ойг фар ан ойг»). За несколько дней (13–16 марта) она прошла через Главрепертком [РГАЛИ. Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1717. Л. 1] и через несколько месяцев была поставлена на сцене эвакуированного в Ташкент Государственного еврейского театра (ГОСЕТа). 2 октября состоялась ее премьера [РГАЛИ. Ф. 3176. Оп. 3. Ед. хр. 108. Л. 6.], одну из главных ролей – доктора Сфарда – сыграл Вениамин Зускин [Зускина-Перельман 2002, 234]<sup>2</sup>.

Действие пьесы разворачивается в Варшаве накануне нацистского вторжения в Советский Союз. В прологе мать главной героини поет песню о еврейских несчастьях – и призывает Бога покарать врага. После этого разыгрываются две сцены нацистских зверств. В первой из них жертвой становятся евреи (немецкий солдат избивает еврея, у которого нет желтой латы на одежде), во второй – поляки. Оккупационные власти пытаются принудить польских прохожих разрушить памятник Адаму Мицкевичу. Поляки отказываются, и один из них, кото-

---

<sup>2</sup> Благодарю М. В. Заворохину, главного библиотекаря ЦВА РГБ, за указание на эту книгу.

рому дали топор, заносит его – и отбрасывает. Начинается драка – и позже мы узнаем, что в ней были убиты 22 человека (об этом один из ее участников сообщает своим друзьям, еврейской семье Сфардов). Евреи уже заключены в гетто – однако к ним заходят друзья, а сами они порой могут оттуда выходить. Сфарды прощаются со своей дочерью/внучкой Вигдой, которая собирается перейти польско-советскую границу. Ее уход несколько раз откладывается из-за появления гостей и членов семьи, которые приходят рассказать о новых и новых нацистских зверствах. Наконец, уже в дверях путь Вигде преграждают двое немецких солдат. Они заставляют ее деда, слепого старика Захарию, подписать бумагу, согласно которой он назначается ответственным за поставку еврейской рабочей силы, еврейских и польских женщин для немецких солдат и за стерилизацию еврейских мужчин старше 13 лет. Он отказывается – и в знак траура символически надрывает одежду. Ситуация вновь драматически меняется, когда на следующий день в дом Сфардов возвращается один из этих солдат: он оказывается бывшим студентом Элизера Сфарда, отца Вигды. Узнав своего университетского преподавателя и осознав, что в нацистской идеологии для него больше нет ничего притягательного, он решается на дезертирство. Он помогает деятелям подполья завладеть складом оружия – и вместе с ними уходит в леса, чтобы примкнуть к партизанам. В тот же день нацистский полковник фон Фрош (в русском переводе – фон Фраш) получает приказ, из которого узнает, что нападение на Советский Союз назначено на завтра. Партизанский отряд, к которому присоединилась вся семья Сфардов, одерживает победу в локальном бою, захватывает шесть танков и пленника – им оказывается фон Фрош. Однако в финальном бою Вигда и ее еврейский возлюбленный Биньюмин погибают. Элизер Сфард испытывает прежде всего счастье и гордость – за дочь, которая отказалась покорно дожидаться своей страшной участи, решила пойти в бой и пасть жертвой за свободу и светлое будущее. Эти чувства разделяет Станислав – польский молодой человек, помогавший Вигде готовить побег и влюбленный в нее<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Текст пьесы отложился в РГАЛИ в виде двух неполных вариантов: на идише – Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1717, в русском переводе –

### «Око за око» в контексте представлений о Холокосте в СССР в 1941–1942

Пьеса довольно слабая, и Дж. Вейдлингер отмечает, что ее сюжет едва ли можно считать правдоподобным, но определенно «Око за око» – довольно интересный источник о том, что было известно о Холокосте в СССР на рубеже 1941 и 1942 гг. и о том, что разрешалось написать о нем в художественном произведении [Veidlinger 2011, 159]. Известно, что у членов Еврейского антифашистского комитета был доступ к информации о нацистских зверствах, которой большинство советских евреев были лишены, и на страницах газеты «Эйникайт» – официального органа Комитета – публиковались свидетельства о массовых убийствах евреев. Однако даже для членов правления ЕАК многие вопросы прояснились лишь после войны. В начале войны они оперировали скорее слухами, чем фактами. Иногда эти слухи мало соприкасались с реальностью. В частности, представление о том, что на оккупированных территориях нацисты стерилизовали еврейских мужчин, а всех еврейских девушек забирали в бордель для солдат вермахта, встречается в агитационной брошюре «Евреи и война с Гитлером», написанной в 1941 г. Д. Бергельсоном – знаменитым еврейским прозаиком и также членом президиума ЕАК [Bergelson 1941, 11]. В 1942 г. в своей программной статье «Да будет мир свидетелем» Бергельсон повторяет эти представления [Bergelson 1942, 2].

---

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 223. Оригинальный вариант содержит лишь несколько сцен, русский перевод (М. Шамбадала) представляет собой связный текст, поданный в Главрепертком, однако и эта версия не полна: в ней отсутствует последняя страница. Еще одна, также неоконченная, версия этого перевода хранится в архиве Института изучения диаспор при Тель-Авивском университете. Этой редакцией и текстом на идише из РГАЛИ пользовался Дж. Вейдлингер – и из-за отсутствия части текста (в тель-авивском документе не хватает третьего акта пьесы) он не смог ничего написать о кульминации и концовке пьесы. См.: [Veidlinger 2011]. Наш пересказ представляет собой реконструкцию сюжета, сделанную на основе двух вариантов, отложившихся в РГАЛИ, поэтому он несколько полнее.

Героям пьесы Маркиш дает фамилию Дувида Сфарда – еврейского писателя-коммуниста из Польши, который в 1939 г. перебрался в Белосток, отошедший к СССР, а в 1941 г., когда Белосток вновь захватила немецкая армия, сумел оказаться на советской территории и был эвакуирован. Его семья осталась на территории Польши – и не смогла спастись. Д. Сфард был знаком с Маркишем. Возможно, впервые они повстречались еще в 1920-х, когда Маркиш жил в Варшаве. Первая задокументированная их встреча состоялась в феврале 1940 г., когда в Белосток приехала группа советских писателей (П. Маркиш, Д. Бергельсон, И. Фефер, А. Кушниров, И. Нусинов, Л. Квитко и Ш. Галкин) встречаться с еврейскими беженцами вообще и с еврейскими писателями в частности [Nalewajko-Kulikow 2020, 128]<sup>4</sup>. Известно, что в военные годы Сфард подружился с Л. Квитко – и, возможно, и с Перещем Маркишем (учитывая, что потом он дружески переписывался с Эстер Маркиш) [Ibid, 154]. Возможно, Сфард был для членов ЕАК одним из источников информации о том, что происходило в Польше в 1939–1941 гг. В любом случае присутствие в еврейской литературной жизни в СССР Д. Сфарда, члена правления Организационного комитета польских евреев [Ibid, 146], заставляло помнить о родстве и единстве польских и советских евреев [Ibid, 154].

Эта идея – родство и сходство польского и советского еврейства (несмотря на то, в каких разных условиях живут евреи в буржуазной Польше и в СССР), их единство перед лицом грозящей опасности – стала одним из ключевых мотивов публикаций в «Эйникайт». Газета была обращена не только и не столько к советским евреям, но и к евреям стран-союзниц; у них, «евреев всего мира», лидеры ЕАК просили денежной помощи на постройку танков и самолетов. Одним из средств мотивации пожертвований были, естественно, рассказы о зверских расправах нацистов с евреями на оккупированных территориях [Kerler 2003, 226].

Таким образом, в газете на идише было возможно писать о том, о чем крайне неохотно писали и говорили официаль-

<sup>4</sup> Благодарю И. Налевайко-Куликов, предоставившую мне возможность прочитать электронный экземпляр ее книги.

ные русскоязычные СМИ: о том, что жертвами массовых убийств мирного населения становились именно евреи [Ibid, 227–230], и о еврейском героизме – с самого начала издания «Эйникайт» в газете появлялись материалы о военных подвигах солдат-евреев и – позже – еврейских партизан. В первом номере газеты был опубликован призыв к читателям присылать свидетельства о героизме еврейских солдат на фронте [Ibid, 225].

Тема еврейских страданий упоминалась и в ранневоенных советских выступлениях на международной арене, однако предпочтительнее оказывалось изображение еврейской трагедии на общем фоне: странам-союзницам следовало рассказывать о всемирном, общечеловеческом значении преступлений нацистов. Из внутривойсковой же пропаганды эта тема исчезает: пропаганда была нацелена прежде всего на армию. Советские идеологи считали, что для мотивации солдат описаний только еврейских страданий недостаточно, важно подчеркнуть муки всех советских граждан независимо от их национальности [Shneer 2007, 31].

В 1943–1944 гг. на русском языке почти перестают изображать евреев как главных жертв нацизма (например, в 1947 г. именно по этой причине было запрещено издание «Черной книги» целиком) и писать о еврейском героизме. Однако на идише и в 1942 г., и в конце войны, и в первые послевоенные годы публикуются литературные произведения о Холокосте, где евреи представлены как жертвами, так и борцами.

Изображая евреев-борцов, Маркиш предвосхитил то направление, которое изображение Холокоста примет после войны: его еврейские герои сражаются с врагами не одни, а вместе с представителями других народов. Эта идея объединяет многие произведения Маркиша 1930–1940-х, и драматургические в том числе. В пьесе «Семья Овадис» (1937) [РГАЛИ. Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 220, 221], действие которой происходит в Биробиджане, евреи, русские и украинские казаки вместе дают отпор японским лазутчикам. В пьесе 1938 г. «Пир» [РГАЛИ. Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1715], посвященной погромам Гражданской войны, евреям помогают выживать и сопротивляться русские партизаны. В образцовой соцреалистической пьесе 1931 г. «Пятый горизонт» [РГАЛИ. Ф. 656.

Оп. 1. Ед. хр. 1870] шахтеры – евреи, русские и украинцы – под руководством комсомолки Шуры вместе борются против антисемитизма и стараются вскрыть труднодоступный угольный пласт. «Око за око» содержит идею объединения народов благодаря общей страшной судьбе. Глава семьи Сфардов, старый Захария, велит своей дочери не мешать оставшимся наедине Вигде и Станиславу, польскому молодому человеку: «Оказалось, что трагедия пробила преграду между евреями и христианами...» (здесь и далее перевод наш – А. П.)

В послевоенных пьесах Маркиша о войне принцип «дружбы народов» неукоснительно соблюдается. В 1946 г. Маркиш пишет пьесу «Восстание в гетто» [РГАЛИ. Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 224], в которой рассказывает о деятельности еврейского подполья и юденрата в Виленском гетто. В русском переводе действие было перенесено куда-то на советско-польскую границу, а пьеса получила название «Беловежская пуща» [РГАЛИ. Ф. 631. Оп. 9. Ед. хр. 1462; Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 225]. Главные герои под предводительством Гирша Глика (в этой пьесе Маркиш тоже дал своему герою имя реально существовавшего автора – героя подполья и поэта, пребывавшего в Виленском гетто и бежавшего оттуда) организуют восстание вместе с дружественными сибиряками. В 1947 г. для ГОСЕТа Маркиш сочиняет пьесу «Москва моя» [РГАЛИ. Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 230, 231]: здесь описывается отступление из-под Смоленска и битва под Москвой, в Красной армии бок о бок сражаются русские бойцы и снайпер Левин<sup>5</sup>.

### «Око за око» в контексте представлений Маркиша о Холокосте и о насилии против евреев

Собственные воззрения Маркиша на Холокост сформировались к концу войны и были высказаны им в письме к писателю Й. Опатошу:

<sup>5</sup> По устному замечанию Г. Эстрайха, к постановке «Москва моя» в итоге так и не была принята: появление на сцене в конце пьесы Сталина цензоры и театр сочли чрезмерным.

Нашей литературе предстоит подытожить и переоценить понятие *кидеш а-шем* [самоубийства во славу Божию], смерти за то, что ты еврей, как вечную национальную категорию, которая, в сущности, помогла фашизму уничтожить наш народ.

На этой войне родились еврейский солдат и еврейский партизан, которые, проливая кровь, получили право переоценить *дары* Переца [речь идет о рассказе И. А. Переца «Три дая», состоящем из трех историй о *кидеш а-шем*] [Цит. по: Estraiikh 2011, 175]<sup>6</sup>.

Эта мысль вытекает из предшествующего творчества Маркиша. В сущности одной из важнейших тем его произведений – начиная с конца 1910-х гг. – было насилие против евреев. Идея, что Холокост принес с собой нечто новое и создал новых евреев, способных защитить себя, звучит уже в «Око за око» (рубеж 1941 и 1942 гг.). В действительности эта идея продолжает мотивы творчества Маркиша 1930-х гг. Так, в пьесе «Пятый горизонт» (1931) еврейский шахтер Зейгерман рассказывает о том, как изменила его советская власть и работа в советском коллективе: «В Умани я мог лежать в шкафу [переживая погром]. Стоя. В шкафу, в бочке – где хочешь. И не только один я. Весь город Умань так лежать умел. И лежал, когда банды на Умань нападали. А тут у меня не выходит...» [РГАЛИ. Ф. 656. Оп. 1. Ед. хр. 1870. Л. 36].

Пьеса 1937 г. «Семья Овадис» заканчивается речью одного из главных героев, занявшего место погибшего брата: «Мы горды, что и еврейский народ принес революции своих верных сынов, которые смогли отдать жизнь и в годы гражданской войны, и при защите границ нашей великой родины! Вместе с народами всех стран они доказали, что границы нашего социалистического отечества в безопасности, в твердых руках» [РГАЛИ. Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 220. Л. 73].

Умереть свободным и гордым лучше, чем жить в рабстве и унижении. В нескольких пьесах Маркиша отношение к этому утверждению представляет собой водораздел между поколениями в еврейских семьях. Старшие готовы сдаться, покориться и терпеть – младшие не готовы мириться с насилием.

---

<sup>6</sup> См. также: [Shneer 2011].

В пьесе 1938 г. «Пир» старики советуют юной Блюмке убе- речься от погромщиков, спрятавшись в могиле, – в надежде, что ее не заметят. Блюмка в возмущении: «В могилу? В моги- лы ложитесь сами... Вас уже живьем пожирают черви». Один из молодых героев, Эзро, объясняет Блюмке, зачем он уходит воевать: «Сейчас битва идет за то, чтобы люди перестали хо- дить согнувшись, как твой отец...» [РГАЛИ. Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1715. Л. 8].

Герои пьесы «Око за око», родители Вигды, тоже не мо- гут представить себя непокорными борцами за свою честь и свободу. Прощаясь с Вигдой, они чувствуют, что ведут ее на «акейдо» – этим словом традиционно обозначается жертво- приношение Исаака. Захария, ее дед, понимает, что заповеди и обычаи уже неприменимы к сегодняшней действительности, но и он не примыкает к сопротивлению. Борьба, защита своей чести, месть – это удел молодых, и они оказываются учителями для старших поколений. Элиэзер Сфард, отец Вигды, бывший профессор, примыкает к партизанскому от- ряду – и произносит речь о новом положении вещей:

Элиэзер Сфард! Благослови час, когда ты своими глазами уви- дел дочь, взявшую в руки винтовку и ушедшую с поднятой голо- вой биться за свою честь и за свой народ... С поднятой головой! С верой в победу! С презрением к смерти. Я горд, что дожил до этого часа! Разут и раздет. В лесу, среди деревьев... Но как дорога мне каждая ветвь и каждый лист... Элиэзер Сфард! Суждено тебе стоять на рубеже, где перерождается человек, где мир начинает новую жизнь, истекая кровью за священное свое право, поправ- ное, поруганное и истерзанное дикими хищниками средневеко- вья... Сейчас университет здесь, Ганс... в лесу! Здесь я сам ученик и учусь у этих замечательных людей из народа. За короткое вре- мя они объяснили мне гораздо больше, чем я успел объяснить своим студентам за целых тридцать лет!.. [РГАЛИ. Ф. 656. Оп. 3. Д. 1717. Л. 47].

Молодые герои пьесы призывают евреев защищать свою честь и мстить: «Мы должны поклясться, что не умрем, пока не отплатим за свою беду, пока не отплатим за свою боль и

позор. За обесчещенных наших сестер и убитых детей. За позор наших убитых братьев, которых нам не дают похоронить... око за око и зуб за зуб» [РГАЛИ. Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 223. Л. 22], – говорит Биньюмин.

Будущая победа описывается в мессианских терминах. Старый Захария воспроизводит стиль библейских пророков: «Зверей прогонят обратно в лес, они станут как пыль дорог... Придет потоп – и отмоеет, очистит всю землю от мерзости, которую эти людоеды принесли на нее, – а тогда вы сможете вернуться. И я доживу еще до этого!» [Там же. Л. 23]. С приходом Мессии заповеди устаревают – и их становится необязательно соблюдать. Захария освобождает свою внучку Вигду от необходимости заботиться о нем (заповедь «кибедов» – почтение к родителям и, шире, к старшим родственникам): «Не оказывай мне никакого почтения. Я прощаю тебе *кибед-ов!*» – и от обязанности вступить в брак с евреем, поставить хупу и растить детей иудеями. Он призывает Вигду «пойти и выйти замуж под открытым небом, рожать детей в чистом поле – и взрастить в них ненависть к этому чудовищу до десятого колена!» [Там же. Л. 3]. Аналогичный мотив – отмена заповедей из-за наступления мессианских времен – уже появлялся в творчестве Маркиша ранее: герои пьесы «Семья Овадис» говорят, что хоронить погибшего по еврейскому обычаю и читать по нем кадиш больше не нужно, что 9 ава – пост в память о разрушении Храма – можно больше не соблюдать, а герои «Пира» считают правильным нарушить запрет на посещение еврейского кладбища в субботу.

### Еврейское тело, нацистское тело

В ранних произведениях (самым ярким примером может послужить поэма 1919 года «Куча») Маркиш выбирает для описания насилия против евреев экспрессионистскую эстетику. Погромы – это истерзанные тела, фрагменты трупов, кровь, вонь и грязь, и впечатление о масштабе трагедии читатель должен получить через силу эстетического потрясения. С конца 1920-х гг. все это исчезает из стихов и прозы Маркиша, все больше приближающихся к канонам соцреализма, од-

нако специфическое восприятие телесности, интерес к тому, что происходит с телом после смерти, использование неожиданных телесных метафор сохраняются на протяжении всего этого времени. В пьесе «Око за око» вновь появляются некоторые элементы старой эстетики. Объясняя свое решение во что бы то ни стало прорваться через польско-советскую границу, Вигда живописует ужасы оккупации:

Я прокричу на весь мир, как взбешенная и пьяная язва крови и убийства, слыша рыдания матерей, отрезала у них живьем куски мяса и заставляла есть! Как окровавленную плоть заталкивали штыками во рты и, улюлюкая, потом рубили тела на куски и разбрасывали их по улицам. Я прокричу, как маленьким детям на глазах их несчастных матерей разрубали головы... Как стариков обливали бензином и поджигали посреди города на площадях... [Там же. Л. 27].

Кроме истерзанных разрубленных тел жертв, искаженными оказываются и тела обезумевших убийц. Истинной новацией Маркиша оказывается изображение не евреев-жертв, а, как ни странно, нацистов. Иными словами, эстетическим новаторством Маркиша оказывается персонификация зла.

Как показал Д. Роскес, литература о Холокосте не изобрела своих средств описания невероятного по масштабу бедствия и нечеловеческой жестокости. Она заимствовала их из более ранних еврейских текстов о бедствиях, прежде всего – из литературы о погромах Первой мировой войны и Гражданской войны в России [Roskies 1984, прежде всего 258–312]. Действительно, поэма «Куча» и современные ей тексты имеют много общего с другими межвоенными произведениями о погромах (Л. Шапиро, Л. Квитко, У. Ц. Гринберга, Ш. Аша и др.): описываются прежде всего жертвы, зло – имперсонально, происходящее сравнивается со страшным жертвоприношением неведомому божеству. Однако в пьесах Маркиша конца 1930-х гг. и далее зло уже персонифицировано: убийцы и насильники имеют имена, внешность, те или иные черты характера.

В пьесе «Око за око» нацисты дегуманизируются: «Тут винтовка, тут бомба, а тут – два пьяных глаза»; «Мне стыдно

за эту выблеванную желтую слизь, которой вымазали нас эти пьяные чудовища. Мне стыдно смотреть на их пьяные, кровавые рты, стыдно за то, что у них есть глаза. Мне стыдно, что они умеют говорить и за то, что тело у них не покрыто косматой шкурой» [Там же. Л. 27 и далее].

Нацисты уродливы. В первой же сцене их появление обозначено в ремарке следующим образом: «появляются несколько головорезов с дефективно-пропитыми лицами в немецких мундирах» [Там же. Л. 5]<sup>7</sup>. Главный из них, полковник фон Фрош, – очень толстый человек маленького роста, с короткими ножками, с маленькой головой. Его нелепая внешность обыгрывается в комической сцене. Фон Фрош надевает корсет – и не может справиться без помощи денщика, поскольку живот слишком велик; он пытается понравиться даме, которая как назло любит худощавых мужчин, и старается себя убедить: «Я вовсе не такого низенького роста, как кажешься. (становится на кончики пальцев) Как ты находишь, Пауль? Только живот слишком раздут!» [РГАЛИ. Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1717. Л. 27]. Дама поднимает тост: «И за вашу маленькую головку!». Фон Фрош хвастается: «Это – образцовое строение головы настоящего тевтонца! Рыцаря! Эту голову надо видеть в рыцарской каске!», после чего надевает широкую каску, из-под которой его головы не видно вовсе [Там же. Л. 33].

Однако чаще о нацистах говорится как об абстрактной, неперсонифицированной силе, они описываются с помощью предельно неконкретных обезличенных метафор: например, Вигда называет их «разбушевавшимся обезумевшим мором с кровавым мечом в руках»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> По устному замечанию В. Дымшица, это можно объяснить интересом, который европейские евреи питали к теории М. Нордау (и далее – к идеям Ч. Ламброзо): погромщик воспринимается как продукт вырождения, и душевное его нездоровье находит выражение и в физическом уродстве.

<sup>8</sup> Этот мотив – изображение убийц евреев как уродливых, смешных людей, предъявляющих к евреям безумные нелепые претензии, – появляется у Маркиша несколько раньше, еще в пьесе «Пир».

Внешность героев-евреев в пьесе почти не описана: мы знаем лишь, что Вигда – красавица. Однако у еврейского тела в изображении Маркиша есть одна специфическая черта. Один телесный недостаток оказывается свойственным нескольким еврейским героям и даже воспринимается как благо – это слепота. «Бог был ко мне милостив: он забрал у меня зрение и одарил меня слепотой, чтобы я не видел беды», – говорит Захария [РГАЛИ. Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 223. Л. 10]. Двойра, мать Вигды, отказывается будить дочку: она хочет, чтобы глаза у Вигды были закрыты – и она подольше ничего не видела. Слепота будет больше не нужна, когда справедливость восторжествует. Биньюмин говорит старику: «Отомстить за кровь погибших! Вот на это благословите нас, Захария. На месть! Тогда Ваши глаза снова прозреют» [Там же. Л. 22].

Израненное тело человека сопоставляется с телом страны или народа. Войцех, поляк, друг семьи Сфардов, которому нацисты выкололи глаз (с этого начинается мотив слепоты в пьесе), говорит: «А Польша? Польше он [враг] выколол оба глаза... Убийца вырезал ей язык и попирает ее, обнаженную, ногами» [Там же. Л. 3]. Бывший студент доктора Сфарда, нацист-дезертир, горюет о судьбе немецкого народа: «Обещанный народ сидит в пепле, на руинах своего прежнего величия и красоты, в тюрьме, умирает в кандалах» [Там же. Л. 42].

### «Поступь поколений»

Пять лет спустя, в 1947 г., материал пьесы «Око за око» был использован для первой части романа-эпопеи «Поступь поколений»: туда вошли все сюжетные линии, многие сцены и даже фразы из пьесы<sup>9</sup>. Это не первый случай, когда Маркиш перерабатывает свое произведение в другом жанре: так, пьеса 1938 г. «Пир» – это перелицованный роман «Поколе-

<sup>9</sup> Роман вышел в свет только в 1966 г. Вдова писателя рассказывает в своих воспоминаниях, что публикация романа неожиданно натолкнулась на яростное сопротивление директора издательства «Советский писатель» Н. В. Лесючевского [Маркиш 1989, 57].

ние уходит, поколение приходит» [EstraiKh 2011, 176]. На этот раз Маркиш делает обратный ход, преобразуя драматическое произведение в прозу.

Роман значительно больше по объему, он включает гораздо больше героев, сюжетных линий и событий: действие там начинается в январе 1941 г. – и заканчивается через четыре года, с освобождением Варшавы. События происходят в Варшаве, на советско-польской границе, в советском Бресте, на Урале. Рассказ о варшавских событиях значительно расширен: перед нами не одна еврейская семья, а несколько, добавлены новые герои (члены семьи Вигды, среди которых – коммунисты, бундисты и представители других еврейских политических сил, ее муж Славек, деятели польского подполья, многочисленные узники гетто) и новые эпизоды.

### Еврейское и нацистское тело

Специфический комплекс мотивов, связанных с телесностью, получает в романе определенное развитие. Все нацисты – немцы и польские коллаборационисты – уродливы: один слишком маленького роста, согнут и страдает подагрой, другой слишком толст, у третьего – «собачье лицо», четвертый – с заплывшими глазками, лицо пятого постоянно искажено нервным тиком; у всех диспропорциональные тела, ничего не выражающие лица. Остальные поляки и, разумеется, евреи и русские таких изъянов внешности не имеют. В романе подчеркивается трусость нацистов: совершая зло, унижая евреев, они боятся, что кто-нибудь застигнет их за этим, и всегда трепещут начальства.

С еврейским телом связана своя примечательная идея. Евреи старших поколений, не способные к сопротивлению, описаны как мертвые или умирающие (что может напомнить фразу героини из пьесы «Пир», обращенную к старшим: «В могилы ложитесь сами... Вас уже живьем пожирают черви»). В то же время еврейские беженцы, попавшие в Советский Союз, благодаря работе над собой обретают здоровые, полные жизни тела: подробно описываются их спортивные занятия и достижения. Они занимаются гимнастикой, ста-

раясь во всем подражать своему русскому тренеру; один из еврейских героев тренируется дома стоять на голове – чем пугает свою жену; они работают на земле и радуются, чувствуя в себе нужную для этого физическую силу.

Роман построен по принципу контрапункта: ужасам нацистского режима противопоставлена мирная жизнь в Советском Союзе, полная свободы и созидательного труда (этому посвящены самые идеологически безупречные главы романа). Беженцы из Жешува отправляются на Урал – и там учатся постоять за себя, приучаются к физическому труду, в т.ч. работе на земле, укрепляют тело и дух. Противопоставлены массовые сцены в СССР (на Урале и в Бресте) и в оккупированной нацистами Польше: вермахт и ээсовцы творят страшные зверства, а советская власть оказывается чуткой и помогающей (секретари местного исполкома всех уровней понимают, как беженцам трудно, и стараются обращаться с ними как можно мягче). Подчеркиваются и языковые различия. В обоих случаях население попадает в распоряжение чуждой ему власти, говорящей на непонятном ему языке. Однако если советская власть находит для беженцев переводчика, который опекает их, воспитывает, сопровождает на всем пути из Бреста на Урал и становится им учителем и другом на Урале, то нацистские оккупанты говорят только на своем языке, и немецкий – как особый элемент текста – старательно воспроизводится.

В отличие от пьесы, роман был написан тогда, когда закончилась война, завершился Нюрнбергский процесс – и истинный масштаб произошедшего уже стал известен. Описание нацистских жестокостей и приказов в «Поступи поколений» значительно более правдоподобно, чем в пьесе. Из рассказа о событиях, происходящих в оккупированной Польше, Маркиш убрал все комические элементы (водевильную сцену свидания фон Фроша с дамой, примерку корсета и каски; избивание немецким солдатом еврея, который насмехается над ним и показывает ему зад; все ситуации переодевания и неузнавания и т.п.).

Сцены, взятые из пьесы, пересказаны так, чтобы вызвать у читателя ужас. В повествование Маркиш инкорпори-

вал психологические характеристики героев и пересказ их мыслей: мы можем следить за тем, что думают оглушенные страхом евреи, становясь свидетелями садизма или получая от нацистов тот или иной приказ, можем – за ходом мыслей нацистов.

Появление нацистов настолько страшно, что всегда кажется ирреальным. Вигда и ее муж Славек в конце 1939 г. добираются до Советского Союза, но в январе 1941-го отправляются обратно в Варшаву, надеясь вызволить оттуда своих родителей. По пути они несколько раз попадают на нацистским солдатам, которые унижают и грабят их. Первая такая встреча описывается следующим образом: подробно рассказывается, почему Славек боялся встретиться с нацистами, что он себе воображал в эту минуту, каким он представлял себе нациста, – и эти размышления «перетекают» в реальную встречу:

Славеку было страшно встретиться с фашистом. Не потому что он боялся пыток. Он все время думал, что у него может разорваться сердце только от одного взгляда, оттого что он собственными глазами увидит это уродливое создание, эту тупую зажавшуюся тварь, пьяную от людской крови и от людских страданий; от одного только взгляда на него; только от осознания, что он существует. Конкретный. Реальный. Яснее ясного. Что сейчас он стоит рядом с ним. Наглый. Довольный и уже не знающий, что ему делать с распушенной дикой вседозволенностью, с несдержанным, необузданным хамством, которым полны его заплывшие глазки, как и его тяжелые подкованные железом сапоги.

Ему уже случилось убивать. Маленьких детей и стариков. Разбивать детские черепки о порог мирного дома на глазах у матери и принуждать отцов смотреть, как он насилует их малолетних дочерей... Он сыт. Он рыгает от дикого, животного удовольствия – чем еще он не успел насладиться, когда на этот раз вылетел из своей клетки? Какое удовольствие еще ему нужно?

Сейчас Славек с Вигдой стоят перед ним. Сейчас их очередь. Что за боль и унижение он прикажет приготовить из их юных, свежих жизней?

Он не бьет их. Не мучает. Не приставляет им автомат к виску. Не заставляет ползать по земле и убирать руками снег на своем участке.

Почему? Разве он уже устал?

Нет. Это сделают в губернаторстве. В Варшаве... Он, Курт Цвибель, производит только первичную обработку [Markish 1966, 67–68].

То же ощущение нереальности от встречи с нацистами присутствует и в сцене, когда в дом Захарии в варшавском гетто приходит патруль: «...комната наполнилась всей той тьмой, которую фашистские палачи принесли миру. Из недр этой тьмы торчал высокий околыш фуражки. Из ее недр торчал череп. Из ее недр торчали скрещенные кости...» [Там же, 87–88].

По устному замечанию С. Коллер, в романе «Поступь поколений» подчеркивается специфическая черта нацистов: они действуют, будучи опьянены вседозволенностью, кровью, вопиющей жестокостью, возможностью убивать. В отличие от пьесы, в романе они представлены не как чудовища, а как люди, оказавшиеся слишком слабыми для того, чтобы в обстоятельствах войны сохранить человеческий облик.

Таким образом, от пьесы «Око за око» к роману «Поступь поколений» идея нацистского уродства претерпевает существенное изменение: из представлений о нацистах исчезает детерминистская составляющая. Эти люди не родились такими, а деградировали до описываемого состояния, добровольно позволив себе перейти все возможные этические преграды.

### Еврейская судьба

Вдова Маркиша, Эстер Маркиш-Лазебникова, приводит в своих воспоминаниях следующий эпизод:

Сидя в своем купе, работая – Маркиш, тем не менее, зорко наблюдал за жизнью «сумасшедшего поезда». Движение эвакуационного поезда он потом с большой точностью описал в романе

«Поступь поколений». Заняли там свое место и еврейские эвакуируемые писатели.

А по степным дорогам по обе стороны скучного железнодорожного полотна брели группы беженцев – евреев из Польши. Их никто никуда не вез, и они спасались от наступающих немцев сами. Когда поезд останавливался, они подходили, смотрели на пассажиров голодными глазами. И Маркиш с Бергельсоном отдавали им всю пищу, какая была. (Уже сейчас, в Израиле, ко мне пришел один такой еврей, спасенный Маркишем от голода на каком-то азиатском полуостанке).

Огромное впечатление произвела на Маркиша встреча с одним еврейско-польским беженцем, подошедшим к нему во время стоянки поезда. Этот человек шел в обратном направлении – на Запад.

– Здесь мне плохо, – рассуждал этот человек, – никто обо мне не заботится, я голодаю и не могу заработать себе на кусок хлеба. Я хочу вернуться в Польшу. Съедят меня немцы, что ли?

Этого человека вскоре задержали и «на всякий случай» посадили в тюрьму. Тюрьма – он вышел оттуда уже после войны – спасла его от гитлеровских печей... И таких людей встречалось тогда – в 41 году – немало [Маркиш 1989, 28].

Этот эпизод Маркиш поместил в самое начало романа. Славек и Вигда, оказавшиеся в начале войны на советской территории, устремляются обратно в Варшаву, чтобы спасти своих родителей. Бывший польский солдат, а теперь советский инструктор, будущий руководитель эшелона беженцев из Жешува Бернард Гросс провожает их до границы – и встречает еврейского прохожего, который тоже хочет пересечь границу. Бернард предупреждает его, что на польской стороне «[евреев] режут. Как телят... Там не люди. Там фашисты», – и получает ответ: «Но торговать же они позволяют!» Бернард в бешенстве парирует: «Знаете, что я скажу Вам? <...> Жаль, что вот этот чистый снег ложится на Вас. На Вас должна ложиться грязь. Идите, Вас ждут» [Markish 1966, 33].

Идея близости советского и польского еврейства, их объединения перед общей долей, которая есть в пьесе 1942 года,

исчезает из романа 1947-го. Евреи должны сделать выбор между привычным, но отвратительным мелкобуржуазным прошлым – и трудным, но прекрасным социалистическим будущим.

Не случайно еврейские герои романа много рассуждают о еврейской истории. Бернард Гросс думает о Вигде и Славеке: «...такая пассивная покорность судьбе? Не в самом ли народе причина ... ? В усталости, в истощенности. В утрате всех надежд. В том, что евреи всюду были чужими и всегда преследовались...» [Там же, 31]. Отец Вигды, справляя бармиццу своего внука, рассуждает о заветах предков:

В чем же состоят они, заветы ...? В тфили, который повязали ребенку? В тфили Якуба, его сына, избитого до крови, который ни на что больше не сгодился, кроме как жить в гетто и позволять себя избивать?.. В чем же еще состоят они, эти заветы? В том, чтобы прятаться в подвалах? Чтобы вытягивать шею? В том, чтобы жертвовать собой ради вчерашнего дня? В чем же еще? В том, чтобы самим связать себя и ожидать милости от палача? [Там же, 84–85].

Еврейская история, согласно Маркишу, имеет свою телеологию, – рождение нового еврейского народа: именно в физическом труде, а позже в борьбе выковываются новые сильные и годные евреи, способные защитить себя и не готовые терпеть унижений. Это происходит под руководством «старшего брата» среди народов – русских. Евреи не борются против нацистов одни, у них есть сильный и «идеологически испытанный» союзник. Новый народ рождается тогда, когда люди перестают смотреть в прошлое и устремляют взгляд в будущее, когда старое наследие переосмыслено и преодолено.

### Источники

РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства:

Ф. 631. Оп. 9. Ед. хр. 1462 – «Маркиш П. Д. “Беловежская пуца”, пьеса». 1946. 65 лл.

Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1715 – «Маркиш П. “Пир” [“Оборона”]. Пьеса в 3 актах, 8 картинах». 1938.

Ф. 656. Оп. 3. Ед. хр. 1717 – «Маркиш П. “Око за око”. Пьеса в 3 актах, 5 картинах. Перевод с еврейского Шамбадала М. А.». 1942. 49 лл.

Ф. 656. Оп. 1. Ед. хр. 1870 – «Маркиш П. “Пятый горизонт”. Пьеса в 4 действиях, 11 картинах. Приложен отзыв политического редактора о пьесе». 1931.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 220 – «Перец Д.-Маркиш. “Семья Овадис”. Пьеса в трех действиях. На еврейском языке». 1937. 73 лл.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 221 – «П. Д. Маркиш. “Семья Овадис”. Пьеса в 3-х действиях, 7-ми картинах. Перевод с еврейского языка М. А. Шамбадала». 1937. 83 лл.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 223 – «Перец Маркиш. Око за око. Пьеса на еврейском языке. Машинопись. Неполный экземпляр». 1942. 59 лл.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 224 – «П. Д. Маркиш. “Беловежская пуща” [“Восстание в гетто”]. Пьеса в 4-х действиях. На еврейском языке». 1947. 77 лл.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 225 – «П. Д. Маркиш. “Беловежская пуща” [“Восстание в гетто”]. Пьеса в 4-х действиях. На еврейском языке». 1947. 93 лл.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 230 – «П. Д. Маркиш. “Москва моя”, Пьеса в 3-х актах, 7-ми картинах. Полный и неполный экз.». 1947. 82 лл.

Ф. 2307. Оп. 2. Ед. хр. 231 – «П. Д. Маркиш. “Москва моя”. Пьеса в 3-х актах, 7-ми картинах. 2-й вариант». 1947. 87 лл.

Ф. 3176. Оп. 3. Ед. хр. 108 – «Перец Маркиш», 1936–1968. 15 лл.

Маркиш 1989 – *Маркиш Э.* Столь долгое возвращение... Воспоминания. Тель-Авив, 1989. <https://www.litmir.me/br/?b=596804&p=1> (дата обращения: 20.11.2020).

Bergelson 1941 – *Bergelson D.* Idn un di milkhome mit Hitlern. Moskve, Der Emes. 1941. [идиш]

Bergelson 1942 – *Bergelson D.* Zol di veltzayn an eydes/ Eynikayt. 25.07.1942. № 6. Р. 2. [идиш]

Markish 1966 – *Markish P.* Trot fun doyres. Moskve, Sovetski pisatel, 1966. [идиш]

## Литература

Зускина-Перельман 2002 – *Зускина-Перельман А.* Путешествие Вениамина. Размышления о жизни, творчестве и судьбе еврейского актера Вениамина Зускина. М.-Иерусалим: *Гешарим – Мосты культуры*, 2002. 509 с.

Estraikh 2011 – *Estraikh G.* Anti-Nazi Rebellion in Peretz Markish's Drama and Prose / Sherman J., Estraikh G., Finkin J., Shneer D. (eds.). *A Captive of Dawn: The Life and Work of Peretz Markish (1895–1952)*. Oxford – London, *Legenda*. 2011. P. 172–185.

Kerler 2003 – *Kerler D.-B.* The Soviet Yiddish Press: During the War, 1942–1945 / Shapiro R. M. (ed.). *Why Didn't the Press Shout?: American & International Journalism During the Holocaust*. Jersey City: *Yeshiva University*, 2003. P. 221–250.

Nalewajko-Kulikov 2020 – *Nalewajko-Kulikov J.* A Citizen of Yiddishland. Dovid Sfarad and the Jewish Communist Milieu in Poland. Berlin, *Peter Lang*, 2020. 372 pp.

Roskies 1984 – *Roskies D. G.* Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture. Cambridge (Massachusetts). *Harvard University Press*, 1984. 374 pp.

Shneer 2007 – *Shneer D.* Where Does the War End and the Holocaust Begin? Bergelson on World War II and the Holocaust. Seattle 2007. 35 pp. [https://www.ucis.pitt.edu/nceer/2007\\_821-15g\\_Shneer.pdf](https://www.ucis.pitt.edu/nceer/2007_821-15g_Shneer.pdf) (дата обращения: 24.01.2021).

Shneer 2011 – *Shneer D.* Rivers of Blood: Peretz Markish, the Holocaust, and Jewish Vengeance // Sherman J., Estraikh G., Finkin J., Shneer D. (eds.). *A Captive of Dawn: The Life and Work of Peretz Markish (1895–1952)*. Oxford – London, *Legenda*. 2011. P. 139–156.

Veidlinger 2011 – *Veidlinger J.* The Pen and the Sword. The Wartime Plays of Peretz Markish / Sherman J., Estraikh G., Finkin J., Shneer D. (eds.). *A Captive of Dawn: The Life and Work of Peretz Markish (1895–1952)*. Oxford – London, *Legenda*. 2011. P. 157–171.

## Peretz Markish on the Holocaust in 1942 and in 1947

### *Alexandra Polyan*

Lomonosov Moscow State University

Moscow, Russia;

Universität Regensburg

Regensburg, Germany

PhD in Philology, Assistant Professor

ORCID: 0000-0002-0150-6877

Institute of Asian and African Studies, Moscow State University

11-1 Mokhovaya str., Moscow, 125009, Russia

Tel.: +7 (495) 629-43-49, Fax: +7 (495) 629-74-91

E-mail: office@iaas.msu.ru.

Universität Regensburg, Institut für Slavistik: Sedanstraße 1  
D-93053 Regensburg  
Tel.: +49(941) 943-16-65  
E-mail: Alexandra.polyan@gmail.com,  
alexandra.polyan@sprachlit.uni-regensburg.de  
DOI 10.31168/2658-3380.2020.20.2.2

**Abstract:** The paper focuses on two Holocaust writings by Peretz Markish: the play *An Eye for an Eye* (1942) and the magnum opus *The March of Generations*. The play was later reworked into the first parts of the novel that was written in 1947 and published posthumously in 1966. Two incomplete copies of the play are available at the Russian State Archive of Literature and Arts. From the original Yiddish text, only a few episodes survived, each of them in 2–3 versions. The Russian translation by M. Shambadal is opening episodes and the last page. The article attempts to reconstruct the play's plot, to analyze its motif structure against the backdrop of Markish's other Holocaust-related plays, and to trace the transformations it underwent when incorporated into the first part of the novel. Both works also provide us with some historical insights telling what the JAFC members knew about the Holocaust as early as in 1942, and suggesting the hand of the Soviet censorship.

**Keywords:** *Peretz Markish, Holocaust, Holocaust Literature, "An Eye for an Eye," "The Ghetto Uprising," "Footsteps of the Generations," Jewish Anti-Fascist Committee, Moscow State Jewish Theater, Russian State Archive of Literature and Art*

## References

- Estraikh, G., 2011, Anti-Nazi Rebellion in Peretz Markish's Drama and Prose. *A Captive of Dawn: The Life and Work of Peretz Markish (1895–1952)*, eds. J. Sherman, G. Estraikh, J. Finkin, D. Shneer, 172–185, Oxford – London, *Legenda*, 250 p.
- Kerler, D.-B., 2003, The Soviet Yiddish Press: During the War, 1942–1945. *Why Didn't the Press Shout?: American & International Journalism During the Holocaust*, ed. R. M. Shapiro, 221–250, Jersey City, *Yeshiva University*, 665 p.
- Nalewajko-Kulikow, J., 2020, *A Citizen of Yiddishland. Dovid Sfarad and the Jewish Communist Milieu in Poland*. Berlin, *Peter Lang*, 372 p.
- Roskies, D. G., 1984, *Against the Apocalypse: Responses to Catastrophe in Modern Jewish Culture*. Cambridge (Massachusetts), *Harvard University Press*, 374 p.

Shneer, D., 2007, *Where Does the War End and the Holocaust Begin? Bergelson on World War II and the Holocaust*. Seattle. [https://www.ucis.pitt.edu/nceer/2007\\_821-15g\\_Shneer.pdf](https://www.ucis.pitt.edu/nceer/2007_821-15g_Shneer.pdf) (Retrieved 24.01.2021).

Shneer, D., 2011, Rivers of Blood: Peretz Markish, the Holocaust, and Jewish Vengeance. *A Captive of Dawn: The Life and Work of Peretz Markish (1895–1952)*, eds. J. Sherman, G. Estraikh, J. Finkin, D. Shneer, 139–156. Oxford – London, *Legenda*, 250 p.

Veidlinger, J., 2011, The Pen and the Sword. The Wartime Plays of Peretz Markish. *A Captive of Dawn: The Life and Work of Peretz Markish (1895–1952)*, eds. J. Sherman, G. Estraikh, J. Finkin, D. Shneer, 157–171, Oxford – London, *Legenda*, 250 p.

Zuskina-Perel'man, A., 2002, *Puteshestvie Veniamina. Razmyshleniia o zhizni, tvorchestve i sud'be evreiskogo aktera Veniamina Zuskina* [Benjamin's Journey. Reflections on the Great Actor's Life, Work and Fate]. Moscow, Jerusalem, *Gesharim – Mosty kul'tury*, 509 p. (In Russian).

---

**Восточноевропейское еврейство:  
история и историография**

**Eastern European Jewry:  
History and Historiography**



## Об уничтоженном старейшем в Восточной Европе (1520 г.) ашкеназском надгробии из Острога

### *Михаил Иосифович Носоновский*

Висконсинский университет Милуоки  
Милуоки, США  
Профессор, PhD  
ORCID 0000-0003-0980-3670  
3200 N Cramer St, Milwaukee WI 53211, USA  
Tel. +1-414-229-2816, Fax: 414-229-6958  
E-mail: nosonovsky@yahoo.com

### *Александра Дмитриевна Фишель*

Институт восточных рукописей РАН  
Санкт-Петербург, Россия  
Соискатель научной степени кандидата исторических наук  
ORCID 0000-0003-1003-002X  
Отдел Ближнего и Среднего Востока  
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18  
Тел. +380501979678  
E-mail fishelshura@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.1

**Аннотация:** В статье рассматриваются сведения об одном из старейших в Восточной Европе еврейских кладбищ из Острога (Украина). Кладбище было разрушено в 1968 году, однако в последние годы несколько сотен памятников были найдены и восстановлены местным активистом Г. Аршиновым. Согласно сведениям из книги (издана в 1906–1907 гг.) краеведа и историка Менахема-Менделя Бибера, на кладбище имелось два надгробия 1445 года. Сравнение с архивной фотографией показывает, что один из этих памятников датировался 1520 годом, что является старейшим датированным ашкеназским надгробием в Восточной Европе. Датировка второго памятника, по видимому, не была точной. Уникальное кладбище в Остроге посещали в 1912 г. этнографы С. Ан-ский и С. Юдовин, они запечатлели на фото-

графии камнереза за работой. В представленной работе описана также история принятия решения о разрушении кладбища в 1968 году.

**Ключевые слова:** *еврейские кладбища, Острог, эпиграфика, надгробные надписи*

Памяти  
Григория Иосифовича Аршинова  
(1961–2020) לך

Эпитафии на древнееврейском языке (иврите) из Восточной Европы занимают особое положение в еврейской культуре между религиозным и светским, между письменной и устной традицией, между профессиональной и народной литературой. Идентификация самых старых надписей является особенно важной задачей как для изучения истоков и становления жанра еврейской эпитафии, так и для получения надежных сведений о времени формирования еврейской общины. Старейшие сохранившиеся эпитафии из Западной Украины и Восточной Польши относятся к XVI веку, однако в литературе упоминаются некоторые несохранившиеся памятники XV века<sup>1</sup>. Среди таких упоминаний две надписи 1445 года из Острога, опубликованные М. Бибером в 1906–1907 гг. в его книге на древнееврейском языке «Память великих людей из Острога» [Бибер 1906, 29]. Еврейское кладбище в Остроге было разрушено в 1968 году, и описанные Бибером надгробия не сохранились. Однако несколько лет назад местный активист Г. Аршинов обнаружил несколько сот камней с разрушенного кладбища, некоторые из которых, относящи-

---

<sup>1</sup> Самая старая известная ашкеназская надпись из Украины датирована 3 Кислева 5281 (23 ноября 1520 года) и принадлежит Йеһуде б. Яакову [Носоновский 1999, 21]. В восточной Польше самые ранние надписи датированы серединой XVI века, хотя на западе Польши (Вроцлав) сообщалось о надписи 1203 года. Несколько ашкеназских надписей до 1500 года из разных мест исторической Польши и Литвы упоминаются в различных публикациях и неопубликованных архивных источниках, однако достоверных публикаций не существует [Носоновский 1999, 26].

еся к XVII–XIX вв., были опубликованы Бибером. Помимо этого, несколько фотографий старых надгробий сохранились в фондах местного музея, что позволило нам уточнить датировку одного из памятников (1520, а не 1445 год), о чем подробнее ниже [см.: Fishel and Nosonovsky 2017, 73].

Острóг (по-польски: Ostróg, идиш и иврит: Остра אָסטראָװ) – город в Ровенской области (историческая Вольнь) Украины. Впервые Острожская крепость упоминается в Ипатьевской летописи в 1100 году. Со второй половины XIV века город входит в Великое княжество Литовское, а после Люблинской унии 1569 года – в Царство Польское. Город принадлежал разным магнатам, включая князей Острожских, Любомирских, Заславских и Сангушко. В 1585 году Острог получает Магдебургское право и становится центром Ординации Острожской (с 1609 по 1766 гг.). После разделов Польши и присоединения Волыни к Российской империи в 1793 году, Острог оказывается городом в Волынской губернии. С 1921 по 1939 гг. Острог принадлежит Польше. В начале Второй мировой войны Волынь была аннексирована Советским Союзом и вошла в Украинскую Советскую Социалистическую Республику, а после провозглашения независимости Украины в 1991 году стала частью современной Украины.

Еврейская община Острога была одной из старейших в Подолии, Волыни и восточной Галиции<sup>3</sup>. Опубликованные Бибером надгробные надписи, датируемые им 1445 годом (а на самом деле сделанные на несколько десятилетий позднее), часто приводятся в исторической литературе в качестве свидетельства существования еврейской общины в XV веке

<sup>2</sup> Также использовалось написание אַסטראָװ, אָסטרהאָ, אָסטרהוּ. Некоторые раввинистические авторы называли город אַת תּוֹרֵה (Ос Той-ре, «Буква Торы» по-древнееврейски), подчеркивая его выдающуюся роль в изучении Торы.

<sup>3</sup> Еврейская община была уничтожена во время казачьего восстания Б. Хмельницкого в 1648–1649 гг., когда сотни семей были истреблены [Гановер 1945, 70]. В 1661 году в городе оставалось только пять еврейских семей. Позднее община возродилась и вновь заняла лидирующее положение на Волыни, в ее юрисдикцию входил ряд соседних общин [Spector 1990, 34–40].

[Bałaban 1929, 114; Балабан 1914, 149; Alperowitz 1987, 15; Ayalon-Baranick 1960, 20; Fishman 1945, 5–40]. Помимо этого евреи в Остроге упоминаются в польских податных документах 1447 года [Spector 1990, 34]. Острог входил в число четырех первоначальных волыньских общин, представлявших Волынь в Вааде четырех земель. В XVI–XVII вв. в Остроге проживало несколько видных еврейских ученых и раввинов, включая Шелома Лурию (*Махаршал*), Иешайаху Хоровца (*Шела хакадош*), Шмуэля Элиэзера Эйделса (*Махарша*) и Давида б. Шему'эля ха-Леви (*Таз*). В XIX в. Острог стал важным центром хасидизма. В городе функционировало несколько общинных благотворительных организаций и обществ, наиболее значительным из которых было погребальное братство.

Рассмотрим теперь две самые старые эпитафии, опубликованные М. Бибером в 1906–1907 гг. в отдельном разделе его книги, озаглавленном «Две старые надписи». Книга Бибера не является академической публикацией и не содержит фотографий памятников<sup>4</sup> (Илл. 1). Бибер приводит следующее описание памятников:

Здесь на кладбище, в его части, именуемой «старое кладбище», очень многие старые надгробия глубоко в земле. Поскольку я не нашел себе помощника и товарища, я не смог вытащить эти камни на поверхность. Мне удалось лишь подкопать землю вокруг двух старых надгробий и прочесть надписи на них. Эти надгробия были сделаны из очень больших и тяжелых камней,

<sup>4</sup> Уроженец Острога Менахем-Мендель б. Арье-Лейбуш Бибер (1848–1923) был учителем и автором публикаций на идише и иврите. После женитьбы в 1866 году он покинул город, переехав в Краков, однако вернулся обратно в 1889-м [Шпизель 2002, 12]. В предисловии к книге «Великие люди Острога» Бибер сетует на то, что ученые его времени разделились на два лагеря: «харедим» (ультраортодоксы) и «маскилим» (светские сторонники еврейского просвещения). Бибер заявляет, что видные фигуры в обеих партиях знают о его труде, включая Хафец-Хаима и Симена Дубнова [Бибер 1906, V]. О связи религиозной и просветительской историографии того периода и роли исследования надгробных надписей в ней см. [Gertner 2002, 293–336].

и я не нашел других похожих на них на кладбище. Даже по прошествии четырехсот лет время ничуть их не повредило, а выгравированные крупные буквы поражают читателя. На надгробиях не было изображений, таких как орнаменты, львы или олени, которые обнаруживаются на многих памятниках после 5416 года [1656–1657 гг.] и позднее [Бибер 1906, 29]<sup>5</sup>.



Илл. 1. Титульный лист книги М. Бибера

Бибер приводит следующие тексты двух самых старых эпитафий:

פה טמון איש חשוב  
מנחם ב"ר אליעזר  
ונקבר ביום ה' ט"ו  
ימים לחודש  
שבט שנת ר"ה לפ'  
ק' תהי נשמתו  
צרורה בצרור  
החיים

<sup>5</sup> Перевод сделан авторами статьи, их пояснения даны в квадратных скобках.

Здесь сокрыт человек важный, / Менахем [10] с[ын]  
р. 'Эли'эзера, / и был он погребен в четверг 15 / дня месяца /  
Шеват год 205 м[алой] э[ры], / да будет его душа / завязана в  
Узле / Жизни<sup>6</sup>.

Заметим, что 15 Шевата 5205 года (соответствует 1 февраля 1445 года) выпадало на субботу (а не на четверг), когда еврейские похороны не проводятся<sup>7</sup>. Уже это указывает на вероятную ошибку в прочтении даты в надписи.

<sup>6</sup> Так называемая малая эра (יור טר) является стандартной формой записи еврейского года от Сотворения мира без указания тысячелетия. Финальная формула благопожелания (эвлогия) «Да будет его/ее душа завязана в Узле Жизни», часто сокращаемая до аббревиатуры *נשמת*, встречается почти в любой эпитафии. Эта формула, восходящая к Первой Книге Пророка Самуила 25:29, широко использовалась в талмудической, раввинистической и литургической литературе. Исходный библейский стих подразумевал лишь пожелание остаться в живых, поскольку в Библии отсутствовала концепция бессмертной души. Однако большинство еврейских комментаторов и авторов понимали выражение «Узел Жизни» (צרוך היים) как указание на грядущий мир (то есть загробный) или как указание на Престол Славы, под которым индивидуальные души возвращаются к своему божественному источнику. Талмуд (*Шаббат* 162б) говорит, что «души праведников сокрыты под Престолом Славы, как сказано “душа моего господина, да будет завязана в Узле Жизни”». Обычай произносить эти слова при поминовении усопших возник в средневековой Европе.

<sup>7</sup> Для перевода дат еврейского календаря в григорианский мы используем стандартные средства, такие как сервис *hebsal.com*. Заметим, что, хотя григорианский календарь был принят католической церковью только в 1582 году (а во многих странах значительно позднее), он может быть экстраполирован на более ранние даты. Частое несоответствие между днем недели и датой – известное явление, которое ставило в тупик многих еврейских эпиграфистов. Так, О. Мунелес замечает, что среди 75 самых старых надгробных надписей из Франкфурта в 43 дата не соответствует дню недели. Мунелес ссылается на Гершома Шолема, который даже предполагал, что в хронологических таблицах Малера (использовавшихся историками для перевода дат в докомпьютерную эпоху) может содержаться ошибка [Muneles 1988].

Вторая надпись:

פה נטמן איש  
נאמן זקן ונכבד  
ישראל ב"ר דוד ר'  
זל ונקבר ביום  
י"ט אדר לפ"ק  
תנצב"ה

Здесь покоится человек / честный, старый и почтенный, / р. Исра'эль б. р. Давид / б[лагословенной] п[амяти], и погребен он в день / 19 Адара м[алой] э[ры]. / Д[а будет его] д[уша] з[авязана в] У[зле] Ж[изни] (Илл. 2).

מצבה ב'	מצבה א'
פה נטמן איש	פה טמן איש חשוב
נאמן זקן ונכבד	מנחם ב"ר אליעזר
ר' ישראל ב"ר דוד	ונקבר ביום ה' מ"ו
ז"ל ונקבר ביום	ימים להודש
י"ט אדר לפ"ק	שבת שנת ר"ה לפ'
תנצב"ה	ק' תהי נשמתו
	צורה בצרור
	החיים

Илл. 2. Публикация двух старинных надписей  
из книги М. Бибера

Согласно чтению Бибера, слово אדר «Адар» одновременно обозначает и месяц, и год (по числовому значению входящих в него букв 205, или 1445, год), что не является стандартным способом записи даты. 19 Адара 5205 года приходилось на пятницу, 7 марта 1445 года по григорианскому календарю. Бибер указывает, что три буквы, составляющие слово אדר (Адар), отмечены тильдами. Однако такая запись даты ненадежна: тильду легко не заметить, она может стереться, а если были отмечены и другие буквы, например, *коф* или *рейш*, то это существенно изменит дату.

Помимо «двух древних надписей», в публикации Бибера приводятся еще девять эпитафий, относящихся к периоду до 1648 года: Мордехай б. Зехариа ha-Koheh (1591), 'Эли'эзер б. Симха ha-Koheh (1612), Давид б. 'Аврахам (1612), Йицхак б. Давид (1612), Моше Мордехай б. Барух (1617), Пенина Хендел б. Шему'эль (1613), Рухама б. Мордехай (1624), Шемуэль 'Эли'эзер б. Йеһуда ha-Леви Эделс (Маһарша) (1631), Шимшон б. Йицхак Бах (1636) [Бибер 1906, 40–50]. Значительный 146-летний перерыв между двумя самыми старыми памятниками 1445 года и следующим хронологически памятником 1591 года выглядит необычно, чтобы не сказать подозрительно [Fishel and Nosonovsky 2017, 73–87].



Илл. 3. Архивная фотография надгробия

В архиве Острожского историко-культурного музея-заповедника имеется фотография первого из двух старейших опубликованных Бибером памятников [ОДИКЗ. Ф. КН-7104. Оп. III-ф. Д. 2932. Л. 1]. С фотографии (Илл. 3) мы читаем:

פה טמון איש חשוב  
מנחם ב"ר אליעזר  
ונקבר ביום ה' ט"ו  
ימים לחודש  
שבט שנת רף לפ  
ק' תהא נשמתו  
צרורה בצרור  
החיים

Фотография подтверждает расшифровку надписи Бибером за исключением двух деталей. Во-первых, вместо תהי, являющегося грамматически правильной краткой формой имперфекта (юссива) в библейском иврите, мы видим תה, форму, характерную для раввинистического иврита. Во-вторых, что гораздо более важно, дата памятника – 15 Шевата 5280 (а не 5205) года (15 января 1520 года, приходящееся на четверг)!<sup>8</sup>

Итак, хотя старейший датируемый памятник из Острога относился не к 1445, а к 1520 году, он все же на несколько месяцев старше памятника из Буска, и, таким образом, это еврейское кладбище было древнейшим в регионе и фактически в Восточной Европе (за исключением античных и средневековых памятников из Крыма). Однако судьба этого уникального кладбища сложилась трагически: оно было разрушено советскими властями в 1968 году, когда здесь решили построить парк развлечений. Надгробные памятники использовались в качестве строительного материала для укрепления бетонного фундамента зданий электрической подстанции и больницы.

После провозглашения независимости Украины в 1991 году парк или сквер был закрыт. Благодаря усилиям местного активиста и депутата Городской Рады Григория Аршинова, было найдено около 400 памятников, 205 из них были возвращены на кладбище и затем каталогизированы А. Фишель<sup>8</sup>. Среди вновь найденных 209 надгробий с надписями одно относится к XVII веку, пять – к XVIII веку, 50 – к XIX веку, а

---

<sup>8</sup> Каталог не опубликован.

остальные принадлежат к первой половине XX века или не имеют даты [Fishel and Nosonovsky 2017, 73–87]. Из 56 эпитафий до 1900 года восемь приводятся в книге Бибера [Бибер 1906, 240]. Сравнивая восемь надписей, опубликованных Бибером, с фотографиями оригиналов, вновь обнаруженных в Остроге, мы находим, что в целом чтение Бибером надписей довольно точное. Однако он нередко вносит небольшие «поправки» в написание, стараясь его исправить.

Среди обнаруженных Г. Аршиновым надгробий также оказался памятник, который запечатлен на архивной фотографии художника Соломона Юдовина (1892–1954). На фото рядом с надгробием стоит резчик – видимо, автор этого надгробия. Основоположник еврейской этнографии Семен Ан-ский (Шлоймэ-Занвл Раппопорт, 1863–1920) был организатором этнографической экспедиции на Вольту в 1912 году. Фотографии из коллекции Ан-ского многократно публиковались, оригинал этой фотографии сейчас хранится в собрании Центра «Петербургская иудаика»<sup>9</sup>. Надгробие принадлежит Двойре, дочери Якова Йошуа Гурвица, умершей в среду 1 Ава [5]658 (20 июля 1898 года).

<sup>9</sup> Авторы благодарны Алле Соколовой, хранителю Петербургского музея истории религии и сотруднику центра «Петербургская иудаика» при Европейском университете в Санкт-Петербурге, за эту информацию. Перевод эпитафии: «Длань свою она открывает бедному, и руку свою нуждающемуся [п]одает» (Притчи 31:20) / Среда, н[овомесячье] Ут[ешитель-]А[в] [5]658 (=20 июля 1898) / Здесь покоится женщина достойная, / скромная и добропорядочная, госпожа Двойра. / Плач во граде, стенания на площадях, / все улицы слезами окроплены. / От всех проходящих слышен стон. / Двойра умерла, символ праведности. / Жена доблестная многими трудами (ср. Притчи 31:10, 2 Кн Царств 23:20). / Мать по милости своей для бедных и обездоленных. / Имя ее прославилось ее добрыми качествами. / Подобна Дворе-пр[орочице], жене Лапидотовой (Кн Судей 4:4). / Дочь хасида, одного из общины возвышенных (ср. Талмуд, Сукка 45б “Видел я членов общины духовно возвышенных, и их мало”) / р[еб] Якова Йошуа, потомка [колена] левитов, Гурвица по семье дома отца ее. / Внучка гаона чудесного и [автора книги] “Дом Эфраима” [=р. Эфраима-Залмана Марголиса (1762–1828)] / Душа ее да будет завязана в узле жизни (ср. 1 Кн Царств 25:29). / Аминь».



Илл. 4. Надгробие Двойры, дочери Якова Йошуа Гурвица

Документы о том, как было принято решение о разрушении кладбища, найденные Г. Аршиновым, представляют немалый исторический интерес. Решение «закрыть бывшее еврейское кладбище на ул. Папанина» было принято исполкомом местного совета 22 марта 1968 года. «Обосновывалось» это решение тем, что кладбище «заброшено», могилы «не поддерживаются родственниками», между тем, по мнению местных властей, в городе «нет другого места для городского парка». Более того, кладбище, находившееся недалеко от школы, стало местом опасных преступлений. Так, согласно письму начальника местного РУВД в исполком, две женщины были изнасилованы на заброшенном кладбище в феврале и марте 1968-го. Останки шести евреев, которые были похоронены на кладбище между 1948 и 1966 гг., были эксгумированы и перенесены на другое кладбище. Эта информация содержится в материалах из официального дела о закрытии кладбища, которые были переданы авторам Г. Аршиновым. Приведем некоторые из этих документов [ДАРО. Ф. Р-1331. Оп. 1. Д. 252].

1. Акт 21 марта 1968 года г. Острог

Комиссия в составе главного врача района т. Белого В. М., замглаврача по санэпидслужбе т. Шило Р. М., директора острожской средней школы № 1 т. Кондратенко В. С., начальника комбината коммунальных предприятий т. Соловьева А. и директора Острожского музея т. Андрухина Н. З. сего числа произвела обследование санитарного состояния территории бывшего еврейского кладбища.

Обследованием установлено:

Бывшее кладбище прилегает к улице Папанина, 50 метров от жилых домов, и размещено рядом со школой № 1 /где обучается более одной тысячи детей/, кинотеатром «Островского», Дома пионеров и узлом связи. Последнее захоронение относится к 1949 году. Территория бывшего кладбища не упорядочена, заросшая, могилы обвалены, надгробные плиты повалены. За могилами похороненных родственники не следят, а в подавляющем большинстве родственники в городе не проживают.

Генеральным планом благоустройства города на 1968 предусмотрено организовать парк культуры и отдыха, который диктуется крайней необходимостью для отдыха населения.

Изыскать площадь под организацию парка культуры и отдыха в городе не представляется возможным из-за отсутствия последней.

Комиссия считает целесообразным закрыть бывшее еврейское кладбище, а территорию кладбища использовать под парк культуры и отдыха.

Останки умерших и захороненных с 1947 года на б/еврейском кладбище перезахоронить. Памятники и надгробные плиты, представляющие архитектурную ценность, рекомендуем передать Острожскому краеведческому музею.

Подписи: БЕЛЫЙ, СОЛОВЬЕВ, ШИЛО, КОНДРАТЕНКО, АНДРУХОВ

2. Бланк: Исполком Острожского райсовета депутатов трудящихся Ровенской области. Отдел Милиции

22 МАРТА 1968 р.

Номер 30/906

м. Острог

ПРЕДСЕДАТЕЛЮ ОСТРОЖСКОГО РАЙОННОГО ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА ТОВ ВЛАСОВУ Н.В.

Гор. Острог, 22 III 1968 № 85/8

Ставаю Вас в известность, что только в 1968 году на еврейском кладбище гор. Острога 13/II 1968 года совершено изнасилование несовершеннолетней Абрамовой и 18.III.68 года по заявлению Горох ее на этом кладбище изнасиловал неизвестный мужчина.

На этом кладбище совершаются особо опасные преступления потому, что кладбище не благоустроено, нет ограды, заросло кустами и нет человека, который бы смотрел за ним.

Докладывая о вышеизложенном прошу решить вопрос по существу и принять необходимые меры.

НАЧАЛЬНИК ОСТРОЖСКОГО РАЙОТДЕЛА МИЛИЦИИ  
П. МЕЛЬНИК

3<sup>10</sup>. Председателю Острожского исполкома тов. Власову М. В. от директора СШ № 1 им. Н. Островского Кондратенко В. С.

#### Отношение

Близ острожской СШ № 1 им. Н. Островского расположено еврейское кладбище, на котором в настоящее время не производится захоронений умерших. Кладбище запущено, никем не охраняется и часто служит для учеников местом сходов и нежелательных занятий, которые приводят к негативным последствиям для подростков. Часто ученики пропускают уроки и в это время находятся на кладбище. Кроме того, кладбище является местом аморальных занятий для молодежи города. В связи с этим прошу вашей поддержки в принятии решения о закрытии кладбища и проведении необходимых работ по благоустройству территории.

Директор школы Кондратенко,  
21.III.1968 г.

4<sup>11</sup>. Решение

Исполкома Острожского городского совета депутатов трудящихся от 22 марта 1968 года о закрытии бывшего еврейского

---

<sup>10</sup> Перевод с украинского.

<sup>11</sup> Перевод с украинского.

кладбища в г. Остроге на ул. Папанина и передаче его территории под парк культуры и отдыха трудящихся.

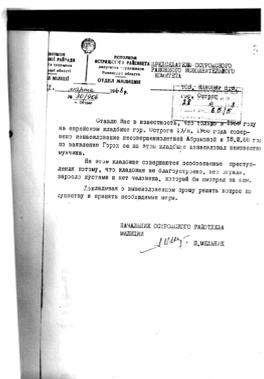
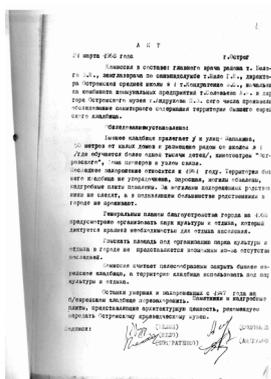
Рассмотрев просьбу Острожской средней школы № 1 о закрытии старого еврейского кладбища, которое прилегает на ул. Папанина к территории Острожской средней школы № 1, и передаче его территории для гражданских нужд города, а также в согласии с актом комиссии от 21 марта 1968 года по поводу указанного кладбища, которая установила, что последние захоронения на этом кладбище были проведены в 1941 году и шесть захоронений с 1947 года, исполком городского совета депутатов трудящихся

**ПОСТАНОВИЛ**

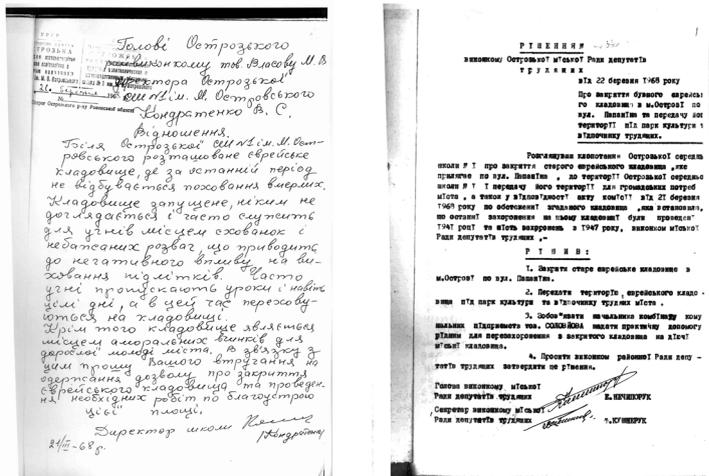
1. Закрыть старое еврейское кладбище в г. Остроге на ул. Папанина.
2. Передать территорию еврейского кладбища под парк культуры и отдыха.
3. Обязать начальника комбината коммунальных предприятий тов. Соловьева оказать практическую помощь для перезахоронения с закрытого кладбища на другие городские кладбища.
4. Просить исполком районного совета депутатов трудящихся утвердить это решение.

Председатель исполкома местного совета депутатов трудящихся Е. Нечипорук

Секретарь исполкома местного совета депутатов трудящихся Ф. Кушнерук



Об уничтоженном старейшем в Восточной Европе (1520 г.)  
ашкеназском надгробии из Острога



Восточноевропейское еврейство: история и историография

Илл. 5. Материалы о закрытии кладбища в Остроге

Подводя итог, следует отметить, что на еврейском кладбище в Остроге находился один из самых старых еврейских надгробных памятников в Восточной Европе, датируемый 1520 годом. К сожалению, кладбище было разрушено в 1968 году по решению местных властей, которые не видели в нем культурной ценности. Однако и восстановленный (увы, только частично), некрополь представляет огромный интерес и как исторический источник, и как оств материальной культуры региона.

Источники

- ДАРО – Державний архів Рівненської області. Ф. Р-1331. Оп. 1. Д. 252 «О закрытии старого еврейского кладбища». Л. 1–13.
- ОДИКЗ – Архив Острожского государственного историко-культурного заповедника. Ф. КН-7104. Оп. III-ф. Д. 2932 «Фото старого еврейского кладбища». Л. 1.

## Литература

Балабан 1914 – *Балабан М.* Острог // Еврейская энциклопедия. СПб.: Общество для науч. евр. изданий, Издательство Брокгауз – Ефрон, 1914. Т. 12. С. 149.

Бибер 1906 – *Бибер М.* Мазкерет ли-гедоле Острога [иврит]. Бердичев, 1906–1907.

Гановер 1945 – *Гановер Н.* Йевен Мецула [иврит]. Тель-Авив, 1945.

Носоновский 1999 – *Носоновский М.* Эпитафии XVI века с еврейских надгробий Украины // Памятники Культуры. Новые открытия. М.: Наука, 1999, 570 с. С. 16–27.

Шпизель 2002 – *Шпизель Р.* Неутомимый исследователь и пропагандист еврейского духовного наследия – писатель и историк М. М. Бибер // Матеріали Х міжнародної наукової конференції «Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи». Київ, 2002. [www.judaica.kiev.ua/old/Conference/Conf2002/Conf48-02.htm](http://www.judaica.kiev.ua/old/Conference/Conf2002/Conf48-02.htm) (дата обращения: 11.12.2020).

Alperowitz 1987 – *Alperowitz Y.* (ed.). Sefer Ostr'ah: Matsevet zikkaron li-qehillah qedosha [иврит и идиш]. Tel Aviv, 1987.

Ayalon-Baranick 1960 – *Ayalon-Baranick B. H.* (ed.). Pinqas Ostr'ah: Sefer-zikkaron li-qehillat Ostr'ah [иврит]. Tel Aviv, 1960.

Balaban 1929 – *Bataban M.* Zabytki Historyczne Żydów w Polsce [польский]. Warsaw: Towarzystwo Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce, 1929.

Fishel and Nosnovsky 2017 – *Fishel A., Nosnovsky M.* Rediscovered Gravestones from a Destroyed Jewish Cemetery in Ostróg: The Case of Two Inscriptions of 1445 // *Zutot*. 2017. 14(1). P. 73–87. DOI: <https://doi.org/10.1163/18750214-12141058>.

Fishman 1946 – *Fishman (Maimon) Y. L.* Ostraha // 'Arim ve-immatot be-Yisra'el [иврит]. Jerusalem. 1945–1946. № 1. P. 5–40.

Gertner 2002 – *Gertner H.* The Beginning of «Orthodox Historiography» in Eastern Europe: A Reassessment // *Zion*. 2002. № 67. P. 293–336.

Muneles 1988 – *Muneles O.* Ketuvot mi-bet ha-'alamin ha-yehudi ha-'atiq be-Prag [иврит]. Jerusalem: Israeli Academy of Sciences and Humanities, 1988.

Spector 1990 – *Spector Sh.* (ed.) Ostrog // *Pinqas Haqehillot: Encyclopedia of Jewish Communities, Poland*. Vol. 5. Jerusalem: Yad Vashem, 1990. P. 34–40. [www.jewishgen.org/yizkor/pinkas\\_poland/pol5\\_00034.html](http://www.jewishgen.org/yizkor/pinkas_poland/pol5_00034.html) (дата обращения: 11.12.2020).

## The Oldest Ashkenazi Gravestone from Ostróg (1520) and Its Destruction

*Michael Nosonovsky*

University of Wisconsin  
Milwaukee, USA

Professor, PhD

ORCID 0000-0003-0980-3670

3200 N Cramer St, Milwaukee WI 53211, USA,

Tel. +1-414-229-2816, Fax: 414-229-6958

E-mail: nosonovsky@yahoo.com

*Alexandra Fishel*

Institute of Oriental Manuscripts Russian Academy of Sciences  
St. Petersburg, Russia

Candidate of Science Degree Applicant

ORCID 0000-0003-1003-002X

Near and Middle East Department

Institute of Oriental Manuscripts Russian Academy of Sciences

191186, Dvortsovaya emb., 18, St. Petersburg, Russia

Tel: +38 050 1979678

E-mail: fishelshura@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.1

**Abstract:** The article reviews the history of the Jewish cemetery in Ostróg, Ukraine, – one of the oldest Jewish cemeteries in Eastern Europe: from the earliest dated gravestones of 1445 and 1520, to the visit of Jewish ethnographers S. An-sky and S. Yudovin in 1912, to its destruction in 1968, and to the recent efforts of the local activist H. Arshinov to identify and restore several hundreds of the gravestones.

**Keywords:** *Jewish cemeteries, Ostróg, epigraphy, epitaphs*

## References

Alperowitz, Y., ed., 1987, *Sefer Ostra'ah: Matsevet zikkaron li-qehillah qedosha*. [The Book of Ostrog: Memorial Monuments of a Holy Community], Tel Aviv, *Irgun yots'e Oštra'ah be-Yišra'el*, 451 p. (In Hebrew and Yiddish).

Ayalon-Baranick, B. H., ed., 1960, *Pinqas Ostr'ah: Sefer-zikkaron li-gehillat Ostr'ah* [Ostrog Notes: Memorial Book for the Ostrog Community]. Tel Aviv, *Irgun yots'e Ostr'a'ah be-Yisra'el*, 640 p. (In Hebrew).

Bałaban, M., 1929, *Zabytki Historyczne Żydów w Polsce* [Jewish Historical Monuments in Poland]. Warsaw, *Towarzystwo Krzewienia Nauk Judaistycznych w Polsce*, 156 p. (In Polish).

Fishel, A., and Nosonovsky, M., 2017, Rediscovered Gravestones from a Destroyed Jewish Cemetery in Ostrog: The Case of Two Inscriptions of 1445. *Zutot*, 14(1), 73–87. DOI: <https://doi.org/10.1163/18750214-12141058>

Fishman (Maimon), Y. L., 1945–1946, Ostrog. 'Arim ve-immahot be-Yisra'el [Towns and Mother Cities in Israel]. Jerusalem, *Mosad ha-Rav Kuk*, vol. 1, pp. 5–40 (In Hebrew).

Ganover, N., 1945, *Yeven Mecula* [Miry Pit]. Tel Aviv, *ha-Kibbutz ha-Me'uhad*, 93 p. (In Hebrew).

Gertner, H., 2002, The Beginning of 'Orthodox Historiography' in Eastern Europe: A Reassessment. *Zion*, 67, 293–336.

Muneles, O., 1988, *Ketuvot mi-bet ha-'alamin ha-yehudi ha-'attiq bi-Prag*. [Inscriptions from the old Jewish cemetery in Prague], Jerusalem, *National Academy of Sciences*, 510 p. (In Hebrew).

Nosonovskii, M., 1999, Epitafii XVI veka s evreiskikh nadgrobnii Ukrainy [Epitaphs of the XVI century from the Jewish gravestones of Ukraine], pp. 16–27. *Pamiatniki kul'tury. Novye otkrytiia* [Monuments of Culture. New Discoveries], Moscow, *Nauka*, 570 p. (In Russian).

Shpizel', R., 2002, Neutomimyi issledovatel' i propagandist evreiskogo dukhovnogo naslediiia – pisatel' i istorik M. M. Biber [Tireless Researcher and Promoter of Jewish Spiritual Heritage – Writer and Historian M. M. Bieber]. *Materiali X mizhnarodnoi naukovoi konferentsii "Evreiska istoriia ta kul'tura v krainakh Tsentral'noi ta Skhidnoi Evropi"* [Proceedings of the X International Scientific Conference "Jewish History and Culture in Central and Eastern Europe"], Kyiv. [www.judaica.kiev.ua/old/Conference/Conf2002/Conf48-02.htm](http://www.judaica.kiev.ua/old/Conference/Conf2002/Conf48-02.htm) (Retrieved 11.12.2020). (In Russian).

Spector, Sh., ed., 1990, Ostrog. Pinqas Haqehillot: Encyclopedia of Jewish Communities, Poland. Vol. 5, 34–40, Jerusalem, *Yad Vashem*. [www.jewishgen.org/yizkor/pinkas\\_poland/pol5\\_00034.html](http://www.jewishgen.org/yizkor/pinkas_poland/pol5_00034.html) (Retrieved 11.12.2020).

## Вопрос еврейской колонизации Палестины в политике Османской империи в конце XIX – начале XX вв.

*Софья Александровна Дадаева*

МГУ им. М. В. Ломоносова  
Москва, Россия

Студент, бакалавр 4 курса

ORCID: 0000-0003-0441-6903

Институт стран Азии и Африки

Кафедра истории Ближнего и Среднего Востока  
Россия, 125009, Москва, Моховая 11, стр. 1

Тел: +7(495) 629 4349

E-mail: sophiedadaevaaa@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.2

**Аннотация:** В ходе реформ Танзимата (1839–1876 гг.) в сирийских провинциях Османской Империи укрепился авторитет центральной власти, однако вместе с этим усилилось и европейское влияние. К началу реализации плана еврейской колонизации Святой Земли Палестина представляла собой один из наиболее благополучных в политическом плане районов, и Порты не могла допустить распространения на этих территориях сепаратистских настроений, предвестником которых считалось сионистское движение. Однако вскоре стало очевидным, что османские власти с трудом могут противостоять еврейской иммиграции, которую успешно консолидировала деятельность сионистского движения Ховавэй Цион. Усилению существующей османской оппозиции иудейской колонизации Палестины способствовали два важных фактора: во-первых, опасение обострения еще одного национального вопроса в свете длинной череды сепаратистских движений среди немусульманских народов Османской империи, начавшихся во второй половине XVIII в., а также явное противоречие сионизма идеологии панисламизма, на которую опирался в своей политике султан Абдул-Хамид II в целях укрепления государства; во-вторых, нежелание усиления западного влияния вследствие создания на территории империи конгломерата еврейских колоний, чье население находилось под протекцией

консульств великих держав, среди которых к концу XIX в. были Великобритания, Российская империя, Франция, Германская империя, Италия и Австро-Венгрия. Однако все усилия Османской империи ограничить еврейскую миграцию оказались бесплодны. Коррупция (распространенная отчасти в силу нерегулярного поступления жалованья, а отчасти в силу политической традиции) сделала возможной для евреев въезд в Палестину в обход принятых ограничений. На механизмы реализации османской политики также оказывали влияние такие факторы, как поддержка сионистов европейскими консульствами, «обтекаемость» принятых Портой указов (которые никогда полностью не запрещали въезд иудеев: приехав в Палестину в качестве паломников, они могли остаться на Святой Земле как поселенцы), а также содействие репатриантам Первой алии со стороны состоятельных еврейских филантропов.

**Ключевые слова:** сионизм, Первая алия, Османская империя, Порта, Абдул-Хамид II, колонизация Палестины

Автор одной из программных сионистских книг под говорящим названием «Автоэмансипация», идеолог и лидер поселенческого движения Ховевей Цион (т.е. «любящие Сион», палестинофилы) Лев Пинскер, утверждая необходимость создания еврейского государства, отмечал, что это место должно стать «никем не оспариваемым приютом» [Пинскер 1917, 11]. Термин «приют» Пинскер употребил неслучайно. Миграция в Палестину не была стандартным переселением в поиске новых территорий: евреи бежали, надеясь сохранить здоровье и жизнь – свою и своих семей. Сочинение Пинскера справедливо определяют как «алармистское» по своей тональности [Агапов 2011, 17]. Оно ярко отображает тот общественно-политический и эмоциональный фон, на котором формировалась идея «убежища» для еврейского народа. Явное оживление переселенческих настроений в диаспоре началось с 1880-х годов вследствие открытой дискриминации еврейского населения и массовых погромов 1881 г. в Российской империи, а также юдофобской пропаганды на страницах периодической печати в ряде стран Центральной и Восточной Европы, ознаменовавшей конец многообещающего

периода эмансипации. На смену принципу расширения прав евреев ради их сближения с остальным населением пришло представление о евреях как об «инородцах», вредных для государства и несущих ответственность за все его несчастья. Еврейская интеллигенция, восприняв европейские идеи либерализма и национализма, постепенно осознает, что решение еврейского вопроса в диаспоре невозможно. Под непосредственным влиянием этих настроений многие еврейские публицисты и философы выступают за необходимость возвращения на «историческую родину», в страну Ханаана из библейской истории – землю, обещанную Богом иудеям. Палестина вновь является в умах представителей еврейского народа Страной Израиля, священной Эрец-Исраэль.

Идея возрождения еврейского народа на исторической родине была не нова, однако теперь это движение консолидировалось и обозначалось одним термином – «сионизм». Это название впервые было введено в 1890 г. издателем Н. Бирбаумом и с тех пор широко употребляется. Однако в годы Первой (1882–1903 гг.) и Второй алии (1904–1914 гг.) против сионистской идеи выступали представители османской власти, сохранявшие в своих руках административный контроль над территорией Палестины. Порты с растущим вниманием следила за событиями, связанными с еврейскими миграционными процессами в соседних странах. Так, дипломатические представители Порты в Санкт-Петербурге и Вене регулярно отчитывались о еврейских делах, а в каталогах представительства МИДа Османской империи в Российской империи есть даже документ под названием «Положение евреев; Вопрос об их иммиграции в Турцию: 1881 год» [Mandel 1975, 312].

Причины переживаний Порты возникли еще в первой половине XIX в., когда среди политической элиты Великобритании стали распространяться идеи о поддержке проектов еврейской колонизации Палестины, вызванные не столько желанием помочь евреям, сколько мыслью о том, что настойчивое желание некоторых еврейских активистов учредить контроль над Эрец-Исраэль может в будущем облегчить британскому правительству превращение Палестины в колонию.

Однако чаще всего эти планы оставались нереализованными. Волны Первой алии дали новый стимул для беспокойств. В связи с растущим числом российских евреев, обращавшихся к генеральному консулу Османской империи в Одессе за визами для въезда в Палестину, на дверях его офиса 28 апреля 1882 г. было вывешено следующее сообщение: «Османское правительство информирует всех [евреев], желающих иммигрировать в Турцию, о том, что им не разрешается селиться в Палестине. Они могут иммигрировать в другие провинции [империи] и поселиться там по своему усмотрению только при условии, что они откажутся от иностранного гражданства и станут османскими подданными, а также примут на себя обязательство выполнять законы империи, не требуя особых привилегий и преимущественного правового статуса» [Mandel 1975, 313]. Это заявление стало первым в череде многих ограничительных мер, предпринятых Портой для остановки еврейской иммиграции в Палестину.

Такой указ евреев шокировал: им было трудно поверить, что османское правительство, еще с XV в. с таким гостеприимством принимавшее бежавших от преследований испанской инквизиции иудеев, теперь запрещает им селиться на Святой Земле. Во время издания указа в Константинополе находились двести евреев, бежавших от антиеврейских погромов. При въезде на территорию Османской империи они должны были принять османское подданство и заявить, что добровольно обязуются соблюдать законы и что не собираются селиться в Палестине [Mandel 1975, 313].

Сторонники возрождения еврейского народа в Эрец-Исраэль пытались найти причины введения такой ограничительной политики и противостоять ей. Так, английский писатель и путешественник, христианин Лоренс Олифант по просьбе евреев отправился в Константинополь, чтобы узнать больше о политике Порты, а также, если это возможно, добиться снятия ограничений. В то же время, хотя и независимо от Олифанта, центральный офис одной из первых групп сионистского движения «Ховевей Цион» был переведен из Одессы в Константинополь в надежде получить у Порты разрешение на переселение в Палестину трехсот евреев. Затем

в начале июня редактор газеты «Рассвет» Яков Розенфельд также приехал в Константинополь, чтобы изучить сложившуюся ситуацию. Все выдвигали различные догадки, пытались установить истинную причину введения ограничений. Эти меры пытались связать с противоречиями на Святой Земле между старым и новым ишувом, обусловленными тем, что еврейские старожилы, живущие в основном на халуку (пожертвования), боялись, что новым мигрантам может потребоваться помощь из тех же фондов. Возможно, такие опасения и имели место, но следует понимать, что многие новые репатрианты уже были нацелены на освоение сельскохозяйственных поселений, а значит, рассчитывали на свои силы и средства. Так, еврейский общественный деятель-палестинofil и основатель движения «Билу» И. Белкинд в своих работах указывает на зародившуюся среди молодых людей тенденцию уходить искать работы в поселения, эти молодые люди мечтают «стать в будущем самостоятельными землевладельцами» и не зависеть от халуки [Белкинд 1903, 170]. Ограничения также связывали с разгоревшимся англо-египетским кризисом, хотя и это маловероятно, так как приток еврейских переселенцев шел в основном из Восточной Европы. Настоящие же причины стоит искать в том структурном кризисе, куда все глубже погружалась Османская империя, начиная с XVIII в. Проблемы, терзавшие изнутри консервативный политический аппарат Порты, под натиском еврейской иммиграции грозили обостриться еще сильнее, и высшие круги отчетливо осознавали эту опасность и пытались противостоять ей.

Во-первых, Высокая Порта хотела предостеречься от созревания еще одного национального вопроса. Она опасалась, что возникновение такого «национального очага» вызовет новый виток проблем, касающихся нерешенных вопросов этнического равенства, а затем приведет, как в балканских владениях Османской империи, к национально-освободительному движению и иностранному вмешательству, подрывающему стабильность государства. Вдобавок к этому еврейская миграция резко противоречила идеологии панисламизма, на которую опирался в своей политике Абдул-Хамид II в целях

укрепления государства. В этой же связи стоит отметить, что опасения султана, вероятно, были связаны с тем, что интенсификация национальной еврейской политики могла повлиять на сознание местных арабов Палестины, которые, глядя на вдохновляющий пример семитских собратьев, в свою очередь пожелаали бы укрепить свои национальные позиции и отвернуться от султана (политические предпосылки для этого формировались со второй половины XIX в.). Во-вторых, правительство Османской империи не приветствовало перспективу массовой миграции на свою территорию подданных европейских государств. Уже в ходе реформ Танзимата великие державы, стремясь расширить свое политическое влияние, смогли добиться от слабеющей Порты значительных иммунитетных прав для своих подданных, находившихся на территории Османской империи (в том числе права на осуществление на территории Османской империи юрисдикции согласно законам страны, с которой заключалось соглашение, что в значительной степени «связывало руки» Порте), а также проводили активную деятельность по приобретению земельной собственности. Создание крупного еврейского поселения, находившегося под протекторатом иностранных консульств, могло лишь усилить ее зависимость и подорвать основы безопасности. Беря под защиту стремительно увеличивающуюся группу еврейских переселенцев, европейские консульства за счет этого расширяли свои права на колонизируемых иудеями территориях. Ситуацию усугубляло то, что многие представители еврейских переселенческих организаций, стремясь продемонстрировать масштаб сионистского движения, намеренно завышали количественные показатели и старались заручиться поддержкой влиятельных иудеев, лишь усиливая опасения Высокой Порты. Более того, большая часть евреев-переселенцев являлась подданными Российской империи, с которой только за XIX в. Османская империя провела четыре кровопролитных войны. Итак, все эти причины представляют собой комплекс проблем, обусловивших решительное противодействие еврейской колонизации земель в Палестине со стороны османских властей. Новый национальный вопрос в стратегически важной части

империи был сам по себе нежелателен, а с учетом того, что почти все представители будущего «национального очага» были европейскими (и, в частности, российскими) подданными, такой ситуации султану и его правительству не следовало допускать ни при каких обстоятельствах.

В 1882 г. был введен запрет на высадку российских, румынских и болгарских евреев в Яффе и других портах на побережье Палестины (за исключением торговцев и паломников). В марте 1884 г. ограничения распространились и на торговцев, на том основании, что ранее, согласно капитуляциям, европейцам было разрешено свободно торговать в областях империи, «подходящих для торговли», а Государственный совет не считал Палестину такой территорией [Mandel 1975, 322]. Из числа иностранных подданных-иудеев отныне только паломники могли въезжать в Палестину. Их паспорта должны были быть надлежащим образом оформлены османскими консулами за границей; а сами они по прибытии оставляли залог, гарантирующий их отъезд, через тридцать дней им предписывалось покинуть Святую Землю.

В 1887 г. османские власти под давлением европейских консулов согласились продлить срок законного пребывания евреев из Российской империи в Палестине до трех месяцев, при условии временного обмена паспортов портовыми властями или властями в Иерусалиме на удостоверения (так называемые красные карточки), срок действия которых составлял три месяца. Эта мера должна была гарантировать возвращение паломников в свои страны. Ближе к концу 1880-х гг., когда первый этап начальной волны эмиграции закончился, османские распоряжения в отношении приезжих иудеев претерпели изменения. В октябре 1888 г. при поддержке дипломатов западноевропейских держав было утверждено соглашение о том, что новые ограничения будут затрагивать только крупные партии переселенцев, но не коснутся тех, кто приезжает индивидуально [Ильина 2009, 134]. Однако затем, в 1890–1891 гг., рост иммиграции привел к временному восстановлению прежних ограничений с большей суровостью.

Порта боролась не только с попытками переселения евреев на историческую родину их предков, но и с попытками

приобретения участков на данных территориях. В 1858 г. в Османской империи был издан закон о земле, положения которого закрепляли результаты процесса ликвидации тимарной системы землевладения. Порта расширила права управления земельными владениями и разрешила переход государственных земель в частные руки (в том числе к иностранцам) при условии обработки земли и уплаты поземельного налога. Благодаря новым земельным законам, сокращению набегов кочевников, техническому прогрессу (в частности, строительству железных дорог) и стремлению великих держав расширить свое влияние на Ближнем Востоке палестинские земельные участки стали желанным и доступным приобретением для многочисленных групп покупателей, среди которых были и сионисты. Для того, чтобы помешать передаче земель в руки еврейских колонистов, 5 марта 1882 г. Османская империя наложила запрет на приобретение земель в Сирии евреями иностранного подданства, однако османские евреи могли свободно продавать и покупать эти участки. В ноябре 1892 г. последовало ужесточение земельной политики. Представители управления регистрации земельных участков направили губернатору (мутасаррифу) Иерусалима Ибрахиму Хаккы-паше распоряжение о запрете продажи земель миру (государственных земель, передача которых требовала официального разрешения), распространившемся теперь уже как на иностранных евреев, так и на поданных Порты [Ока 1992, 75]. Османские власти оправдывали это ужесточение тем, что теперь иностранные евреи не могли жаловаться на дискриминационную политику, сравнивая свое положение с правами, которыми обладали их османские единоверцы. Однако настоящая причина заключалась в том, что Порта хотела помешать османским евреям покупать землю по поручению европейских евреев. Что касается земель, принадлежащих частным лицам, то тут было трудно (если не невозможно) установить контроль над передачей прав собственности. Глава Комитета по передаче земли Камаль ад-Дин сообщал султану, что евреи платили арабам цену, в три раза превышающую обычную стоимость, за получение этих земель для колонизации. Чтобы пресечь эту практику, Аб-

дул-Хамид начал покупать землю в Палестине на средства из собственного кармана [Ока 1992, 75].

Новый импульс попыткам решения еврейского вопроса придало издание брошюры Теодора Герцля «Еврейское государство» (опубликована в феврале 1896 г.). В отличие от «практической» (иначе – «поселенческой»), ориентированной только на заселение евреями Палестины) программы Ховевей Цион, программа «политического сионизма» Герцля была нацелена прежде всего на получение сионистами «хартии» на владение Палестиной от великих держав. Идеолог политического сионизма пять раз посещал столицу Османской империи в надежде на личную аудиенцию с Абдул-Хамидом II. Первый раз Герцль прибыл в Константинополь еще в июне 1896 г. и лично связался с несколькими высокопоставленными чиновниками и даже с султаном через посредника. Продемонстрировав впечатляющее незнание особенностей нестабильного положения Османской империи (которую в то время сотрясали частые волнения в «нетурецких» провинциях, а также скандалы по поводу критики младотурок из-за границы в адрес султана, а затем и попытка государственного переворота), Герцль предполагает, что Порта предоставит Палестину евреям в рамках сделки, по условиям которой сионисты «возьмут на себя обязательство привести в порядок финансы Турции» [Герцль 1896, 32]. Сначала Абдул-Хамид II ответил решительным отказом, заявляя, что земли империи принадлежат не ему лично, а турецкому народу, который завоевывал эти территории, сражаясь за них до последней капли крови. В своем послании султан высокопарно восклицает: «Пусть евреи оставят при себе свои миллиарды! Когда Империя будет мертва, они смогут бесплатно забрать себе Палестину, но мы не допустим растрепанного организма» [Herzl 1963, 110]. С одной стороны, Абдул-Хамид II был решительно не готов расставаться с частью территории империи, с другой – ему хотелось воспользоваться теми преимуществами, которые мог предложить Герцль. Через садразама Исмет-пашу султан высказывает пожелание, чтобы Герцль, пользуясь своей высокой должностью во влиятельной венской газете «Нойефрайе пресс», поднял авторитет

Османской империи в европейской прессе и получил кредит для Порты в размере 2 млн. фунтов стерлингов. В благодарность за это султан был готов рассмотреть предложение сионистов [Herzl 1963, 112].

Помимо этого, Герцль даже обещал приложить усилия для урегулирования конфликта с армянским населением империи<sup>1</sup>. Во времена, когда европейская дипломатия активно симпатизировала армянским единоверцам, угнетаемым мусульманским большинством, он планировал использовать свои связи для того, чтобы смягчить политическое давление на Порту (в частности, вел переговоры с министрами иностранных дел Британии и Австрии). Герцль согласился быть посредником в переговорах Порты с армянами и помочь ей достичь соглашения о перемирии с армянскими революционными комитетами. Для этого он встречался в 1896 г. в Лондоне с А. Назарбеком, одним из основателей армянской политической партии «Гнчак», но тот с подозрением отнесся к мотивам сионистского лидера. Армяне думали, что сионисты в союзе с Портой убедили европейские державы отложить политические реформы, направленные на либерализацию режима Абдул-Хамидовского «зулюма», в обмен на создание еврейского государства в Палестине под протекторатом западных империй [Vukobratovic 1977, 75]. Такие неоднозначные методы выстраивания отношений с Портой встретили сильный протест со стороны ряда влиятельных сионистов. Так, еврейский общественный деятель, одна из ведущих фигур в лагере «дрейфусаров» Бернар Лазар даже опубликовал открытое письмо с критикой действий Герцля и в 1899 г. вышел из состава Сионистского комитета, а соучредитель Всемирной сионистской организации Макс Нордау, поддержкой

<sup>1</sup> Еще в конце XIX в. претензии армян на предоставление гарантий личной и коллективной безопасности и одновременное ухудшение их положения, осложненное притоком мухаджиров – мусульманских беженцев с Кавказа (после Кавказской войны и Русско-турецкой войны 1877–1878 гг.) и из новообразованных балканских государств – и крымских татар, привели к возникновению так называемого армянского вопроса, который вылился в многочисленные кровопролитные столкновения в 1894–1896 гг.

которого Герцль хотел заручиться, ответил на его предложение односложной телеграммой: «Нет»<sup>2</sup>.

Герцль в погоне за одобрительным решением султана, очевидно, переоценивал свое влияние и ресурсы. Единолично разрешить национальные противостояния империи или собрать средства для выплаты османского долга ему было не под силу. Его план провалился, и, более того, в 1898 г., незадолго до Второго сионистского конгресса, были возобновлены суровые ограничения 1884 г., основанные на решении Государственного совета: ворота Палестины закрывались для всех евреев, независимо от их статуса. Единственное исключение было сделано для религиозных паломников, чье пребывание в стране ограничивалось сроком до 30 дней и выплатой существенного залога.

Все это время Герцль неустанно добивался личной аудиенции у султана. В конце концов Арминий Вамбери, венгерский еврейский ученый, пользовавшийся личным доверием султана, смог убедить Абдул-Хамида II принять Герцля. Аудиенция состоялась в мае 1901 г. и продолжалась более двух часов. Вероятно, переоценивая ее результаты, Герцль отмечал в своем дневнике, что смог «получить всё» [Hertzl 1963, 45]. В обмен на «некоторую меру, особенно дружественную евреям», он предложил содействовать освобождению Порты от бремени государственного долга и снизить степень иностранного контроля над доходами империи, который кредиторы Порты осуществляли в рамках деятельности учрежденной в 1881 г. англо-французской Администрации оттоманского публичного долга (АОПД). Абдул-Хамид проявил интерес и пообещал Герцлю держать в секрете предмет их дискуссии, предоставить ему подробные сведения о финансовом положении империи и «издать манифест» в интересах евреев в момент, обозначенный Герцлем. Обнадеженный Герцль оставил Константинополь очень довольным. Но для османских властей эта попытка наладить отношения с сионистами была лишь

---

<sup>2</sup> Elboim-Dror R. How Herzl sold out the Armenians // Haaretz. 2015. [www.haaretz.com/opinion/herzls-sell-out-of-armenians-1.5357026](http://www.haaretz.com/opinion/herzls-sell-out-of-armenians-1.5357026) (Retrieved January 9, 2021).

частью дипломатической игры с премьер-министром Франции Морисом Рувье в вопросе консолидации денежного долга. Только в последующие месяцы, после того как все письма и меморандумы, адресованные Порте, с подробным описанием его предложений по консолидации османского государственного долга были проигнорированы дворцом, Герцль почувствовал, что реализация его плана зашла в тупик. Когда в 1902 г. был утвержден французский проект по консолидации долга, Герцль с грустью осознал, что Абдул-Хамид II использовал его визиты лишь для того, чтобы получить выгодные условия от французов. Герцль пытался вернуть внимание Порты в течение следующих двух лет, разрабатывая новые финансовые схемы для выкупа палестинских земель и основания «еврейского очага» как территориальной автономии в составе Османской империи, прежде чем счел возможным вести переговоры с британским правительством о еврейской колонизации подвластной им Восточной Африки (Восточно-африканский протекторат на территории современной Кении) или Синайского полуострова. Вплоть до смерти «отца политического сионизма» в 1904 г. османское правительство не приняло ни одного из его предложений.

Более двух десятилетий Порты безуспешно пыталась возражать «настойчивому палестинофильству» еврейских мигрантов, которые в свою очередь неустанно отыскивали различные пути обойти закон. С одной стороны, сами указы на протяжении рассматриваемого периода никогда в полной мере не ограничивали въезд на территорию Палестины евреев (так, иудейские паломники могли въезжать на Святую Землю в любое время). С другой – европейские консулы почти единогласно отказывались от ограничений на том основании, что они противоречили привилегиям, которыми их поданные пользовались в условиях действия режима капитуляций.

Обращение к консульствам было, однако, скорее крайней мерой. Чаще все решалось на местном уровне путем подкупа портовых властей или других административных лиц. Все имело свою цену: въезд и выдача багажа в портах, разрешения на покупку земли и на строительство на ней [Хисин 1999,

77]. Еврейские иммигранты из России были знакомы с этими установками и легко с ними соглашались. Первые поселенцы при финансовой поддержке барона Эдмона де Ротшильда могли позволить себе быть снисходительными к такого рода издержкам, в то время как османские чиновники едва ли могли отказаться от предложенных взяток из-за «хронических задержек жалованья» [Смилянская, Горбунова, Якушев 2015, 103]. И если выдающийся Иерусалимский мутасарриф Рауф-паша (1876–1889 гг.) еще пытался препятствовать колонизации или сохранять формальный контроль за действием ограничений, то его преемники – Рашид-паша (1889–1890 гг.), Ибрахим Хаккы-паша (1890–1897 гг.), за свои качества даже получивший в народе прозвище Ибрахимат-Тайс (араб. – ‘глупец, дурак’), Тевфик-бей (1897–1901 гг.) и Мехмед Джавид-бей (1901–1902 гг.) уже были расположены к европейцам и всячески сблизались с консулами западных держав, чей престиж порой даже превосходил их собственный [Dalachanis, Lemire 2018, 284]. В то же время отношения с арабским населением становились все более напряженными.

Показателен следующий эпизод. В июле 1898 г. местный еврей предупреждал османских чиновников о том, что следует пить молоко, полученное лишь от коровы, которую доили у них на виду, поскольку в противном случае «арабы могут наложить заклинание, которое ослабит здоровье пьющего», что способствует отстранению его от должности. С тех пор Тевфик-бей пил по утрам какао вместо молока: «Заклинание на молоке не принесло бы мне никакого вреда, но я боялся, что они могут смешать его с чем-то или окунуть в него свои грязные руки» [Dalachanis, Lemire 2018, 285].

Кроме того, местная администрация сталкивалась с острой проблемой нерегулярного и недостаточного поступления жалования. Заместитель мутасаррифа Мехмет Тевфик-бей (1897–1901 гг.) в своих мемуарах приводит воспоминания о беседах с Тевфик-беем, в которых тот сетовал на нехватку жалованья: «Я не знал, какая зарплата назначалась иерусалимскому губернатору. Я спросил об этом в Порте, и мне ответили, что жалованье составляет 9 тысяч курушей. Тогда я сказал, что Иерусалим – это слишком дорогое место, но

правительство заявило следующее: “Если в нашей стране мы не станем экономить, нам будет сложно сохранить свой престиж”. “Это правда, – соглашался Тевфик, – но губернатору полагалось выплачивать немало взносов”» [Mehmet Tevfik Biren 1993, 562].

Жалованья не хватало даже главе мутасаррифии, а содержание подведомственных чиновников более низкого ранга российский консул В. В. фон Циммерман, служивший в соседнем Алеппо, откровенно называет «слишком уж скудным» и, кроме того, нерегулярным [Смилянская, Горбунова, Якушев 2015, 205]. В таких случаях представители османской администрации становились очень уязвимы для соблазна злоупотребления властью. Так, вопреки введенным ограничениям, еврейские мигранты почти беспрепятственно продолжали прибывать на Землю Обетованную и основывать там новые поселения, обернув в свою пользу недостатки османской бюрократической системы. Русский паломник Е. И. Тарасов в своих путевых заметках, датированных 1902 г., отмечал: «Несмотря на закон, запрещающий евреям приезжать и останавливаться в Иерусалиме, число их здесь растет весьма заметно, и теперь на 60-тысячное население Иерусалима – 45 тысяч евреев!» [Тарасов 1902, 1].

Так, в условиях материальной поддержки единоверцев-филантропов, дипломатической защиты консульств западных держав и при пренебрежении указами Порты со стороны местных властей, проходила Первая алия (1882–1903 гг.). Формально ограничительная политика на въезд евреев сохранялась вплоть до младотурецкой революции 1908 г. Коррупция и взяточничество, охватившие чиновников османской провинциальной администрации (о них говорится во многих документах конца XIX в.), во многом сводили на нет эффективность ограничений и распоряжений свыше. Неспособность Порты решительно противостоять еврейской миграции отчетливо демонстрировал тот факт, что указы, запрещающие въезд евреев в пределы Османской империи, несколько раз переиздавались. Это ясно говорит о том, что введенные ограничения не соблюдались. Из-за недостатков османской бюрократической системы, объясняющих неспо-

способность противостоять активности сионистов, еврейская иммиграция в Палестину продолжалась практически без перерыва – как морскими, так и сухопутными путями. К 1908 г. еврейское население в Палестине составляло 14% от общего населения и доходило до 80 тысяч, в три раза превышая показатели 1882 г., когда были введены первые ограничения. К этому времени евреи также владели 156 кв. милями земельной площади и обустроили 26 сельскохозяйственных поселений [Morris 2001, 38].

### Источники

Mehmet Tevfik Biren 1993 – *Mehmet Tevfik Biren*. II. Abdülhamid, Meşrutiyetve Mütareke Devri Hatıraları, I, Haz. F. Rezan Hürmen, İstanbul, 1993. (In Turkish).

Белкина 1903 – *Белкина И.* Современная Палестина в физико-географических и политических отношениях. Одесса: Изд. Г. М. Левинсона, 1903.

Герцль 1896 – *Герцль Т.* Еврейское государство. Санкт-Петербург: скл. изд. в кн. маг. тип. М. Стасюлевича, 1896.

Пинскер 1917 – *Пинскер Л. С.* Автоэмансипация. Петроград: Восток, 1917.

Тарасов 1902 – *Тарасов Е. И.* Палестина // *Нива*. 1902. № 1. Т. 33. С. 5–10.

Хисин 1999 – *Хисин Е.* Дневник билульца. Иерусалим: Гешарим, 1999.

### Литература

Агапов 2011 – *Агапов М. Г.* Истоки советско-израильских отношений. «Еврейский национальный очаг» в политике СССР в 1920–1930-е гг. Тюмень: Вектор Бук, 2011. 324 с.

Ильина 2009 – *Ильина О. А.* Эмиграционное движение евреев из России в Палестину в конце XIX в.: международные и политические аспекты // *Научные ведомости Белгородского государственного университета*. Вып. 11. № 9. Белгород: БелГУ, 2009. С. 134–139.

Смилянская, Горбунова, Якушев 2015 – *Смилянская И. М., Горбунова Н. М., Якушев М. М.* Сирия накануне и в период Младотурецкой революции: по материалам консульских донесений. Москва: Индрик, 2015. 464 с.

Buheiry 1977 – *Buheiry M. R.* Theodor Herzl and the Armenian Question // Journal of Palestine Studies. 1977. № 7. P. 75–97.

Dalachanis, Lemire 2018 – *Dalachanis A., Lemire V.* Ordinary Jerusalem 1840–1940. Opening New Archives, Revisiting a Global City. Leiden: Brill, 2018. 591 p.

Hertzl 1963 – *Herzl T.* The Complete Diaries of Theodor Herzl. Vol. I. New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff, 1960. 431 p.

Morris 2001 – *Morris B.* Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–1999. New York: Alfred A. Knopf. 2001. 800 p.

Mandel 1975 – *Mandel N. J.* Ottoman Practice as Regards Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908 // Middle Eastern Studies. 1975. Vol. 11. №. 1 (January). P. 33–46.

Ole 1992 – *Oke M. K.* As-sultan Abdul Hamid As-Sani beina as-sahyuniya al-alyamiyava al-mushkilya al-filastiniya. I. Sadiq. Cairo, 1992. 119 p. (In Arabic).

## The Ottoman Policies on the Jewish Colonization of Palestine in the Late 19th – Early 20th Centuries

*Sofia Dadaeva*

Lomonosov Moscow State University  
Moscow, Russia

The 4th year student of BSC

ORCID: 0000-0003-0441-6903

Institute of Asian and African studies

History of Near and Middle East

Tel: +7(495) 629-43-49

Email: sophiedadaevaaa@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.2

**Abstract:** The article considers the factors that influenced the policies of the Ottoman Empire on the Jewish colonization of Palestine at the turn of the 20<sup>th</sup> century – such as the spread and the fear of separatist sentiments, the increasing European influence, and the incompatibility of Zionism with the dominant ideology of Pan-Islamism – and discusses the mechanisms that allowed the Jews to bypass the imposed restrictions and continue their colonization efforts.

**Keywords:** *Zionism, the First Aliyah, Ottoman Empire, Sublime Porte, Abdul Hamid II, Colonization of Palestine*

## References

Agapov, M. G., 2011, *Istoki sovetsko-izrail'skikh otnoshenii. "Evreiskii natsional'nyi ochag" v politike SSSR v 1920–1930-e gg.* [The Origins of Soviet-Israeli Relations. "Jewish National Hearth and Home" in the Policy of the USSR in the 1920–1930s.]. Tiumen', *Vektor Buk*, 324 p. (In Russian).

Buheiry, M. R., 1977, Theodor Herzl and the Armenian Question. *Journal of Palestine Studies*, 7, 75–97.

Dalachanis, A., and Lemire, V. 2018, *Ordinary Jerusalem 1840–1940. Opening New Archives, Revisiting a Global City.* Leiden, Brill, 591 p.

Herzl, T., 1960, *The Complete Diaries of Theodor Herzl.* New York, Vol. I.

Il'ina, O. A., 2009, *Emigratsionnoe dvizhenie evreev iz Rossii v Palestinu v kontse XIX v.: mezhdunarodnye i politicheskie aspekty* [The emigration movement of Jews from Russia to Palestine at the end of the 19th century: international and political aspects]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 11(9), 134–139. Belgorod, BelGU. (In Russian).

Mandel, N. J., 1975, Ottoman Practice as Regards Jewish Settlement in Palestine: 1881–1908. *Middle Eastern Studies*, 11(1), 33–46.

Morris, B., 2001, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–1999.* New York: Alfred A. Knopf, 800 p.

Oke, M. K., 1992, *As-sultan Abdul Hamid As-Sani beina as-sahyuniya al-alyamiyava al-mushkilya al-filastiniya. I. Sadiq.* Cairo. 119 p. (In Arabic).

Smilianskaia, I. M., Gorbunova, N. M., and Yakushev, M. M., 2015, *Siriia nakanune i v period Mladoturetskoi revoliutsii: po materialam konsul'skikh donesenii* [Syria on the Eve and During the Young Turkish Revolution: Based on Consular Reports]. Moscow, *Indrik*, 464 p. (In Russian).

# Еврейское образование и «духовные проблемы рационализма» в эпоху Николая I

*Илья Владимирович Баркуский*

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина  
Институт Академия им. Маймонида  
Москва, Россия

Доцент, кандидат исторических наук  
ORCID 0000-0002-3063-4974

РГУ им. А. Н. Косыгина, кафедра филологии и  
лингвокультурологии

Россия, 115035, Москва, ул. Садовническая, д. 52/45;  
тел.: +7 (495) 439-14-70, +7 (495) 951-54-97

E-mail: kaf85@rguk.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.3

**Аннотация:** В статье рассматриваются причины отказа от приглашения иностранных учителей в казенные еврейские школы в период реформы еврейского образования в Российской империи в 40-е гг. XIX в. Автором предпринят анализ существующих в историографии по этому вопросу позиций и сделан вывод о том, что отказ от приглашения иностранных учителей в целом объясняется расхождением между изначальной модернистской идеей реформы и традиционалистским характером ее осуществления.

**Ключевые слова:** *Макс Лилиенталь, Сергей Уваров, Николай I, еврейское образование, Гаскала, еврейский реформизм, еврейская модернизация в России*

В 40-е гг. XIX в., стремясь изменить образ жизни своих еврейских подданных, российская власть всерьез обратила внимание на систему традиционного еврейского образования. Министром народного просвещения С. С. Уваровым и его подчиненными был разработан проект реформы, одной из задач которой было удаление из еврейской образователь-

ной системы традиционных преподавателей (*меламедов*) и замена их новыми учителями, владеющими современными европейскими языками и знаниями не столько из области традиционной еврейской учености, сколько из модерной европейской. Существенным препятствием на пути решения этой задачи являлось, как тогда казалось, практически полное отсутствие среди российских евреев кандидатов, отвечающих нужным требованиям, и взгляд проводников реформы обратился на Запад, где к этому времени умножалось число сторонников движения еврейского просвещения – Гаскалы, – некоторые из которых были последователями зарождающегося реформистского иудаизма. Именно из этих европейских евреев нового типа было решено черпать преподавательские кадры для новых российских еврейских школ. Причины, по которым это в итоге не произошло, а реформистский иудаизм не смог в 1840-е гг. дать всходы на русской почве, и будут рассмотрены в настоящей статье.

Николаевское время в России (1825–1855) несомненно относится к тем периодам отечественной истории, когда «угроза западного влияния» на процессы, происходящие внутри страны, ощущалась властью особенно остро и болезненно. Будучи современником радикальных сдвигов, привносимых политической, социальной и культурной модернизацией в жизнь Европы, Николай I очень настороженно и скорее даже враждебно относился к этим изменениям. Видя себя охранителем традиционных монархических и религиозных устоев, он интуитивно понимал катастрофичность для политического устройства Российской империи распространения здесь принципов равной ответственности и свободы выбора, в том числе и в вопросах вероисповедания.

Естественно, что с этой позиции носители новых идей – европейские книги и сами европейцы – являли значительную опасность. Как заботливый, но строгий отец Николай Павлович постарался законопатить всякую щель, через которую западные идеи могли проникнуть в умы его подданных. Угроза, исходящая от книг, была купирована принятием в 1826 г. нового цензурного устава, введенного для наблюдения за «направлением общественного мнения <...> согласно

с видами правительства» и надзора за наукой и воспитанием юношества, а присмотр за иностранцами был устроен в том же 1826 г. учреждением Третьего отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, III экспедиции которого было поручена забота о лицах, приезжающих в Россию из-за границы. Налаженный таким образом контроль, однако, не позволил избежать всех нежелательных инцидентов, наиболее громким из которых, еще более укрепившим опасения русского самодержца, стал скандал, связанный с именем маркиза Астольфа де Кюстина и его книгой «La Russie en 1839». Бесплезно «обласканный» императорским двором де Кюстин составил такой отчет о своей поездке в Россию, что николаевской дипломатии на Западе пришлось специально изобретать способы опровержения тех фактов внутренней российской жизни, которые подметил и охарактеризовал не в меру наблюдательный маркиз.

В отношении «еврейского вопроса» в те годы также было сделано немало. Николай I – человек прямой и ответственный, с обостренным чувством справедливости, обладающий неограниченной властью, но ограниченный в способности воспринимать мир в присущем ему разнообразии, стремился унифицировать жизнь в государстве в согласии с личными представлениями о порядке и нравственности. Трудясь, по его собственному выражению, «как раб на галерах», он, среди прочего, издал несколько сотен указов, которые должны были послужить скорейшему превращению еврейского населения империи в «полезных подданных».

Первое время принимаемые меры носили ограничительный и более принудительный, чем поощрительный, характер. Распространение рекрутчины на евреев, начавшееся в 1827 г., не изменило ни их социального, ни правового статуса, но привело к насильственному отрыву части еврейских юношей от традиционного образа жизни, что для многих из них закончилось трагически. При этом основная задача, которую пыталось таким образом решить правительство, – интегрировать евреев в христианское общество через создание особого слоя прошедших военную службу евреев – так и не была полностью выполнена. Не давали должного результата ни ограничения

издательской деятельности, ни попытки вытеснить евреев в область занятия земледелием, в том числе посредством переселения их на неосвоенные земли Новороссии и Сибири.

В конце 1830-х гг. дело было поручено министру государственных имуществ П. Д. Киселеву, возглавившему особый «Комитет для определения мер коренного преобразования евреев в России». Данная структура, состоящая из представителей министерств, с перерывами функционировала еще со времен Александра I и занималась разработкой особых законов, в том числе первого (1804) и второго (1835) «Положений о евреях».

Одним из новых направлений, которые внес Киселев в работу комитета, стал проект создания еврейских училищ, подобных тем, что с начала века существовали в Пруссии и Австрии и уже давали положительный для целей абсолютистской монархии результат. В отличие от традиционных хедеров и йешив, в которых набор знаний, как правило, ограничивался лишь теми, что были необходимы для социализации внутри еврейской общины или для преуспевания на ниве традиционной еврейской учености, в новых начальных школах должны были изучать, помимо Закона Божьего, немецкий, русский и древнееврейский языки, арифметику, географию, историю и чистописание. Все это должно было способствовать формированию новой генерации евреев, жизненные интересы которой выходили бы за рамки традиционалистской еврейской корпорации [Станиславский 2014, 126]. Разработка Положения о еврейских училищах рассматривалась как первоочередная задача комитета. Следующими в порядке очередности должны были стать положение о губернских раввинах, положение о поселении евреев на казенных землях, разделение евреев на полезных и не имеющих постоянного производительного труда и введение для этих последних ограничений (запрет жить в селениях; предоставление рекрутов в количестве, в три раза превышающем норму, установленную для остальных; запрет на ношение еврейской одежды) [Материалы 1865, 9].

Идея о привлечении в новые школы в качестве преподавателей иностранных евреев обнаруживается уже в первой

декларативной записке П. Д. Киселева «Об устройстве еврейского народа в России», предоставленной императору 16 декабря 1840 г. и послужившей поводом к резолюции от 19 декабря 1840 г. об учреждении комитета. Здесь в разделе «О нравственно-религиозном образовании еврейского народа» в качестве четвертого пункта предлагалось:

Учителей в еврейские училища определить из евреев, по избранию училищного начальства, выписывая некоторое число таковых из евреев, получивших образование в Пруссии и Австрии. Польза сей последней меры доказана уже примером Уманского училища, где выписанный из Австрии учитель, несмотря на требования евреев, ввел преподавание еврейского закона в духе общих гражданских постановлений [Дубнов 1901, 5].

На самом деле приведенный Киселевым пример уманского училища был далеко не самым удачным. Школа в Умани, учрежденная в 1822 г. еврейским просветителем Гиршем Бер Гуровичем и руководимая уроженцем Галиции М. Горном, просуществовала совсем недолго по причине крайнего неприятия ее местными традиционалистами [Долгорукий 1810, 221–224]. Возникали у Гуровича проблемы и с местными властями. Так, при открытии школы от него потребовали предоставить сведения о планируемой системе обучения. Гурович объяснял, что предполагает вести преподавание по «системе Мендельсона». Этот ответ заставил всполошиться местную полицию, куда попал его отчет, поскольку единственным им известным Мендельсоном был местный еврей, недавно бежавший из заключения, и Гуровичу стоило труда убедить их в безопасности своего Мендельсона [Станиславский 1884, 132–133]. В 1835 г. школу в Умани пытался восстановить Бернард Абрахамсон (доктор Абрамсон), но, несмотря на обещанную ему поддержку властей, эта попытка также оказалась тщетной.

Гораздо более успешной оказалось еврейское училище в Одессе, открытое в 1826 г. и в 30-е годы возглавляемое Бецалелем Штерном, но одесский опыт справедливо рассматривался в Петербурге как исключительный, да и сведений о де-

тельности одесского училища (как и кишиневского, открытого в 1838 г. под управлением Гольденталя) было в момент рождения идеи реформы недостаточно.

С. М. Дубнов, впервые опубликовавший записку Киселева в 1901 г. [Дубнов 1901, 5]<sup>1</sup>, не знал, была ли она разработана в комитете коллегиально или явилась результатом деятельности конкретного человека. Один из первых исследователей вопроса о казенных училищах С. М. Гинзбург допускал, что записка Киселева была составлена не им самим, а по его поручению в Министерстве просвещения, возглавляемом в тот период С. С. Уваровым [Гинзбург 1920, XL]. Здесь следует отметить, что кандидатура самого Уварова была включена в состав комитета несколько позднее, уже после начала официальной работы комитета, по специальному прошению Киселева. С того момента именно Уварову была поручена детальная проработка проекта реформы еврейского образования.

Примерно за год до этого, в ноябре 1839 г. министр просвещения познакомился с немецким раввином доктором Максом Лилиенталем, роль которого в событиях, связанных с разработкой реформы еврейского образования, оказалась впоследствии весьма значимой. Их первая встреча произошла в ходе визита Лилиенталя в Петербург, здесь он намеревался получить разрешение министра для того, чтобы возглавить еврейское училище в Риге, куда его пригласило руководство местной общины. В опубликованных с 1855 по 1857 гг. в американской газете «Israelit» (а позднее вышедших в отдельном издании) воспоминаниях о времени, проведенном в России, Макс Лилиенталь особенно детально описывает свои первые впечатления и, в числе прочих, две встречи с Уваровым, в ходе которых они обнаружили родство интересов и общность понимания путей для «улучшения жизни евреев» [Lilienthal 1915, 190–196]. В итоге Лилиенталь получил от Уварова предложение составить план необходимых

---

<sup>1</sup> С. М. Дубнов пользовался копией этой записки, направленной П. Д. Киселевым новороссийскому и бессарабскому генерал-губернатору М. С. Воронцову. Записка была отправлена 13 февраля 1841 г. и получена в Одессе 27-го числа того же месяца.

для этого мер, каковой написал и передал министру 15 декабря 1839 г. перед отъездом в Ригу<sup>2</sup>. В этот план он включил проект учреждения в России «израэлитской консистории» и «еврейско-духовной семинарии». Первая, будучи в подчинении Министерства просвещения и Министерства внутренних дел, замышлялась им как верховный орган управления еврейскими общинами. Вторая – семинария – должна была стать «высшим училищем» для воспитания еврейского юношества и подготовки будущих наставников молодежи в новом, прогрессивном духе. Здесь, касаясь вопроса о том, кто же будет преподавать в такой семинарии, Лилиенталь пишет:

Нужно ли отвечать на это? Российскому Монарху, известному в целом мире по своему великодушному покровительству иностранцев, по благородной веротерпимости, стоит пожелать, и изо всех стран поспешат на милостивое слово, толпами люди с душой, талантами, рвением, чтоб удостоиться чести служить под знаменем российского орла и благодетельным скипетром императора Николая [Баркусский 2011, 211].

В своем первом докладе комитету 23 января 1841 г. Уваров, предлагая привлечь иностранных учителей, ссылается именно на мнение Лилиенталя, он говорит о том, что «не трудно выписать из разных мест Германии по его указанию [Лилиенталя] до 30-ти и более евреев, одного с ним образования, одних лет и одушевленных тем же рвением к исполнению благодетельных видов правительства» [РГИА, Ф. 733. Оп. 97. Д. 13. Л. 38]. Надежда на поддержку этой инициативы со стороны европейских евреев ощущается и в строках его доклада, посвященных будущим российским раввинам:

---

<sup>2</sup> Находясь в Риге, Лилиенталь активно поддерживал переписку с Уваровым, а в 1841 г. был направлен последним в Вильно, чтобы принять там участие в создании еврейского училища по образцу рижского. Весной 1842 г. он был приглашен в Петербург, где подключился к разработке реформы в качестве сотрудника министерства просвещения. В 1845 г. Лилиенталь покинул Россию.

В настоящем положении евреев [в России] образование раввинов в полном смысле требований правительства, и по важности влияния, не может возникнуть из среды евреев, если к сему не будут призваны новые делатели; учреждение расадника для сего высшего сана может воследствовать не иначе, как через посредство образованных и добросовестных евреев нового поколения, имеющих прибыть из Германии, и кои одни могут дать преобразованию своих соотчичей движение решительное и постоянное [РГИА, Ф. 733. Оп. 97. Д. 13. Л. 38.].

Таким образом, в начале составления проекта еврейских училищ, роль иностранных евреев в этом деле виделась министру едва ли не определяющей. Представляется весьма вероятным также, что мысль о привлечении иностранцев, которую выразил Уваров, укоренил в нем именно Лилиенталь.

Следует, однако, отметить, что предложение приглашать иностранных учителей в качестве преподавателей выдвигалось и до Лилиенталья авторами некоторых записок о путях просвещения евреев в России. Например, в прошении купца Якова Гирша учредить еврейское училище в Могилеве, направленном в 1783 г. в Комиссию об учреждении народных училищ, предлагалось выписать часть учителей «из немецкой земли через ученого Моисея Мендельсона» [Сборник материалов 1893, 1–7]. В записке Василия Андреевича Левисона, бывшего резника из Веймара, а в 1830-е гг. русского подданного православного вероисповедания и профессора духовной академии, дается совет выписывать из Германии 20–30 «еврейских богословов» для преподавания в еврейских школах [Лозинский 1920, 80]. Судя по тому, что все эти записки обнаруживаются в делах фонда Министерства просвещения, относящегося к периоду подготовки реформы, можно полагать, что они были известны Уварову.

Проблема учителей для новых еврейских училищ встала перед правительством достаточно остро по причине, уже отмеченной выше: сама суть реформы предусматривала отказ от существующей до той поры практики допуска преподавателей в еврейские школы. Так, делопроизводитель комитета из числа чиновников Министерства просвещения Г. Дук-

шта-Дукшинский в своей переписке с Лилиенталем отмечает неудобство допущения соферов к преподаванию в низших школах. По его мнению, цель нового еврейского образования, которая должна быть «более нравственная, чем ученая», посредством «соферов» достигнуть невозможно [Лозинский 1920, 89]. Разделяя это мнение и полагая необходимым удаление от преподавания бывших меламедов, Уваров в 1840 г. рекомендует Лилиенталю вступить в переписку с немецкими просвещенными евреями, чтобы выяснить существующие среди них настроения относительно новых еврейских школ в России. На это ему были выделены специальные средства из фондов министерства, а полученную из-за границы почту Лилиенталь переправлял в Петербург через рижского губернского директора училищ К. Э. Наперского. Одновременно российское правительство озаботилось сбором дополнительной информации о положении с еврейским образованием за рубежом. Сюда попали сведения о системе еврейского образования в Баварии, Пруссии, Австрии и других германских землях, а также о раввинской семинарии в Падуе, организованной С. Д. Луцатто. Все это нашло упоминание в приводимой выше записке Киселева.

Уже в конце 1840 г. Лилиенталь вступил в переписку с такими германскими маскилами, как И. М. Йост, Л. Филиппсон, А. Гейгер, а также с итальянским просветителем Луцатто. В результате он получил от них рекомендации не на тридцать человек, как предполагалось изначально, а более чем на две сотни, которые могли бы занять места в новых училищах.

Эта переписка продолжалась в течение всего пребывания Лилиенталю в России вплоть до 1845 г. Авторы писем к Лилиенталю и Йосту (взявшему на себя роль посредника в Германии) обращались за разъяснениями по следующим вопросам: будет ли определена норма численности учителей в училищах, будет ли им разрешено возвращение за границу, будет ли им назначена пенсия и какая именно, какое влияние будут оказывать на школу старые раввины и т.п. [Лозинский 1920, 91].

Сообщения Лилиенталю о готовящихся в России преобразованиях очень взволновали просвещенную часть европейского еврейства. Восторги по поводу предстоящего светлого

будущего для российских евреев под управлением мудрого и совершенного монарха посыпались в Петербург. Во Франкфурте у художника Морица Оппенгейма была даже заказана картина с изображением восхода солнца Просвещения для евреев России. Картина предназначалась для подношения русскому императору с выражением многочисленных благодарностей от евреев Европы. Берлинский проповедник доктор Ауэрбах писал:

Воля великого государя преобразовать наших единоверцев мерами столь решительными и несомненными является всем нам как послание Божие, неожиданное, благодетельное. Исполнение сего высокого намерения положило начало новой вехе в истории Израиля, и самая надежда на пожалование впоследствии прав гражданских нашим одноплеменникам ничего не значит в сравнении с нравственным благодеянием, которое изливает на них учреждение училищ [Дополнения к сборнику постановлений... 1867, 699–700].

Уваров в своем всеподданнейшем докладе 23 января 1841 г. отмечает: «Вообще едва можно себе представить восторг иностранных ученых евреев и впечатление, произведенное на них величественной мыслью преобразования в России евреев путем Просвещения». Здесь же он приводит выписки из писем еврейских просветителей Ауэрбаха, Филиппсона и доктора Леви, в которых самыми возвышенными фразами благословляется «предприятие, которое прославит, если возможно, еще более имя Могущественного Монарха в истории человечества и сделает его предметом благодарного уважения всего Израиля» [РГИА, Ф. 733. Оп. 97. Д. 13. Л. 64].

В марте 1841 г. Людвиг Филиппсон отправил Николаю I письмо, в котором выражал свою радость по поводу предстоящей реформы и сообщал, что лично им отобраны уже 35 кандидатов в учителя. В ответном письме, написанном Уваровым, отмечено удовлетворение императора столь большим воодушевлением, которое вызвало известие о реформе в среде европейского еврейства. Вместе с тем министр просит Филиппсона не разглашать до поры до времени в печа-

ти те затруднения, которые вызваны подготовкой реформы, поскольку «может возникнуть страстная полемика, которая только помешает ее проведению» [Лозинский 1920, 97].

В том же марте 1841 г. Лиалинталь и Йост представили в правительство списки кандидатов в раввины и учителя для новых школ. В этот список попали только те, кто был лично известен Лиалинталу или Йосту. Кандидаты были поделены на три категории: 1. способные занять должности инспекторов высших училищ; 2. способные преподавать в высших училищах; 3. способные преподавать в низших училищах.

Правительство, однако, решив не удовлетворяться мнением только самих просвещенных евреев, предприняло со своей стороны проверку благонадежности этих кандидатов. Посланникам в европейских городах Берлине, Мюнхене, Дрездене, Штутгарте, Вене и во Франкфурте-на-Майне было поручено навести справки и собрать о них дополнительные сведения. Кроме этого, отправившемуся в Германию по поручению Министерства иностранных дел уроженцу Белостока Гиршу Гальперину было дано особое поручение «разведать образ мыслей некоторых кандидатов» и уведомить об этом Министерство просвещения в лице Лиалинтала или Уварова. Гальперин уже оказывал русским властям «разнообразные услуги политически-сыскного характера» в пору перехода Белостока под российское управление в 1808 г. Это обстоятельство делало его в глазах ответственных чиновников достаточно компетентным для оценки лиц, приглашаемых на русскую службу [Гессен 1913, 320].

Полученные в министерстве отзывы характеризовали предполагаемых учителей с лучшей стороны. Отмечалась их хорошая научная подготовка и «безукоризненная нравственность». Из всех предложенных кандидатов был изначально исключен (несмотря на собственноручно написанное письмо, в весьма возвышенном стиле, отправленное на имя русского императора) лишь доктор Леви, раввин из Фюрта, за чрезмерную склонность к «новому натурализму и рационализму» [Лозинский 1920, 98].

Вопрос об образе мыслей предполагаемых кандидатов до этого момента, как кажется, волновал Уварова не так сильно,

как положительный отклик на идею реформы с их стороны. Однако имея в руках готовые списки, он не мог этим не озаботиться. Разобраться в этом вопросе было поручено делопроизводителю Г. Дукшта-Дукшинскому, и в марте 1841 г. он предоставил Уварову свои заключения:

С половины XVIII-го века образовалась, преимущественно в Германии, так называемая ново-иудейская школа, коей приверженцы, удаляясь от Талмуда и от его комментариев, начали возвращаться к Ветхому Завету и соединять с оным учение чистой нравственности. Нет сомнения, что это был шаг к усовершенствованию, можно сказать, к сближению с христианством <...>. Надобно ожидать, что предлагаемые нам кандидаты будут если не все, то верно большею частию новой школы, так как рекомендуемые им евреи: Йост, Филиппсон, Лилиенталь и другие – сами принадлежат к оной, да и вообще староверцы чуждаются европейского просвещения, ограничиваясь талмудическою и филологическою ученостью. В России евреи доведены до такой степени суеверия и невежества, что почти можно желать неологической между ними реформации. Посему, звание еврейского неолога не должно, кажется, составлять причины к удалению от соискательства учительских мест, лишь бы поприще кандидата не было запятнано явным ослушанием, или опрометчивостью, которая также может быть вредна в России, как и в Германии [Гессен 1913, 319].

В последующих строках своей записки Дукшта-Дукшинский упоминает о том, что в Австрии, Пруссии и Баварии правительство не только не поощряет, но даже подвергает гонениям реформизм в еврейской среде, «опасаясь, чтобы новое стремление не увлекло евреев к рационализму и, наконец, к совершенному безверию», однако на момент составления этой записки подобные опасения, судя по всему, не кажутся ему достойными серьезного внимания.

Отношения с иностранными евреями вошли в новую стадию в 1842 г. После первой неудачной поездки Лилиенталья в Вильно и Минск зимой 1841–1842 гг., где он безуспешно пытался получить одобрение реформы у еврейских традицио-

налистов, была рождена идея создать специальную «раввинскую комиссию». Предполагалось собрать в нее авторитетных еврейских лидеров, которые должны обсудить проект реформы и таким образом придать ему ореол легитимности в глазах еврейского населения. При подготовке такой комиссии было сразу предложено пригласить в нее и двух наиболее уважаемых европейских евреев-политиков того времени Адольфа Кремье и Моисея Монтефиоре.

27 июля 1842 г. Лиалиенталь с одобрения министра просвещения отправляет в Лондон письмо на имя Монтефиоре с приглашением принять участие в работе над проектом реформы. Ответ Монтефиоре содержал принципиальное согласие посетить Россию, но при условии, что ему, его супруге и их постоянному секретарю доктору Леве будут вручены специальные приглашения из министерства и паспорта [Монтефиоре 1911, 27–28].

Приблизительно таким же был и ответ депутата французского парламента Адольфа Кремье, давшего согласие приехать, но с условием получения специального приглашения от русского императора. Кремье, правда, еще добавил, что имеет лишь один месяц во время парламентских каникул, в течение которого он готов приехать в Россию, пожертвовав для этого своей адвокатской практикой [Кремье 1911, 28–29].

Ответы Кремье и Монтефиоре возмутили их адресатов в России. «Очевидно, что Монтефиоре и Кремье не хотят понять сущности мысли, подавшей повод к переписке с ними. Министерство имело в виду возбудить в них не одно бесплодное участие; но если нет доброй воли, то кажется тщетно было бы продолжать с ними сношения», – писал Дукшта-Дукшинский Уварову [Лозинский 1920, 117]. Несомненно, что не чуждого тщеславия министра просвещения разочаровали столь сдержанные ответы опытных и уважаемых политиков Монтефиоре и Кремье, ведь именно от них, в большей степени, чем от мало кому известных германских маскилов, он ожидал высокой оценки своих усилий на поприще «исправления» российских евреев.

Постепенно напряжение возрастало, создавая новые поводы для взаимного недовольства. Нежелание огласки, о

которой просил Уваров Людвиг Филиппсона, в глазах просвещенной европейской публики создавало повод подозревать российское руководство в неуверенности, а Уварова – в неискренности намерений. Тем более оно не могло повлиять на свободу мнений, высказываемых в германских еврейских газетах, и постепенно среди них стали появляться и скептические. Следивший за этим Дукшта-Дукшинский в марте 1843 г. даже специально обратился к Уварову с предложением запретить публикацию в немецких газетах сообщений о реформе, кроме тех, что доставлены непосредственно от Либиенталя с разрешения самого министра [Там же, 122].

Окончательное решение вопроса об учителях для новых школ последовало 13 ноября 1844 г. одновременно с указом «Об учреждении особых училищ для образования еврейского юношества», поставившим точку в вопросе о пути дальнейшего развития еврейского образования в царствование Николая Павловича. В этом указе и в последних решениях комитета лишь рекомендовалось приглашать в новые школы иностранных евреев, оставив данный вопрос на рассмотрение непосредственно училищного начальства. Таким образом, вся подготовительная работа, проведенная Либиенталем по переписке с германскими евреями, оказалась не востребовавшей, к 1844 г. правительство решило в этом деле положиться на силы самих российских евреев, набирая преподавателей из их числа, и на педагогов-христиан как инспекторов новых школ.

Вопрос о том, почему члены Комитета решили в итоге отказаться от активного привлечения иностранцев, интересовал многих исследователей. Так, М. Моргулис предлагал следующие возможные причины: 1. правительство убедилось в том, что и в среде русских евреев есть уже достаточное количество образованных людей; 2. онемечивание русских евреев рассматривалось правительством противным образованию их в русском духе; 3. неожиданный отъезд из России Либиенталя в 1845 г. [Моргулис 1903, 19]. Последняя версия звучит наименее убедительно, поскольку Либиенталь покинул Россию позднее принятия окончательного решения о казенных училищах. Если между этими двумя событиями и существует

какая-либо связь, то, вероятнее, обратная. Необходимо отметить, что и сам Моргулис не рассматривает такое предположение как первоочередное, а отдает предпочтение первой из приведенных им причин. Он полагает, что изначально члены правительства были весьма слабо осведомлены о действительном положении дел в еврейском вопросе, и только убедившись, благодаря второй поездке Либиенталя по западным губерниям в 1842 г., что в стране есть свои просвещенные евреи, отказались от плана, для реализации которого требовалось бы потратить от 15 до 20 тысяч рублей на путевые издержки и пособия заграничным учителям.

Схожего мнения придерживается А. В. Белецкий, для которого главной причиной стало выявление Уваровым подозрительного и в целом отчетливо негативного отношения русских евреев к своим иностранным единоверцам. Тем более что по окончательному проекту преподавание Талмуда в новых школах сохранялось, и иностранцы теперь не могли со своим светским образованием быть в достаточной мере подходящими для этих целей. Для русских училищ нужно было искать учителей в среде русских евреев [Белецкий 1894, 60].

Принципиально иного мнения придерживался Юлий Гессен, считавший, что отказ от приглашения иностранных учителей был вызван причинами политического характера [Гессен 1913, 321]. Майкл Станиславский развивает эту мысль, указывая, что причина невыполнения плана по приглашению иностранцев заключалась не в отношении к евреям, а стала следствием реакции Николая I на европейские революционные события 1848 г. [Станиславский 2014, 130]. Он утверждает, что специального решения по этому вопросу не принималось, но отмечает указ от 18 марта 1848 г., запрещающий выписывать в Россию любых иностранных учителей «в свете современных нынешних антиправительственных событий и опасных умонастроений за пределами наших границ» [Сборник постановлений по Министерству народного просвещения 1876, 897]. Подтверждением этого предположения для Станиславского служит тот факт, что единственные иностранные учителя, все же попавшие в Россию, – Сухостанер и Малчинер из Австрии, а также Найенбург из Пруссии –

успели занять свои места в еврейских школах до издания данного указа (к ним можно добавить Гензеля Фейерштейна, австрийского подданного, оставленного в кишиневском училище по ходатайству Бецалеля Штерна, но затем все же покинувшего Россию [Лозинский 1920, 192]). Показательно, что в результате революционных событий 1848 г. своего места лишился и чрезмерно прогрессивный в новых обстоятельствах С. С. Уваров, уступивший должность министра просвещения реакционному П. А. Ширинскому-Шихматову [Виттекер 1999, 265–269].

Принимая мнение М. Станиславского как наиболее обстоятельное, следует между тем отметить, что опасения по поводу нежелательности приглашения иностранных евреев в Россию высказывались русскими чиновниками еще до начала событий 1848 г. Так, к примеру, в распоряжении исследователей находится еще один доклад Дукшта-Дукшинского, направленный Уварову в мае 1843 г. и озаглавленный «Об удостоверении насчет надежности некоторых заграничных еврейских учителей». Здесь, в отличие от своего первого доклада с положительным мнением о «ново-иудейском» направлении, Дукшта-Дукшинский, бывший в тот период докладчиком в раввинской комиссии, выражает сомнения в достоверности фактов об иностранных евреях, предоставляемых тамошними агентами, и заявляет, что иностранный еврейский учитель «должен быть не только благоразумен и осторожен среди людей, взирающих на каждого иностранного еврея, как на протестанта, но и, поколику возможно, не принадлежать к числу неологов, равно отвергаемых и евреями, и правительствами» [Гессен 1913, 319].

Ю. Гессен, который опубликовал эту записку в журнале «Пережитое» в 1913 г., предполагал, что приведенное мнение Дукшта-Дукшинского сложилось в результате его работы в раввинской комиссии, собранной в начале 1843 г. Среди участников комиссии наибольшим авторитетом в еврейском мире пользовались лидер миснагидов Ицхак Воложинский и хасидский лидер Менахем Мендель Шнеерсон. Оба они были весьма далеки от «неологических» настроений и даже враждебны им. Третий участник комиссии Израиль Гальперин,

хоть и был человеком более светским, выступал на их стороне. Единственный просветитель среди участников раввинской комиссии – директор одесского еврейского училища Бецалель Штерн – тоже не был сторонником идеи приглашения иностранцев в новые школы [Станиславский 1884, 141–142]. Он отстаивал интересы российских маскилов, многие из которых пребывали в нужде и были остро заинтересованы в получении мест в новых училищах. По мнению Ю. Гессена, именно негативное отношение членов раввинской комиссии к приглашению иностранных евреев стало основной причиной для принятия правительством отрицательного решения по этому вопросу.

Однако еще до начала работы комиссии, в конце 1842 г., министр просвещения получил еще одно письмо – от виленского жителя Нисона Лазаревича Розенталя. В 1841 г. Розенталь вместе с Лилиенталем принимал участие в разработке и продвижении проекта еврейского училища в Вильно. Собственно с предложения Розенталя об устройстве училища в Вильно и началась вся эта история. Между тем в своем воззвании к русским евреям «Магид йешуа» Лилиенталь ни разу не упомянул о поддержке, оказанной ему Розенталем, приписав по сути все заслуги себе, хотя в газете Филиппсона, где он публиковал отчеты о продвижении еврейской реформы в России, он Розенталя не забывает [Lilienthal 1842, 604].

Письмо, отправленное в министерство Розенталем (видимо, не читавшим немецких газет), может показаться своего рода мстью более удачливому компаньону, поскольку здесь, используя традиционные опасения российской власти перед «тлетворным» влиянием Запада, Розенталь будто специально акцентирует внимание на опасности приглашения иностранцев для преподавания в новых школах, так как они могут ввести и «тамошние духовные болезни рационализма особенно теперь, когда разнородные пропаганды наводняют Западную Европу» [Лозинский 1920, 114]. Тогда, в декабре 1842 г., Уваров начертил на записке Розенталя следующую резолюцию: «...мнение Розенталя есть плод жидовской тонкости, которая хочет узнать сокровенную мысль правительства и при-

способить оную заранее к своим пользам с этой точки зрения» [Лозинский 1920, 114].

Но, несмотря на столь резкое высказывание Уварова, значение Розенталя не стоит недооценивать. В 1838 г. купец третьей гильдии Розенталь успел положительно зарекомендовать себя, приняв участие в выявлении и поимке польского революционера и эмиссара организации «Молодая Польша» Шимона Канарского. За эту заслугу он просил даровать ему на десять лет право жительства в Москве, «дабы поправить свое материальное положение, пострадавшее от потери польской клиентуры», и лично А. Х. Бенкендорф просил дать ему звание коммерции советника. Однако император посчитал эти требования чрезмерными, поскольку такой статус «Розенталь не мог бы получить без ослабления силы существующих о том постановлений», и возвел его в звание личного почетного гражданина, одарив, сверх того, пятнадцать тысячами рублей серебром. В полицейских отчетах Розенталь с тех пор характеризовался как «поведения весьма хорошего и совершенно предан нашему правительству» [ГАРФ, Ф. 109. 1 эксп. III отд. Д. 76. Л. 87–89]. Следует полагать, что в условиях, когда правительство активно искало среди российских евреев поддержки в деле реформы образования, письмо от доверенного лица, каковым был признан Розенталь, не могло остаться совсем без внимания. Косвенным подтверждением чего может служить и то, что в конце своей грубой резолюции Уваров все же позволяет ему и в дальнейшем присылать свои соображения.

Суммируя приведенные выше факты, документы и мнения, позволительно сделать некоторые заключения о процессе разработки проекта привлечения иностранных преподавателей в еврейские училища в России. Судя по всему, исходной точкой для формирования идеи приглашать иностранных евреев в качестве учителей стало личное знакомство Уварова с Либиенталем, сумевшим убедить министра в необходимости такого шага. Положительно поначалу был воспринят и пример самого Либиенталя – быстрые результаты, которые принесла рижская школа при новом директоре, давали Уварову надежду на то, что после приглашения иностранцев в другие еврейские училища подобный успех будет

достигнут повсеместно. Первоначальные представления эти были иллюзорны, ибо в них не учитывалась ни специфика Риги как немецкого города, ни особенности развития еврейства во внутренних губерниях черты оседлости. Краткий опыт Уманского училища был тому подтверждением.

Со временем представления разработчиков реформы о жизни евреев в России расширялись. В правительстве сложилось понимание того, что еврейский мир западных губерний существенно отличается от рижского, и добиться здесь скорой победы не представляется возможным. Постепенно пришло осознание, что первоначальное намерение пригласить в качестве преподавателей евреев из Европы может натолкнуться на стену взаимонепонимания, как это произошло с Либиенталем, так и не нашедшим общего языка с бывшими польскими евреями Западных российских губерний. Сюда же добавилось и негативное по этому поводу мнение раввинской комиссии, а также многочисленные заявления со стороны русских маскилов, желавших занять вакансии в новых школах и недовольных поведением Либиенталю, фактически игнорировавшего их существование. Кроме того, важную роль сыграли и соображения охранительного характера. Письмо Нисона Розенталя с предупреждением по поводу «духовных болезней рационализма» и отчет Дукшта-Дукшинского о нежелательности и опасности проникновения в Россию представителей «неологического» направления несомненно имели значение в утверждении мысли о том, что задуманные преобразования лучше осуществлять без привлечения иностранцев. И тот факт, что еврейские реформаторы в Европе ставили задачей постепенное стирание во внешней обрядности разницы между христианством и иудаизмом (конечная цель и Уварова), не мог смутить бдительных охранителей чистоты ортодоксальной религиозной традиции, будь она православная, мусульманская или иудейская. В ситуациях, когда приходилось выбирать между традицией и модернизацией, российское самодержавие в итоге безошибочно определяло верный для себя вариант и правильных союзников, каковыми в данном случае, именно в силу своей традиционности, оказались российские евреи.

В итоге замысел Уварова так и не был в полной мере реализован. Казенные еврейские школы (кроме Виленского и Житомирского раввинских училищ) не стали тем локомотивом, который мог бы сломить препоны, мешавшие культурной интеграции российских евреев. И тот факт, что реформисты оказались не допущены в Россию в 40-е гг. XIX века, имел, как представляется, и дополнительные последствия.

Германская реформа иудаизма, что бы ни виделось за ней членам российского правительства, все же имела целью именно удержание евреев в рамках религиозной культуры, не позволяя им цинично перенимать чуждое, хотя и снимающее правовые ограничения, христианство или ударяться в полное безверие. Как отмечает Шмуэль Файнер, германская Гаскала уже к началу XIX в. завершила спор о необходимости для евреев образования, включающего светские предметы («внешнюю мудрость»), и это было признано даже в немецких ортодоксальных кругах. С той поры внутренняя еврейская полемика сконцентрировалась почти исключительно на проблеме религии, с которой увязывался вопрос об эмансипации. Проблема эта возникла как реакция на так называемую псевдогаскалу, то есть признание того факта, что Просвещение часто ведет к принятию из современной европейской культуры лишь поверхностных, иногда не самых приглядных, ее черт. Отсюда сложилось понимание, что одно лишь образование не способно сформировать высокоморального, культурного еврея нового типа. Для этого необходим пересмотр религиозной традиции в соответствии с этическими и эстетическими стандартами эпохи эмансипации, а также обучение основам веры в новом рационалистическом духе [Feiner 1996, 71]. В Российской империи, где Гаскала в 1830-е гг. находилась еще в зачаточном состоянии, эта проблема не только правительством, но и самими евреями не могла быть осознана в полной мере. И когда в последующие десятилетия XIX в. российская еврейская молодежь стала все более активно искать пути к выходу за рамки традиционного мира, подобной немецкому реформизму умеренной альтернативы у нее практически не оказалось.

## Источники

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации. Ф. 109. 1 эксп. III отд. Д. 76. «Дело о выдаче Ниселем Лазаревичем Розента-лем польского эmissара Канарского». 1836.

РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 97. Д. 13. «О началах и средствах преобразования еврейского народа в России». Начато 27 декабря 1841 г., закончено 27 декабря 1845 г.

Дополнения к сборнику постановлений – Дополнения к сборнику постановлений по министерству народного просвещения 1803–1864. СПб., 1867.

Долгорукий 1810 – *Долгорукий И. М.* Славны бубны за горами, или Путешествие мое кое-куда 1810 года. М., 1870.

Кремье 1911 – Письмо Адольфа Кремье // *Пережитое*. Т. 1. СПб., 1911. С. 28–29.

Лозинский 1920 – Казенные еврейские училища. Описание дел бывшего архива Министерства народного просвещения / Под ред. С. Г. Лозинского. Т. 1. СПб., 1920.

Материалы 1865 – Материалы относящиеся к образованию евреев в России. СПб., 1865.

Монтефиоре 1911 – Письмо Монтефиоре // *Пережитое*. Т. 1. СПб., 1911. С. 27–28.

Сборник материалов 1893 – Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из Архива Министерства народного просвещения: Изд. М-ва нар. просвещения. Т. 1. Учебные заведения в западных губерниях до учреждения Виленского учебного округа, 1783–1803. СПб., 1893.

Сборник постановлений по Министерству народного просвещения 1876 – Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. СПб., 1876. Т. 2. Ч. 2. № 428.

Lilienthal 1842 – *Lilienthal M.* Zeitungsnachrichten Russland und Polen // *Allgemeine Zeitung des Judentums*. 1842. № 41. S. 602–611.

Lilienthal 1915 – *Lilienthal M.* My travels in Russia // *Philipson D. Max Lilienthal, American Rabbi*. N.Y., 1915.

## Литература

Баркусский 2011 – *Баркусский И. В.* В помощь благотельным намерениям правительства. Проект Макса Лилиенталя об учреждении в России еврейской Консисории и еврейской богословской

семинарии // Вестник еврейского университета. № 14(32). М.; Иерусалим: *Мосты культуры – Гешиарим*, 2011. С. 199–219.

Белецкий 1894 – *Белецкий А. В.* Вопрос об образовании русских евреев в царствование императора Николая I. СПб.: *Изд-во журн. «Рус. шк.»*, 1894. 160 с.

Виттекер 1999 – *Виттекер Ц. Х.* Граф С. С. Уваров и его время / Пер. с англ. Н. А. Лужецкой. СПб.: *Гуманитарное издательство «Академический проект»*, 1999. 350 с.

Гинзбург 1920 – *Гинзбург С. М.* Русское правительство и вопрос об образовании евреев в первой половине XIX века // Казенные еврейские училища. Описание дел бывшего архива Министерства народного просвещения / Под ред. С. Г. Лозинского. Пб.: *Вторая гос. тип.*, 1920. LXXII, 424 с.

Гессен 1913 – *Гессен Ю.* Из летописи минувшего. Вызов заграничных еврейских ученых в Россию // *Пережитое*. Т. IV. Документы и сообщения. СПб.: *типография И. Флейтмана*, 1913. С. 318–325.

Дубнов 1901 – *Дубнов С. М.* Исторические сообщения: Подготовительные работы по истории русских евреев // *Книжки Восхода*. Книга 5 (май). Ред.-изд. М. Г. Сыркин, 1901. С. 3–21.

Моргулис 1903 – *Моргулис М.* К истории образования русских евреев // Вопросы еврейской жизни. СПб.: Тип. А.Н. Михайлова, 1903. С. 1–195.

Станиславский 1884 – *Станиславский С. М.* Из истории и жизни одной еврейской школы // *Восход*. Кн. IV. 1884. С. 126–148.

Станиславский 2014 – *Станиславский М.* Царь Николай I и евреи: трансформация еврейского общества в России (1825–1855) / Пер. с англ. А. Локшина. М.: *Книжники*, 2014. 256 с.

## **Jewish Education and the “Spiritual Problems of Rationalism” under the Reign of Nicholas I**

*Ilya Barkusky*

A. N. Kosygin Moscow State Textile University, Maimonides Academy  
Moscow, Russia

PhD in Historical Sciences, Associate Professor

ORCID: 0000-0002-3063-4974

A. N. Kosygin Moscow State Textile University, Department of Philology and  
Cultural Linguistics

Russia, 115035, Moscow, str. Sadovnicheskaya, 52/45

Tel.: +7 (495) 439-14-70, +7 (495) 951-54-97

E-mail: kaf85@rguk.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.3

**Abstract:** The article discusses the reasons that caused public Jewish schools founded at the time of the Jewish educational reforms in the Russian Empire in the 1840s, to restrain from hiring foreign instructors. Based on the analysis of historiographic sources, it is shown that the decision was mainly due to the discrepancy between the original modernist vision of the reform and the traditionalist nature of its implementation.

**Keywords:** *Max Lilienthal, Sergey Uvarov, Jewish education, Haskalah, Reform Judaism, Jewish Modernization in Russia*

## References

Barkusskii, I. V., 2011, V pomoshch' blagodetel'nym namereniiam pravitel'stva. Proekt Maksa Lilientalia ob uchrezhdenii v Rossii evreiskoi Konsistorii i evreiskoi bogoslovskoi seminarii [To Help the Beneficent Intentions of the Government. Max Lilienthal's Project on the Establishment of a Jewish Consistory and a Jewish Theological Seminary in Russia]. *Vestnik evreiskogo universiteta* [Hebrew University Bulletin], 199–219, 14(32), Moscow, Jerusalem, *Mosty kul'tury – Gesharim*, 263 (In Russian).

Ginzburg, S. M., 1920, Russkoe pravitel'stvo i vopros ob obrazovanii evreev v pervoi polovine XIX veka [The Russian Government and the Problem of Jewish Education in the First Half of the 19th Century]. *Kazennye evreiskie uchilishcha. Opisanie del byvshego arkhiva Ministerstva narodnogo prosveshcheniia* [State Jewish Schools. Former Archive of the Ministry of Public Education Description], ed. S. G. Lozinskii. Petrograd. (In Russian).

Stanislavskii, M., 2014, *Tsar' Nikolai I i evrei: transformatsiia evreiskogo obshchestva v Rossii (1825–1855)* [Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855]. Moscow, *Knizhniki*, 256 (In Russian).

Whittaker, C., 1999. Graf S. S. Uvarov i ego vremia [Count S. S. Uvarov and His Time]. St. Petersburg, *Gumanitarnoe izdatel'stvo "Akademicheskii proekt"*, 350 (In Russian).

## «Книга Кагала» выкреста Якова Брафмана. Почему еврей боится еврейства?

*Георгий Сергеевич Прохоров*

Государственный социально-гуманитарный университет  
Коломна, Россия

Профессор, доктор филологических наук

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Кафедра русского языка и литературы

Государственного социально-гуманитарного университета  
140411, г. Коломна Московской обл., ул. Зеленая, д. 30

Тел.: +7(496)615-13-30

E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.4

**Аннотация:** В центре статьи рефлексия над риторической и нарративной структурой «Книги Кагала» (1869) – популярного и влиятельного памфлета, составленного выкрестом Яковом Брафманом. Еврейство изображено здесь в политико-конспирологическом свете как законспирированное государство в государстве, как национальность, а не вероисповедание или этнос. Мы демонстрируем, каким образом очарование славой и мощью европейской Империи ведет к обесцениванию еврейской жизни, культуры и истории, а любые проявления множественной идентичности мыслятся недопустимыми и предательскими. Памфлет выражает абсолютную и фанатичную солидаризацию публициста с Российской империей и являет собой эталон «коллаборационистского письма».

**Ключевые слова:** *евреи в России, антисемитизм, публицистика, памфлет, литература коллаборационизма, ассимиляция, Яков Брафман*

Экс-еврей и еврей:  
контрасты взаимодействия

«Judenspiegel» И. Пфефферкорна, «Jüdischer Abgestreifter Schlangenbalg» С. Бренца, «Judenspiegel» доктора Юстуса (Аарона Бримана), «Пол и характер» О. Вейнингера... – на протяжении столетий евреям-конвертам довелось создать немало текстов, которые прямо или опосредованно влияли на становление антисемитского дискурса. Впрочем, смена веры отнюдь не всегда находила выражение в подобном сочинительстве. Рядом с приведенными выше существуют «Язык фактов: По поводу обособленности евреев» А. Ковнера, «О некоторых средневековых обвинениях против евреев» Д. Хвольсона, «Еврейские мелодии» Г. Гейне... Антиеврейская активность, наблюдаемая у некоторых неофитов, не служит «социальным лифтом», так что большинство сменивших веру растворяются в окружающем иноэтноконфессиональном обществе [Герасимова 2016, 158–169; 2018, 188].

Впрочем, раз за разом мы встречаемся с ситуациями, когда человек, для которого еврейский бэкграунд кажется факультативным и рудиментарным, вдруг демонстрирует его ответственность. «Странная мысль пришла мне в голову, – пишет Достоевскому Аркадий Ковнер, – написать Вам настоящее письмо. <...>. Кто же однако этот “я”? Я, во-первых, еврей, – а Вы очень недолюбливаете евреев...» [Ковнер 1876, 2].

Вот другой пример. «Я вырос в русском городе. Мой родной язык русский. Я русский писатель. Сейчас я, как все русские, защищаю мою родину. Но гитлеровцы мне напомнили и другое: мать мою звали Ханой. Я – еврей. Я говорю это с гордостью», – читаем мы в статье вполне советского к тому моменту писателя Ильи Эренбурга [Эренбург 1966, 497].

Еврейство после еврейства – примечательный литературный и культурный феномен [Spinner 2019, 150–156; Newman 2020, 456–458]. Обратное ему явление – негативное припоминание еврейской жизни, составленное выкрестом. По сути дела перед нами особый жанр, с определенным набором паттернов – риторических, композиционных, дискурсивных. XIX век с его богатой мемуаристикой, легким доступом к

печатному станку, избытку сохранившихся источников создает удобные условия для изучения данного типа (пост?)еврейского письма.

### Кагал, таинственный и ужасный

Яков Александрович Брафман (1824–1879) – рано осиротевший выходец из раввинской семьи. Некогда он сбежал из дома, чтобы не подпасть под рекрутскую повинность. Однако в 34 года крестился, после чего стал преподавателем иврита в Минской духовной семинарии, русским журналистом и публицистом, наконец, цензором Виленского и Петербургского цензурных комитетов (по печатным материалам на иврите и идише). Известен же он больше (и притом печально) своей «Книгой Кагала» – памфлетом, изобразившим русско-еврейский мир как управляемую Кагалом экстерриториальную республику, государство в государстве.

Композиционно книга составлена из двух частей. Вторая содержит цепь кагалских документов по вопросам, связанным с еврейской повседневностью. Эта часть становилась предметом научной рефлексии и оценки [Левитац 2013]. Первая же часть – своеобразная «вступительная статья», которая задает ракурс прочтению источников, а также демонстрирует личное отношение Я. Брафмана к традиционным еврейским институтам и еврейской жизни в целом. Нас интересует именно эта часть, ее мы анализируем как подготовленный для русскоязычного читателя последовательный рассказ о еврействе в России и даже в каком-то плане шире – в Европе, то есть как памфлет.

В глазах русского общества автор книги выглядел уважаемым и образованным человеком – экспертом в еврейской жизни, культуре, религии. Соответственно, выдержавшая три издания, эта книга оказала большое влияние на русское общество. Например, в личной библиотеке Достоевского имелись все три ее издания, причем последнее – с дарственной надписью Я. Брафмана; судя по всему, Достоевский считал этот источник достаточно авторитетным [Шнирельман 2005]. Примечательно, что персону Брафмана помнят и в современ-

ном достоеведении. Близким общением с этим человеком, почему-то охарактеризованным в качестве «ветхозаветного еврея», видный достоевед С. В. Белов обосновывает чуждость Достоевскому бытового антисемитизма [Белов 2016].

Каково же оно, еврейство, согласно Я. Брафману? Всматриваясь в памфлет, мы в общем-то обнаруживаем следы необычайной и всесторонней успешности еврейской жизни в разных сферах. В самоорганизации:

Нет общества еврейского как за границею, так и в Империи, в котором бы не существовало нескольких еврейских братств, и почти нет еврея, который бы не числился членом какого-либо братства. <...> Не познакомившись предварительно с этою силою, вряд ли возможно составить себе вполне ясное понятие о жизни евреев вообще, а в особенности об организации их общин и о внутренних искусственных связях, скрепляющих всех евреев, рассеянных по всему земному шару в одно целое, сильное и непоборимое [Брафман 1869, XXI].

В образовании:

...каждый еврей, даже самый бедный, дождавшись с нетерпением пятилетнего возраста своего сына, несет его, а с ним вместе и свою трудовую копейку к *меламеду* (учителю) в *хедер* (училище), и готов переносить разные лишения – жертвовать самым для себя необходимым, лишь бы не оторвать сына от этого благодатного источника. При таком всеобщем сочувствии к школьному делу, не диво, что хедеров в каждом обществе много... [Брафман 1869, LXXV].

В юридической сфере:

Бет-дин существует поныне в каждом еврейском обществе без исключения и, удовлетворяя всем потребностям меркантильной жизни евреев, заменяет для них все прочие гражданские суды и заступает вместо древнего еврейского синедриона. Надо заметить, что Бет-дин возникает в каждом еврейском обществе не по простой прихоти евреев или для удовлетворения их пусто-

го народного честолюбия. Иметь свой суд есть потребность... [Брафман 1869, XL–XLI].

В административной сфере:

Под именем синагогального или школьного двора в городах и местечках Еврейской оседлости следует понимать небольшое пространство, обыкновенно в так называемом еврейском квартале города, на котором выстроены следующие общественные еврейские здания: 1) Бет-гакнессет (главная синагога), 2) Бет-Гамидрош (молельня и училище), 3) Бет-гамерхац с миквою (общественные бани с купелию), 4) Бет-гакогол (кагальная изба), 5) Бет-дин (талмудическое судилище), 6) Гекдеш (приют для нищих) и проч. <...>. Это – еврейская республика со всеми своими заведениями... [Брафман 1869, XXXIX].

Фактически, по мысли автора памфлета, евреи Российской империи свободны от угрозы раствориться в окружающих народах; наоборот, еврейство как сообщество почти что суверенно в своей жизни:

...каждый иногородний еврей, желает ли он поселиться в каком-либо новом месте, открыть ли торговлю, заниматься ли ремеслом и проч., при всех подобных случаях напрасно будет опираться на права, которые ему предоставлены местными государственными законами. При власти кагала таковые нередко бывают или совершенно лишни, или нужны только для формы, но они никогда не полносильны... [Брафман 1869, XXV].

Еврейство в каком-то плане успешно и даже суверенно, но его жизнь контролируется подпольным правительством – кагалом. В каждом своем фрагменте текст Я. Брафмана вращается вокруг кагала – общественного института, который в условиях рассеивания столь мощно и эффективно защищает еврейство именно как политическую нацию:

Главную цель этой организации составляло и составляет охранение целостности и неприкосновенности оторванной от своей

почвы еврейской нации до того неопределенного времени, когда Богу угодно будет возратить Израилю потерянную землю, свободу и славу. Оставаясь всегда верной своей задаче, организация эта, на пути 18-векового странствования евреев по миру, чрезвычайно успешно развивала свою внутреннюю мощь и крепла под разными внешними видами, которые она по временам меняла по внушению благоприятных и неблагоприятных обстоятельств [Брафман 1869, LIV].

Кагал изображен спрутом, обладающим тотальным контролем над всеми аспектами еврейской жизни. Впрочем, конечный жупел памфлета – это все-таки не сам по себе кагал, а способность евреев к самоорганизации вне рамок государства, воля евреев сохраняться в качестве единого целого:

У каждого братства есть свои представители, свой учитель, а нередко и своя молеельня. Одним словом, каждое братство отдельно есть маленький кагал, а представители всех братств, которые, большею частью, принадлежат к высшему слою, все вместе образуют легион верных борцов национально-талмудического знамени, готовый всегда на помощь кагалу при погоне ононого за неверными отступниками и непокорными его власти, и на защиту каждого индивидуума, затеявшего борьбу с неверными... [Брафман 1869, XXII].

Будучи этническим евреем, Я. Брафман вполне мог бы гордиться причастностью к той общности, которую он описал. Восемнадцать веков сопротивления, рассеянию, всевозможному давлению, негативным обстоятельствам... – разве это не проявление стойкости и героизма? Памфлетист явно ощущает небывалость происходящего: «...евреи сумели всегда извлечь пользу для своей религии и для своего национального знамени не только из одних благоприятных, но даже из самых неблагоприятных обстоятельств» [Брафман 1869, LXXIV]. Но он же совершенно глух к восприятию еврейского опыта как чего-то ценного. Соответственно, ключевым оказывается вопрос – не в том, как Брафман описывает еврейство, а почему еврейский

исторический опыт вызывает у него, еврея, чувство страха, если не отвращения.

### «Или – или» и никакой множественной идентичности

Есть мужи Иудейские, которых ты поставил над делами страны Вавилонской: Седрах, Мисах и Авденаго; эти мужи не повинуются повелению твоему, царь, богам твоим не служат и золотому истукану, которого ты поставил, не поклоняются.

[Дан 3:12]

«...пока господствует официальная власть и опека еврея над евреем, пока живет отдельное талмудическое царство с его Кагалом, Бет-дином, факторами, тайными следователями, с его “хазака” и “мероние” и проч., ныне существующий порядок сохранится во всей своей неприкосновенности <...>. [П]ока не будут уничтожены отдельные сепаратические учреждения как для отправления евреями государственных повинностей, так и для воспитания их юношества в национально-талмудическом духе, желание правительства обратиться к евреям в полезные граждане ... останутся навсегда, как до сих пор, одним только *piumdesiderium*» [Брафман 1869, LXXXV–LXXXVI].

Еврейство или Российская империя? В «Книге Кагала» Я. Брафмана мы находим эту дилемму заостренной чрезвычайно. (В действительности вместо России в текст памфлета можно подставить любую другую европейскую империю, но суть критики не изменится. Я. Брафман следует российскому радикальному западническому дискурсу. Для этого дискурса Россия – просто государство, которому желательно быть современным. Поскольку Брафман живет в России, то его выбор – это выбор России, то есть государство русских и, в конечном счете, православных. Но для других евреев на ее месте вполне может быть и протестантская Германия, и католическая Франция.) Иначе говоря, перед нами памфлет о противостоянии еврейства и современной европейской империи; о необходимости для евреев ассимилироваться (во

что именно – это уже смотря по обстоятельствам и месту жительства конкретного еврея).

Автор исходит из аксиомы, согласно которой на одной территории присутствуют два «коллективных тела» – Российская империя и неформализованная еврейская республика [Брафман 1869, XL–XLV]. В данном видении Я. Брафман, конечно, не оригинален. Оно фиксируется со времен античного мира и с той же поры приводит к всплескам антисемитизма [Schwartz 1999, 73–87]. Однако в случае Брафмана описание «двух коллективных тел» не является непосредственной антиеврейской пропагандой, науськиванием коренного населения и властей против евреев. Создание книги – скорее процесс осмысления и выбора, к какому из названных тел отнесится сам памфлетист.

Личный выбор – в пользу официального государства [Брафман 1869, LXXIII–LXXIV]. Или оно – то есть Россия, Франция, Германия... Или еврейство – организованное сообщество, в котором Талмуд столь же прочно определяет контуры нации, сколь и официальное государственное законодательство. Всевозможные попытки юридически гармонизировать расхождения предстают, хотя и «высокими» в моральном плане, но неэффективными и даже вредными [Брафман 1869, LXV].

Центр мирочувствования Якова Брафмана, таким образом, – это неприятие «множественной идентичности» как феномена, именно *in essentia*. Фактически он требует от любого жителя конкретного государства исключительной и всецелой принадлежности к этому государству, ее нации, в общем-то и к вере и к крови.

Дело разъяснилось лишь тогда, когда согласно третьему пункту плана Наполеона стали требовать, чтобы один из трех еврейских браков был смешанный между евреями и французами. Тут вдруг вышло, что признать французов братьями и вступить с ними в семейное родство – дело немислимое, невозможное для еврея; оно с точки зрения евреев оказалось все равно что принести еврейскую религию в жертву христианству [Брафман 1869, LXVII].

«Быть французом» значит для Брафмана выходить замуж и жениться на других французах, не придавая особого значения вероисповеданию. Обращаясь к наполеоновскому законодательству, он апеллирует отнюдь не к малому числу просто межэтнических браков; браки французов и немцев, французов и англичан и т.д. его не интересуют. Речь идет именно о браках евреев и титульной нации как способе ввести евреев в плоть и кровь французского «коллективного тела». Аналогичным образом эта проблема должна быть решена и в России. И в обоих случаях решение, согласно Я. Брафману, наталкивается на неожиданное препятствие. Еврейство не есть ни конфессия, ни просто этнос. Евреи по-прежнему объединены в нацию (в прямом, политическом смысле – в *бейт Исраэль*). Именно из-за этого чувства нации евреи, по мысли автора памфлета, не в состоянии стать по-настоящему подданными европейского национального государства. Еврей, но подданный Российской империи – для Якова Брафмана это отнюдь не комедийная ситуация *слуга двух господ* (в стиле пьесы К. Гольдони). Преподаватель Минской духовной семинарии усматривает в совмещении указанных идентичностей евангельское «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» [Мф 6:24]. Причем финансовая независимость еврейства оказывается для автора памфлета примером последнего. В то же время если от еврейства отнять сущность нации, то сохранится ли этническая или религиозная специфика? Да и стоит ли их сохранять? По мнению Якова Брафмана, отрицательный ответ очевиден. Отсюда следует, что стать истинно российским подданным – это креститься самому и крестить своих более или менее «ближних».

Политический коленкор – предпочтение официального государства еврейству и стремление быть исключительно имперским подданным – (пред)определяет и переход в православие, и категорическую, максималистскую риторику, в принципе свойственную Брафману:

...приют начинает быть учреждением, вполне соответствующим той религиозно-патриотической, а вместе с тем и филантропической цели, для которой, как говорит нам его история, он вызван в жизнь... [Брафман 1874, 14];

...тридцать шесть человек детей обоего пола, находящихся здесь налицо, получают в нем правильное воспитание в духе православия и русской народности [Брафман 1874, 14–15].

Ассимиляция – единственный органический путь в русское коллективное тело. Все остальное – полумеры и незначительные оттягивания/промедления.

Но почему это так важно для еврея из Российской империи – стать русским?

### Ничего личного – просто ветер Истории

*Миква* есть водоем, в котором еврейки совершают свое обрядовое омовение после родов и периодов менструации. В древности, когда евреи еще жили не по Талмуду, а по закону Моисея, женщина, спустя определенное число дней после родов и менструации, приносила священнику жертву, после чего омовение вечером того же дня тела водою прекращало раздуку супружеского сожительства.

Закон Моисея не требовал для обряда очищения женщины окуновения в живом источнике, но когда жизнь евреев подпала под знамя Талмуда, книжники (соферим) обставили, по своему обыкновению, и процесс омовения обилием разных мелочных обрядностей <...>. Благодаря длинной-предлинной канители различных, крайне обременительных талмудических тонкостей, посредством которых изобретатели старались опутать жизнь евреев и подчинить своей контроли самые интимные супружеские отношения, из процесса омовения вышло как раз совершенно противоположное <...>. В сыром и тесном, грязном и тускло освещенном подземелье толпа нагих женщин с расчесанными волосами, с подрезанными до крови ногтями, (некоторые) с кровавыми ранами, дрожа и коченея от холода, теснится вокруг глубокой водою наполненной ямы, из которой клубами поднимаются густые, удушливые испарения, и каждая

из них силится занять место поближе к лестнице, ведущей в эту пропасть.

В это время внизу, в темном и смрадном омуте женщина, с самоотвержением преодолевая отвращение и тошноту от зловония перегнившей воды, скрепя сердце, судорожно, медленно совершает троекратное таинственное погружение. Вид этой подземельной картины получает свою полную мрачную прелесть от тусклого освещения огарка, которым тут же на лестнице стоящая «тукерке», подобно жрице, служащей подземельным духам или волшебнице фантастических рассказов, сурово следит за точным исполнением обряда и из глубины ямы время от времени посылает чающим женщинам свой заветный «кошер», который, возвестив о счастливом окончании обряда одной, зовет в яму другую.

При воспоминании об этой языческой, варварской картине, душа невольно наполняется негодованием и невольно вырывается вопрос: неужели подобное изуверство совершается действительно в честь Бога Всевышнего и неужели такие вопиющие отвратительные вещи творятся повсюду среди цивилизованного мира в Европе в XIX столетии? [Брафман 1869, LXXXII–LXXXIV].

Пассаж суггестивный, риторически эффектный и характерный для данного автора. Дело не в экономике. Не в политике. Не в недостойном отношении определенного числа евреев к государству обитания. Не в ошибочных толкованиях священных текстов и не в различных оценках прошлого. Дело в том, что памфлетист смотрит на современный ему еврейский мир как на цивилизационно отсталый («неужели такие вопиющие ... вещи творятся ... в Европе в XIX столетии?»). Нормы Европы XIX столетия предстают в «Книге Кагала» последним откровением и мерилom всех вещей. (Поэтому восхищение Российской империей переносится на ее официальную религию – православие, – а не наоборот. Поэтому не преподавание в духовной семинарии, а работа в государственном Цензурном комитете оказывается венцом карьеры. Государство европейского образца есть высшая ценность и высшая форма социальной организации.) Да, еврейство сохранилось, и его биологическому существованию

ничто не угрожает. Но, по мысли Якова Брафмана, еврейство проиграло в цивилизационной игре – и он считается/смиряется с этим неоспоримым для него фактом. Еврейство создает тесную, глинистую микву в темном сыром подвале на том месте, где могли бы быть Сандуновские бани и публичные бассейны с их принципиально иным уровнем комфорта и гигиены... Теперь, в XIX столетии, еврейство – попросту «живое ископаемое», не заметившее и прошедшее мимо поворотного момента во всей человеческой истории. Причудливая, гротескная смесь дарвинизма [Beer 1983] и августиnianства [Fredriksen 2010] предопределяет взгляд автора «Книги Кагала».

### Не Брафманом единым. Опыт генерализации

Во второй половине XIX столетия среди озабоченных еврейским вопросом русских публицистов еврейского происхождения был и Александр Алексеев (Вульф Нахлас). В числе его наследия – апологетическая брошюра «Употребляют ли евреи христианскую кровь с религиозной целью?», мемуарные книги и статьи «Автобиография христианина из евреев», «Бывший военный учитель из евреев», полемическая книга «Богослужение, праздники и религиозные обряды нынешних евреев», а также россыпь «антикагальской» публицистики – «Как смотрят евреи на нарушение государственных законов», «Русское законодательство о евреях и противодействие оному со стороны кагалов», «Еврейский кагал; его основы, задачи, агенты и сношения», «О еврейских братствах “Хеврес”»... В текстовом корпусе Александра Алексеева, как и в сочинении Я. Брафмана, мы обнаруживаем знакомый мотив величия Российской империи, причем ее величие воспринято конечным и непреложным доказательством торжества русского, христианского, мира; оправданием правильности совершенного выбора (личная конверсия – ассимиляция – миссионерское служение). Россия торжествует – экономически и культурно... Сколь дик у евреев набор в кантонисты – это же фактически «охота» на детей [Алексеев 1882, 12–13]? Представители кагала сродни африканским туземным царь-

кам, которые якобы сами начали отлавливать сородичей, чтобы продать их в рабство белым. Ответственность за «охоту» А. Алексеев возлагает исключительно на кагал – исполнителя закона; имперское же правительство, придумавшее кантонистские роты, выведено за скобки. Торжествует Россия и интеллектуально, так что христианские батюшки учат еврейских детей понимать еврейскую же Библию и узнавать в ней еврейского же Мессию [Алексеев 1882, 93].

На этом фоне безраздельного триумфа России как христианской империи XIX в. еврейский мир с его стилем жизни, мирочувствования, чаяниями выглядит жалко:

– Так-то так, голубчик, – сказал Иван Акимович, – но все-таки объяснение батюшки вернее, чем толкование ваших раввинов. Да можно ли сказать, что о вас, отвергнувших Христа-Мессию, будут благословятся все народы, тем более что жизнь показывает противное: о вас не благословляются и не благословляют вас, а имя иудея ненавистно и унижено в целом мире.

– Совершенно так, – сказал вмешавшийся инспектор, – с дозволения Вашего, г. полковник, позволю себе высказать относительно незавидного положения иудеев следующее. Находясь в Варшаве, я был весьма поражен, когда увидел, как их соотчичи-евреи за какой-нибудь пяточок переносят на своих плечах через грязные улицы офицеров.

– Что же делать, Ваше благородие, – сказал я, – бедность заставит унижаться и за пяточок, а вот когда придет наш Мессия, тогда мы не понесем уже никого на наших плечах, а нас, по уверению Талмуда, будут носить, как на крыльях, все, даже высшие сановники мира.

– Ха-ха-ха! Что доброго, – сказал Иван Акимович, – может быть, ему придется еще на нас ехать верхом! Надеетесь ли Вы, г. инспектор, снести его?

[Алексеев 1882, 17–18]

Наблюдающиеся различия в доступе двух общин, русско-православной и еврейской, к благам цивилизации раскрываются вдруг как важнейшей аргумент в иудео-христианском споре. Последний аспект созвучен колониальному дискурсу

той эпохи, предлагающему объективно оценить жизнь в разных уголках мира и на основе произведенного сопоставления выбрать европейский путь как единственно возможный для всего человечества (см., например, подобное видение исторического процесса в: [Лабриола 1898, 18–19]).

Глубокие антиеврейские чувствования, присутствующие в публицистике и даже формирующие ее у некоторых евреев-выкрестов, – вероятно, радикальное проявление политического коллаборационизма. В ситуации Российской империи второй половины XIX – начала XX в. последний мотивирован видимыми блеском и мощью русского государства и вытекающим отсюда стремлением человека солидаризироваться с Российской империей. Отождествление с государством ведет к оцениванию себя, своего этнокультурного бэкграунда, национальных традиций с заведомо чужой точки зрения – русской, имперской. Исконное «свое» в этом процессе теряет всякую ценность, в то время как «чужое» ею наделяется. Соответственно, острие критики радикальных выкрестов направлено на национальные институты еврейского мира – прежде всего на кагал, который, сохраняя еврейство как нацию, воспринимается прямым «конкурентом» более «продвинутых» в цивилизационном смысле имперских учреждений. «Коллаборационистский дискурс» в принципе изучен не в пример хуже героического, сопротивленческого или собственно антисемитского. Тем не менее еврейская коллаборационистская литература предоставляет интересный материал, лежащий на пересечении с исследованиями в области colonial and postcolonial studies.

### Источники

Алексеев 1882 – *Алексеев А.* Обращение иудейского законника в христианство, особенно замечательное по своим характеристическим чертам. [Вел.] Новгород: тип. М. А. Классон, 1882. 146 с.

Брафман 1874 – *Брафман И. А.* Две речи И. А. Брафмана, произнесенные им в приюте для детей крещеных евреев в Санкт-Петербурге. СПб.: Тип. Скарятин, 1874. 16 с.

Брафман 1869 – *Брафман Я.* [А.] Книга Кагала: Материалы для изучения еврейского быта / Управление Виленского учебного округа. Вильна: Печатня Виленского губернского правления, 1869. 161 с.

Ковнер 1876 – *Ковнер А. Г.* [Письма к Ф. М. Достоевскому] // НИОР РГБ. Ф. 93 (Достоевский). К. 5. Р. 2. № 82.

Лабриола 1898 – *Лабриола А.* К вопросу о материалистическом взгляде на историю. СПб.: Н. И. Березин и М. Н. Семенов, 1898. 95 с.

Эренбург 1966 – *Эренбург И.* [Г.] Евреям // Собрание сочинений: в 8 т. Т. 5. М.: Художественная литература, 1966. С. 496–497.

## Литература

Белов 2016 – *Белов С. В.* Достоевский и евреи // Звезда. 2016. № 12. URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2016/12/dostoevskij-i-evrei.html> (дата обращения: 04.10.2020).

Герасимова 2018 – *Герасимова В.* Евреи и христиане на Смоленщине в XVIII – начале XX вв.: многоликое соседство // Евреи пограничья: Смоленщина. М.: Сэфер; ИС РАН, 2018. С. 167–190.

Герасимова 2016 – *Герасимова В. А.* Между иудаизмом и православием: к вопросу о мотивации крещений и миграции евреев в Россию в XVIII в. // Вопросы истории. 2016. № 9. С. 158–169.

Левитац 2013 – *Левитац И.* Еврейская община в России (1772–1917). М.: Книжники, 2013. 656 с.

Шнирельман 2005 – *Шнирельман В. А.* Лица ненависти (антисемиты и расисты на марше). М.: Academia, 2005. 359 с.

Beer 1983 – *Beer G.* Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction. London: Routledge; Kagan Paul, 1983. 303 pp.

Fredriksen 2010 – *Fredriksen P.* Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism. New Haven: Yale UP, 2010. 503 pp.

Newman 2020 – *Newman J. O.* The Gospel according to Auerbach // PMLA. 2020. Vol. 135. № 3. P. 455–473.

Schwartz 1999 – *Schwartz D. R.* Antisemitism and Other-isms in the Greco-Roman World // *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia* / Ed. by R. Wistrich. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1999. P. 73–87.

Spinner 2019 – *Spinner S. J.* Reading Jewish // PMLA. 2019. Vol. 134. № 1. P. 150–156.

## Jacob Brafman's *The Book of the Kahal*: the Jew Who Was Afraid of Jewishness

*George Prokhorov*

State University of Social Studies and Humanities  
Kolomna, Russia

Professor, Doctor of Sciences

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Department of Russian Language and Literature  
State University of Social Studies and Humanities  
140411, ul. Zelyonaya, 30, Kolomna, Moscow Region

Tel.: +7(496)615-13-30

E-mail: kaf.rus.gsgu@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.4

**Abstract:** The article discusses the narrative structure and rhetorical devices of *The Book of the Kahal* (1869) – an influential pamphlet by the baptized Jew Jacob Brafman. The book breathes conspiracy theories and portrays the Jews as a state within a state governed by the Kahal and regulated by the Talmud, even when they try to pass themselves as a confession to fool gullible Christians. In line with the traditions of collaboration literature, the author, obsessed with the glorious Imperial might and full of disdain for all things Jewish, demands that the Jews abandon their treacherous “multifaceted” identity in favor of Russia.

**Keywords:** *Jews in Russian Empire, Antisemitism, journalism, pamphlet, literature of collaborationalism, assimilation, Jacob Brafman*

### References

Beer, G., 1983, *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, London, Routledge and Kagan Paul, 1983, 303.

Belov, S. V., 2016, Dostoevskii i evrei [Dostoevsky and Jews]. *Zvezda*, 12. <https://magazines.gorky.media/zvezda/2016/12/dostoevskij-i-evrei.html> (Retrieved 04.10.2020). (In Russian).

Fredriksen, P., 2010, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven, Yale UP, 503.

Gerasimov, V., 2018, Evrei i khristiane na Smolenshchine v 18 – nachale 20 vv.: mnogolikoe sosledstvo [Jews and Christians in Smolensk

Region in the 18 – early 20 centuries: A Diverse Neighborhood]. *Evrei pogranich'ia: Smolenshchina* [Jews of Borderlands: Smolensk region], 167–190, Moscow, *Sefer, Institut of Slavic Studies RAS*, 333. (In Russian).

Gerasimova, V. A., 2016, *Mezhdu iudaizmom i pravoslaviem: k voprosu o motivatsii kreshchenii i migratsii evreev v Rossiiu v XVIII v.* [Between Judaism and Orthodoxy: Towards the issue of conversion and migration of Jews on Russian-Polish frontier in the 18th century]. *Voprosy istorii*, 9, 158–169. (In Russian).

Newman, J. O., 2020, The Gospel According to Auerbach. *PMLA*, 135(3), 455–473.

Schwartz, D. R., 1999, Antisemitism and Other-isms in the Greco-Roman World. *Demonizing the Other: Antisemitism, Racism and Xenophobia*, ed. R. Wistrich, 73–87, Amsterdam, *Harwood Academic Publishers*, 392.

Shnirel'man, V. A., 2005, *Litsa nenavisti (antisemity i rasisty na marshe)* [Faces of Hate (Antisemites and Racists on Route March)]. Moscow, *Academia*, 359. (In Russian).

Spinner, S. J., 2019, Reading Jewish. *PMLA*, 134(1), 150–156.

## К вопросу о происхождении некоторых рукописей, хранящихся в ф. 182 (фонде рукописей на еврейских языках) ОР РГБ

*Алина Владимировна Лисицына*

Филиал Российской государственной библиотеки в Еврейском музее и Центре толерантности  
Москва, Россия

Аспирант  
Российская государственная библиотека  
Москва, Россия

ORCID: 0000-0003-2182-1484

Филиал РГБ в Еврейском музее и Центре толерантности  
119019, Москва, ул. Воздвиженка, д. 3/5

Тел.: 8-916-5156594

E-mail: lisitsina.alina@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.5

**Аннотация:** В данной статье предпринимается попытка идентификации прежних владельцев сочинений, входящих в состав фонда рукописей на еврейских языках (ф. 182), известной как «собрание Шнеерсона». В советский период в отделе рукописей в качестве отдельных фондов сохранялись только большие семейные собрания либо поступившие целиком личные коллекции или архивы. Разрозненные рукописи или небольшие их группы вливались в фонды, созданные по языковому принципу. Задача сохранять источник поступления не ставилась, особенно это касается довоенного времени. Анализ таких аспектов, как содержание рукописей, почерк, переплет, владельческие надписи и наклейки, позволяет выявить не только рукописи собственно семьи Шнеерсонов, но и принадлежавшие З. М. Персицу, Я. И. Мазе, Б. Эпштейну, Б. Этлинггеру, караимской библиотеке «Карай битиклиги». В ходе работы над рукописями фонда также выяснилось, что несколько рукописей и целый ряд рукописных фрагментов попали туда по ошибке, а на самом деле должны быть частью собрания Гинцбургов. Вследствие еще одной путаницы, вызванной отсутствием специалистов для работы с этими материалами, в ф. 182 попал ряд сочинений из «трофейного» фонда, т.е. вывезенных в СССР после Второй мировой войны.

**Ключевые слова:** *рукописи, библиотека, собрание, фонд, владельцы, коллекция, бытование*

В рукописном отделе Российской Государственной библиотеки наряду с коллекциями рукописей, принадлежавших ранее частным владельцам и носящих по сей день их имена (или обозначенных по названиям организаций, которым они ранее принадлежали), имеется большое количество разрозненных рукописей, которые попали в библиотеку различными путями. В библиотеке издавна сложилась традиция объединять подобные рукописные книги и фрагменты в фонды по языковому признаку. Так появились собрания на армянском, арабском, персидском языках и др. Еврейские рукописи не являются исключением – уже в советское время из имевшихся в библиотеке рукописей на еврейских языках был сформирован фонд рукописей на еврейских языках под номером 182<sup>1</sup>. В данном собрании на сегодняшний день содержится 460 единиц хранения. Часть фонда (примерно две трети) была микрофильмирована в 1992 г. при участии Еврейской Национальной и университетской библиотеки (сейчас Национальная библиотека Израиля), и по микрофильмам было сделано описание собрания. В 2014 г. весь фонд 182 был оцифрован и размещен в свободном доступе на сайте РГБ.

Рукописи этого фонда попали в библиотеку из различных частных собраний, и в настоящей статье мы попытаемся определить, из каких именно. Источниками информации о том, где бытовала та или иная рукопись, могут служить владельческие надписи, печати и штампы, а также экслибрисы. Переплет также может что-то подсказать, поскольку некоторые владельцы сами переплетали все свои книги или часть своей библиотеки, и даже ставили иногда на переплет или корешок свое имя или инициалы. На корешки книг для

---

<sup>1</sup> Что касается рукописных собраний на еврейских языках, то кроме ф. 182 в Отделе рукописей РГБ (ОР РГБ) хранится также всемирно известная коллекция баронов Гинцбурггов (1913 ед. хр.) и «трофейное» собрание (341 ед. хр.).

удобства поиска прикрепляли специальные наклейки, их внешний вид, манера написания номеров или названий на них может также указать на первоначального владельца<sup>2</sup>. В некоторых случаях помогает идентификация почерка писца и содержание рукописи. Анализ рукописей ф. 182 позволил выявить прежних владельцев части рукописей фонда, среди которых семья Шнеерсон, Я. И. Мазе, Б. Эпштейн, Б. Эттингер, семья Персиц, библиотека «Карай битиклиги». Часть рукописей, как выяснилось, попала в ф. 182 по ошибке из других фондов.

Немного меньше половины «собрания рукописей на еврейских языках» на сегодняшний день (а именно 200 рукописей), насколько удалось идентифицировать, входили когда-то в «библиотеку Шнеерсона», которая поступила в Ленинку в начале 1920-х гг. Основным критерий для выделения «шнеерсоновских» рукописей – содержание. Большая часть их представляют собой сборники проповедей лидеров движения Хабад и, в меньшей степени, других выдающихся приверженцев этого движения, как, например, Гиллель из Парича<sup>3</sup> (ед. 30, 221 и др.), Хаим Мордехай Зифман<sup>4</sup> из Бешенковичей (ед. 56 и 61). Эти сборники формировались тематически и хроноло-

<sup>2</sup> Такие наклейки изготавливались на фабриках, различался лишь рисунок, обрамляющий их по краям. Например, по краю могла идти цепочка мелких точек, грибообразная, с геометрическим узором. Обычно для книг из одной библиотеки покупался один вид таких наклеек. Может быть, два-три вида, если коллекция пополнялась десятки лет. Надписи или номера на этих наклейках представляли сами владельцы или их библиотекари. Например, на большинстве рукописей из первой части коллекции Гинцбурга (ед. 1–830) имеются наклейки с названиями сочинений в них, причем, если это сборник, содержание указано полностью. Если названия нет, то на наклейке стоят номера, написанные от руки.

<sup>3</sup> Малисов, Гиллель ha-Леви из Парича (1795–1864) – знаменитый раввин в Паричах и Бобруйске и хасидский ментор, хасид Шнеура Залмана, Дова Бера и Менахема Мендла (Цемах Цедек), был известен своей исключительной ученостью и праведностью. Также выполнял роль местного хасидского лидера и посланника адмора в отдаленные общины.

<sup>4</sup> Никакой информации о нем найти не удалось.

гически: в ед. 4, к примеру, собраны проповеди на недельные главы из книги Бытия и осенние праздники (Новый год, Судный день), а в ед. 6 – на праздник Пятидесятницы (Шавуот) и недельные главы, которые читаются в этот период. Есть также рукописные копии сочинений адморов, к примеру, ед. 12 – «Дерех эмуна» (пер. Путь веры) Менахема Мендла Шнеерсона<sup>5</sup>. Все эти тексты были записаны на протяжении XIX в. различными писцами, некоторые имена нам известны: Шмуэль Рабинович по прозвищу Софер (писец) (ум. 1915 г.) (едд. 198 [160]<sup>6</sup>, 228 [191], 238 [200], 242 [203]), Шломо Острих (ед. 118 [88] нач.), Йехезкель бен Цви Гирш (едд. 215 [178], л. 107) и др. Имеются и автографы самих Шнеерсонов: Дов Бера<sup>7</sup> (едд. 122 [92], лл. 1–14об.), Менахема Мендла (едд. 241 [202], 263 [224] и др.), Шмуэля<sup>8</sup> (ед. 176 [138]), Йосефа-Ицхака (ед. 424 и др.)<sup>9</sup>. В заголовках к части проповедей указано кем, когда и где она была произнесена<sup>10</sup>. На форзацах, нахзацах, титульных или первых листах этих рукописей иногда встречаются надписи, сделанные предыдущими владельцами, или их штампы: «Овсей Кострель, Либава» и номер (едд. 88 [57], 165 [127], 230 [193], 239 [201], 261 [222], 263 [224]) или синий штамп с над-

---

<sup>5</sup> Шнеерсон, Менахем Мендл (Цемах цедек) (1789–1866) – третий любавичский ребе, возглавлявший движение с 1827 г. и до смерти. Автор сочинения «Цемах цедек», по названию которого стал известен в народе. Не путать с Менахемом Мендлом Шнеерсоном – последним седьмым любавичским ребе.

<sup>6</sup> Имеется в виду «Саба Элияһу», о которой речь ниже. Ее принадлежность к «библиотеке Шнеерсонов» определена по почерку. Косвенным признаком также служит наклейка на корешке с грибовидным рисунком по краю.

<sup>7</sup> Шнеерсон, Дов Бер, он же Митлерер ребе (1773–1827) – сын Шнеура Залмана, второй адмор Хабада и первый из поселившихся в Любавичах.

<sup>8</sup> Шнеерсон, Шмуэль (1834–1882) – четвертый любавичский адмор.

<sup>9</sup> Шнеерсон, Йосеф Ицхак (1880–1950) – шестой адмор движения Хабад Любавич. Надписи, сделанные его рукой, нередко встречаются и на печатных книгах собрания, на них же встречается его экслибрис (на рукописных он отсутствует).

<sup>10</sup> См., например, едд. 76, 84, 111, 220 и др.

писью «А. Н. Awerbuch. Riga» (ед. 2 [2], лл. 44об., 114, 180, ед. 225 [188], л. 74об., ед. 460, л. 63) и т.д. Характерным признаком также служит переплет (можно выделить три его вида) с надписями на корешке «ктав яд» (пер. рукопись) или «китвей кодеш» (букв. священные писания).

Кроме сборников проповедей, на сегодняшний день выявлено еще 20 рукописных книг, по всей видимости, входивших в собрание Шнеерсонов. Среди них имеются как сочинения по каббале (13 единиц), так и комментарии на Пятикнижие, Талмуд, сочинения по еврейской этике и закону (халахе)<sup>11</sup>.

29 рукописей, представляющих собой авторские комментарии к различным сборникам мидрашей, талмудическим трактатам и суперкомментарий на «Комментарий к Мишне» Моисея Маймонида – это сочинения Бенъямина Эпштейна под названиями «Нахалат Бенъямин» (пер. Надел Бенъямина)<sup>12</sup>, «Хелек Бенъямин» (пер. часть Бенъямина) и «Хут на-мешулаш» (букв. тройная нить)<sup>13</sup>. О самом авторе на сегодняшний день известно крайне немного: судя по кодикологическим и палеографическим данным, автор жил во второй половине XIX – начале XX вв. на территории современной Украины. Книги, принадлежавшие ему, и рукописи его собственных сочинений были переданы в ГБЛ его сыновьями<sup>14</sup>.

На 5 рукописях фонда имеется владельческая печать Я. И. Мазе (1859–1924) – главного раввина Москвы в 1893–

<sup>11</sup> Подробнее о выявленных рукописях, некогда входивших в собрание Шнеерсонов, см. статью автора, которая должна выйти в № 13 журнала «Иудаика петрополитана» за 2020 г. В ней среди прочего приводится и список рукописей, не являющихся сборниками проповедей.

<sup>12</sup> «Нахалат Бенъямин» была издана в Житомире в 1904 г.

<sup>13</sup> Это едд. 29, 33, 38, 39, 87, 99, 100–102, 116, 128, 134–136, 149, 184, 186, 189, 191, 194–196, 202, 223, 252, 257, 333–335.

<sup>14</sup> Дело фонда 182, папка 4, ед. 1. Хочется отметить еще одну интересную деталь: в Центре восточной литературы РГБ хранится «Сефер на-агада» Х. Н. Бялика и Равницкого, изданная в Одессе в 1914 г., на которой имеется дарственная надпись Х. Н. Бялика Б. Эпштейну.

1924 г. Четыре из них – это различные рукописи, входившие в библиотеку Мазе: сборник, куда входит сочинение Моше Хейфеца «Ма‘аян мей нафтоах» и его переписка с Й. Л. Эделем<sup>15</sup> и Ц. Г. Эделем (ед. 25), сидур, написанный, предположительно, в конце XVIII в. в Палестине (ед. 109), каббалистический комментарий к молитвам «Каванот ha-тфила» (букв. направления молитвы), книга записей похоронного братства из Керчи (ед. 395) и именной конверт Мазе с письмом по поводу мезузы<sup>16</sup>, адресованным в Румянцевский музей (ед. 431).

9 рукописей происходят из частной библиотеки Бенциона Эттлингера (1837–1879)<sup>17</sup>. По неясной на сегодня причине к Эттлингеру попали рукописи (а возможно, и книги) Яакова Копила Бамбергера (1785–1864) – раввина Вормса, бывшего ярым противником реформ<sup>18</sup>. После смерти Б. Эттлингера его наследники решили продать часть или даже всю библиотеку. Часть рукописей была выставлена на продажу в книжном магазине Я. М. Гинзбурга в Бобруйске, где был издан их каталог [Reshima 1914]. Видимо, из-за начавшейся войны книги не успели продать и эвакуировали в Москву, где они попали в Румянцевский музей.

На рукописях, принадлежавших Эттлингеру, никаких надписей или штампов не имеется<sup>19</sup>, поэтому восстановить принадлежность книги к его библиотеке можно только по сохранившемуся описанию в брошюре магазина Гинзбурга<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Эдель, Йегуда Лейб (1757–1828) – еврейский ученый и знаток раввинистической литературы, автор нескольких книг. Цви Гирц Эдель – его внук.

<sup>16</sup> Данное письмо представляет собой ответ на вопрос об идентификации рукописного фрагмента. Датировано 1913 г.

<sup>17</sup> Б. Эттлингер был сыном Яакова Эттлингера (1798–1871) – одного из лидеров ортодоксального иудаизма своего времени. Б. Эттлингер унаследовал часть библиотеки отца. Женившись на дочери могилевского купца Шмарьягу Цукермана, Эттлингер переехал в Могилев, где и жил до самой кончины.

<sup>18</sup> Подробнее см. [Meier 2012, 62 и далее]. О жизни Бамбергера см.: [Auerbach 1975, 3–11], [Der Israelit 1864], [Rotschild 1920, 15–20].

<sup>19</sup> На печатных книгах он ставил штамп со своим именем.

<sup>20</sup> В фондах ЦВА имеются книги со штампом Б. Эттлингера.

На сегодняшний день удалось идентифицировать следующие рукописи из его коллекции: сидур «Бейт тфила» (букв. дом молитвы) с каббалистическим комментарием (ед. 104), комментарии к Талмуду и агаде (едд. 152 и 155), сборник респонсов и проповедей (ед. 167), «Зивхей цедек» (букв. жертвы праведности) (ед. 393), сборник проповедей и комментариев к Талмуду (ед. 400), письма (ед. 410)<sup>21</sup>. Из того же источника поступили комментарий на мидраш «Мехильта» И. Э. Ланды<sup>22</sup> (ед. 153), «Ир Давид» (пер. город Давида) Д. Опенгейма<sup>23</sup> (ед. 164), «Дархей Моше» (пер. пути Моисея) М. Иссерлеса<sup>24</sup> (ед. 168) и «При 'эц хаим» (пер. плод дерева жизни) Х. Виталя (ед. 346)<sup>25</sup>.

Ряд рукописей попали в данный фонд явно по ошибке из «трофейного» – т.е. из рукописей, попавших в СССР после Второй мировой войны. Видимо, из-за того, что те немногие гебраисты, которые работали в Отделе рукописей в советский период, занимались в первую очередь сборанием Гинцбургов, в рукописях обоих фондов (ф. 182 и «трофейного») возникла изрядная путаница<sup>26</sup>. На сегодняшний день к «тро-

<sup>21</sup> Все перечисленные рукописи, кроме сидура, – автографы Бамбергера.

<sup>22</sup> Ланда, Ицхак Элиягу (1801–1876) – знаменитый проповедник, даян и общинный работник своего времени, живший в Вильно и Дубно, член императорской раввинской комиссии.

<sup>23</sup> Опенгейм, Давид бен Авраам (1664–1736) – раввин и посек, жил в Праге и Никельсбурге, оставил более двадцати сочинений.

<sup>24</sup> Иссерлес, Моше (1520–1572) – польский раввин, талмудист, философ. Больше всего известен своим комментарием на галахический кодекс «Шулахн арух».

<sup>25</sup> В каталоге Я. Гинзбурга это №№ 26, 82, 2, 7, 80, 5(?), 104, 8 или 71, 94 и 93. Задача идентификации по старым каталогам не всегда проста, так как описание в них бывает весьма общим, не всегда указывается количество листов, и в результате одна рукопись может подходить под несколько описаний.

<sup>26</sup> Рукописи «трофейного» фонда долгое время вообще не имели номеров. Номера были проставлены на них уже в 1980-е гг. Предварительная опись фонда была составлена сотрудником НИОР И. Медведевым в 1990-е гг. Сам фонд до сих пор не имеет своего номера. Он разделен на несколько частей по названиям городов,

фейным» можно определенно отнести 8 рукописей ф. 182. Это «Решимат биографийот царот ал хохмей исра'эль ве-хохмей ха-кара'им» (пер. список кратких биографий мудрецов Израиля и мудрецов караимов) (ед. 78) Элизера Лансхута и его же «Яд ва-шем» (пер. рука и имя) (ед. 342). Об авторе известно довольно мало: жил в 1817–1887 гг. в Берлине, оставил несколько сочинений, среди них «'Атерет цви» (пер. венец великолепия) (Берлин, 1884). Рукописи этого автора имеются также в «трофейном» фонде в разделе «Берлин» – едд. 13 (41), 28 (60), 32 (64), 47 (82), 68 (153), 84 (170/2), 93 (182), 101 (208/1), в разделе «Дрезден» – едд. 309 (226), 322 (242) и 331 (251)<sup>27</sup>. Практически во все эти рукописи вложены листочки, где на немецком языке написаны автор и название книги. На №№ 32 и 84 имеется штамп библиотеки еврейской общины Берлина – «Der Bibliothek der Jüdischen Gemeinde». Видимо, на каком-то этапе данные листочки выпали, и эти рукописи были по ошибке переведены в другой фонд.

Похожая история произошла, видимо, и с «Excerpte aus Theologie in Talmud» (букв. выдержки из талмудической теологии) Морица Штайншайдера (автограф) (ед. 154), в которую также вложен листок с надписью по-немецки. Другие рукописи этого же автора также есть в «трофеях»: «Берлин» едд. 1 (12а)<sup>28</sup>, 16 (46/1), 35 (67), 39 (73), 49 (84), 50 (85), «Дрезден» ед. 314 (231).

К «трофеям» из Вены принадлежат библиографический справочник авторства Меира 'Иш Шалом<sup>29</sup> (ф. 182 ед. 243), материалы которого имеются в «трофейном» фонде в раз-

---

откуда рукописи, по-видимому, прибыли: Берлин, Бреслау, Вена, Вильно, Дрезден и Мюнхен. Внутри каждой части имеется своя отдельная нумерация, но при этом есть и общая.

<sup>27</sup> Из-за постоянно возникающей путаницы тут приводятся название раздела, в котором находится та или иная рукопись, ее новый номер и в скобках – старый.

<sup>28</sup> Имеются штампы «Koenig[iche] Preuss[ische] stadt Gericht. Berlin».

<sup>29</sup> Фридман, Меир ('Иш шалом) (1831–1908) – австрийский ученый, автор ряда публикаций, наиболее известен своими изданиями мидрашей.

деле «Вена» едд. 46 (7), 201 (203/2), 203 (219/7). Туда же, возможно, следует отнести и каталог надгробных надписей венского еврейского кладбища (ф. 182 ед. 300), а также глоссарий терминов на иврите и арамейском к некоей книге на немецком языке, предположительным автором которого был Иммануил Лёв<sup>30</sup> (на основании вложенных в единицу писем). Согласно предварительному анализу, этот глоссарий относится к рукописи книги на немецком языке из раздела «Дрезден» ед. 300 (173)<sup>31</sup>. Из того же раздела попала ед. 409 (ф. 182) – копии фрагментов комментария к Торе Ефета ха-Леви<sup>32</sup>, выполненные, как показал анализ почерка, Симхой Пинскером<sup>33</sup>. Документов из архива последнего опять же немало в «трофейном» фонде: раздел «Берлин» едд. 53 (91/1), 54 (91/2), «Вена» едд. 156 (116), 168 (141), 178 (158), 179 (201/1), 180 (201/2) и др.

Сочинение Ханоха Френкеля «Гилуй да'ат» (букв. открытие знания) (ед. 185) и сборник респонсов Йегуды Лейба Карфункеля «'Авней зикарон» (пер. камни памяти) (ед. 404) ранее находились в Еврейской теологической семинарии в Бреслау и соответствуют номерам 284 и 170 из каталога библиотеки семинарии [Löwinger, Weinryb 1965] и должны находиться в разделе «Бреслау» «трофейного» фонда, где находятся другие рукописи из библиотеки семинарии.

Список сочинения Х. Виталя «'Оцрот хаим» (пер. сокровища жизни) (ед. 272) имеет штамп библиотеки М. Страшуна и явно принадлежит разделу «Вильно» все того же фонда.

<sup>30</sup> Лев (Löw), Иммануил (1854–1944) – венгерский раввин, ученый и политик.

<sup>31</sup> Согласно предварительному анализу, сделанному сотрудницей ОР Е. Зотовой.

<sup>32</sup> Ефет бен Эли ха-Леви (жил в X в.) – караимский комментатор Библии, живший на территории современного Ирака и в Палестине. Оставил комментарий на практически все книги Танаха, которые снабдил чрезвычайно буквальным переводом на еврейско-арабский язык.

<sup>33</sup> Пинскер, Симха (1801–1864) – археолог и исследователь караимства, в своих трудах опирался на рукописи из коллекции А. С. Фирковича. С 1858 г. жил в Вене.

Следующая часть – это караимские рукописные тексты, которых в ф. 182 насчитывается 45 единиц хранения<sup>34</sup>. Большая их часть представляет собой письма или сборники писем, а также фрагменты рукописных книг. И только 8 единиц из них – это рукописи, имеющие переплет.

Определяющий фактор их идентификации как «караимских» в данном случае – это так называемый караимский почерк<sup>35</sup>. На едд. 171, 201 и 262 имеются штампы «Карай битиклиги. Караимская национальная библиотека. Основал в 1916 г. Гахам Серайя<sup>36</sup>», а на ед. 201 также штамп «из книг Сарача<sup>37</sup>». Можно предположить, что большая часть остальных караимских рукописей (если не все) происходит из той же библиотеки, так как, за исключением нескольких рукописных книг, остальные единицы представляют собой либо фрагменты сочинений, либо письма, на которые могли не ставить штамп. А если судить по печатным книгам, то известно, что в «Карай битиклиги» влились книги из ряда частных коллекций, таких как коллекции М. Фирковича<sup>38</sup>, М. Неймана<sup>39</sup>, И. Казаса<sup>40</sup> и других, при этом на книгах имеются штампы и владельческие записи прежних владельцев, но нет штампа

---

<sup>34</sup> Это едд. 166, 171, 178, 201, 262, 265, 278, 303, 363, 368, 370, 372, 377–389, 403, 407, 425, 439–455.

<sup>35</sup> В еврейской палеографии сегодня принято разделять типы почерков на несколько групп по региональному принципу. Среди караимов при этом появился особый вид почерка, отличающийся по виду от других групп.

<sup>36</sup> Имеется в виду Серайя Маркович Шапшал (1873–1961) – караимский гахам, российский и советский востоковед-тюрколог, лингвист.

<sup>37</sup> Сарач, Мордехай Симович (1845–1903) – одесский купец, библиотека которого была пожертвована его сыновьями в «Карай битиклиги».

<sup>38</sup> Фиркович, Моисей Яковлевич (1846–1918) – внук А. С. Фирковича, учитель, первый библиотекарь «Карай битиклиги».

<sup>39</sup> Нейман, Моисей Самуилович (1814–1894) – караимский газзан и меламед, автор ряда стихов и сочинений, не дошедших до наших дней.

<sup>40</sup> Казас, Илья Ильич (1832–1912) – караимский просветитель, учитель и поэт.

«Карай битиклиги»<sup>41</sup>. На рукописи же владельцы книг свои штампы могли не ставить и надписей не оставлять, как, например, вышеупомянутый Б. Эттлингер.

«Карай битиклиги» была основана в 1916 г. и просуществовала в том или ином виде (по большей части на складе) до 1929 г.<sup>42</sup>, когда она была официально ликвидирована и перевезена в Ленинград, в филиал Института востоковедения РАН (сейчас Институт восточных рукописей РАН). Но перед закрытием библиотеки в Крыму побывал Яков Гурлянд<sup>43</sup>, который смог вывезти в ГБЛ печатные книги и часть рукописей [Непомнящий 2010, 212–213, прим. 45], где эти последние были с течением времени присоединены к фонду 182.

Еще один блок рукописей фонда связан с другим собранием еврейских рукописей, хранящемся в ОР РГБ, – коллекцией баронов Гинцбургов, поступившей в Румянцевский музей (так до 1924 называлась ГБЛ) в конце 1918 г. [Непомнящий 2010, 212–213, прим. 45]. Вместе с книгами и рукописями Гинцбургов поступил и их каталог, в который входили единицы с 1 по 830 (при том, что всего рукописей в собрании на сегодняшний день насчитывается 1913). Данный каталог выполнен был библиотекарем Гинцбургов Шнеуром (Сениором) Заксом<sup>44</sup> в ту еще пору, когда библиотека находилась в Париже, т.е. до 1887 г. Каталог на оставшуюся часть рукописей был выполнен уже когда собрание поступило в Румянцевский музей, одним из его библиотекарей С. И. Айзенштадтом<sup>45</sup>, ответственным

<sup>41</sup> Процесс идентификации печатных книг «Карай битиклиги» идет сейчас в Центре восточной литературы РГБ.

<sup>42</sup> Подробнее об истории «Карай битиклиги» см. [Коняхина 1994; Непомнящий 2009; 2010; Парафило 2012а; 2012б; 2013а; 2013б; 2014; Фиркович 1917].

<sup>43</sup> Гурлянд, Яков Ионович (1881 – после 1935) – российский и советский востоковед, археолог, сотрудник ГБЛ.

<sup>44</sup> Закс, Шнеур (Сениор) (1816–1892) – ученый-гебраист, оставивший целый ряд публикаций. В течение многих лет работал преподавателем и библиотекарем в семье Гинцбургов в Париже, также занимался комплектованием их семейной библиотеки.

<sup>45</sup> Айзенштадт, Самуил Иосифович (1886–1970) – юрист и преподаватель, активный участник сионистского движения, деятель

за каталогизацию книг на еврейских языках. В своих воспоминаниях Айзенштадт писал, что часть рукописей собрания он получил только через два года после того, как оно поступило в музей<sup>46</sup>.

Но самое важное и удивительное в данном случае не сам факт составления второго тома каталога, а то, что его экземпляров было, по меньшей мере, три. Один из них остался в Москве в деле фонда № 71, второй (или его копия) – попал в Нью-Йорк, в архив Александра Маркса<sup>47</sup>, хранится ныне в библиотеке Еврейской Теологической семинарии, копии третьего – в архивный отдел Национальной библиотеки Израиля<sup>48</sup> и Центральный архив истории еврейского народа (RU–1411). Насколько можно судить, текст во всех трех экземплярах каталога идентичен за исключением фразы в самом конце. В нью-йоркском экземпляре после описания последней единицы есть надпись о том, что «имеется еще около 120 сборников, которые до сих пор не внесены в этот каталог»<sup>49</sup>.

---

коммунистической партии, работал в 1916–1925 гг. в Румянцевском музее, в 1925 г. уехал в Палестину, где стал профессором Тель-Авивского университета, основал музей и архив рабочего движения, а также продолжал политическую деятельность в компартии. В ф. 182 под номером 391 хранится копия «Сефер Бен Гурион», написанная, судя по почерку, С. И. Айзенштадтом. Там же под номерами 253, 301, 302 хранятся рукописные копии мидрашей, почерк которых также схож с его.

<sup>46</sup> [Eisenstadt 1935]. Рукописный экземпляр второго тома каталога хранится в деле фонда № 71. Почерк, которым он написан, чрезвычайно похож на почерк С. И. Айзенштадта.

<sup>47</sup> Маркс, Александр (1878–1953) – американский историк, библиограф и библиотекарь, работавший в Еврейской теологической семинарии с 1903 г. по приглашению С. Шехтера. Считается, что он собрал для нее самую большую коллекцию по иудаике в мире. Подробнее см. [Schmelzer 2000].

<sup>48</sup> Katalog Osef Gintsburg. НБИ, архив, 384 'в.

<sup>49</sup> ישנם עוד כמאה ועשרים קובצים שלא הובאו עדיין בקטלוג הזה

Yeshnam od ke-me'a ve-'esrim kovtsim she-lo-huv'u 'adain ba-katalog ha-ze. Данная фраза находится на последней странице каталога второго тома коллекции, которая хранится в архиве Александра Маркса в Еврейской Теологической семинарии в Нью-Йорке.

Т.е. помимо 1913 единиц коллекции, известных на сегодняшний день, было еще около 120 книг<sup>50</sup>. В иерусалимской копии присутствует такая же фраза, но число неописанных рукописей – 143<sup>51</sup>. Скорее всего, здесь идет речь о книгах без экслибрисов Гинцбурга и каких-либо иных помет<sup>52</sup>, по которым можно было бы восстановить принадлежность к коллекции барона. В противном случае они были бы атрибутированы как принадлежащие к собранию Гинцбурга в 1926 г.: в этот момент книги из второго тома каталога и сам каталог были обнаружены вместе с другими еврейскими рукописями и считались поступившими из Московской хоральной синагоги [Лисицына 2010, 42]. На этом основании можно предположить, что вышеупомянутые неописанные рукописи могли в результате оказаться в другом фонде, которым в нашем случае может являться только фонд 182<sup>53</sup>.

На эту связь указывает также тот факт, что в ф. 182 под номером 275 (старый номер 235) имеется список книг Моше Меерсона из г. Кременчуга, датированный 1908 г. При этом в петербургском архиве Гинцбургов хранятся шесть писем от Генриетты Меерсон, вдовы Моше Меерсона, написанные в том же 1908 г. и адресованные Д. Гинцбургу<sup>54</sup>. В них вдова сообщает, что выслала книги согласно каталогу и далее описывает свои злоключения, связанные с их пересылкой, а также просит прислать ей деньги<sup>55</sup>. Из этих же писем становится ясно, что книги Меерсона изначально покупались для академии, т.е. «Высших курсов востоковедения», но в реальности оказались в печатной части коллекции Гинцбургов. В том же

<sup>50</sup> Вряд ли здесь могли иметься в виду рукописные фрагменты из фонда Гинцбурга, находящиеся в процессе каталогизации: их насчитывается более 200 (папок), а на деле гораздо больше.

<sup>51</sup> НБИ, архив, 384 'а.

<sup>52</sup> Нужно отметить, что рукописи фонда после 1528 единицы не имеют экслибрисов и помет о принадлежности Гинцбургам.

<sup>53</sup> Нужно отметить, что в необработанной части архивной коллекции Гинцбургов есть несколько рукописей на иврите, не внесенных в каталог и не имеющих инвентарных номеров.

<sup>54</sup> Ф. 183 ед. 841 (ОР РНБ).

<sup>55</sup> Наиболее подробно об этом в письме от 12.09.1908 г.

фонде также имеется письмо В. Аскинази<sup>56</sup> от 08.07.1908 г., в котором, среди прочего, упоминается о полученных от г-жи Меерсон книгах. Здесь, видимо, речь идет о библиотеке, которую собирал ее муж<sup>57</sup>.

Тут мы подходим к важному и нелегкому вопросу – относительно каких рукописей из ф. 182 можно сделать предположение об их оригинальной принадлежности к собранию Гинцбурга? Увы, с высокой степенью вероятности это можно утверждать (кроме вышеупомянутой ед. 275) только относительно ед. 282 (старый номер 244) и 413. Ед. 282 – это сочинение филолога, поэта и маскила Шломо Паппенхайма «Хешек Шломо» (пер. страсть Соломона)<sup>58</sup>, о котором известно, что свою книжную коллекцию он завещал Вольфу Гейденгейму, книги которого, в свою очередь, попали к Ицхаку Зелигману Баэру и были куплены Д. Гинцбургом в составе коллекции последнего. Ед. 413 – это «Минхат кана'ут» (пер. приношение ревностности) Шмуэля бен Бенъямин Вольф ха-Леви Розенфельда, сочинения которого (автографы) довольно широко представлены в собрании Гинцбургов<sup>59</sup>. Кроме того, на л. 1 данной рукописи стоит номер 890. Согласно второму тому каталога, выполненного С. Айзенштадтом, под этим номером описано сочинение «Минхат кана'ут», сейчас же под ним числится «Послание Аврааму Фирковичу» того же автора.

Также в ф. 182 имеется группа рукописных книг и фрагментов на иврите и иудео-арабском, относительно которых также можно предположить, что они попали туда из до сих пор полностью необработанной части коллекции Гинцбургов. Имеется в виду целый ряд рукописных фрагментов<sup>60</sup>, которые

---

<sup>56</sup> Информации о В. Аскинази найти не удалось. Известно, что Д. Гинцбург приобретал книги через книготорговца Э. Аскинази.

<sup>57</sup> Ф. 183, ед. 183 (ОР РНБ).

<sup>58</sup> Издана Моше Цуриэлем в 2018 г. См. [Pappenheim 2018].

<sup>59</sup> 19 единиц хранения: 871–876, 881–887, 889–891, 1151–1153.

<sup>60</sup> Это едд. 264 (224), 295 (262.1), 297 (262.3), 299 (262.5), 305 (263.2), 307 (263.4), 309 (263.6), 311 (263.8), 312 (263.9), 314 (263.11), 315 (263.12) – 318 (263.15), 320 (263.17) – 322 (263.19), 324 (263.21) – 327 (263.25), 329 (263.27), 329 (263.27), 331 (263.29), 371, 373, 374, 375, 376, 429.

полностью или частично написаны на иудео-арабском языке, который Д. Гинцбург совершенно точно знал, но на котором вряд ли читали другие известные нам на сегодняшний день бывшие владельцы рукописей из данного фонда. Часть этих рукописных фрагментов при этом была явно тематически разобрана на группы, в которые были вложены листы белой бумаги с записями на иврите, обозначающими их тематику. Такие листы имеются в ед. 314, 316–318, 320 (запись сделана на обрывке французской газеты), 321, 322, 324, 325, 326 (записи синим карандашом на обрывках французской газеты), 327. Сравнительный анализ почерка, которым сделаны эти записи, с образцами почерка Д. Гинцбурга, имеющимися как в архиве фонда Гинцбурга, так и в других местах, обнаружил их сходство. Исходя из того, что Д. Гинцбург занимался наукой и был автором ряда статей, можно предположить, что он мог сам классифицировать рукописные фрагменты, находящиеся в его библиотеке. Это предположение становится еще более вероятным, учитывая, что нам неизвестно о наличии у него в последние годы, после ухода С. Винера<sup>61</sup>, работавшего у него в течение нескольких лет библиотекарем, человека, который бы занимался научной обработкой коллекции<sup>62</sup>.

Очень возможно, что к собранию Гинцбургов можно отнести еще ряд рукописных фрагментов, хранящихся сейчас в ф. 182, большая часть которых, судя по почеркам писцов, имеют восточное или караимское происхождение<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Винер, Самуил Еремеевич (1860–1929) – библиограф и библиофил, работавший библиотекарем в Азиатском музее, у Д. Гинцбурга (видимо, с 1896 по 1903 гг.), в семье Персиц и др. Собранная им коллекция еврейских книг была приобретена И. И. Шнеерсоном и находится в настоящее время в библиотеке «Агудас хасидей ХА-БАД» в Нью-Йорке. В ф. 182 под номером 356 хранится список опубликованных книг на иврите, составленный, судя по почерку, С. Е. Винером, и попавший в фонд, судя по всему, вместе с книгами Гинцбургов.

<sup>62</sup> Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона, СПб., 1908–1913 гг., т. 4, стлб. 468–493.

<sup>63</sup> Речь идет о едд. 48 (35.4), 49 (35.5), 66 (35.22), 91 (60), 293 (258), 296 (262.2), 303 (262.9), 304 (263.1), 306 (263.3), 310 (263.7), 313

Поскольку в коллекции Гинцбургов содержится много рукописей итальянского происхождения (как написанных, так и бытовавших там), то, справедливости ради, следует отметить тут «итальянские» рукописи из ф. 182, которые теоретически также могли быть частью их собрания<sup>64</sup>.

Так сложилось, что библиотека Гинцбургов хранилась с середины 1917 г. в доме Персицев и в Румянцевский музей поступили они обе. Друганов указывает, что собрание Персицев было продано в Германию перед войной, но не вывезено, и было найдено случайно под полом дома на Пречистенке, 16<sup>65</sup>. Насчет попытки продажи собрания Персицев в Германию никаких сведений на сегодняшний день обнаружить не удалось, а вот то, что она попала в Румянцевский музей – непреложный факт. К сожалению, Персицы не ставили на свои книги никакие владельческие знаки, поэтому полностью идентифицировать книги из их собрания не представляется возможным. Но кое-что попытаться атрибутировать все же можно, так как в архиве НБИ сохранился каталог этого собрания, или, вернее, первая часть этого каталога под названием «Нахалат Йегошуа» (букв. надел Йехошуа)<sup>66</sup>, составленный уже упоминавшимся С. Е. Винером. В самом начале его перечис-

---

(263.10), 319 (263.16), 323 (263.20), 328 (263.26), 330 (263.28), 336 (269), 354, 363, 367 (частью этой рукописи, несомненно, являются «Берлин» 56 [91/4]), 402, 407, 408, 411, 451.

<sup>64</sup> Имеются в виду едд. 90 (59), 112 (82), 117 (87), 121 (91), 405, 406. Последняя, судя по владельческим записям на нахзаце, принадлежала семье Сангвинетти. Тут стоит отметить, что на нескольких манускриптах из коллекции Гинцбурга упоминаются люди с этой фамилией: к примеру, переписчиком едд. 214 и 309, а также владельцем ед. 535 был Рафаэль Йехиель Сангвинетти; владельцем ед. 277 был Давид Шломо Сангвинетти.

<sup>65</sup> См. [Друганов 1934, 136]. Там же автор упоминает еще одну библиотеку З. М. Персица, вывезенную из дома последнего в Казачьем переулке.

<sup>66</sup> См. [Viner]. В названии содержится указание на владельца рукописи Йехошуа Зелига Мордуховича Персица (ок. 1865 – после 1928 г.) – коммерсанта и библиофила.

лены рукописи, принадлежавшие Персицу<sup>67</sup>. На основании их описания, не всегда подробного, было установлено, что едд. 16, 18 и 19 из ф. 182, представляющие собой письма Якову Рейфману<sup>68</sup>, ранее входили в библиотеку Персицев<sup>69</sup>. В рукопись «Торат хесед» (пер. учение милосердия) (ед. 98) вложен документ (л. 217), в котором говорится, что данная рукопись была продана Й. З. Персицу в 1908 г. Описание данной рукописи соответствует описанию рукописи под тем же названием на л. 80б из «Нахалат Йехошуа». Описание рукописи «Шулхан ха-мелех» (пер. стол царя) на л. 7 отсюда же соответствует имеющейся в ф. 182 ед. 246 – сочинению «Зер хашулан» (букв. кайма стола) Цадока Сегаля из Шклова.

Последнее, о чем тут стоит упомянуть – это рукопись «Книга записей общества по изучению Мишны при синагоге Полякова» (ед. 398)<sup>70</sup>. Среди сотрудников РГБ распространено мнение, что вместе с другими книгами после революции 1917 г. в библиотеку поступила книжная коллекция семьи Поляковых, но до сего дня не было найдено ни одной книги, которая бы могла принадлежать им. Между тем имеется указанная рукопись, а также ряд книг из ЦВЛ с дарственными надписями для «синагоги Поляковых»<sup>71</sup>. Вполне возможно,

<sup>67</sup> Печатные книги с дарственными надписями Й. З. Персицу имеются в фондах ЦВЛ РГБ. К примеру, «Бейт Шломо» (Вильно, 1893), «'Анават цион ве-ерушалаим» (Варшава, 1912) и др.

<sup>68</sup> Рейфман, Яков (1818–1894) – ученый-самоучка, историк иудаизма, автор нескольких десятков книг. Будучи религиозным человеком, был, тем не менее, приверженцем идей еврейского просвещения – Гаскалы.

<sup>69</sup> См. [Viner, S. p. 6]. Возможно, к этой же переписке относятся и ед. 14 и 15 – автограф статьи Моше Ицхака Тедекси (1821–1898) о кремации тел умерших с точки зрения иудаизма и сопроводительное письмо к неизвестному лицу. Основание для высказывания такого предположения – то, что Я. Рейфман переписывался с учителем Тедекси Шмуэлем Давидом Луццатто (1800–1865) и, возможно, с самим Тедекси также. Но данный факт требует дальнейшего выяснения.

<sup>70</sup> Pinkas shel ha-hevra mishnayot de-beit ha-kneset shel Polyakov.

<sup>71</sup> К примеру, «Эйн Яков» (Амстердам, 1723 г.).

что произошла ошибка и «библиотеку Поляковых» перепутали с «библиотекой синагоги Поляковых».

В настоящей статье представлены предварительные результаты попытки идентификации предыдущих владельцев рукописей «еврейского» фонда ОР РГБ. Остается еще немало рукописей, про которые нам пока многое не известно: неясно, кому они принадлежали, как попали в библиотеку. На сегодняшний день с уверенностью можно утверждать, что идентифицировано происхождение 314 рукописей из 460, происхождение еще примерно 50 определено гипотетически. Самая большая часть из идентифицированных – это манускрипты, некогда входившие в «библиотеку Шнеерсонов». Меньшие по численности – это караимские (45 ед. хр.), черновики сочинений Б. Эпштейна (28 ед. хр.). Разумеется, необходима дальнейшая исследовательская работа, которая прольет свет на происхождение остальных рукописей фонда.

### Источники

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской Государственной библиотеки. Дело фонда 182, папка 4, ед. 1.

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки. Ф. 183, ед. 841.

ОР РНБ. Ф. 183, ед. 183.

Katalog Osef Gintsburg – Katalog Osef Gintsburg (Catalogue of the Guenzburg Collection). Национальная библиотека Израиля. Архив. Дело 384 'д. [иврит].

### Литература

Друганов 1934 – *Друганов И. А.* Библиотеки ведомственные, общественные, частные и судьба их в 1918–1925 гг. // Советская библиография. 1934. № 3–4. С. 43–78.

Коняхина 1994 – *Коняхина З.* Карай-Биклиги – национальная библиотека крымских караимов // Известия крымского республиканского краеведческого музея. 1994. № 8. С. 62–64.

Лисицына 2010 – *Лисицына А. В.* Рукописи из коллекции Гинцбургов в Российской Государственной библиотеке // Отечественные архивы. 2010. № 3. С. 38–44.

Непомнящий 2009 – *Непомнящий А.* Неизвестные документы о судьбе коллекции Карай-Битиклиги // Крымский архив. 2009. № 11. С. 303–316.

Непомнящий 2010 – *Непомнящий А.* Утраченная коллекция: новые документы о судьбе караимского книжного собрания «Карай битиклиги» // Стародруки і рідкісні видання в університетській бібліотеці : матер. Міжн. книгознавчих читань, м. Одеса 14–16 вер. 2009 р. : зб. ст. / упор. : О. В. Полевщикова, В. А. Самодурова, О. В. Суворовцева; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса: Астропринт, 2010. С. 199–217.

Парафило 2014 – *Парафило Д.* Книжные раритеты «Карай битиклиги»: опыт реконструкции на примере «Списка М. С. Сарача» // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. 2014. Т. 27. № 2. С. 57–62.

Парафило 2013а – *Парафило Д.* К вопросу о формировании книжной коллекции «Карай битиклиги» // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. 2013. Т. 26. № 2. С. 112–124.

Парафило 2012а – *Парафило Д.* К истории передачи рукописного фонда «Карай битиклиги» в Институт востоковедения АН СССР // IV научные чтения Усеина Боданинского. Бахчисарай: Бахчисарайский историко-культурный заповедник, Антиква, 2012. С. 28–29.

Парафило 2013б – *Парафило Д.* Научное изучение книжных богатств «Карай битиклиги». Довоенный период // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. 2013. Т. 26. № 1. С. 85–96.

Парафило 2012б – *Парафило Д.* «Культпросвет» или Крым ОХРИС: новые факты передачи «Карай–Битиклиги» // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. Вип. 21. Ч. 2. Київ, 2012. С. 379–385.

Фиркович 1917 – *Фиркович М.* «Национальная караимская библиотека при Духовном правлении «Карай битиклиги» // Известия таврического и одесского караимского духовного правления. 1917. № 2. С. 8–9.

Auerbach 1975 – *Auerbach N. R.* Ha-Rav Yaakov Kapil ha-Levi Bamberger // Ha-Maayan. Tamuz 5735. № 15. Vol. 4. P. 3–11 [иврит].

Eisenstadt 1935 – *Eisenstadt S.* Al goral kitvey ha-yad ve-ha-sfarimshel ha-baron David gintsburg // Davar, 26. 12. 1935 [иврит].

Der Israelit 1864 – *Der Israelit.* 13.04.1864. № 15. P. 200–202.

Löwinger, Weinryb 1965 – *Löwinger S. D., Weinryb B. D.* Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Library of the Jüdisch-Teologisches Seminar in Breslau. Wiesbaden, 1965. 301 p.

Meier 2012 – *Meier M.* Religious Reform and Political Revolution in Mid-nineteenth Century Germany: The Case of Abraham Jacob Adler // German-Jewish Thought Between Religion and Politics. Ed. C. Wiese and M. Urban. Berlin-Boston: De Gruyter, 2012. P. 59–81.

Pappenheim 2018 – *Pappenheim Sh.* Heshek Shlomo. Mahon Shlomo Oman, 2018. 619 p.

Reshima 1914 – Reshimat ha-sfarimkitvey yad mi-beyt eked ha-sfarim... ben tsonetlinger [Hebrew]. Bobruysk, 1914. 12 p.

Rotschild 1920 – *Rotschild S.* Beamte der Wormser Jüdischer Gemeinde. Frankfurt A. M., 1920. 79 p.

Schmelzer 2020 – *Schmelzer M.* Alexander Marx // American National Biography Online. 05.11.2020 [www.anb.org/view/10.1093/anb/9780198606697.001.0001/anb-9780198606697-e-0801825;jsessionid=463FD3C0033C12D55DA3F6D99B16BBC6](http://www.anb.org/view/10.1093/anb/9780198606697.001.0001/anb-9780198606697-e-0801825;jsessionid=463FD3C0033C12D55DA3F6D99B16BBC6) (Retrieved February 20, 2021).

Viner – *Viner Sh.* Nahalat Yehoshua [Hebrew]. [https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL\\_ALEPH000041678/NLI#\\$FL16472773](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH000041678/NLI#$FL16472773). (Retrieved February 20, 2021).

## About Origin of Some Jewish Manuscripts (Fond 182 of the RNL Manuscript Department)

*Alina Lisitsyna*

Russian State Library  
Moscow, Russia

PhD student

Russian State Library

ORCID: 0000-0003-2182-1484

RSL department in Jewish Museum and Tolerance Center

Tel.: 8-916-5156594

E-mail: [lisitsina.alina@gmail.com](mailto:lisitsina.alina@gmail.com)

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.5

**Abstract:** In the Soviet time, libraries only preserved the names of private and, occasionally, institutional collections. Standalone manuscripts or small sets of manuscripts would become part of the collections in national languages. The information concerning the origins of new arrivals was not considered valuable enough to keep record of. Such was the case of Fond 182 of the Manuscript Department of the Rus-

sian National Library, commonly referred to as the Schneerson Library. Close examination of the content, handwriting, binding, stickers and owners' inscription may allow us to identify some of the manuscript's former owners. Thus, the collection contains not only the manuscripts of the Schneerson family proper, but also those belonging to Zelig Permits, Yaakov Maze, Benyamin Epstein, Bentsion Ettlinger, and the Karaite national library "Karay Bitikligi", as well as the materials – mostly fragments – that should have been ascribed to the Günzburg Collection and some "trophy" manuscripts that were brought over to the USSR after the WWII and due to the lack of qualified scholars, wound up in Fond 182.

**Keywords:** *manuscripts, library, collection, owner, history*

## References

Druganov, I. A., 1934, Biblioteki vedomstvennyye, obshchestvennyye, chastnye i sud'ba ikh v 1918–1925 [Departmental, public and private libraries in 1918–1925]. *Sovetskaia bibliografiya*, 3–4, 43–78. (In Russian).

Koniakhina, Z., 1994, "Karai-Bikligi" – natsional'naia biblioteka krymskikh karaimov [Karay Bitikligi – national library of the Crimean Karaites]. *Izvestiia krymskogo respublikanskogo kraevedcheskogo muzeya*, 8, 62–64. (In Russian).

Lisitsyna, A. V., 2010, Rukopisi iz kolektsii Gintsburgov v Rossiiskoi Gosudarstvennoi biblioteko [Manuscripts from the Gunzburg collection in the Russian State Library]. *Otechestvennyye arkhivy*, 3, 38–44. (In Russian).

Nepomniashchii, A., 2009, Neizvestnye dokumenty o sud'be kolektsii "Karai-Bitikligi" [Unknown documents on "Karay Bitikligi's" collection fate]. *Krymskii arkhiv*, 11, 303–316. (In Russian).

Nepomniashchii, A., 2010, Utrachennaya kolektsiia: novye dokumenty o sud'be karaimskogo knizhnogo sobraniia "Karai bitikligi" [The lost collection: new documents on the fate of the Karaite library "Karay Bitikligi"]. *Starodrukii ridkisinivdannia v universitet'skii bibliotetsi*, 198–215. Odessa, *Astroprint*. (In Russian).

Parafilo, D., 2014, Knizhnye raritety "Karai bitikligi": opyt rekonstruktsii na primere "Spiska M. S. Saracha" [Rare books from "Karay Bitikligi": attempt of reconstruction of M. S. Sarach's list]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo*, vol. 27(2), 57–62. (In Russian).

Parafilo, D., 2013, K voprosu o formirovanii knizhnoi kolektsii "Karai bitikligi" [Remarks to the problem of forming of "Karay Bitikligi" book

collection]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo*, vol. 26(2), 112–124. (In Russian).

Parafilo, D., 2012, K istorii peredachi rukopisnogo fonda “Karai bitikligi” v Institut vostokovedeniia AN SSSR [Some remarks to the history of transfer of manuscripts from “Karay Bitikligi” to the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of USSR]. *IV nauchnye chteniia Useina Bodaninskogo*, 28–29. Bakhchisarai, *Bakhchisaraiskii istoriko-kul'turnii zapovednik, Antikva*. (In Russian).

Parafilo, D., 2013, Nauchnoe izuchenie knizhnykh bogatstv “Karai bitikligi”. Dovoennyi period [Scholarly research of “Karay Bitikligi” book collection in the pre-war period]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo*, vol. 26(1), 85–96. (In Russian).

Parafilo, D., 2012, Kul'tprosvet ili Krym OKhRIS: novye fakty peredachi “Karai-Bitikligi” [Kul'tprosvet or Crimea OKhRIS: new facts concerning transfer of “Karay Bitikligi”]. *Novi doslidzhennia pam'iatok kozats'koï dobi v Ukraïni*, vol. 21(2), 379–385. (In Russian).

Firkovich, M., 1917, Natsional'naia karaïmskaya biblioteka pri Dukhovnom pravlenii “Karai bitikligi” [National Karaite library of spiritual government “Karay Bitikligi”]. *Izvestiia tavrisheskogo I odesskogo karaïmskogo dukhovnogo pravleniia*, 2, 8–9. (In Russian).

Auerbach, N. R., 1975 [5735], *Ha-Rav Yaakov Kapil ha-Levi Bamberger* [R. Yaakov Kapil ha-Levi Bamberger]. *Ha-Maayan* [The Source], Tamuz 5735, 15, vol. 4, 3–11. (In Hebrew).

Eisenstadt, Sh., 1935, *Al goral kitvey ha-yad ve-ha-sfarimshel ha-baron davidgintzburg* [On the fate of the manuscripts and books of baron David Gunzburg]. *Davar*. 26.12.1935, 3 (In Hebrew).

## «Прозреваю в себе еврея...»: иудаика Леонида Фризмана

*Константин Бондарь*

Тель-Авивский университет

Тель-Авив, Израиль

Научный сотрудник, кандидат филологических наук (PhD)

ORCID: 0000-0002-8751-1641

Тель-Авивский университет

Центр исследований диаспоры им. Гольдштейна-Горена

Израиль, 6997801, Тель-Авив, ул. Хаим Леванон, 30,

корпус Картер, к. 320.

Тел.: +972-52-636-66-20

E-mail: kobonko2013@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.6

**Аннотация:** В статье рассматривается роль и место еврейской темы и – шире – проблематики еврейских исследований в научном наследии литературоведа-русиста, харьковчанина Леонида Фризмана. Начав работать в иудаике лишь в последние годы жизни, ученый не только освоил новое направление, наметил перспективы изучения творчества некоторых писателей, но и создал экспериментальную площадку, где проверял общепринятые идеи на свежем материале, выдвигал гипотезы и пришел к ряду историко-литературных и мировоззренческих обобщений.

**Ключевые слова:** *русская литература, поэзия, образ, еврейская тема, иудаика*

Профессор-филолог Леонид Генрихович Фризман был евреем по происхождению и человеком русской культуры по воспитанию, убеждениям и житейским ожиданиям. Этот обычный для нескольких поколений советской интеллигенции набор в данном случае требует ряда уточнений и пояснений, которые и составляют предмет внимания в статье.

Прежде всего – несколько слов о ее герое. Л. Г. Фризман (1935–2018) был известным в Харькове и далеко за его пределами литературоведом, выдающимся исследователем русской поэзии XIX–XX вв., руководителем крупной научной школы, педагогом и публицистом. Родившийся в семье университетского историка-медиевиста и хормейстера, Леонид Генрихович был харьковчанином в третьем поколении: еще до революции его дед снискал славу одного из лучших в городе врачей. Разумеется, в семье культивировался вкус к поиску, чтению; нормой была критичность мышления, и вследствие этого – широта кругозора. Еврейство никогда не скрывалось, но и не было существенным фактором мировосприятия. После войны и в зрелые годы, тем не менее, оно серьезно отразилось в профессиональной биографии ученого: та не была ни гладкой, ни безоблачной.

Фризман знаменит своими трудами по творчеству декабристов, Баратынского, русских поэтов-бардов [Фризман 1966; Рылеев 1975; Баратынский 1982; Фризман 1988, 1992, 2014], другими работами. Что же до иудаики – ею он не занимался и еврейской темы последовательно избегал. Будучи автором почти 50 книг и более чем 500 статей, он интересовался многими вещами; руководил диссертациями и по XVIII веку, и по XXI, и даже однажды – по древнерусской литературе. И только в 2013 г., в конце своего творческого пути, пришел к обширной проблеме «русская литература и евреи», в которой и ему было суждено сказать свое слово. Предыстория этого обращения небезынтересна: заручившись поддержкой редколлегии серии «Литературные памятники», в которой он подготовил пять книг, Леонид Генрихович загорелся идеей издать какой-нибудь «русско-еврейский» текст. Из довольно внушительного списка, подготовленного автором этих строк по просьбе учителя, он выбрал повесть Ф. В. Булгарина «Эстерка». Фризман давно мечтал «реабилитировать» этого писателя в глазах литературоведов и, возможно, читателей, и вот представился подходящий случай. По иронии судьбы в редколлегию одновременно поступила заявка на издание булгаринских «Воспоминаний», и, конечно, она получила предпочтение. Но профессор был не из тех,

кто, по его словам, «проигрывает войну, проиграв в первом сражении». Нашей заявкой, впоследствии удачно воплотившейся, стала «Марфа, посадница Новгородская» М. П. Погодина [Погодин 2015], а Булгарина Леонид Генрихович решил подготовить и издать отдельно. Однако, углубившись в материал, он понял, что тема выходит далеко за рамки наследия Булгарина, вообще литературы первой половины XIX в., и взялся рассмотреть ее всю – от зарождения до наших дней. Так за год была написана книга, стоящая особняком в научном наследии Фризмана, – «Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе» [Фризман 2015].

Работа, выпущенная издательством «Фолио», стала первой попыткой представить эволюцию непростой темы на протяжении более чем полутора столетий: от Отечественной войны 1812 г. до крушения советской власти. Ее первая и главная черта – эта книга не только о литературе. Из привлекаемых к анализу исторических и мемуарных материалов, из портретов десятков писателей и анализа сотен больших и малых произведений складывается картина исторических судеб русского еврейства, как она виделась харьковскому филологу. И коль скоро остановиться на всех его наблюдениях невозможно, выберем некоторые – те, что относятся к сфере его непосредственных интересов, – произведениям эпохи романтизма и поэтическим исканиям середины – второй половины XX в.

Вместе с тем масштабность замысла, необходимость работать «широкими мазками» не всегда давала возможность углубиться в детали. Красноречивый пример связан с уже упоминавшимся Булгариным. Анализируя его творчество, Фризман останавливается на повести «Эстерка», справедливо называя ее центральной в интересующем его аспекте. Используя известный мотив польской историографии и художественной литературы, Булгарин делает основой сюжета любовь короля Казимира к еврейской девушке и описывает ее глазами гайдамаков, посланцев папы и местных евреев. И вот здесь читатель встречается с булгаринским приемом, характеризующим его отнюдь не как банального юдофоба, но как опытного мастера интриги: сама Эстерка красива и

добродетельна, но ее единоверцы, собирающиеся на «ужасное еврейское судилище – санхедрин», обрисованы самыми мрачными красками в своем стремлении покарать Эстерку за нарушение ею еврейских обычаев.

– Закон велит, – сказал раввин, – преступнице объявить проклятие, и если она не исправится, казнить ее смертью, но как Эстерка не признает суда и не может возратить сыновей на лоно Израиля, то я предлагаю без отлагательств казнить ее смертью.

– Казнить! Казнить! Десять, сто, тысячу раз казнить! – закричали со всех сторон [Фризман 2015, 60].

Как показал М. Вайскопф, здесь мы встречаемся с первыми ростками мотива «тайного еврейского правительства», который в ту пору встречался еще только в беллетристике [Вайскопф 2008, 172], в сочетании с «курьезными ошибками», допущенными Булгариным при описании еврейских установлений и обычаев [Там же, 179]. Однако этот пласт оставлен автором «Такой судьбы» без внимания. То обстоятельство, что «коварство» соплеменников Эстерки терпит крах, благородный молодой рыцарь Решко спасает ее и возвращает королю, а «санхедрин» запрещен, трактуется лишь как торжество справедливости [Фризман 2015, 61]. Первоклассный беллетрист, Булгарин ведет с читателем двойную игру: создавая образ прекрасной еврейки (знакомый, например, и ранее по романам Вальтера Скотта), он поддерживает один романтический миф, но одновременно актуализирует и другой, живописуя тайное и опасное «еврейское судилище». Булгарину нужен этот контраст; он даже усиливает к концу повести идеализацию Казимира, которого «простило потомство». В этой неоднозначной позиции писателя первый (и, кажется, единственный) рецензент книги Фризмана С. Кормилов усматривает тактику, которая должна была, по замыслу Булгарина, отвести от него подозрения в юдофобии, а заодно и в польском национализме [Кормилов 2016].

Разрабатывая стереотипный набор романтических мотивов в изображении евреев, Фризман привлекает и творчество Р. М. Зотова, в романе которого «Леонид, или некото-

рые черты из жизни Наполеона» действует фактор Мозес. Его речевая характеристика шаржирована в духе эпохи («Мы же люди торговые: что потребуют, то и продаем»), он думает только о своей выгоде, но оказывается полезным, а в итоге даже спасает главного героя. То, что еврейский образ в романе единственный, объясняется тем, что Мозес – не индивидуализированный персонаж, но обобщенный тип; изображая его таким, Зотов выражал не собственные пристрастия, а стереотипы своего времени [Фризман 2015, 67]. К этому же выводу приводит автора разбор произведений И. И. Лажечникова, Н. В. Кукольника и других авторов эпохи, а затем и их эпигонов, таких как, например, Вс. Крестовский.

Понятно, что Фризмана радуют положительные персонажи-евреи, появившиеся у русских писателей довольно рано – в романах В. Т. Нарезного «Российский Жилблаз, или Похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова» и Н. М. Коншина «Граф Обоянский, или Смоленск в 1812 году». Здесь уже можно разглядеть еще одну характерную черту фризмановского подхода: стремление расценивать писателя с лучшей стороны. Не скрывая негативных или пренебрежительных высказываний писателей (в том числе и классиков – Достоевского, Некрасова, Чехова) о евреях, Фризман склонен относить их к устойчивым речевым штампам; он стремится выделять в художественных произведениях то, что «реабilitирует» их создателей. Так, о Некрасове, нарисовавшем в поэме «Современники» широкую панораму еврейского участия в развитии капитализма в России, исследователь замечает: «Евреи вызывали у Некрасова страх перед... капиталом, приобретающим все большее влияние и власть» [Фризман 2015, 90]. Таким образом, оказывается, что «характерная русская ненависть к толстосумам была лихо перенесена на всех евреев зачастую почти вне связи с вероисповеданием» [Кормилов 2016]. Другой пример. Завершая разговор о Чехове, автор прибегает к сравнению:

Для Жаботинского было само собой разумеющимся походить к оценке людей и ситуаций, исходя из ходячей формулы «А как это для евреев?» Чехов так не поступал. Как последовательный

гуманист он сопереживал всем людям, и евреям не больше и не меньше, чем другим. Но сказать, что он писал о них «с безразличием», пусть даже правдивым, – это, как говорится, взять грех на душу [Фризман 2015, 163].

Скрытый упрек Жаботинскому и похвала Чехову – чем не рефлекс прошлых эпох? И в других местах книги публицистичность, характерная для 80-х гг. прошлого века, дает о себе знать. В образе Соломона из «Степи»

Чехов провидчески угадал одного из пионеров еврейской «полунтеллигенции», которой предстояло сыграть огромную роль в истории России и русской революции. Это из них вырастали Богровы, Зиновьевы, Урицкие, Ягоды, это они найдут себя в ЧК, ОГПУ, НКВД, это они станут во главе стройки Беломорканала, а потом и всего ГУЛАГа [Фризман 2015, 153].

Тут впору согласиться с рецензентом, что «стремящийся быть объективным исследователь словно забыл, что карательные органы возглавляли и поляк Дзержинский, и русский Ежов, и грузин Берия» [Кормилов 2016].

Всю жизнь изучавший забытые, неопубликованные, обойденные критикой тексты, Фризман и в этой книге остается верен себе. Несколько страниц посвящены поэтической драме И. А. Сельвинского «Тушинский лагерь» (1939), которая не была опубликована после написания, и лишь в 2000 г. фрагменты из нее и предисловия самого поэта увидели свет. В пьесе настойчиво проводится мысль о еврейском происхождении Ажедмитрия II. Эта гипотеза, не являющаяся общепринятой ни в историографии, ни в источниковедении, недавно стала предметом нашего внимания [Бондарь, Торпусман 2018]. Тем более интересно, что советский поэт воплотил ее художественно, а литературовед счел эту попытку достойной включения в свой обширный обзор.

«...был ли самозванец, подобно Гришке Отрепьеву, авантюристом, жаждавшим власти, богатства, разгульной жизни, и, следовательно, то, что он был евреем, так же несущественно, как и

то, что он носил бороду, или, быть может, национальная особенность Лжедмитрия в связи с условиями жизни евреев XVII века определила его психику таким образом, что в действиях тушинца следует искать нечто большее, чем авантюру?» – писал И. Сельвинский [Фризман 2015, 302–303].

Положительное отношение автора к своему герою, выраженное в предисловии (необходимость исправить историческую несправедливость – дурную славу иноземного захватчика), подхватывает и филолог, который указывает, что еврейская тема занимает значительное место в содержании пьесы. Сельвинский не просто делает своего героя евреем, – еврейство становится причиной его гибели: один из героев, Абрагам, вслед за обвинением в том, что самозванец в погоне за московским тронem забыл свой народ, в пылу спора закалывает Лжедмитрия кинжалом. Такое художественное решение, по Фризмону, – отважный поступок автора.

Богатый опыт исследования русской поэзии XX в. позволил Фризмону свободно ориентироваться и в таком непростом материале, как, скажем, эволюция еврейской темы у Б. А. Слуцкого, от стихов о преследовании евреев в Германии до горьких строк о набиравшем силу советском официальном антисемитизме. Вместе с переменной в понимании поэтом своего места в русской культуре (от «Я говорю от имени России,/ Ее уполномочен правотой...» до «на русскую землю права мои невелики») происходит и эволюция в отношении самого еврейства («Созреваю или старею – / Прозреваю в себе еврея»). В стихи входят приметы времени: судьбы полукровок, изучение иврита, поветрие перехода в христианство. Последнее, оцененное поэтом презрительно, приводит атеиста Фризмана к недоумению перед такой позицией. Зато с полным согласием он цитирует рекомендации еврейской молодежи, которые могли бы считаться итогом поэтических исканий Бориса Абрамовича в еврейской теме [цит. по: Фризман 2015, 384]:

...Почаще лезьте в драки,  
Читайте книг немного,

Зимуйте, словно раки,  
Идите с веком в ногу....

Много лет посвятивший изучению бардов, достаточно известный своими трактовками строк Окуджавы и Высоцкого, выпустивший первую в науке монографию о Юлии Киме, Фризман проявил себя тонким пониманием лиризма А. А. Галича, например, там, где тот касается судьбы Януша Корчака и обитателей варшавского «Дома сирот». И здесь дело не только в том, что у Галича с детской надеждой сливается поэтическое пророчество («Но когда забулькают ручейки весенние, / В облаках приветственно протрубит журавль, / К солнечному берегу, к острову спасения / Чей-то обязательно доплывет корабль!..»), но и в том, что поэт не разделяет чаяний своих героев – «Мы вернемся в Варшаву!». Он заклинает [цит. по: Фризман 2015, 398]:

Рвется к нечистой власти  
Орава речистой швали...  
Не возвращайтесь в Варшаву,  
Я очень прошу Вас, пан Корчак!  
Вы будете чужеземцем  
В Вашей родной Варшаве!.

Речь идет о принципиальном для барда (и для исследователя тоже) сближении, отождествлении фашизма и сталинизма, поздние отголоски которого Галич видел в Польше 1970-х годов. Антиеврейская (и античеловеческая) сущность обоих режимов подчеркнута в финале книги Фризмана как главный вывод историософии В. С. Гроссмана и в определенном смысле – всего предпринятого исследования. Автору книги «Такая судьба» нужен был «ударный» финал.

И здесь самое время сформулировать некоторые итоги. Занявшийся иудаикой в какой-то мере случайно, Леонид Генрихович успел почувствовать ее вкус и полюбил эту область. Именно с ней он связывал свой оптимизм и дальнейшие планы. Уже этот первый труд, книга «Такая судьба...», получил поддержку Мемориального фонда еврейской культуры в Нью-

Йорке, благодаря чему книга увидела свет, и эта поддержка отнюдь не была авансом. Именно здесь, в этой книге, вызревал план его труда о Науме Коржавине, ставшего научным завещанием; он планировал назвать книгу «Настоящее имя поэта Коржавина – Мандель» и уделить в ней значительное место еврейской теме. Здесь же продолжалось осмысление творчества Б. А. Чичибабина, уже после выхода подготовленного Фризманом итогового тома в «Литературных памятниках», и неслучайно исследователь приводит в главе о нем сильные строки харьковского поэта:

Кем бы мы были, когда б не евреи, –  
Страшно подумать.

Мне запомнились слова Ивана Айвазовского в письме одному из корреспондентов, написанные за несколько месяцев до его смерти: «...восемьдесят три года заставляю меня спешить». Когда знакомишься с последними работами Леонида Генриховича, писавшимися после восьмидесяти, вспоминаешь об этом. Он знал, что остается немного, и поэтому спешил. Не смирился, не успокоился, а работал. Этим можно объяснить, например, отсутствие в его книге научного аппарата в строгом смысле слова, но это не делает труд менее серьезным. В конце концов герой романа Е. Водолазкина «Соловьев и Ларионов», профессор Никольский, говорил своему аспиранту, что в конце пути ученый обычно обходится без ссылок, да и оценивать книгу надо по тому, что в ней есть, а не по тому, чего в ней нет. И только сейчас, думая о последних работах учителя, я понял его замысел. Его последней опубликованной книгой стало исследование об Иване Франко *на русском языке*. Чтобы оценить по достоинству этот шаг, нужно глубоко знать ситуацию в украинской науке. На недоуменные вопросы коллег и профанов профессор всегда терпеливо отвечал, но, думаю, сегодня и я мог бы ответить за него: он строил мосты. Своим трудом, научным авторитетом, распространением своих книг он хотел восстановить научную целостность, снять с той или иной темы налет сенсационности, ввести ее в нормальный научный оборот, перевести ее

из, так сказать, журналистской плоскости в академическую. И в еврейской теме, думается, он видел свою роль так же, не смотря на то, что современной иудаике в России и Украине больше двадцати лет. Он настраивал читателя на нужный лад в предисловии:

...Литература – это отражение жизни, и не просто отражение, но и постижение, а жизнь – более важная штука, чем литература. Подлинный художественный образ выражает действительность, ее глубинную суть лучше, чем реальный факт [Фризман 2015, 4].

Иудаика для многих, приходивших из смежных специальностей, превращалась во вторую профессию; порой она приводила своих адептов к вере и перемене образа жизни, зачастую – к переезду, но гораздо реже становилась она тем, чем стала для Л. Г. Фризмана: манифестом и завещанием.

## Литература

Баратынский 1982 – *Баратынский Е. А.* Стихотворения. Поэмы / Изд. подгот. Л. Г. Фризман. М.: *Наука*, 1982. 720 с. (серия «Литературные памятники»).

Бондарь, Торпусман 2018 – *Бондарь К., Торпусман А.* Тушинский вор Богданко (по сведениям источников и антропонимическим дан-ным) // Заметки по еврейской истории. № 2-3 (206), февраль-март 2018. <http://z.berkovich-zametki.com/2018-znomer2-3-atorpusman/>. (Просмотрено 15.09.2020).

Вайскопф 2008 – *Вайскопф М.* Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. М.; Иерусалим: *Гешарим*, 2008. 382 с.

Кормилов 2016 – *Кормилов С. И.* Двести лет – вместе? Леонид Фризман. Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков: Фолио, 2015 // Знамя. 2016. № 1. <https://znamlit.ru/publication.php?id=6170>. (Просмотрено 15.09.2020).

Погодин 2015 – *Погодин М. П.* Марфа, Посадница Новгородская / Изд. подгот. Л. Г. Фризман, К. В. Бондарь. М.: *Наука*, 2015. 368 с., 9 илл. (серия «Литературные памятники»).

Рылеев 1975 – *Рылеев К. Ф.* Думы / Изд. подгот. Л. Г. Фризман. М.: *Наука*, 1975. 254 с. (серия «Литературные памятники»).

Фризман 1966 – *Фризман Л. Г.* Творческий путь Баратынского. М.: *Наука*, 1966. 142 с.

Фризман 1988 – Фризман Л. Г. Декабристы и русская литература. М.: Художественная литература, 1988. 304 с.

Фризман 1992 – Фризман Л. Г. «С чем рифмуется слово “Истина”». О поэзии А. Галича. СПб.: Ореол, 1992. 128 с.

Фризман, Грачева 2014 – Фризман Л. Г., Грачева И. В. Многообразии и своеобразии Юлия Кима. Киев: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2014. 212 с.

Фризман 2015 – Фризман Л. Г. Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков: Фолио, 2015. 506 с.

### «I see a Jew in me...»: Jewish Studies by Leonid Frizman

#### *Konstantin Bondar*

Tel Aviv University  
Tel Aviv, Israel

Research Fellow, PhD

ORCID ID: 0000-0002-8751-1641

Tel Aviv University, The Goldstein-Goren Diaspora Research Center

6997801, Chaim Levanon, 30, Carter Building, # 320, Tel Aviv, Israel

Tel.: +972-52-636-66-20

E-mail: kobonko2013@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.3.6

**Abstract:** The article discusses the role of Jewish topics in the scholarly heritage of Leonid Frizman, a Kharkov-born historian of Russian literature. Turning to Jewish Studies quite late in life, Frizman outlined potentially fruitful areas of research on a number of writers and created an experimental platform that allowed him to test and challenge widely accepted assumptions and arrive at new perspectives on various historical, literary and philosophical issues.

**Keywords:** *Russian Literature, Poetry, Image, Jewish theme, Jewish Studies*

### References

Baratynskii, E. A., 1982, *Stikhotvoreniia. Poemy* [Pieces of poetry. Poems]. L. G. Frizman, prep., Moscow, *Nauka*, 720. (In Russian).

Bondar', K., and A. Torpusman, 2018, Tushinskii vor Bohdanko (po svedeniim istochnikov i antroponimicheskim dannym) [Bohdanko, the Tushino Thief: According to Sources and Anthroponomical Data]. *Zametki po evreiskoi istorii*, 2–3 (206). <http://z.berkovich-zametki.com/2018-znomer2-3-atopusman/>. (In Russian).

Kormilov, S. I., 2016, Dvesti let – vmeste? Leonid Frizman. Takaia sud'ba. Evreiskaia tema v russkoi literature [Two hundred years together? Leonid Frizman, Such a fate. Jewish Theme in Russian Literature], *Znamyta*, 1. <https://znamlit.ru/publication.php?id=6170>. (In Russian).

Frizman, L. G., 1966, *Tvorcheskii put' Baratynskogo* [The Creative Path of Baratynskii]. Moscow, *Nauka*, 142. (In Russian).

Frizman, L. G., 1988, *Dekabristy i russkaia literatura* [Decembrists and Russian Literature]. Moscow, *Khudozhestvennaia literatura*, 304. (In Russian).

Frizman, L. G., 1992, “S chem rifmuetsia slovo ‘Istina’”. O poezii A. Galicha [“What does the word ‘Truth’ rhymes with”. About the Poetry of A. Galich]. St. Petersburg, *Oreol*, 128. (In Russian).

Frizman, L. G., 2014, *Mnogoobrazie i svoeobrazie Julii Kima* [The Diversity and Originality of Julii Kim]. Kyiv: *Izdatel'skii dom Dmitriia Burago*, 212. (co-author I. V. Gracheva). (In Russian).

Frizman, L. G., 2015, *Takaia sud'ba. Evreiskaia tema v russkoi literature* [Such a Fate. Jewish Theme in Russian Literature]. Kharkiv, *Folio*, 506. (In Russian).

Pogodin, M. P., 2015, *Marfa, Posadnitsa Novgorodskaia* [Marfa, Posadnitsa of Novgorod]. L. Frizman, K. Bondar, prep., Moscow, *Nauka*, 368. (In Russian).

Ryleiev, K. F., 1975, *Dumy* [The Thoughts]. L. G. Frizman, prep., Moscow, *Nauka*, 254. (In Russian).

Weisskopf, M., 2008, *Pokryvalo Moiseia. Evreiskaia tema v epokhu romantizma* [The Veil of Moses. The Jew in Russian Letters in the Age of Romanticism]. Moscow; Jerusalem, *Gesharim*, 382. (In Russian).



---

**Современная еврейская  
идентичность и антисемитизм**

**Contemporary Jewish Identity  
and Antisemitism**



# Религия как фактор формирования этнической идентичности еврейских детей в современной России

*Марина Феликсовна Давыдова*

Российский государственный гуманитарный университет  
Москва, Россия

Магистр

ORCID: 0000-0002-2926-3352

Учебно-научный центр библеистики и иудаики РГГУ

Россия, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская пл., д. 6, к. 1, каб. 605

Тел.: 8(495)250-64-70,

E-mail: shamraimarina@list.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.1

**Аннотация:** Формирование этнической идентичности у современных еврейских детей в России связано с рядом различных факторов. Считается, что религиозное воспитание, исполнение религиозных практик, следование законам иудаизма не являются значительными факторами при формировании этнической идентичности большинства взрослых евреев, выросших в СССР и живущих сегодня в Российской Федерации. Однако в конфессиональном воспитании детей семья играет важнейшую роль, а соблюдение еврейских религиозных обрядов становится базой для их самоидентификации. Если проанализировать, каких именно еврейских обычаев придерживаются дети российских евреев, можно понять принципы формирования их еврейской идентичности. Следует также отметить связь между степенью религиозности родителей и их стремлением воспитывать детей в русле иудейской традиции.

**Ключевые слова:** *идентичность, этническая идентичность, еврейское воспитание, иудаизм*

На протяжении десятков лет после установления советской власти в России и союзных республиках осуществлялась антирелигиозная политика. Борьба с иудаизмом не стала исключением: советское правительство вело активную пропаганду атеизма среди евреев. Большинство евреев, живших на территории СССР в 1920–1930-е годы, приняли предлагаемую сделку – отказ от религиозности и ассимиляция в обмен на равные гражданские права. В течение нескольких поколений в СССР происходит затухание еврейской традиции. Религиозные практики исчезают из семейного быта, перестают транслироваться следующим поколениям.

Однако в перестройку происходит интенсивный процесс возрождения религиозной жизни всех конфессий. После распада СССР в 1991 году на территории Российской Федерации проживали около 500 тыс. евреев. В этот период происходит значительный отток еврейского населения (самые востребованные направления эмиграции – США, Германия, Израиль). Продолжаются при этом и ассимиляционные процессы: дети, рожденные в семьях советских евреев, вступают в смешанные браки и не передают еврейскую идентичность своим потомкам. В то же время в России начинают действовать еврейские организации различной направленности. Они стремятся реконструировать, а в некоторых случаях и заново создать еврейскую самоидентификацию своих подопечных. С помощью этих организаций начинается в том числе и восстановление еврейской религиозной жизни.

В этой статье мы постараемся понять, как происходило и изменялось формирование этнической идентичности российских евреев на протяжении последних тридцати лет и как она создается сегодня, а также проследить изменение соотношения роли семьи и этнических предпринимателей в этом процессе.

Согласно опросам, проведенным В. Г. Безроговым среди российских студентов в 2000–2003 гг., семья не является для респондентов серьезным авторитетом в вопросах веры. Студенты отмечали, что они не были воспитаны в лоне той или иной конфессии и если и пришли к религии, то сделали это в зрелом возрасте вследствие сознательного выбора. Безро-

гов подчеркивает, что, если традиционный путь прихода к религиозности описывается как судьба, то для россиян, обратившихся к вере во взрослом возрасте, это скорее решение [Безрогов 2006, 158].

Более чем семидесятилетний разрыв с иудейской традицией, связанный с религиозной политикой в СССР, заставляет вспомнить о классификации Маргарет Мид [Мид 1983, 322–361]. В вопросах религии российское общество находится на префигуративной стадии: дети оказываются более религиозно развитыми, чем их родители, процесс религиозного обучения идет от детей к старшему поколению. Это можно наблюдать у представителей разных конфессий: православных христиан, евреев.

Е. Э. Носенко-Штейн отмечает значительное влияние детей не только на возрождение еврейской идентичности родителей, но и через поколение – у бабушек и дедушек. Дети, «обучившиеся» иудаизму и основам еврейской культуры в различных еврейских организациях, вводят еврейские традиции и в свои ассимилированные семьи. Таким образом, культурная информация транслируется «через поколение назад» [Носенко-Штейн 2012, 446]. Результаты исследования позволяют Носенко-Штейн говорить о том, что еврейская самоидентификация в России мало связана с религиозной идентичностью. Она базируется на вере в общее происхождение, в «общую кровь», гены, то есть основана на этническом принципе [Носенко-Штейн 2012, 438]. При этом иудаизм, по мнению исследовательницы, рассматривать в числе основных факторов еврейской самоидентификации и воспринимать как основу еврейской идентичности в России нельзя [Носенко-Штейн 2004, 467]: почти 45% респондентов Носенко-Штейн отметили необходимость соблюдения еврейских традиций для поддержания еврейской идентичности, при этом менее 16% считают, что для того, чтобы считать себя евреем, нужно исповедовать иудаизм. В качестве этнических маркеров воспринимаются элементы культуры, не связанные с религиозностью: музыка, песни, кухня, семейная история. Религиозные ритуалы не воспринимаются как необходимые большинством информантов. Так, только

8,7% отметили необходимость соблюдения ритуала обрезания для мальчиков, а 49,3% опрошенных полагают, что этот обряд (важнейший с точки зрения еврейской религии) «не имеет значения» при установлении идентичности и самоидентификации. По данным Носенко-Штейн, в современной России еврейская идентичность формируется вне семьи. Лишь 8,7% опрошенных указали, что на их «национальное» самосознание оказали существенное влияние родители (или один из них). При этом 21,7% отметили большое влияние друзей и коллег, а 27,5% влияние воспитателей и преподавателей [Носенко-Штейн 2013, 87–149].

Опора на этническую составляющую, незначительная роль религии, доступ к значимой для самоидентификации информации через специальные организации, а не через семью – все эти явления играют ведущую роль в формировании этнической идентичности взрослого человека. Однако становление этнической самоидентификации ребенка, не достигшего подросткового возраста, на наш взгляд, происходит несколько иначе. Это связано со спецификой возраста и несамостоятельностью ребенка во многих сферах жизни.

Американский психолог Эрик Эриксон отмечал, что процесс формирования этнической идентичности начинается с первого контакта матери и ребенка [Erikson 1968, 23]. Это связано с тем, что разные этнические группы придерживаются разных стратегий воспитания, что оказывает влияние на развитие ребенка. Например, можно сравнить восприятие младенцев в США и Японии. В США к малышам относятся как к отдельным личностям, чьи потребности необходимо понять и по возможности удовлетворить. В Японии же младенец воспринимается как часть матери, которая знает, что ему нужно. Вследствие различий в поведении родителей ребенок уже к трем месяцам усваивает соответствующую модель общения [Caudill 1972, 40]. По мнению В. С. Собкина и А. М. Грачевой, еврейское самосознание детей формируется прежде всего с помощью традиционных практик. Исполнение еврейских религиозных ритуалов закладывает основу будущей этничности. «Общее воздействие всего раннего опыта ребенка, наиболее явно ассоциирующегося с еврейской тра-

дициональной практикой. Это укрепляет раннюю память, в которой отражается формирование необходимых компонентов осознания и ощущения себя евреем», – пишут они [Собкин, Грачева 1998, 105–141]. То есть если в жизни ребенка с раннего детства были еврейские религиозные практики, вероятность того, что он отойдет от своего еврейства, ниже, чем если бы таких практик в его детстве не было.

Обратимся к данным нашего опроса среди еврейских родителей. Опрос проводился методом случайной выборки. Анкета распространялась через социальные сети Facebook и «ВКонтакте», ее предлагалось заполнить родителям, определяющим себя как евреи и имеющим детей в возрасте от 0 до 18 лет. При этом нас интересовало только самоопределение информантов, мы не выясняли, имеют ли наши респонденты только еврейские корни или это люди из смешанных семей. Среди опрошенных было 9 родителей, состоящих в смешанном браке (8 – с русскими, 1 – с украинкой). По результатам опроса мы получили 51 заполненную анкету. В дальнейшем с пятнадцатью респондентами из числа заполнявших анкету было проведено глубинное интервью.

Мы разделили родителей на группы. Это представляется нам удачным решением, так как анкеты заполнялись очень разными людьми, определявшими себя при этом как людей, имеющих еврейское происхождение (от хасидов Хабада до абсолютно ассимилированных евреев и/или перешедших в православие, не считающихся евреями с точки зрения Галахи). Поэтому было целесообразно анализировать стратегии религиозного воспитания детей каждой из групп по отдельности. Общий анализ же, в свою очередь, показал бы смазанную картину. Межэтнический брак не являлся для нас основанием для включения респондента в ту или иную группу, мы ориентировались исключительно на еврейские традиционные практики, которых придерживаются или не придерживаются дети респондентов.

В первой группе оказались религиозные евреи, соблюдающие религиозные предписания. Во второй группе – «светские» евреи, соблюдающие некоторые еврейские традиции и не придерживающиеся практик иных конфессий. В третьей

группе – ассимилированные евреи, не придерживающиеся никаких еврейских традиций и/или приверженцы православных традиций. Нас интересовали исключительно практики соблюдения традиций вместе с детьми и участие детей в религиозных практиках. В итоге в зависимости от степени религиозности мы наблюдали различные стратегии этнокультурного воспитания детей.

Религиозные родители непременно проводят обряды, связанные с жизненным циклом ребенка: наречение имени для девочки / брит-мила (обрезание) мальчика, обшерениш (стрижка волос мальчика в три года), еврейское совершеннолетие (бар-мицва и бат-мицва для мальчиков и девочек соответственно). Первые обряды жизненного цикла происходят буквально в первые дни жизни ребенка. Девочку приносят в синагогу в первый шаббат, следующий за ее рождением, и она получает имя. Мальчика называют при обрезании на восьмой день после рождения. В момент получения имени ребенок становится частью еврейского народа. Обрезание мальчика символизирует его личное подтверждение завета, заключенного еврейским народом с Богом.

Согласно традиции, еврейским детям не стригут волосы до достижения ими трехлетнего возраста. После трех лет для мальчиков проводится ритуальная стрижка волос (обшерениш). Для девочек трех лет нет специальной церемонии в синагоге, однако начиная с этого возраста девочка может зажигать шаббатные свечи.

Празднование еврейского совершеннолетия (бат-мицва для девочек в 12 лет и бар-мицва для мальчиков в 13) призвано показать ребенку и общине, что он уже достаточно обучен, чтобы публично прочесть свой фрагмент Торы. После прохождения этого обряда ребенок считается, с религиозной точки зрения, взрослым и сам несет ответственность перед Богом.

Все религиозные еврейские родители вместе с детьми встречают и провожают Субботу, отмечают еврейские праздники и, начиная с 12-13 лет, приобщают детей к соблюдению постов. У большинства опрошенных нами религиозных евреев есть все традиционные предметы культа: мезузы, под-

свечники для шаббатных свечей, подсвечник для Хануки, покрывало для халы, бокал для кидуша, посуда для Песаха и т.п. Наличие таких предметов в доме провоцирует ребенка задавать вопросы, узнавать их назначение. Большинство религиозных родителей (89%) отметили, что их дети регулярно посещают синагогу.

Светские евреи в России не соблюдают всех религиозных предписаний. Среди опрошенных нами евреев мы включили в группу светских тех, кто не ведет еврейский религиозный образ жизни, однако следует вместе с детьми некоторым еврейским традициям и не придерживается традиций иных конфессий.

Обряды жизненного цикла, характерные для детского возраста, проводятся светскими родителями нечасто. Так, обрезание делают 32%, наречение имени девочки в синагоге и ритуальную стрижку мальчика провели 24% опрошенных из этой группы, наступление еврейского совершеннолетия своих детей отмечали или собираются отмечать только 25% опрошенных нами светских евреев.

Среди опрошенных светских евреев встречу Субботы каким-либо образом отмечает 32%, еще 16% указали, что отмечают наступление Субботы иногда или при специальных условиях (например, в еврейских лагерях). Что касается авдалы (церемонии проводов Субботы), то ее проводят только 8% светских евреев.

Наиболее популярными праздниками у светских евреев, по результатам нашего опроса, стали Песах (84%), Ханука (84%), Рош-а-Шана (80%), Пурим (72%). Наименее популярны Симхат-Тора (8%) и Ту Бишват (16%).

Предметы культа представлены в домах светских евреев не очень широко. У большинства есть только мезуза и ханукальный подсвечник. Среди еврейских предметов также называли традиционное украшение в виде ладони («хамса») и книги на еврейскую тематику. Примечательно, что, несмотря на то, что Песах отмечают 84% светских евреев, набор посуды для проведения седера есть всего у 20% опрошенных. Следовательно, большинство либо проводит традиционное застолье вне дома, либо вообще обходится без него, отмечая Песах

тем, что заменяют обычные хлебобулочные изделия мацой (возможен также вариант, когда только само употребление в пищу мацы без отказа от квасного [хамеца] воспринимается как специальная практика, характерная для празднования Песаха). Синагогу посещают дети из 52% светских семей.

Дети, растущие в семьях ассимилированных евреев, практически полностью лишены какого-то влияния еврейской традиции. Для них не проводят еврейских обрядов жизненного цикла, в семье не отмечают Субботу, дети из таких семей не посещают синагогу. Только два респондента из этой группы отметили, что отмечают Хануку, Пурим и Песах. «Еврейское» иногда проникает в некоторые ассимилированные семьи через предметный мир. Так, 25% ассимилированных евреев отметили, что в их доме есть мезуза, шабатные и ханукальные подсвечники.

Семья играет решающую роль в формировании этнокультурной идентичности детей (особенно не достигших подросткового возраста), опережая в этом процессе этнических предпринимателей (светские и религиозные детские еврейские организации, действующие в России). Именно в семье принимается решение о посещении или отказе от посещения еврейских организаций, родители выбирают тип организации, ее идеологию. Кроме того, противоречие между взглядами, транслирующимися этническими предпринимателями, и взглядами семьи может затруднить процесс формирования еврейской идентичности ребенка, привести к внутренним конфликтам. К примеру, ребенку может быть трудно выработать собственное отношение к еврейским обрядам, если они соблюдаются в детском саду, но не соблюдаются дома.

Что касается перспектив развития еврейских сообществ в России, то, проанализировав три стратегии еврейского религиозного воспитания детей здесь, мы предполагаем, что большинство детей, выросших в ассимилированных семьях, вероятно, и в дальнейшем останутся далеки от религиозной еврейской традиции. Сегодня в брачный и детородный возраст вступили те молодые люди, которых «обучали» иудаизму в светских еврейских организациях в постсоветский период. Они усвоили как норму светский иудаизм и продолжа-

ют придерживаться схожего «набора еврейских традиций» в своих семьях, привлекая к этому детей. Это дает основание предположить, что в будущем в России возрастет доля сторонников светского иудаизма.

## Литература

Безрогов 2006 – *Безрогов В.* Между Сталиным и Христом: религиозная социализация детей в советской и постсоветской России (на материалах воспоминаний о детстве) // *Антропологический форум.* 2006. № 4. С. 130–162.

Носенко-Штейн 2004 – *Носенко-Штейн Е.* Фактор религии и проблемы еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков (на примере Москвы и Санкт-Петербурга) // *Материалы XI Международной конференции по иудаике.* Ч. 2. М.: *Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»*, 2004. С. 455–468.

Носенко-Штейн 2012 – *Носенко-Штейн Е.* Семья, родственники, друзья и их роль в формировании еврейской самоидентификации в современной России // *Материалы XIX ежегодной Международной конференции по иудаике.* Т. II. Научные труды по иудаике. М.: *Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»*, 2012. С. 438–452.

Носенко-Штейн 2013 – *Носенко-Штейн Е.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М.; *Институт востоковедения РАН*, 2013. 576 с.

Мид 1983 – *Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1983. 429 с.

Собкин, Грачева 1998 – *Собкин В. С., Грачева А. М.* К психологии еврейской идентичности // *Этнос. Идентичность. Образование. Труды по социологии образования.* Т. IV. Вып. VI. М.: *Институт социологии образования РАО*, 1998. С. 105–141.

Caudill 1972 – *Caudill W.* Tiny Dramas // *Transcultural Research in Mental Health.* Honolulu: *University Press of Hawaii*, 1972. P. 40.

Erikson 1968 – *Erikson E. H.* Identity, Youth and Crisis. New York: *W. W. Norton*, 1968. P. 23.

## The Role of Religion in Shaping Ethnic Identity in Jewish Children of Contemporary Russia

*Marina Davydova*

Russian State University for the Humanities  
Moscow, Russia

MA

ORCID: 0000-0002-6732-9121

Educational and Scientific Center for Biblical Studies and Jewish Studies  
Russian State University for the Humanities

125993, Moscow GSP-3, Miusskaya Square 6, building 1, room 605

Tel.: 8(495)250-64-70

E-mail: shamraimarina@list.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.1

**Abstract:** It is commonly believed that for the majority of the Soviet-raised Russian Jews, Judaism and its practices have not played a significant part in shaping their Jewish identity. For today's Russian Jewish children, however, the personal development is mainly defined by their families, so the religious education and practical observance of Jewish rites and customs form the very basis for their identity. Studying the specifics of this mechanism in Russian Jewish children also reveals a correlation between the parents' religious views and their determination to raise their offspring within the Jewish tradition.

**Keywords:** *identity, ethnic identity, Jewish education, Judaism*

### References

Bezrogov, V., 2006, *Mezhdu Stalinym i Khristom: religioznaia sotsializatsiia detei v sovetskoi i postsovetskoi Rossii (na materialakh vospominanii o detstve)* [Between Stalin and Christ: Religious Socialization of Children in Soviet and Post-Soviet Russia (Based on Memories of Childhood)]. *Antropologicheskii forum*, 4, 130–162. (In Russian).

Caudill, W., 1972, *Tiny Dramas. Transcultural Research in Mental Health*, Honolulu, *University Press of Hawaii*, 40.

Erikson, E. N., 1968, *Identity, youth and crisis*, New York, *W.W. Norton*, 1968, 23.

Mead, M., 1983, *Kul'tura I mir detstva* [Culture and The World of Childhood]. Moscow, *Nauka*, 1983, 429. (In Russian).

Nosenko-Shtein, E., 2004, Faktor religii i problemy evreiskoi samoidentifikatsii u potomkov smeshannykh brakov (na primere Moskvy i Sankt-Peterburga) [The Factor of Religion and the Problems of Jewish Self-Identification in the Descendants of Mixed Marriages (on the Example of Moscow and St. Petersburg)]. *Materialy XI Mezhdunarodnoi konferentsii po iudaike* [Materials of the XI Annual International Conference on Jewish Studies], Vol. 2, 455–468. Moscow, *Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization*. (In Russian).

Nosenko-Shtein, E., 2012, Sem'ia, rodstvenniki, druž'ia i ikh rol' v formirovanii evreiskoi samoidentifikatsii v sovremennoi Rossii [Family, Relatives, Friends and Their Role in the Formation of Jewish Self-Identification in Modern Russia]. *Materialy XIX ezhegodnoi Mezhdunarodnoi konferentsii po iudaike* [Materials of the XIX Annual International Conference on Jewish Studies], vol. II, 438–452. Moscow, *Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization*. (In Russian).

Nosenko-Shtein, E., 2013, "Peredaite ob etom detiam vashim, a ikh deti sleduiushchemu rodu". *Kul'turnaia pamiat' u rossiiskikh evreev v nashi dni* ["Tell Your Children About This, and Their Children to The Next Generation." The cultural memory of Russian Jews today]. Moscow, *Institut vostokovedeniia RAN*, 576. (In Russian).

Sobkin, V S., and A. M. Gracheva, 1998, K psikhologii evreiskoi identichnosti [Towards the Psychology of Jewish Identity]. *Etnos. Identichnost'. Obrazovanie. Trudy po sotsiologii obrazovaniia* [Ethnos. Identity. Education, Studies on Sociology of Education], IV(VI), 105–141, Moscow, *Institut sociologii obrazovaniya RAO*, 269. (In Russian).

# Еврейские общественные организации Краснодара: история и современность

*Семен Сергеевич Падалко*

Санкт-Петербургский государственный университет  
Санкт-Петербург, Россия

Студент, 1 курс магистратуры  
ORCID: 0000-0002-9491-5003

Институт истории  
Санкт-Петербургского государственного университета  
199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5  
Тел.: +7 (812) 328-94-47  
E-mail: semenpadalko14@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.2

**Аннотация:** В статье рассматривается история и современное состояние краснодарских еврейских некоммерческих организаций, деятельность которых имеет светский, а не религиозный характер. Таковыми являются две институции – общество еврейской культуры «Шалом» и благотворительная организация «Хэсэд».

История данных объединений начинается в 1990-е гг., когда тяжесть социально-экономической жизни евреев города, относящихся к социально незащищенным категориям населения, побудила еврейских активистов к созданию обществ, которые способствовали бы консолидации евреев.

В статье описывается процесс создания каждой из организаций, особенности их работы. Общество «Шалом» нацелено прежде всего на просвещение и репрезентацию еврейской общины в городе, для «Хэсэда» главные задачи сосредоточены в социальной сфере: оказание помощи нуждающимся еврейским семьям, материальная поддержка. Кроме того, автор указывает на важность сотрудничества «Хэсэда» с международной благотворительной организацией «Джойнт» и описывает, как оно складывалось, а также рассматривает отношения «Хэсэда» и «Шалома» с религиозной общиной города. В настоящее время две рассмотренные в статье организации являются ядром светской еврейской общины Краснодара.

**Ключевые слова:** еврейская община, евреи Краснодара, «Хэсэд», «Джойнт», светский иудаизм, «Шалом», этнические организации

Функционирование современных еврейских общин на постсоветском пространстве является результатом усилий многих людей, занимающихся общественной деятельностью, и специализированных организаций. В настоящий момент в этой сфере в Краснодаре работают синагога, организация «Хэсэд-Тиква» и общество еврейской культуры «Шалом». В этой статье мы рассмотрим историю создания и современное состояние двух светских организаций – «Хэсэд-Тиква» и «Шалом», – которые создают пространство для светского еврейского сообщества города.

Прежде чем перейти к актуальным институтам еврейской жизни, следует указать на основные вехи истории общины города. Первые архивные упоминания о евреях на Кубани относятся к 1829 г. [Кирей 2000, 137]. Однако точно проследить, с какого момента зарождается еврейская община Екатеринодара (с 1920 г. – Краснодар), невозможно.

Исследователи выделяют три волны миграций, приведших к появлению евреев-переселенцев в Кубанской области. Первая волна соотносится с временем окончания Кавказской войны, когда евреи, служившие в армии и принимавшие участие в обеспечении войск (аптекари, врачи, ремесленники), оседали на территории Северо-Западного Кавказа. Вторая волна связана с переселением евреев из Новороссийской губернии вследствие неудавшейся земледельческой колонизации, что побудило евреев к освоению других регионов юга империи. Основанием для начала третьей переселенческой волны стало разрешение ремесленникам, купцам и промышленникам черты оседлости и центральных регионов империи постоянного проживания в Кубанской области и права записываться в мещанство городов [Марков 2007а].

Нам известно, что в 1880-е годы в Екатеринодаре уже существует здание синагоги [Бондарь 2005, 250] и участок еврейского кладбища, границы которого обозначены на городской карте 1888 г., составленной краеведом Е. Д. Фелицыным.

В 1897 г. в Екатеринодаре проживало 511 евреев [Трехбратов 1997, 156]. Архивные источники свидетельствуют также о прокатившемся по городу в октябре 1905 г. еврейском погроме, в котором пострадали семьи многих видных еврейских деятелей кубанской столицы [Марков 2007б].

Существование религиозной общины в советский период прерывалось разного рода катаклизмами. Благодаря проводившейся политике коренизации и просвещения национальных меньшинств, в 1923 г. в Краснодаре открылась еврейская национальная школа. По заключению Краснодарского крайисполкома синагогу закрыли в 1936 г. [Колесов 2007]. Вновь зарегистрировать общину еврей Краснодар сумели в 1946 г., но уже в 1950 г. она была снята с регистрации [Колесов 2004, 28]. В 1964 г. было закрыто еврейское кладбище, большую часть территории которого отдали впоследствии под городскую застройку. Вплоть до 1990-х гг. в Краснодаре не существовало официально зарегистрированных институтов еврейской общины.

После длительного перерыва в декабре 1992 г. была открыта религиозная община «Магор», в 1993 г. зарегистрировано общество еврейской культуры «Шалом», в 1997 г. еврейская благотворительная организация «Хэсэд-Тиква». В 2002 г. была зарегистрирована община ортодоксального иудаизма, субъект Федерации еврейских общин России.

В основу этой статьи легли материалы, полученные автором в результате полевого исследования, проводившегося методом включенного наблюдения с ноября 2017 г. по февраль 2020 г. В указанный период автор являлся волонтером описанных организаций и принимал участие в их деятельности. Сделанные наблюдения фиксировались в полевом дневнике, помимо этого автору удалось ознакомиться с архивами организаций и записать интервью с их представителями (всего было проведено три интервью).

В современной России существует множество еврейских организаций, обычно их разделяют на религиозные и светские, последние в свою очередь могут иметь общинные черты [Рывкина 2005, 179]. Мы остановили свое внимание на двух некоммерческих объединениях – «Шалом» и «Хэсэд»,

оба они по характеру своей деятельности являются светскими организациями. По нашим наблюдениям, именно они создают на своей основе светскую еврейскую общину города (в формате так называемого светского иудаизма), выступая опорой для формирования еврейской самоидентификации «новых евреев» (о ней отдельно говорит в своем исследовании Е. Э. Носенко-Штейн [Носенко-Штейн 2011]).

При изучении некоммерческого сектора в социологии под некоммерческими организациями понимают инициативные, самостоятельные, самоуправляемые, обладающие определенной структурной устойчивостью группы людей, добровольно объединившихся для достижения общих целей и реализации общих интересов [Нестеренко 2007, 15]. В социальной антропологии особо при изучении некоммерческих организаций рассматривают те, что созданы по этническому принципу, так как они отражают силу этнической и культурной принадлежности [Owusu 2000].

Этнические организации представляют разнообразные услуги – экономические, социальные, культурные, религиозные, политические – на основе единого культурного фона [Fennema 2004]. Рассматривая еврейские общины юга России, исследователи выделяют ряд основных задач в деятельности организаций: развитие межнациональных связей, оказание моральной и правовой помощи населению, сохранение и популяризация достижений национальной еврейской культуры, сохранение гражданского и межнационального мира в регионе [Дерябкина 2013, 55].

В нашем исследовании мы рассматриваем, как именно на практике происходит работа организаций, какие услуги они предоставляют, с какими трудностями при этом сталкиваются, какие особенности имеет их работа именно в нашем регионе.

Одной из первых еврейских организаций Краснодара было общество еврейской культуры «Шалом». Первый руководитель «Шалом» Галина Рувимовна Гольднер впоследствии участвовала в создании еще одной еврейской организации. «Шалом» стал одним из восьми национально-культурных объединений Краснодарского края, на основе которых была

создана Краснодарская краевая общественная организация «Центр национальных культур». Суть деятельности центра заключалась в сохранении и пропаганде национальных культур народов, населяющих Краснодарский край, развитии межкультурного диалога и укреплении межнационального мира и согласия.

Основополагающими целями «Шалом», как рассказывает нынешний председатель (с 2011 г.) общества Марина Эдуардовна Ушкалова, является «донесение до молодежи традиций национальной культуры, а самое главное – установление мира, согласия и недопущение конфликтов и недопонимания между национальностями» [ПМА: Ушкалова], что и отражается в уставе организации [Устав 1997].

Исходя из этого мы можем сформулировать первую функцию организации, заключающуюся в репрезентации еврейского сообщества в городе и крае. Общество участвует в значимых городских праздниках (Дне города, Дне труда, Дне Победы и др.), а также в городских и краевых фестивалях, посвященных национальным культурам и межнациональному общению, в том числе и в организованных другими национальными объединениями. Сюда следует также отнести и деятельность, связанную со взаимодействием организации с органами государственной власти и СМИ. Председатель общества входит в Совет по делам национальностей при губернаторе края и участвует в заседаниях Комитета по межнациональным отношениям Законодательного собрания края. Администрация края в свою очередь безвозмездно предоставляет организации помещение для работы и на конкурсной основе субсидирует программы по развитию национальной культуры.

Вторая функция организации заключается в создании условий для развития еврейской культуры и формирования национальной идентичности. Так, общество организовало кружок изучения иврита, кружок кройки и шитья, где создавались костюмы для танцевального коллектива «Авив», библиотеку. Общество регулярно организует мероприятия, связанные с календарными праздниками и встречей Шаббата. На сегодняшний день при обществе функционируют детский (семейный), молодежный и женский клубы.

Третья функция, тесно связанная с предыдущей, заключается в построении диалога с другими еврейскими организациями (в том числе и религиозными), в первую очередь – с «Хэсэдом». Вследствие того, что создатель общества «Шалом» Г. Р. Гольднер участвовала и в создании «Хэсэда», две эти организации как по составу участников, так и по роду занятий, оказались очень тесно связаны. Это заметно и в деятельности клубов, и в организации праздников и т.д.

«Шалом» играет важную роль в построении связей между «Хэсэдом» и синагогой, тем самым устанавливая связь между светской и религиозной общинами. Учитывая, что эти организации находятся в разных плоскостях общественной жизни, значительная роль в объединении и согласовании общих усилий лежит на «Шаломе». Приведем некоторые примеры сотрудничества. Рассмотрим, как происходит организация крупных календарных еврейских праздников. Например, на Пурим (в марте 2019 г.) работа шла следующим образом: сначала проводится один большой праздник в синагоге, которая предоставляет помещение для этого и дарит подарки детям, здесь «Шалом» украшает зал, а «Хэсэд» нанимает аниматоров для праздника. Далее все организации реализуют собственные праздничные мероприятия самостоятельно, по отдельности. Кроме того, обычно члены и волонтеры «Хэсэда» и «Шалома» имеют доступ к участку еврейского кладбища и участвуют в уборке территории.

Отдельно отметим, что благодаря активной позиции волонтеров, совместными усилиями удалось добиться внесения старого участка еврейского кладбища в список объектов культурного наследия [Дереза, Синеок 2019]. Это событие, с одной стороны, стало значимым шагом по обеспечению сохранности культурного наследия Краснодара, а с другой – несомненным успехом консолидированных действий всей еврейской общины.

Светский характер общества «Шалом» сильно сближает его по виду деятельности с «Хэсэдом». Краснодарский «Хэсэд» появился в 1997 г., когда инициативная группа решила создать общественное объединение для оказания необходимой помощи больным, одиноким и престарелым евреям, ма-

лоимушим и многодетным семьям. 4 мая 1997 г. по решению учредительного собрания была создана организация «Еврейская служба милосердия Хэсэд-Тиква». На собрании присутствовало 16 человек. Наиболее видными деятелями и основными создателями «Хэсэда» стали четыре активиста: Софья Константиновна Коновалова, Марина Григорьевна Донцова, Галина Рувимовна Гольднер, Софья Григорьевна Коршунова (позже она стала первым директором этой общественной организации). На учредительном собрании был принят устав общества и избрано руководство организации. Заместителем директора, ответственным за финансовую деятельность, стала Галина Георгиевна Гоник. Членами ревизионной комиссии были избраны Лия Борисовна Песок, Марина Григорьевна Донцова, Михаил Маркович Шерман [Протокол 1997].

Дальнейшее развитие организации стало возможным, когда с краснодарским «Хэсэдом» установил связи филиал Американского еврейского объединенного распределительного комитета «Джойнт» в Тбилиси. «Джойнт» предоставил не только финансовую поддержку «Хэсэду», но и предложил свое видение реализации различных программ помощи и координацию деятельности общества. Так краснодарский «Хэсэд» стал региональной ячейкой данной организации. Впоследствии, после появления подразделений «Джойнта» на территории России, в 2000 г. все «Хэсэды», расположенные на юге России, перешли под управление подразделения «Джойнта» в Ростове-на-Дону.

Юг России – это приблизительно, наверное, тот же Южный федеральный округ: сюда входит Волгоград, но!... в связи с большой реорганизацией и оптимизацией, если у нас раньше были отдельные «Хэсэды» (в Астрахани был такой «Хэсэд», во Владикавказе был такой «Хэсэд», в Нальчике), сейчас эти «Хэсэды» присоединили к более крупным «Хэсэдам». Был «Хэсэд» в Сочи, был «Хэсэд» в Новороссийске... Вот теперь получилось так [ПМА: сотрудница филиала «Джойнт»].

Организации, осуществляющие схожую деятельность, могут называться по-разному, но основа их деятельности остается неизменной.

Смотрите, сейчас у нас осталось Ростовский семейный центр или «Хэсэд», они по-разному называются, некоторые называются «благотворительные общества», а некоторые называются «семейный центр», некоторые называются просто «Хэсэд», со своим названием, – это одно и то же, функцию они выполняют одинаковую. Но названия немного меняются, но это все «Хэсэды» [ПМА: сотрудница филиала «Джойнт»].

Как мы видим, если сначала «Хэсэд» Краснодара был сугубо городской организацией, то сейчас он является отделением, которому с 2013 г., в результате проведенной Ростовским филиалом «Джойнта» оптимизации, подчинены «Хэсэды» Сочи и Новороссийска.

С момента создания организации в 1997 г. она носила следующие названия: Краснодарская городская общественная благотворительная организация «Еврейская служба милосердия Хэсэд Тиква (Надежда)», в 2001 г. название было незначительно изменено, с 2013 г. она носит нынешнее название – Краснодарская краевая еврейская общественная благотворительная организация «Хэсэд Тиква» (Надежда) [Уставы организаций].

За все время существования руководителями организации были София Григорьевна Коршунова, Владимир Семенович Дмитриев, Римма Юрьевна Токовенко (директор с октября 2012 г. по настоящее время).

Несмотря на смену названий, основной курс деятельности благотворительной организации не менялся. Главными направлениями работы являются оказание помощи социально незащищенным и малообеспеченным гражданам. Это в первую очередь пожилые люди, многодетные семьи, инвалиды. Характерной особенностью является то, что все, кому оказывается финансовая и иная помощь, должны подтвердить свое «еврейское происхождение». Согласно правилам, установленным «Джойнт», – это люди, имеющие право на репатриацию в Израиль согласно «Закону о возвращении».

Основа деятельности «Хэсэда» – так называемая материальная программа: те статьи расходов, на которые направляются финансовые средства, полученные от «Джойн-

та». Это преимущественно оказание помощи малообеспеченным гражданам, причем финансовая помощь может быть оказана напрямую, непосредственно денежными выплатами, так и иными способами. Объектом оказания помощи, как уже было сказано, являются социально незащищенные представители еврейского населения, сведения о них содержатся в специальной базе «Хэсэда». Она представляет собой картотеку лиц, которые получают помощь в настоящий момент или которые просто зарегистрированы в этой базе, но помощь не получают. Эта информация является строго конфиденциальной, поэтому трудно назвать точные цифры. По приблизительной оценке директора «Хэсэда» в базе содержатся сведения примерно о 2 600 рожданах-евреях.

Интересна, на наш взгляд, история создания этой базы. Ко времени появления «Хэсэда» в городе еврейской общины как таковой еще не существовало, образованная фактически в то же время религиозная община не оказывала помощи организации. Тогда учредители «Хэсэда» распространяли информацию через своих знакомых и друзей. Кроме того, они прибегли к поиску по телефонному справочнику, отыскивая еврейские имена и фамилии. Вот как об этом вспоминает Римма Юрьевна Токовенко:

Вот мы первую сотню человек собирали через знакомых, и мы собирали... первую сотню людей дособирали по телефонному справочнику. Мы открывали телефонный справочник: еврейские фамилии – звонили. Кто-то соглашался прийти, кто-то посылал куда подальше, кто-то обзывался агентом КГБ. Такой бред несли. Вот так собирали людей. Потом те люди приводили своих людей [ПМА: Токовенко].

Итак, можно выделить несколько функций организации. Первая, основная, – это социальная функция: оказание помощи евреям в рамках программ «Хэсэда». Служба питания – одна из программ, специализирующихся на обеспечении нуждающихся членов еврейской общины обедами и продовольственными наборами; в нее входили такие проек-

ты, как «Горячие обеды в столовой», «Еда на колесах», «Продуктовые наборы». В конце 1990-х и первой половине 2000-х эти программы были очень популярны, проект «Продуктовые наборы» в последние несколько лет существует в иной форме: нуждающимся выдают банковские карты или же карты магазина для покупок на определенную сумму. В «Хэсэде» работает также программа проката реабилитационного медицинского оборудования. Важным проектом является Служба патронажа, которая оказывает помощь престарелым и людям с ограниченными возможностями.

Вторая функция организации связана с культурно-просветительскими целями. Именно «Хэсэд» в сотрудничестве с «Шаломом» стал платформой для возрождения еврейской жизни в городе. Так, при финансовой поддержке «Хэсэда» были открыты клубы: «Золотой возраст», детский, подростковый, молодежный, недавно открылся женский клуб. В рамках деятельности этих клубов проводятся творческие мастерские, лекции, семинары, кинопросмотры и др., работают кружки. Многие мероприятия посвящены изучению еврейской культуры, истории евреев. Кроме того, каждый год организуется семейный лагерь на море, проводится празднование всех еврейских праздников, а наиболее популярным мероприятием является еженедельная «Встреча Шаббата».

Да, «Золотой возраст» был с самого... Вот как только появился «Хэсэд», «Золотой возраст» был всегда. А молодежные программы появились где-то в 2011 году. Во всяком случае у нас они начали образовываться в 2011 году. То есть в 2012 году где-то они уже в полную силу работали [ПМА: Токовенко].

Третья функция – это формирование еврейской идентичности, объединение людей разных поколений, которые часто считают себя евреями лишь по формальным признакам (как, например, запись в советском паспорте в графе «национальность», что само по себе не является свидетельством наличия у членов общины еврейского самосознания). Семинары, кружки, лекции, социальные программы направлены в конечном счете на возрождение еврейской культуры, утрачен-

ной за более чем семидесятилетний период советской власти и вследствие трагедии времен Второй мировой войны.

Идея создания этих программ – это полностью проект «Джойнта». То есть, понимаешь, как они считали, что тяжелые 90-е годы закончились, что они помогли людям выжить; в России все стабилизировалось, пенсии платятся – всё, то есть с года никто не умирает и надо развивать более духовное. И начали эти движения молодежные: молодежные, подростковые, чтоб все это сохранить, чтоб и свои корни люди помнили [ПМА: Токовенко].

Теперь вся деятельность общественной организации направлена на возрождение идишкайта. Этот посыл во многом шел «сверху», но в целом нашел отклик у вновь погружающихся в национальную культуру членов общины.

Так, например, социальные программы, связанные с бесплатным питанием и получением продовольственных наборов, всегда были ориентированы на соблюдение норм кашрута, «Джойнт» специально разрабатывал для своих сотрудников правила для развозки продуктов и пр., учитывающие и нормы кашрута, и иные традиционные представления (мясная и молочная продукция должны быть расфасованы отдельно; к праздникам составляется специальное праздничное традиционное меню, а волонтеры, осуществляющие доставку, разъясняют подопечным нормы и традиции, связанные с питанием) [Книга Хэсэда]. Сейчас эта программа в «Хэсэде» не действует, хотя на рубеже 1990-х и 2000-х гг. она была очень популярна.

Примечательная особенность деятельности «Хэсэда» заключается в том, что организация смогла стать ядром светской общины. Такое положение во многом объясняется теми целями, которые ставила перед собой организация. Отчасти этому способствовало и то, что учредители организации, как и руководители и сотрудники ее в дальнейшем, являлись людьми светскими и далекими от религиозной жизни. По всей видимости, эта установка важна для подопечных «Хэсэда», которые в основном тоже далеки от религии как таковой.

В то же время тактика постепенного формирования и «пробуждения» еврейской идентичности дает свои результаты.

Это отражается, во-первых, в работе общинных клубов, которые смогли объединить людей разных поколений. Хорошим примером может служить семейный лагерь «Ган Прахим», который проводится летом. Во-вторых, через посредничество старшего поколения к участию в общинной жизни привлекается все больше детей и подростков, для которых в 2010-е гг. были созданы детский, подростковый и молодежный клубы, а также специально разработан ряд проектов именно для указанных возрастных категорий. В-третьих, увеличивается количество программ, которые направлены не на социальные, а на культурно-просветительские и общественные цели. Например, на программе «Школа мадрихов» проводится обучение членов общины педагогическим и психологическим навыкам для подготовки людей, занятых в реализации общинных программ. Еще одна программа в культурной сфере – образовательный курс «Хаскала» – серия лекций, посвященных еврейской истории и культуре.

Следует также обратить внимание на «выход» светской части общины, улавливающей актуальные тренды, в цифровое пространство: у «Хэсэда» в интернете имеется свой сайт «Шалом Тиква» (<http://shalom-tikva.ru/>), активно ведутся страницы в социальных сетях Instagram и Facebook. Например, аккаунт @shalom\_ticva\_krd в социальной сети Instagram ведется с июня 2017 г., имеет более тысячи подписчиков, а на момент написания статьи – более 900 публикаций. Через профиль, адаптированный под групповое сообщество, идет информирование о предстоящих событиях и мероприятиях, проводимых организациями, отчеты по ним, публикуются поздравления с еврейскими праздниками и заметки о важных событиях в жизни общины. Особенностью аккаунта является то, что он ведется совместно от лица «Хэсэда» и «Шалома», что наглядно демонстрирует тесное сотрудничество двух организаций. Помимо информационной функции, аккаунты выполняют и репрезентативную, представляя городское еврейское сообщество в публичном информационном пространстве (страница открыта для всех пользователей).

Итак, светские центры еврейской общины Краснодара, представленные общественными благотворительными организациями «Хэсэд-Тиква» и обществом еврейской культуры «Шалом», являются динамично развивающимися институтами, деятельность которых во многом схожа. Основные цели и задачи обществ направлены на развитие и поддержание еврейской общины как в пределах города, так и во всем крае. В то же время у каждой из организаций есть и специфические формы работы. Пройдя длительный путь развития от момента создания до настоящего времени, данные институты не только доказали свою эффективность в достижении поставленных целей, но и продолжают успешное развитие. Вопросы, связанные с функционированием в обществе такого рода организаций, любопытны и для социальных исследователей, занимающихся историей евреев Краснодарского края, и для тех, кто изучает историю и формы развития общественных некоммерческих организаций в стране в целом.

### Источники

ПМА – Полевые материалы автора. Исследования в г. Краснодаре, Краснодарский край. Март 2019 г. (информанты: М. А. Ушкалова; сотрудница филиала «Джойнт» с 2005 г.; Р. Ю. Токовенко).

Устав общества 1997 – Устав общества еврейской культуры «Шалом», 1997 г. Из архива организации.

Протокол 1997 – Протокол общего собрания членов общественного объединения Краснодарской городской общественной благотворительной организации «Еврейская служба милосердия Хэсэд-Тиква» от 04.05.1997 г. Из архива организации.

Уставы организаций – Устав Краснодарской городской общественной благотворительной организации Еврейская служба милосердия «Хэсэд-Тиква» (Надежда) 1997 г.; Устав Краснодарской городской общественной еврейской благотворительной организации «Хэсэд-Тиква» (Надежда) 2001 г.; Устав Краснодарской краевой благотворительной общественной организации «Хэсэд-Тиква» (Надежда) 2013 г. Из архива организации.

Книга Хэсэда – Книга «Хэсэда». «Джойнт». Институт общинных и социальных работников им. Вильяма Розенвальда. Из архива организации.

## Литература

Бондарь 2015 – *Бондарь В. В.* Екатеринодарская синагога – памятник истории и культуры столицы казачьего края // *Религиозная и национально-культурная политика государственной власти в Российской империи* / Отв. ред. И. И. Горлова, М.; Краснодар: Принтсервис групп, 2015. С. 248–256.

Дереза, Синеок 2019 – *Дереза В., Синеок Е.* «Здесь вместо цветов на могилу кладут камни»: История еврейского кладбища Краснодара // Юга.ру. 02.08.2019. <https://www.yuga.ru/articles/society/8843.html> (дата обращения: 04.10.2020).

Дерябкина 2013 – *Дерябкина А. В.* Миротворческий потенциал этнических диаспор Северного Кавказа (на примере еврейских общин) // *Вестник Южного научного центра РАН.* 2013. Т. 9. № 3. С. 52–56.

Кирей 2000 – *Кирей Н. И.* Евреи Краснодарского края // *Бюллетень: Антропология, Меньшинства, Мультикультурализм.* 2000. Вып. 2. С. 134–144.

Колесов 2004 – *Колесов В. И.* Сталинский религиозный «ренессанс» и общины иудейского вероисповедания в Краснодарском крае (1945–1950-е гг.) // *Historica Caucasia: Региональный исторический сборник научных статей.* Вып. 3. Краснодар: КГИИМЗ, 2004. С. 23–29.

Колесов 2007 – *Колесов В. И.* Преодолевая черту: страницы истории еврейской общины Екатеринодара – Краснодара // *Екатеринодар – Краснодар: 140 лет городского самоуправления. История и современность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции.* Краснодар, 2007. С. 54–58.

Марков 2007а – *Марков В. Н.* Евреи Кубанской области по данным первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. // *История науки и техники.* 2007. № 2. С. 57–61.

Марков 2007б – *Марков В. Н.* Антисемитизм на Кубани: Екатеринодарский погром 1905 г. // *Социальные науки и социальные технологии в России.* Вып. 2. Майкоп, 2007. С. 18–24.

Нестеренко 2007 – *Нестеренко Н. С.* Некоммерческие организации в трансформирующем российском обществе: социологический анализ: автореф. дис. ... канд. соц. наук. Российский государственный социальный университет. М., 2007. 27 с.

Носенко-Штейн 2011 – *Носенко-Штейн Е. Э.* Преодолевая кризис (формирование разных моделей еврейской идентичности в современной России) // *Научные труды по иудаике. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике* / Отв. ред.

В. В. Мочалова. М.: Центр преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 2011. Т. 2. С. 399–414.

Рывкина 2005 – *Рывкина Р. В.* Как живут евреи в России. Социологический анализ перемен. М.: Полимаг, 2005. 576 с.

Трехбратов 1997 – *Трехбратов Б. А.* Энциклопедический словарь по истории Кубани. С древнейших времен до октября 1917 г. Краснодар: Эдви, 1997. 560 с.

Fennema 2004 – *Fennema M.* The Concept and Measurement of Ethnic Community // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2004. Vol. 30. P. 429–447. DOI: 10.1080/13691830410001682025.

Owusu 2000 – *Owusu T. Y.* The Role of Ghanaian Immigrant Associations in Toronto, Canada // International Migration Review. 2000. № 34. P. 1155–1181. <https://doi.org/10.1177/019791830003400404>.

## The Jewish Secular NGOs of Krasnodar: The Past and the Present

*Semyon Padalko*

St. Petersburg State University

St. Petersburg, Russia

1st year master's degree student

Institute of History

St. Petersburg State University

ORCID: 0000-0002-9491-5003

199034, Mendeleevskaya ln., 5, St. Petersburg, Russia

Tel.: +7 (812) 328-94-47

E-mail: [semenpadalko14@gmail.com](mailto:semenpadalko14@gmail.com)

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.2

**Abstract:** The paper reviews the history of two Jewish secular non-profit organizations in Krasnodar: the Cultural Center “Shalom” and the Charitable Fund “Hesed.” Founded amidst the social and economic hardships of the 1990s, they helped consolidate the local Jews into a community, fulfilling a number of functions, from cultural education and administering to the needs of the less fortunate to cooperation with the city and the Jewish religious community of Krasnodar.

**Keywords:** *Jewish community, Jews in Krasnodar, Hesed, JDC, secular Judaism, Shalom, ethnic organizations*

## References

- Bondar', V. V., 2015, Ekaterinodarskaia sinagoga – Pamiatnik istorii i kul'tury stolitsy kazach'ego kraia [Ekaterinodar Synagogue as a Monument of History and Culture of the Capital of the Cossack Region]. *Religioznaia i natsional'no-kul'turnaia politika gosudarstvennoi vlasti v Rossiiskoi imperii* [Religious and National-Cultural Policy of State Power in the Russian Empire], eds. I. I. Gorlova, Moscow, *Print-servis group*, 248–256. (In Russian).
- Dereza, V., and E. Sineok, “Zdes' vmesto cvetov na mogilu kladut kamni”: Istoriia evreiskogo kladbischa Krasnodara [Stones Are Laid Here Instead of Flowers]. *Iuga.ru*. 02.08.2019. <https://www.yuga.ru/articles/society/8843.html> (Retrieved: 04.10.2020). (In Russian).
- Deriabkina, L. V., 2013, Mirotvorcheskii potentsial etnicheskikh diaspor Severnogo Kavkaza (na primere evreiskikh obshchin) [Peacekeeping Potential of Ethnic Diasporas of the North Caucasus (on the Example of Jewish Communities)]. *Vestnik yuzhnogo nauchnogo tsentra RAN*, 9, 52–56. (In Russian).
- Fennema, M., 2004, The Concept and Measurement of Ethnic Community. *Jornal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 429–447. DOI: 10.1080/13691830410001682025.
- Kirei, N. I., 2000, Evrei Krasnodarskogo kraia [Jews of the Krasnodar Region]. *Biulleten': Antropologiya, Men'shinstva, Mul'tikul'turalizm* [Bulletin: Anthropology, Minorities, Multiculturalism], 2, 134–144. (In Russian).
- Kolesov, V. I., 2004, Stalinskii religiozny “reessans” i obshchiny iudeiskogo veroispovedaniia v Krasnodarskom krae (1945–1950-e gg.) [Stalin's Religious “Renaissance” and Jewish Communities in the Krasnodar Region (1945–1950)]. *Historica Caucasica: Regional'nyi istoricheskii sbornik nauchnykh statei* [Historia Caucasica: Regional Historical Collection of Scientific Articles], 3, 23–29. (In Russian).
- Kolesov, V. I., 2007, Preodolevaia chertu: stranitsy istorii evreiskoi obshchiny Ekaterinodara – Krasnodara [Crossing the Pale of Settlement: Pages of the History of the Jewish Community of Ekaterinodar-Krasnodar]. *Ekaterinodar – Krasnodar: 140 let gorodskogo samoupravleniia. Istoriia i sovremennost'. Materialy mezhregional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Ekaterinodar-Krasnodar: 140 years of city self-government. History and modernity. Materials of the interregional scientific and practical conference], Krasnodar, 2007, 54–58. (In Russian).
- Markov, V. N., 2007, Evrei Kubanskoii oblasti po dannym pervoi vseobshchei perepisi naseleniia Rossiiskoi Imperii 1897 g. [Jews of the

Kuban Region According to the First General Population Census of the Russian Empire in 1897]. *Istoriia nauki i tekhniki*, 2, 57–61. (In Russian).

Markov, V. N., 2007, Antisemitizm na Kubani: Ekaterinodarskii pogrom 1905 g. [Antisemitism in Kuban: Ekaterinodar pogrom of 1905]. *Sotsial'nye nauki i sotsial'nye tekhnologii v Rossii* [Social Sciences and social technologies in Russia], 2, 18–24, Maikop. (In Russian).

Nosenko-Shtein, E. E., 2011, Preodolevaia krizis (formirovanie raznykh modelei evreiskoi identichnosti v sovremennoi Rossii) [Meeting identity crisis: different models of jewish identity in contemporary russia]. *Nauchnye trudy po iudaike. Materialy XVIII mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike* [Proceedings of the Eighteenth Annual International Conference on Jewish Studies], eds. V. V. Mochalova, vol. 2, 399–414, Moscow, Center “Sefer”, Institute of Slavic Studies RAS. (In Russian).

Owusu, T. Y., 2000, The Role of Ghanaian Immigrant Associations in Toronto, Canada. *International Migration Review*, 34, 1155–1181. DOI: 10.1177/019791830003400404.

Ryvkina, R. V., 2005, *Kak zhivut evrei v Rossii. Sotsiologicheskii analiz peremen* [How Jews Live in Russia. Sociological Analysis of Changes]. Moscow, Polimag, 576. (In Russian).

# Теории еврейского заговора в путинской России

*Илья Александрович Яблоков*

Университет Лидса  
Лидс, Великобритания  
Лектор Университета Лидса  
Кандидат исторических наук, доктор философии в области славистики (PhD in Russian studies)  
ORCID: 0000-0001-7766-8867  
Woodhouse Lane, Leeds  
LS2 9JT, United Kingdom  
E-mail: i.yablokov@leeds.ac.uk

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.3

**Аннотация:** Данная статья на примере двух кейсов антисемитской политической риторики рассматривает природу антиеврейских теорий заговора в путинской России. Автор приходит к выводу, что антиеврейские теории заговора в России, в отличие от антизападных, имеют ярко выраженный маргинальный характер и не используются медиа- и политическим истеблишментом с целями политической мобилизации.

**Ключевые слова:** *антисемитизм, теории заговора, Россия, политика*

*От автора: предлагаемый вашему вниманию текст – перевод англоязычной статьи из журнала Contemporary Antisemitism, изданной осенью 2019 года. Этот текст, ввиду редакторских требований, по сравнению с оригиналом сокращен, однако, как мне кажется, корректно передает основное содержание англоязычного оригинала.*

На протяжении более ста лет Россия занимала центральное место в истории антисемитизма: это и погромы XIX в., и зверства эпохи Первой мировой войны, и большевистской революции, и антиеврейские кампании сталинского и более позднего советского периода. Политика гласности, объявленная Михаилом Горбачевым в 1987 г., подстегнула появление и распространение всевозможных дискурсов ненависти, включая открытые спекуляции вокруг идеи о еврейском заговоре против советского народа. После распада СССР в 1991 г. и до конца века официальная демократическая риторика также предоставляла вольготное пространство для муссирования антиеврейских конспирологических измышлений. Американский историк Александр Янов предупреждал, что после ухода Ельцина с поста президента и прихода к власти политиков крайне правого толка Россия окажется погружена в пучину фашизма [Yanov 1995]. К такому видению ученый пришел, подробно проанализировав масштабный корпус речей и текстов крайне правых политиков, достигших пика своей карьеры в последние годы перестройки. На протяжении 1990-х гг. евреи неоднократно подвергались нападкам. В конце десятилетия подобные инциденты были связаны с серьезным экономическим кризисом 1998 г., когда немалое число русских семей было поставлено на грань выживания [Chlenov 2002]. В 1999 Антидиффамационная лига зафиксировала рост антиеврейских настроений, при этом особенное внимание привлекли идеи о том, что евреи управляют Россией, установив контроль над ее экономикой и политическими элитами<sup>1</sup>. Тема еврейского/сионистского заговора против русского народа все чаще звучала как на местном, так и на федеральном уровне российской власти<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> [Б. а.] Антисемитизм в 1990–2000 гг. // Электронная еврейская энциклопедия. <https://eleven.co.il/diaspora/judeophobia-anti-semitism/15533/> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>2</sup> «Russian Governor Steps Up Verbal Antisemitic Attacks» // Jewish Telegraphic Agency. September 29, 1998. <https://www.jta.org/1998/09/29/news-opinion/russian-governor-steps-up-verbal-antisemitic-attacks> (дата обращения: 01.12.2020).

Приход Путина к власти в 2000 г. и официальная политика национального строительства, проводимая Правительством РФ, делавшим упор на многонациональность русской культуры, снизили интенсивность антисемитских высказываний в российском социуме и особенно в политических кругах [Shevel 2011]. На уровне риторики официальные лица осуждали антисемитские теории заговора. Число антиеврейских инцидентов также упало по сравнению с 1990-ми<sup>3</sup>. Вместе с тем власть находит нового обвиняемого в антироссийской деятельности – Запад. Начиная с середины 2000-х на качественно новый уровень выходит идея о том, что Запад – понимаемый как некий единый, недифференцированный враг – готовит заговор против русских, чтобы разрушить страну и завладеть ее природными богатствами. Армия писателей, журналистов и политических деятелей непрестанно трудится над распространением антизападных теорий заговора среди российского населения, фактически превращая их в идеологический инструмент всенародной мобилизации [Yablokov 2018].

В статье рассматриваются два примера конспирологической антиеврейской риторики, исходившей от представителей политического мейнстрима последнего десятилетия, в контексте радикальных сдвигов в антисемитском дискурсе, произошедших в периоды президентского правления Бориса Ельцина и Владимира Путина<sup>4</sup>. Как отличаются антизападные теории заговора от аналогичных нападок на евреев? Почему и в каком контексте в путинской России звучат антисемитские обвинения? Кто продвигает антиеврейскую повестку, в какую форму облекаются теории заговора и как реагируют на них представители политической элиты? Чревато ли ка-

---

<sup>3</sup> «Путин предложил евреям спастись от антисемитизма в России» // Вести. 19.10.2016. <https://www.vesti.ru/doc.html?id=2710019#> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>4</sup> Выбор временного промежутка обусловлен, в частности, постепенным снижением градуса антиеврейских настроений среди российского населения. См.: Преступления на почве антисемитизма // Евро-азиатский еврейский конгресс. 06.01.2017. <http://archive.jpr.org.uk/download?id=3076> (дата обращения: 01.12.2020).

кими-либо последствиями распространение антисемитских теорий заговора для тех, кто становится их рупором?

### Как изучаются теории заговора, и каковы причины их популярности в путинской России?

«Теории заговора» – представления о том, что некие злобные силы из-за кулис управляют миром, – стали популярным инструментом для интерпретации реальности. Действиями засекреченной клики заговорщиков удобно объяснять как события мирового масштаба, так и незначительные местные происшествия. Научное изучение теорий заговора началось в середине XX в. и постепенно обрело свое место в целом ряде академических дисциплин: политологии [Van Prooijen, Van Lange 2014], психологии [Cichoka, Marchlewska Golec de Zavala 2016; Swami 2012], истории [Knight 2007], социологии [Berlet 2012], антропологии [Oushakine 2009] и международных отношениях [Yablokov 2015]. За несколько десятилетний подход к изучению теорий заговора претерпел немало изменений. В 1950-е годы американский историк Ричард Хофстадтер рассуждал о теориях заговора в США как о проявлении паранойи [Hofstadter 1996]. Попытки объяснить общественное явление, навесив на него ярлык клинического заболевания, привели к возникновению тенденции недооценивать серьезность этого феномена, списывая его на эксцентричность отдельных индивидуумов. Но рано или поздно гуманитарной науке пришлось бы изменить угол зрения, чтобы заполнить пробел в понимании определенных процессов. В 1990-е начали появляться новые, методологически более сложные подходы к изучению теорий заговора, и постепенно эта тема стала одной из важнейших в современной масс-культуре [Knight 2000; Birchall 2006; Bratich 2008].

Сегодня большинство публикаций по-прежнему посвящены конспирологии в США, но в последние три десятилетия ученые, чувствуя необходимость учитывать более широкий спектр социокультурных и политических контекстов возникновения теорий заговора, все чаще обращают взгляд и на другие страны и регионы [Gray 2010; Radnitz

2016; Mathur 2016]. Входят в этот список и бывшие республики СССР, которые Стефани Ортманн и Джон Хезершоу в 2012 г. предложили рассматривать не изолированно, а в рамках глобальной культуры заговора [Ortmann, Heather-shaw 2012]. По мнению авторов, теории заговора возникают как реакция на фрустрацию, вызванную ощущением утраченного контроля над реальностью. В ситуации фактического вакуума власти, сложившейся после развала Советского Союза, логика теории заговора для многих стала средством понимания нового миропорядка. Сыграла роль и слабость демократических институтов, когда люди, лишённые возможности реализовывать свои политические права, болезненно переживали собственную беспомощность, что в свою очередь способствовало расцвету конспирологического мифотворчества.

По наблюдениям исследователей, в XXI в. в сознании части российского националистического спектра произошел концептуальный сдвиг – на смену традиционному страху «Западного заговора» пришла тревога перед лицом «заговора мигрантов», инфильтрующихся в русский народ, чтобы уничтожить его изнутри [Laguette 2010]. Именно благодаря этому смещению акцентов, свидетельствующему о постепенном сближении с западноевропейским радикальным национализмом, образ еврея-заговорщика постепенно теряет свое значение в магистральной ультра националистической конспирологии [Parland 2005], хотя в маргинальных, нишевых движениях он все еще занимает почетное место.

В 2000-х российский историк Виктор Шнирельман описал базовые элементы антиеврейского конспирологического дискурса среди русских адептов неоязычества и проследил генезис антисемитских мифов в литературе русских национал-патриотов [Шнирельман 2012, 2017]. В этот же период философ Вадим Россман показал все концептуальное разнообразие антисемитизма в постсоветской России, проанализировав различные аспекты теории еврейского заговора у прокоммунистических движений (национал-большевики), национал-патриотических групп (неоевразийцы и неославянофилы) и русских язычников [Rossman 2002].

В то же время у нас до сих пор нет разносторонней и методологически убедительной модели понимания теорий заговора как компонента российского политического дискурса. Основываясь на работах Марка Фенстера, который интерпретирует конспирологические теории как своеобразные популистские теории о власти, помогающие разделить общество между «народом» и опасным «Другим», часто представляемым частью истеблишмента, я предлагаю взглянуть на теории еврейского заговора в России именно как на инструмент, используемый политическими игроками для мобилизации общественной поддержки. Как показывает Фенстер, конспирология – не прерогатива какого-то одного движения: самый широкий спектр политических сил может брать на вооружение теории заговора, а потому просто вешать на них ярлык паранойи значило бы исказить суть «властных отношений в обществе» [Fenster, 2008, 84–90]. Появление теорий заговора говорит о том, что общество недовольно существующим порядком вещей и что политические элиты не хотят и/или не могут сдвинуть ситуацию с места. Популистская риторика, как демонстрирует Эрнесто Лаклау, способна объединять различные элементы социума в общность, которая становится выразителем позиции всех тех, кто лишен голоса, и готова защищать их от дальнейших посягательств власть имущих на их права [Laclau 2005]. Соответственно, политики (как те, кто стремится добиться изменений в стране, так и те, кто пытается сохранить status quo и нуждается в общественной поддержке) используют пафос публики на конспирологические теории в собственных интересах.

Начиная с 2003 г. Кремль использует антизападные теории заговора, чтобы получить общественную поддержку своих действий в целом и Владимира Путина как национального лидера – в частности. Запад (как правило, читай – США) как геополитическая угроза для России уже многие годы неизменно присутствует как в речах высокопоставленных чиновников и представителей СМИ, так и в текстах непрофессиональных, но читаемых публицистов. В результате к 2018 г. антизападные теории заговора часто выступают в качестве подспорья для объяснения событий как в России, так и в мире, и власти

часто используют их для того, чтобы оправдать свои действия по отношению к оппозиции или объяснить существующие в обществе социально-экономические проблемы.

Важно отметить, что в путинской России антисемитские настроения и теории – в отличие от 1990-х, а также в сравнении с другими фобиями – гораздо менее выражены и в политике, и в социуме. Отношение россиян к Израилю тоже становится все более позитивным<sup>5</sup>. Президент Путин позиционирует себя как союзника Израиля, и даже различие позиций по сирийскому конфликту не смогло испортить отношения двух стран<sup>6</sup>. Эксперты констатируют, что в 2000–2010 гг. снижается число преступлений против евреев, а чуть ли не единственным проявлением антисемитизма остаются акты вандализма в местах символической значимости, таких как еврейские кладбища и синагоги. И хотя для российских евреев, учитывая богатую историю государственного антисемитизма, это безусловно положительная тенденция, исследователи отмечают, что антиеврейские теории заговора по-прежнему успешно развиваются на периферии масс-культуры [Шнирельман 2012, 2017]. Тем важнее видеть случаи, когда теории еврейского заговора обнаруживают себя в публичном пространстве и становятся – пусть на непродолжительное время – медийными событиями, которые поляризуют российское общество.

### «Абазуры» из российской оппозиции

12 мая 2013 г. Леонид Гозман, российский политик и оппозиционер со стажем, опубликовал в своем блоге пост,

---

<sup>5</sup> Россияне об Израиле // Левада-центр. 15.06.2011. <https://www.levada.ru/2011/06/15/rossiyane-ob-izraile/> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>6</sup> Loveluck L., Ferris-Rotman A. Putin Blames Downing of Russian Plane in Syria on «Tragic Chance Events», Plays Down Israeli Culpability // Washington Post. September 18, 2018. [https://www.washingtonpost.com/world/middle\\_east/russia-blames-israel-after-its-reconnaissance-plane-downed-by-syrian-air-defense/2018/09/18/5d676634-bb19-11e8-b1c5-7a2126bc722c\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/russia-blames-israel-after-its-reconnaissance-plane-downed-by-syrian-air-defense/2018/09/18/5d676634-bb19-11e8-b1c5-7a2126bc722c_story.html) (дата обращения: 01.12.2020).

где обсуждалась премьера телевизионного сериала о работе контрразведки СМЕРШ в годы Второй мировой войны. Автор фактически ставит знак равенства между репрессиями, проводимыми СМЕРШем против советских граждан, и военными преступлениями нацистов. «И само это слово – СМЕРШ – должно стоять в одном ряду со словами “СС”, “НКВД” и “гестапо”, вызывать ужас и отвращение, а не выноситься в название патриотических боевиков» [Гозман 2013]<sup>7</sup>.

На следующий день штатная журналистка газеты «Комсомольская правда» Ульяна Скойбеда публикует колонку, предваряя свой пересказ текста Гозмана высказыванием, вызвавшим в обществе немедленную бурную реакцию: «Порою жалеешь, что из предков сегодняшних либералов нацисты не наделали абажуров. Меньше бы было проблем»<sup>8</sup>. Буря только усилилась, когда через несколько часов начало статьи было изменено: «Либералы пересматривают историю, чтобы выбить у нашей страны почву из-под ног»<sup>9</sup>. Первоначальный вариант и сегодня можно найти в поисковиках.

Редакционными поправками скандал не закончился. Заместитель мэра Москвы отказался общаться с представителями издания<sup>10</sup>. Роскомнадзор, ответственный за мониторинг СМИ в России, вынес газете официальное предупреждение

<sup>7</sup> Гозман А. Подвигу солдат SS посвящается... // Блог Леонида Гозмана. 12.05.2013. <https://leonid-gozman.livejournal.com/150225.html> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>8</sup> Александров Д. Это официально: «Комсомолка хочет, чтобы нацисты наделали абажуров из предков Берга и Гозмана» // Slon. 15.05.2013. <https://republic.ru/fast/russia/eto-ofitsialno-komsomolka-khotela-by-chtoby-natsisty-nadelali-abazhurov-941337.xhtml> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>9</sup> Скойбеда У. Политик Леонид Гозман заявил: «Красивая форма — единственное отличие СМЕРШ от SS» // Комсомольская правда. 13.05.2013. <https://www.kp.ru/daily/26073.5/2980350/> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>10</sup> Бейлин Б. Скандал вокруг статьи Скойбеда в разгаре: подробности // Vesti FM. 20.05.2013. <https://radi Vesti.ru/brand/61178/episode/1406556/> (дата обращения: 01.12.2020).

о нарушении закона<sup>11</sup>. Журналистская комиссия обвинила «Комсомолку» в нарушении журналистской этики – событие, не так часто случающееся в российском медиа-пространстве<sup>12</sup>. Главный редактор газеты Владимир Сунгоркин извинился за статью, пояснив, что в момент публикации у него не было возможности контролировать работу сайта<sup>13</sup>. В итоге и самой Скойбеде пришлось принести извинения. Она сослалась на «стресс» и проинформировала читателей о том, что ее предки сражались на войне и умирали в газовых камерах<sup>14</sup>. Но самое интересное в этой истории даже не то, насколько быстро журналистка «открестилась» от своего открыто антисемитского высказывания, а контекст, в котором оно прозвучало.

В статье противопоставляются гипотетические «либералы» и абстрактные граждане, которых автор называет «пользователи». Пока первые «кричат» о сходстве сталинского СССР и нацистской Германии, последние стоят на пророссийских позициях. Из так называемых либералов Скойбеда называет только два имени – Леонид Гозман и писатель Михаил Берг, оба, по совпадению, евреи. И хотя тема «абажуров» была почти сразу удалена, еврейские фамилии остались, а последующие инвективы против либералов, занимающихся антироссийской деятельностью, стали еще более красноречивы: «Зачем либералам это надо – пересматривать историю? Зачем они выбивают у страны почву из-под ног:

---

<sup>11</sup> Роскомнадзор предупредил “Комсомолку” о нарушении законов о СМИ // РИА Новости. 16.05.2013. <https://ria.ru/society/20130516/937758503.html> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>12</sup> Коллегия по жалобам на прессу усомнилась в профессионализме Скойбеда // РИА Новости. 05.08.2013. <https://ria.ru/society/20130805/954297320.html> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>13</sup> Скандал вокруг статьи в КП: кто виноват и кого уволить // РИА Новости. 17.05.2013. <https://ria.ru/society/20130517/937902890.html> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>14</sup> Ульяна Скойбеда: «Я всегда буду защищать нашу Победу, но за абажуры приношу извинения» // Комсомольская правда. 18.05.2013. <https://www.kpsport.ru/daily/26073.5/2980350> (дата обращения: 01.12.2020).

переоценивают и оплевывают все, что связано с войной – самое святое, что осталось у пережившего крах СССР народа? Зачем гозманы ведут нас от Победы – к лузерству? К никчемности? К неполноценности?» [Там же]. Эта тирада как нельзя лучше иллюстрирует, как тема исторической памяти переплетается с текущей политической повесткой и как для целей дискурса используются элементы антиеврейской конспирологии. Заканчивалась статья Скойбеда призывом к отечественной контрразведке разоблачить антирусский заговор «либералов».

В эпоху позднего путинизма память о победе во Второй мировой войне служит не только основной всенародной идеей и поводом для мемориальных мероприятий, способствующих целям национального строительства [Walker 2018; Wood 2011; Bernstein 2016]. Она превратилась в могущественное оружие, используемое властями для борьбы с политическими оппонентами и мобилизации общественных поддержки даже самым неоднозначным действиям Кремля как внутри России, так и за ее пределами [Edele 2017]. Так и атака Скойбеда направлена на тех, кто посмел усомниться в достижениях Красной армии и тем самым покусился на право Кремля использовать их для собственной легитимизации.

В заданной системе координат равновеликой и противопоставляемой Второй мировой войне исторической вехой стал крах советской империи. 8 декабря 1991 г. – день, когда были подписаны Беловежские соглашения, – в народном сознании постепенно превратился чуть ли не в самую трагическую дату XX в. Травма утраты страны до сих пор преследует и правящие элиты, и значительную часть населения: по крайней мере половина россиян помнит эту дату и боится нового развала государства. Жизнь до 1991 г., напротив, воспринимается все более позитивно. Опрос, проведенный в ноябре 2018 г., показал, что 66% россиян испытывают ностальгию по Советскому Союзу<sup>15</sup>. Соответственно, Кремль направляет

<sup>15</sup> Ностальгия по СССР // Левада-центр. 19.12.2018. <https://www.levada.ru/2018/12/19/nostalgiya-po-sssr-2/> (дата обращения: 01.12.2020).

народную тоску по прошлому в нужное ему русло объединения нации [Дубин 2011]. Идея о том, что развал СССР был инициирован определенными силами, также присутствует в репертуаре Кремля и активно развивается проправительственными интеллектуалами, политиками и деятелями СМИ [Yablokov 2018, 50–79].

Таким образом, для Скойбеды образ «либерала», пусть даже еврейского происхождения, связан с более крупной группой российских оппозиционных активистов, которые критикуют Путина за попытки обелить преступления советского режима. Извиняясь за скандальную статью через неделю после ее публикации, Скойбеда утверждает, что не поддерживает нацистские методы, но выступает против нападок либералов на советские военные победы. Тут же она ссылается на анонимный комментарий под ее заметкой, где «гозманы» обвиняются в том, что зарабатывают на очернении России и разрушении ее духовных скреп. С середины 2000-х прокремлевские спикеры регулярно прибегают к этому аргументу: оппозиционеры, пытающиеся замазать российскую власть грязью, не обладают никакой легитимностью, поскольку никак не связаны с русским народом. В данном случае постоянные отсылки к Гозману как еврею безусловно отдают антисемитизмом.

Призывая Гозмана извиниться за неподобающее высказывание, Скойбеда и ее главный редактор использовали прием, достаточно типичный для политических дискуссий позднепутинской эпохи<sup>16</sup>. Делая голословное и громкое заявление, спикер оправдывается демагогическими ссылками на нередкие искаженные примеры других стран («А вот в США!»), добавляет конспирологические элементы и старается обвинить критиков в заговоре против российского общества. Сторонники Скойбеды обвинили либеральную оппозицию в монополии на информацию в стране и охарактеризовали Гозмана

---

<sup>16</sup> *Гришин А.* Журналистка «Комсомолки» извинилась. Она наказана. Но где извинения с той стороны... // Комсомольская правда. 19.05.2013. <https://www.kp.ru/daily/26077.5/2982727/> (дата обращения: 01.12.2020).

как представителя еврейского лобби, которое контролирует СМИ в стране. А пока журналистка и ее издание пытались увернуться от обвинений в распространении теорий еврейского заговора, их знамя было подхвачено неприкрыто антисемитскими авторами.

«Из-за черты оседлости»:  
Петр Толстой и Исакиевский собор

Столетняя годовщина большевистской революции стала для режима неудобным юбилеем. В глазах Кремля любая революция есть зло, которого нельзя допускать, чего бы это ни стоило. Страх революции уходит корнями не только в смутные времена развала СССР, но и в середину 2000-х, когда один за другим стали сменяться режимы в бывших советских республиках, вырывающихся из зоны кремлевского влияния [Horvath 2012]. Поначалу застигнутый этими событиями врасплох, Кремль быстро сориентировался и квалифицировал их как часть коварного плана Запада по захвату России и лишению ее суверенитета [Surkov 2010]. Поэтому в 2017-м власти демонстрировали более чем сдержанное отношение к столетию Октября, говоря о том, что по политическим причинам не следует «праздновать трагедии, затронувшие каждую российскую семью», и о том, что героями были как большевики, так и белые монархисты<sup>17</sup>.

Русская Православная церковь как основная религиозная конфессия Российской империи немало пострадала от советского режима: священники становились жертвами чисток, церковное имущество конфисковывалось, верующие подвергались жестоким репрессиям. После возрождения церкви в конце 1980-х государство вернуло ей имущество и установило ряд льгот, которые должны были помочь ей вернуть финансовую самостоятельность [Кнох 2009]. То, что плани-

<sup>17</sup> Edel A. Putin's Russia: Revolution, what Revolution? // New York Review of Books. November 7, 2017. <http://www.nybooks.com/daily/2017/11/07/putins-russia-revolution-what-revolution/> (дата обращения: 01.12.2020).

ровалось сделать в 2017 г. в Санкт-Петербурге, мыслилось лишь очередным крошечным элементом в этом процессе. Городские власти объявили, что Исакиевский собор – один из символов северной столицы – в течение ближайших двух лет будет передан в собственность РПЦ. Реакция местного населения не заставила себя ждать: начались многотысячные протесты<sup>18</sup>.

В разгар протестных выступлений Петр Толстой – заместитель председателя Государственной Думы и бывший ведущий новостных программ на главном канале телевидения – заявил: протестующие являются «внуками и правнуками тех, кто рушил наши храмы, выскочив там... из-за черты оседлости с наганом в семнадцатом году, сегодня их внуки и правнуки, работая в разных других очень уважаемых местах – на радиостанциях, в законодательных собраниях, – продолжают дело своих дедушек и прадедушек»<sup>19</sup>.

Как и в случае Скойбеда, высказывание Толстого вызвало жаркие дискуссии в обществе. Последовала немедленная реакция от политиков и религиозных активистов. Толстой ступил на плодородное поле антисемитской конспирологии, утверждавшей, что за революцией 1917 г. стояли евреи. Историки отмечают, еще до 1917 г. в России периодически звучали критические замечания в адрес евреев, которые якобы подбивают народ к бунту, что чревато революцией [Budnitskiy 2008]. На протяжении всего XX в. идея о том, что большевистский режим является частью реализации еврейского плана по установлению контроля над миром, была

---

<sup>18</sup> *Nechepurenko I. Fight Over Control of a Cathedral Shows St. Petersburg's Contrarian Side // New York Times. February 13, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/02/13/world/europe/st-isaacs-cathedral-petersburg-russia-orthodox-church.html> (дата обращения: 01.12.2020).*

<sup>19</sup> *Вице-спикер Госдумы Петр Толстой выступил с антисемитским заявлением. И сам обвинил журналистов в антисемитизме // Meduza. 24.01.2017. <https://meduza.io/feature/2017/01/24/vitse-spiker-gosdumy-petr-Tolstoi-vystupil-s-antisemitskim-zayavleniem-i-sam-obvinil-zhurnalistov-v-antisemitizme> (дата обращения: 01.12.2020).*

неотъемлемой частью теорий еврейского заговора по всему миру [Gerrits 1995; Kadish 1988].

После выступления Толстого бурление в социальных сетях не прекращалось несколько дней, на один из которых – в конце января – пришелся день памяти жертв Холокоста. Борух Горин, пресс-секретарь Федерации еврейских общин России, и Юрий Каннер, Президент Российского еврейского конгресса, назвали заявление политика «откровенно антисемитским», «националистическим» и не имеющим под собой фактов<sup>20</sup>. На следующий день председатель Госдумы Вячеслав Володин обратился к участникам общественной дискуссии с просьбой не разжигать межнациональную рознь и не пытаться разглядеть антисемитизм там, где его нет: «Этот термин применялся к каторжанам, потом каторжане стали занимать руководящие должности во время революции. А если он (П. Толстой) имел в виду вот это? Его кто-то спросил?»<sup>21</sup>.

Ответ самого Толстого на критику опять же содержал допущение, что кампания против него – чей-то заговор<sup>22</sup>. Спустя несколько дней Толстой лично принес свои извинения президенту Федерации еврейских общин России, раввину Александру Бороде, который ранее также обвинял бывшего телеведущего в антисемитизме, подчеркивая при этом уникальную природу многонационального единства российского народа<sup>23</sup>. Толстой, в свою очередь, посетовал на «безответственных журналистов», пытающихся представить его

<sup>20</sup> Петр Толстой заявил, что против передачи Исакиевского собора РПЦ выступают евреи // Эхо Москвы. 23.01.2017. <https://echo.msk.ru/blog/echomsk/1915204-echo/> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>21</sup> Спикер Госдумы заявил о готовности встретиться с ФЕОР по поводу слов Толстого, но призвал не уходить в межнациональные претензии // Interfax-Religion. 24.01.2017. <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=65929> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>22</sup> Петр Толстой: Сильно удивлен реакцией на мою оценку // Эхо Москвы. 24.01.2017. <https://echo.msk.ru/blog/echomsk/1915408-echo/> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>23</sup> В еврейской общине ответили Толстому на слова о разрушителях храмов с наганами // Lenta. 24.01.2017. <https://lenta.ru/news/2017/01/24/ravvin/> (дата обращения: 01.12.2020).

высказывания в свете антисемитизма. Раввина такой ответ устроил<sup>24</sup>.

Толстой достиг политических высот благодаря своей карьере телевизионного пропагандиста, в частности, в еженедельной авторской программе на «Первом канале». Его звездным часом стали репортажи об украинском кризисе и войне на востоке Украины, в которых градус предубежденности, накал антизападной истерии и количество ложной информации превзошли все мыслимые границы, так что украинские власти даже запретили ему въезд в страну<sup>25</sup>. Атака Толстого на протестующих в Санкт-Петербурге стала очередным предвзятым политическим высказыванием, которое, по не вполне ясным причинам, заключало в себе антисемитские коннотации. Очевидной мишенью его вербальных нападков были члены оппозиции, принявшие участие в петербургских протестах, в частности, Борис Вишневский и Максим Резник – депутаты городского собрания, гражданские активисты и яркие спикеры демократически настроенной части общества. Возможно, именно эта их деятельность показала Толстому достаточным основанием для обвинений, тем более что в своих телепередачах он привык обвинять кого угодно, не опасаясь быть призванным к ответу.

Случаи Толстого и Скойбеда роднят завуалированные намеки на «либеральный заговор» против русского народа. Толстой говорит о том, что «обвинители» имеют власть над СМИ, что позволяет им разрушать репутации. Известные антизападные конспирологи также пытались отвлечь внимание публики от очевидных антисемитских высказываний Толстого, утверждая, что его превратно понял. Николай Стариков, вторя володинской критике СМИ, даже настаивал на том, что русский народ всегда был настроен проеврей-

---

<sup>24</sup> Петр Толстой извинился за слова о потомках людей из-за черты оседлости // Varlamov. January 26, 2017. <https://varlamov.ru/2204648.html> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>25</sup> Kiev Banning 11 More Russian Journalists From Entering Ukraine // Sputnik. August 28, 2014. <https://sputniknews.com/world/20140828192428525-Kiev-Banning-11-More-Russian-Journalists-From-Entering-Ukraine/> (дата обращения: 01.12.2020).

ски<sup>26</sup>. В отличие от Старикова, обычно выступающего как рупор Кремля, независимые конспирологи выражали Толстому открытую поддержку<sup>27</sup>.

### Вечно изменчивый образ еврея

Как показывают приведенные примеры, теории еврейского заговора по-прежнему присутствуют в российском общественном дискурсе, хотя по сравнению с 1990-ми количество антиеврейских выступлений и преступлений снизилось. В середине 2000-х главный раввин России назвал страну надежной гаванью для евреев, а Владимир Путин призвал евреев Европы переезжать в Россию, где им не будут угрожать радикальные исламисты<sup>28</sup>. Путин крайне осторожен во всем, что касается антисемитских настроений. Израиль – самый близкий геополитический союзник России на Ближнем Востоке, и даже поддержка Кремлем сирийского режима и палестинцев не подорвала этот альянс. Внутри страны Кремль последовательно сдерживает антиеврейские настроения: властям важно поддерживать образ России как многонациональной державы, хотя, как видно из вышеизложенного, соседство различных этносов зачастую трудно назвать идиллическим.

Исследователи наблюдают, что на периферии постсоветской масс-культуры антисемитский нарратив продолжает эволюционировать и распространяться. С одной стороны, можно утверждать, что собирательный образ враждебного

<sup>26</sup> Стариков Н. О высказывании Петра Толстого // Блог Николая Старикова. 25.01.2017. <https://nstarikov.ru/blog/74308> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>27</sup> Евреи напали на Толстого // Новые видео каждый день. 17.08.2017. <https://rutube.ru/video/b87e9ba6ed59124c1abdee8468edb58c/>; «Петр Толстой сказал правду, его обвинили в антисемитизме» // Блог «Русский мальчик». 24.01.2017. <https://russkiy-malchik.livejournal.com/814018.html> (дата обращения: 01.12.2020).

<sup>28</sup> Sokol S. Putin Calls on European Jews to take refuge in Russia // The Jerusalem Post. January 26, 2016. <https://www.jpost.com/Diaspora/Putin-calls-on-European-Jews-to-take-refuge-in-Russia-442175> (дата обращения: 01.12.2020).

Запада затмил традиционную юдофобию. С другой же стороны, как замечает Шнирельман, в сегодняшней России многие интеллектуалы, рассуждающие о событиях прошлого и настоящего, зачастую прибегают к эвфемизмам и метафорам, сквозь которые просвечивает дискурс еврейских заговоров [Шнирельман 2012, 258]. В сети и книжных магазинах можно увидеть бесчисленные произведения художественной литературы, эксплуатирующие антисемитские мотивы, – от апокалиптических сюжетов до неонацистских теорий расового превосходства. По-видимому, статья 282 российского Уголовного кодекса, принятая в середине 2000 г. для квалификации экстремизма и разжигания межнациональной розни, никого из авторов подобных книг не смущает. Попытки избавиться от стереотипа еврея-заговорщика, контролирующего СМИ и манипулирующего бизнес-элитами, пока не увенчались успехом.

Образ еврея в СМИ и масс-культуре путинской России при ближайшем рассмотрении оказывается достаточно изменчивым. Повторяемые властями мантры о межнациональной гармонии не дают теориям еврейского заговора набирать обороты и открыто циркулировать в публичном пространстве. Во время кризиса в Украине главной пугалкой на российском телевидении были украинские фашисты и радикальные националисты. Подчеркивался контраст с (относительно) дружной семьей российских народов, специальное внимание уделялось тому, как руководство страны держит собственные националистические движения в узде, сажая под арест или высылая на Донбасс наиболее заметных активистов [Kolsto 2016]. Хатчинг и Тольц в своем анализе российских телепередач до 2014 г., показывают, как появляющиеся на ТВ персоны еврейского происхождения иллюстрируют тем самым интернационализм и межконфессиональный мир – так на любом публичном мероприятии, касающемся национальной политики, рядом с Владимиром Путиным стоит главный раввин России. В то же время есть иные примеры: на ток-шоу и в пропагандистских документальных фильмах культивируется образ еврея как Другого – это противопоставляющий себя русскому народу либерал, иностранец или человек без

принципов. В 2012 г. государственные журналисты, освещавшие последствия акции Pussy Riot в храме Христа Спасителя, неоднократно кивали на сторонников группы из числа московской еврейской интеллигенции, которые якобы могли быть инициаторами этого «перформанса», ведь евреи на протяжении веков мечтали о разрушении русской православной церкви [Hutchings, Tolz 2015].

Ключевое отличие антисемитских конспирологических теорий от антизападных состоит в том, что открытые проponentы первых под внешним давлением оказываются вынуждены объясняться и в итоге, в большинстве случаев, извиняться за свои высказывания. Так, Скойбеде и Толстому, чтобы избежать дальнейшего развития общественного конфликта, пришлось оправдываться за некорректные формулировки своих идей. Что же касается антизападной конспирологии, она не только не подвергается критике, но во многом подается чуть ли не как норма, благодаря усилиям медиа, активно использующим ее для обличения политических оппонентов Кремля. Это не означает, что в общественном сознании не осталось места для образа всемогущего еврея, но насколько теории еврейского заговора действительно популярны, социологам и антропологам еще только предстоит исследовать<sup>29</sup>. Как бы там ни было, в сегодняшней атмосфере спонсируемой режимом конспирологической истерии антиеврейские теории заговора не в почете, и это, безусловно, одна из редких хороших новостей, имеющих отношение к России.

*Перевод с английского языка Л. Привальной*

### Источники

Александров Д. Это официально: «Комсомолка хочет, чтобы нацисты наделали абажуров из предков Берга и Гозмана» // Slon. 15.05.2013. <https://republic.ru/fast/russia/eto-ofitsialno-komsomolka-khotela-by-chtoby-natsisty-nadelali-abazhurov-941337.xhtml> (дата обращения: 01.12.2020)

<sup>29</sup> Возможно, единственное академическое исследование на эту тему [James 2007].

[Б. а.] Антисемитизм в 1990–2000 гг. // Электронная еврейская энциклопедия. <https://eleven.co.il/diaspora/judeophobia-anti-semitism/15533/> (дата обращения: 01.12.2020)

В еврейской общине ответили Толстому на слова о разрушителях храмов с наганами // Lenta. 24.01.2017. <https://lenta.ru/news/2017/01/24/ravvin/> (дата обращения: 01.12.2020)

Вице-спикер Госдумы Петр Толстой выступил с антисемитским заявлением. И сам обвинил журналистов в антисемитизме // Meduza. 24.01.2017. <https://meduza.io/feature/2017/01/24/vitse-spiker-gosdumy-petr-tolstoi-vystupil-s-antisemitskim-zayavleniem-i-sam-obvinil-zhurnalistov-v-antisemitizme> (дата обращения: 01.12.2020)

Гозман А. Подвигу солдат SS посвящается... // Блог Леонида Гозмана. 12.05.2013. <https://leonid-gozman.livejournal.com/150225.html> (дата обращения: 01.12.2020)

Гришин А. Журналистка «Комсомолки» извинилась. Она наказана. Но где извинения с той стороны... // Комсомольская правда. 19.05.2013. <https://www.kp.ru/daily/26077.5/2982727/> (дата обращения: 01.12.2020)

Евреи напали на Толстого // Новые видео каждый день. 17.08.2017. <https://rutube.ru/video/b87e9ba6ed59124c1abdee8468edb58c/> (дата обращения: 01.12.2020)

Ностальгия по СССР // Левада-центр. 19.12.2018. <https://www.levada.ru/2018/12/19/nostalgia-po-sssr-2/> (дата обращения: 01.12.2020)

Петр Толстой: Сильно удивлен реакцией на мою оценку // Эхо Москвы. 24.01.2017. <https://echo.msk.ru/blog/echomsk/1915408-echo/> (дата обращения: 01.12.2020)

Петр Толстой извинился за слова о потомках людей из-за черты оседлости // Varlamov. January 26, 2017. <https://varlamov.ru/2204648.html> (дата обращения: 01.12.2020)

Петр Толстой сказал правду, его обвинили в антисемитизме // Блог «Русский мальчик». 24.01.2017. <https://russkiy-malchik.livejournal.com/814018.html> (дата обращения: 01.12.2020)

Петр Толстой заявил, что против передачи Исакиевского собора РПЦ выступают евреи // Эхо Москвы. 23.01.2017. <https://echo.msk.ru/blog/echomsk/1915204-echo/> (дата обращения: 01.12.2020)

Путин предложил евреям спастись от антисемитизма в России // Вести. 19.10.2016. <https://www.vesti.ru/doc.html?id=2710019#> (дата обращения: 01.12.2020)

Преступления на почве антисемитизма // Евро-азиатский еврейский конгресс. 06.01.2017. <http://archive.jpr.org.uk/download?id=3076> (дата обращения: 01.12.2020)

Россияне об Израиле // Левада-центр. 15.06.2011. <https://www.levada.ru/2011/06/15/rossiyane-ob-izraile/> (дата обращения: 01.12.2020)

Спикер Госдумы заявил о готовности встретиться с ФЕОР по поводу слов Толстого, но призвал не уходить в межнациональные прерензии // Interfax-Religion. 24.01.2017. <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=65929> (дата обращения: 01.12.2020)

Стариков Н. О высказывании Петра Толстого // Блог Николая Старикова. 25.01.2017. <https://nstarikov.ru/blog/74308> (дата обращения: 01.12.2020)

Edel A. Putin's Russia: Revolution, what Revolution? // New York Review of Books. November 7, 2017. <http://www.nybooks.com/daily/2017/11/07/putins-russia-revolution-what-revolution/> (дата обращения: 01.12.2020)

Kiev Banning 11 More Russian Journalists From Entering Ukraine // Sputnik. August 28, 2014. <https://sputniknews.com/world/20140828192428525-Kiev-Banning-11-More-Russian-Journalists-From-Entering-Ukraine/> (дата обращения: 01.12.2020)

Loveluck L., Ferris-Rotman A. Putin Blames Downing of Russian Plane in Syria on «Tragic Chance Events», Plays Down Israeli Culpability // Washington Post. September 18, 2018. [https://www.washingtonpost.com/world/middle\\_east/russia-blames-israel-after-its-reconnaissance-plane-downed-by-syrian-air-defense/2018/09/18/5d676634-bb19-11e8-b1c5-7a2126bc722c\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/russia-blames-israel-after-its-reconnaissance-plane-downed-by-syrian-air-defense/2018/09/18/5d676634-bb19-11e8-b1c5-7a2126bc722c_story.html) (дата обращения: 01.12.2020)

Nechepurenko I. Fight Over Control of a Cathedral Shows St. Petersburg's Contrarian Side // New York Times. February 13, 2017. <https://www.nytimes.com/2017/02/13/world/europe/st-isaacs-cathedral-petersburg-russia-orthodox-church.html> (дата обращения: 01.12.2020)

Russian Governor Steps Up Verbal Antisemitic Attacks // Jewish Telegraphic Agency. September 29, 1998. <https://www.jta.org/1998/09/29/news-opinion/russian-governor-steps-up-verbal-antisemitic-attacks> (дата обращения: 01.12.2020)

Sokol S. Putin Calls on European Jews to take refuge in Russia // The Jerusalem Post. January 26, 2016. <https://www.jpost.com/Diaspora/Putin-calls-on-European-Jews-to-take-refuge-in-Russia-442175> (дата обращения: 01.12.2020).

## Литература

Дубин 2011 – Дубин Б. В. Символы возврата вместо символов перемен // Pro et contra. 2011. Т. 15. № 5. С. 6–22.

Шнирельман 2012 – Шнирельман В. А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М., Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2012.

Шнирельман 2017 – *Шнирельман В. А.* Три мифа о заговоре: антисемитская пропаганда в современной России. М.: Московское бюро по правам человека, Academia, 2017.

Berlet 2012 – *Berlet C.* Collectivists, Communists, Labor Bosses, and Treason: The Tea Parties as Right-Wing Populist Counter-Subversion Panic // *Critical Sociology*. 2012. Vol. 38. № 4. P. 565–587.

Bernstein 2016 – *Bernstein S.* Remembering War, Remaining Soviet: Digital Commemoration of World War II in Putin's Russia // *Memory Studies*. 2016. Vol. 9. № 4. P. 422–436.

Birchall 2006 – *Birchall C.* Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip. Oxford: Berg Publishers, 2006.

Bratich 2008 – *Bratich J. Z.* Conspiracy Panics: Political Rationality and Popular Culture. New York: Suny Press, 2008.

Budnitskii 2008 – *Budnitskii O.* The Jews and Revolution: Russian Perspectives, 1881–1918 // *East European Jewish Affairs*. 2008. Vol. 38. № 3. P. 321–334.

Chlenov 2002 – *Chlenov M.* The Jewish Community of Russia: Present-Day Situation and Prospects // *East European Jewish Affairs*. 2002. Vol. 32. № 1. P. 17–29.

Cichocka, Marchlewska, De Zavala 2016 – *Cichocka A., Marchlewska M., De Zavala A. G.* Does Self-Love or Self-Hate Predict Conspiracy Beliefs? Narcissism, Self-Esteem, and The Endorsement of Conspiracy Theories // *Social Psychological and Personality Science*. 2016. Vol. 7. № 2. P. 157–166.

Edele 2017 – *Edele M.* Fighting Russia's History Wars: Vladimir Putin and the Codification of World War II // *History and Memory*. 2017. Vol. 29. № 2. P. 90–124.

Fenster 2008 – *Fenster M.* Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture. University of Minnesota Press, 2008.

Gerrits 1995 – *Gerrits A.* Antisemitism and Anti-Communism: The Myth of 'Judeo-Communism' in Eastern Europe // *East European Jewish Affairs*. 1995. Vol. 25. № 1. P. 49–72.

Gray 2010 – *Gray M.* Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics. Routledge, 2010.

Hofstadter 1996 – *Hofstadter R.* The Paranoid Style in American Politics. New York: Vintage, 1996.

Horvath 2013 – *Horvath R.* Putin's Preventive Counter-Revolution: Post-Soviet Authoritarianism and the Spectre of Velvet Revolution. Routledge, 2013.

Hutchings, Tolz 2015 – *Hutchings S., Tolz V.* Nation, Ethnicity and Race on Russian Television: Mediating Post-Soviet Difference. Routledge, 2015.

James 2007 – *James L. Gibson and Marc Morje Howard* «Russian Antisemitism and the Scapegoating of Jews» // *British Journal of Political Science*. 2007. Vol. 37. № 2. P. 193–223.

Kadish 1988 – *Kadish S.* «Boche, Bolshie and the Jewish Bogey»: The Russian Revolution and Press Antisemitism in Britain 1917–1921 // *Patterns of prejudice*. 1988. Vol. 22. № 4. P. 24–39.

Knight 2000 – *Knight P.* *Conspiracy culture: From the Kennedy assassination to the X-Files*. Psychology Press, 2000.

Knight 2007 – *Knight P.* *Kennedy Assassination*. Edinburgh University Press, 2007.

Knox 2004 – *Knox Z.* *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism*. Routledge, 2004.

Kolstø 2016 – *Kolstø P.* *Crimea vs. Donbas: How Putin won Russian nationalist support – And lost it again* // *Slavic Review*. 2016. Vol. 75. № 3. P. 702–725.

Laclau 2005 – *Laclau E.* *On populist reason*. Verso, 2005.

Laruelle 2010 – *Laruelle M.* *The Ideological Shift on the Russian Radical Right: From Demonizing the West to Fear of Migrants* // *Problems of Post-Communism*. 2010. Vol. 57. № 6. P. 19–31.

Mathur 2016 – *Mathur N.* *Paper Tiger*. Cambridge University Press, 2016.

Ortmann, Heathershaw 2012 – *Ortmann S., Heathershaw J.* *Conspiracy Theories in the Post-Soviet Space* // *The Russian Review*. 2012. Vol. 71. № 4. P. 551–564.

Oushakine 2009 – *Oushakine S. A.* *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia*. Cornell University Press, 2009.

Parland 2004 – *Parland T.* *The Extreme Nationalist Threat in Russia: The Growing Influence of Western Rightist Ideas*. Routledge, 2004.

Rossman 2002 – *Rossman V. J.* *Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era*. University of Nebraska Press, 2002.

Shevel 2011 – *Shevel O.* *Russian Nation-Building from Yel'tsin to Medvedev: Ethnic, Civic or Purposefully Ambiguous?* // *Europe-Asia Studies*. 2011. Vol. 63. № 2. P. 179–202.

Surkov 2010 – *Surkov V.* *Texts 1997–2010*. Moscow: Evropa, 2010.

Swami 2012 – *Swami V.* *Social Psychological Origins of Conspiracy Theories: The Case of the Jewish Conspiracy theory in Malaysia* // *Frontiers in Psychology*. 2012. Vol. 3. P. 1–9. doi: 10.3389/fpsyg.2012.00280

Van Prooijen, Van Lange 2014 – *Van Prooijen J. W., Van Lange P. A. M.* *Power, Politics, and Paranoia: Why People Are Suspicious of Their Leaders*. Cambridge University Press, 2014.

Walker 2018 – *Walker S.* *The Long Hangover: Putin's New Russia and the Ghosts of the Past*. Oxford University Press, 2018.

Wood 2011 – *Wood E. A. Performing Memory: Vladimir Putin and the Celebration of World War II in Russia // The Soviet and Post-Soviet Review*. 2011. Vol. 38. № 2. P. 172–200.

Yablokov 2015 – *Yablokov I. Conspiracy theories as a Russian public diplomacy tool: The case of Russia Today (RT) // Politics*. 2015. Vol. 35. № 3–4. P. 301–315.

Yablokov 2018 – *Yablokov I. Fortress Russia: Conspiracy Theories in the Post-Soviet World*. John Wiley & Sons, 2018.

Yanov 1995 – *Yanov A. After Yeltsin: Weimar Russia // New York: Slovo-Word*, 1995.

## Anti-Jewish Conspiracy Theories in Putin's Russia

*Ilya Yablokov*

University of Leeds  
Leeds, Great Britain

PhD, lecturer at the University of Leeds

Candidate of Sciences in History

ORCID: 0000-0001-7766-8867

Woodhouse Lane, Leeds

LS2 9JT, United Kingdom

E-mail: i.yablokov@leeds.ac.uk

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.3

**Abstract:** This article considers two cases of antisemitic political rhetoric and explores the nature of anti-Jewish conspiracy theories in Putin's Russia. The author concludes that anti-Jewish conspiracy theories are a somewhat marginalised intellectual product. Unlike anti-Western conspiracy theories – which are a mainstream driver of political discussions, these are rarely used by the Russian political establishment for the purposes of political mobilisation.

**Keywords:** *Antisemitism, conspiracy theories, Russia, politics*

## References

Berlet, C., 2012, Collectivists, Communists, Labor Bosses, and Treason: The Tea Parties as Right-Wing Populist Counter-Subversion Panic. *Critical Sociology*, 38(4), 565–587.

Bernstein, S., 2016, Remembering War, Remaining Soviet: Digital Commemoration of World War II in Putin's Russia. *Memory Studies*, 9(4), 422–436.

Birchall, C., 2006, *Knowledge Goes Pop: From Conspiracy Theory to Gossip*. Oxford, Berg Publishers, 208.

Bratich, J. Z., 2008, *Conspiracy Panics: Political Rationality and Popular Culture*. New York, Suny Press, 239.

Budnitskii, O., 2008, The Jews and Revolution: Russian Perspectives, 1881–1918. *East European Jewish Affairs*, 38(3), 321–334.

Chlenov, M., 2002, The Jewish Community of Russia: Present-Day Situation and Prospects. *East European Jewish Affairs*, 32(1), 17–29.

Cichocka, A., M. Marchlewska, and A. G. De Zavala, 2016, Does Self-Love or Self-Hate Predict Conspiracy Beliefs? Narcissism, Self-Esteem, and The Endorsement of Conspiracy Theories. *Social Psychological and Personality Science*, 7(2), 157–166.

Dubin, B. V., 2011, Simvolny vozvrat v mesto simbolov peremen [Return Characters Instead of Changes]. *Pro et contra*, 15(5), 6–22. (In Russian).

Edele, M., 2017, Fighting Russia's History Wars: Vladimir Putin and the Codification of World War II. *History and Memory*, 29(2), 90–124.

Fenster, M., 2008, *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. University of Minnesota Press, 384.

Gerrits, A., 1995, Antisemitism and Anti-Communism: The Myth of 'Judeo-Communism' in Eastern Europe. *East European Jewish Affairs*, 25(1), 49–72.

Gray, M., 2010, *Conspiracy Theories in the Arab World: Sources and Politics*. Routledge, 224.

Hofstadter, R., 1996, *The Paranoid Style in American Politics*. New York, Vintage, 330.

Horvath, R., 2013, *Putin's Preventive Counter-Revolution: Post-Soviet Authoritarianism and the Spectre of Velvet Revolution*. Routledge, 288.

Hutchings, S., and V. Tolz, 2015, Nation, Ethnicity and Race on Russian Television: Mediating Post-Soviet Difference. Routledge, 300.

James, L., 2007, Gibson and Marc Morje Howard "Russian Antisemitism and the Scapegoating of Jews". *British Journal of Political Science*, 37(2), 193–223.

Kadish, S., 1988, "Boche, Bolshie and the Jewish Bogey": The Russian Revolution and Press Antisemitism in Britain 1917–1921. *Patterns of prejudice*, 22(4), 24–39.

Knight, P., 2000, *Conspiracy culture: From the Kennedy assassination to the X-Files*. Psychology Press, 300.

- Knight, P., 2007, *Kennedy Assassination*. Edinburgh University Press, 177.
- Knox, Z., 2004, *Russian Society and the Orthodox Church: Religion in Russia after Communism*. Routledge, 272.
- Kolstø, P., 2016, Crimea vs. Donbas: How Putin Won Russian Nationalist Support – And Lost It Again. *Slavic Review*, 75(3), 702–725.
- Laclau, E., 2005, *On Populist Reason*. Verso, 276.
- Laruelle, M., 2010, The Ideological Shift on the Russian Radical Right: From Demonizing the West to Fear of Migrants. *Problems of Post-Communism*, 57(6), 19–31.
- Mathur, N., 2016, *Paper Tiger*. Cambridge University Press, 203.
- Ortmann, S., and J. Heathershaw, 2012, Conspiracy Theories in the Post-Soviet Space. *The Russian Review*, 71(4), 551–564.
- Oushakine, S. A., 2009, *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia*. Cornell University Press, 312.
- Parland, T., 2004, *The Extreme Nationalist Threat in Russia: The Growing Influence of Western Rightist Ideas*. Routledge, 252 p.
- Rossmann, V. J., 2002, *Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era*. University of Nebraska Press, 309 p.
- Shevel, O., 2011, Russian Nation-Building from Yel'tsin to Medvedev: Ethnic, Civic or Purposefully Ambiguous? *Europe-Asia Studies*, 63(2), 179–202.
- Shnirel'man, V. A., 2012, *Khazarskii mif: ideologiya politicheskogo radikalizma v Rossii i ee istoki* [The Khazar Myth: Ideology of Political Radicalism in Russia and Its Origins]. Moscow, Jerusalem, *Mosty kul'tury – Gesharim*, 312. (In Russian).
- Shnirel'man, V. A., 2017, Tri mifa o zagovore: antisemitskaia propaganda v sovremennoi Rossii [Three Conspiracy Myths: Anti-Semitic Propaganda in Modern Russia]. Moscow, *Moskovskoe biuro po pravam cheloveka, Academia*, 390. (In Russian).
- Surkov, V., 2010, *Texts 1997–2010*. Moscow, *Evropa*. (In Russian).
- Swami, V., 2012, Social Psychological Origins of Conspiracy Theories: The Case of the Jewish Conspiracy theory in Malaysia. *Frontiers in Psychology*, 3, 1–9. doi: 10.3389/fpsyg.2012.00280.
- Van Prooijen, J. W., and P. A. M. Van Lange, 2014, *Power, Politics, and Paranoia: Why People Are Suspicious of Their Leaders*. Cambridge University Press, 322. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139565417>
- Walker, S., 2018, *The Long Hangover: Putin's New Russia and the Ghosts of the Past*. Oxford University Press, 288.
- Wood, E. A., 2011, Performing Memory: Vladimir Putin and the Celebration of World War II in Russia. *The Soviet and Post-Soviet Review*, 38(2), 172–200.

Yablokov, I., 2015, Conspiracy theories as a Russian public diplomacy tool: The case of Russia Today (RT). *Politics*, 35(3–4), 301–315.

Yablokov, I., 2018, *Fortress Russia: Conspiracy Theories in the Post-Soviet World*. John Wiley & Sons, 288.

Yanov, A., 1995, *After Yeltsin: Weimar Russia*. New York, Slovo-Word, 424.

# Инструментализация антисемитизма в контексте российско-украинского конфликта<sup>1</sup>

*Вячеслав Андреевич Лихачев*

Независимый исследователь

Прага, Чешская Республика

ORCID 0000-0002-9481-6603

Šafaříkova 635/24 120 00, Praha 2, Czech Republic

Tel.: +420 720 197 955

E-mail: vyacheslav.likhachev@clovekvtsni.cz

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.4

**Аннотация:** Статья посвящена анализу инструментального использования темы антисемитизма в официальном дискурсе и информационно-пропагандистских кампаниях, сопровождавших обострение российско-украинских отношений и начало вооруженного конфликта весной 2014 г. Анализ свидетельствует о чрезвычайно важном месте, которое занимала гиперболизированная проблема антисемитизма в обосновании активного российского вмешательства в политические процессы в Украине. Эта проблематика рассматривается в историческом контексте: в статье прослеживаются истоки информационных кампаний, инструментализующих антисемитизм в контексте российско-украинских отношений в предшествовавшие годы. Автор указывает на постепенный рост значения этой темы, а также анализирует причины, по которым она приобрела столь важное значение в ходе российско-украинского конфликта. Кроме того автор обращает внимание на опасность инструментализации темы антисемитизма в пропагандистской риторике и социально-событийной инженерии, поскольку это может привести к реальному усилению антисемитизма.

---

<sup>1</sup> Статья основана на докладе, прочитанном на Первой международной московской конференции «Защитим будущее» 2 ноября 2016 г.

**Ключевые слова:** *антисемитизм, инструментализация, пропаганда, дезинформация*

Как единодушно отмечают исследователи, авторы разнообразных мониторинговых докладов и представители еврейских общин, проявления антисемитизма на постсоветском пространстве не носят масштабного и действительно угрожающего характера. Конечно, каждое публичное высказывание, содержащее оскорбительную риторику, каждый акт вандализма или тем более физическое нападение на евреев сами по себе являются проблемой и категорически недопустимы. Но если объективно сравнивать положение еврейской общины в России или Украине с ситуацией во Франции или даже Германии, в глаза бросается значительная разница. Более того, как известно, в Западной Европе (и шире – в Западном мире) уровень антисемитизма, если измерять его в количестве совершаемых на почве этой формы ксенофобии преступлений, после десятилетий, как кажется сегодня, почти идеального спокойствия, с 2000 г. начал стремительно расти. Периоды относительного спада перемежаются резкими всплесками всякий раз, когда происходит обострение арабо-израильского конфликта, точнее – силового противостояния Государства Израиль с враждебными террористическими группировками. На постсоветском пространстве – напротив, здесь фиксируется обратная динамика. Ближневосточная ситуация никак не сказывается на количестве обусловленных идеологией преступлений в отношении евреев, а общая долгосрочная тенденция устойчивого спада уровня антисемитизма остается неизменной.

В этом контексте можно было бы предположить, что тема антисемитизма и, шире, «еврейский вопрос» должны занимать исчезающе малое место в публичной политике, однако происходящие здесь процессы значительно сложнее. Ранее я уже предпринимал попытки описания явления инструментализации антисемитизма. Речь идет об использовании темы антисемитизма в отрыве от реальных проблем в политических целях, в первую очередь – для дискредитации оппонен-

тов. Этот вопрос, на мой взгляд, недостаточно изученный на постсоветском пространстве, крайне важен для понимания процессов на территории, где политтехнологии стремятся полностью вытеснить живую конкурентную политическую борьбу, а власть демонстрирует интенцию к полному подчинению своим интересам информационного пространства. Как показала, например, история с информационным обеспечением организации избрания преемника Бориса Ельцина в России в 1999–2000 гг., речь идет о чем-то более серьезном, нежели эффективные, пусть и циничные, пиар-кампании в западном смысле. Традиционная машина прямой пропаганды тоталитарных режимов, основанная на безальтернативности предлагаемого взгляда на мир, в условиях информационного общества превратилась в более сложную и в чем-то даже более эффективную систему социально-событийной инженерии, позволяющую в приемлемой для населения форме обосновать проводимую политику при сохранении внешней видимости демократических процедур. В наиболее успешных случаях подобный «апгрейд» государственной пропаганды позволяет даже сделать (или, по крайней мере, попытаться сделать) весьма противоречивую политику приемлемой в «большом» мире. Некоторые информационно-пропагандистские кампании проводятся специально для международного сообщества или ведутся параллельно в двух жанрах и разными способами – для «внутреннего» потребителя и в расчете на «внешнюю аудиторию».

Похожие явления имели место и в советские времена, однако с тех пор инженеры человеческого сознания заметно прогрессировали, лучше приспособившись к правилам игры в «большом» мире. Если для обоснования аннексии стран Балтии в 1940 г. достаточно было после оккупации привести к власти на инсценированных выборах единственный допущенный до них коммунистический блок, то сегодня в схожих ситуациях необходимо не просто инсценировать пропагандистский спектакль, имитирующий поддержку местного населения, назвав его «референдумом», но и пригласить годами возвращаемых агентов влияния, которые в качестве никем не признанных «наблюдателей» должны легитимировать про-

исходящее, обеспечить их каналами распространения своей версии происходящего в информационном пространстве.

Какую роль в масштабах решаемых задач может играть в информационно-пропагандистских кампаниях столь маргинальная в реальности, данной в ощущениях, тема, как антисемитизм? Как показала практика – довольно значительную. Полагаю, это можно рассмотреть на реальных примерах, заодно отчетливо демонстрирующих, во-первых, как оттачивалось мастерство манипуляторов, и, во-вторых, – как постепенно увеличивался масштаб политтехнологических операций.

В качестве предыстории можно упомянуть, что тема антисемитизма была использована в Украине в пропагандистских кампаниях по дискредитации оппозиции накануне Оранжевой революции. Этот пример интересен также тем, что именно тогда формировалось зерно наиболее выигрышной, как могло показаться, формы представления и россиянам, и международному сообществу образа украинской политической силы, воспринимавшейся как враждебная Кремлю и антироссийская. Из перспективы 2014 г. борьба против «нашизма» (от названия блока Виктора Ющенко «Наша Украина») и «оранжевой чумы» в эфире проправительственных телеканалов десятилетней давности выглядела просто как преамбула «антифашистской» пропаганды, направленной против участников Революции достоинства. В свою очередь, разумеется, сама идея не была придумана в администрации президента Леонида Кучмы. Она базируется на прочном фундаменте, созданном десятилетиями еще советской пропаганды.

Инструментализация антисемитизма занимала важное, если не центральное место в этой пропагандистской кампании. Этот случай был мной подробно описан ранее [Лихачев 2004; 2005]. Напомню в качестве примера, что именно антисемитские материалы (опубликованные за деньги на правах рекламы в результате различных уловок) стали поводом для закрытия самой популярной оппозиционной газеты (и вообще самого многотиражного общественно-политического ежедневного издания в стране) «Сельские вести».

В следующий раз пропагандистские усилия по использованию темы антисемитизма в Украине снова активизировались начиная с 2007 г. – для дискредитации того же Виктора Ющенко и олицетворяемого им украинского национализма [Дихачев 2010]. На этот раз речь шла не о дискредитации популярного оппозиционного политика: теперь эксплуатирующие «еврейский вопрос» информационные кампании использовались для критики государственной политики, и в силу этого их характер уже балансировал на грани антиукраинской направленности в целом, а то и пересекал ее.

После победы Виктора Януковича на выборах 2010 г. происходила последовательная и, как представляется, со стороны власти сознательная радикализация в значительной степени искусственного общественного противостояния по вопросам культуры, языка и идентичности. Политтехнологи, работавшие на Виктора Януковича, сознательно формировали стратегию, в рамках которой вся оппозиция описывалась как экстремистская и национал-радикальная, а власть, соответственно, мобиливала своих сторонников под «антифашистскими» лозунгами. Был запущен процесс «инструментализации фашизма», сыгравший важную роль в дальнейшем развитии событий во время Революции достоинства и сразу после ее победы.

Собственно, именно эта стратегия привела к ситуации зимы – весны 2014 г., когда так называемая георгиевская ленточка (распространившаяся с 2005 г. в России и на всем постсоветском пространстве в качестве визуального символа возрожденного советского идеологического конструкта «Великой Победы») стала отличительным знаком сначала противников Майдана, потом – участников пророссийского и сепаратистского движения. Первый этап пропагандистской кампании был реализован весной 2013 г. В нем в силу ряда причин (например, для дискредитации украинской демократической оппозиции в глазах международного сообщества) важную роль играли провокации, призванные продемонстрировать антисемитский характер идеологии и деятельности партии «Свобода» (и, таким образом, всей политической оппозиции, находившейся с этой партией в тесных союзнических отношениях, в том числе закрепленных в ряде

совместных документов и формальных коалиций, начиная с Комитета сопротивления диктатуре).

Так, в ночь на 19 марта 2013 г. несколько объектов, имеющих символическое значение для киевской еврейской общины, были обклеены листовками антисемитского содержания с символикой и координатами политической партии Всеукраинское объединение «Свобода». Листовки были размещены на памятнике писателю Шолом-Алейхему, на доме, где родилась Голда Меир, возле ресторана «Цимес», синагоги и на других зданиях. Текст листовки представлял собой цитаты из поэтических произведений Тараса Шевченко, которые могут быть интерпретированы как антисемитские. Пресс-служба ВО «Свобода» заявила, что партия не имеет отношения к этим листовкам, и что описанный инцидент представляет собой провокацию со стороны властей.

Юдофобия действительно занимала определенное место в идеологии и пропаганде «Свободы» [Лихачев 2013]. Однако совокупность имеющейся информации позволяет с определенной уверенностью утверждать, что в данном случае, равно как и в некоторых других (например, с содержащими угрозы письмами в адрес политиков и общественных деятелей еврейского происхождения от имени «Свободы»), действительно имела место провокационная кампания с целью дискредитации партии. То же можно сказать про вызвавший серьезное беспокойство в обществе инцидент в Черкассах, где 6 апреля 2013 г. группа молодых людей в футболках с надписью «ВО «Свобода»» на спине и «Бей жидов!» на груди, не имеющих на самом деле никакого отношения к партии, устроила драку на оппозиционном митинге. 8 апреля на пресс-конференции в Черкассах организаторы мероприятия обнародовали убедительные доказательства (включая фото- и видеосвидетельства) того, что в нападении принимали участие бойцы близкого к губернатору спортивного клуба восточных единоборств, переодетые в футболки с соответствующими надписями в агитационной палатке проправительственной Партии регионов.

Апогеем кампании по инструментализации фашизма накануне Революции достоинства стал «антифашистский» ми-

тинг 18 мая 2013 г., в ходе которого нанятые властью спортсмены из провинциальных клубов боевых искусств напали на акцию оппозиции (именно тогда украинский политический лексикон обогатился термином «титушки»).

Второй этап PR-кампании стартовал уже во время революции, одновременно (день в день) с принятием пакета репрессивного «антиэкстремистского» и «антифашистского» законов 16 января 2014 г. [Лихачев 2014]. Так называемые законы о диктатуре, как их сразу назвали в Украине, создавали законодательную базу для силового разгона Майдана. Для легитимации жестких мер в публичном пространстве, в частности, на международной арене, власти было необходимо представить протестующих фашистами и антисемитами. У меня нет прямых доказательств, но я считаю совершенные в эти дни нападения на религиозных евреев в Киеве brutальной провокацией, которая была частью этой кампании.

Однако никогда ранее использование антисемитизма для обоснования крайне противоречивых шагов (в данном случае – в государственной политике на международном уровне) не достигало такого масштаба, как в начале российско-украинского конфликта весной 2014 г.

Начну с самого яркого примера – речи президента Российской Федерации 18 марта в Федеральном собрании по поводу присоединения Россией полуострова Крым. Мероприятие было торжественно обставлено. Каждая его деталь должна была подчеркнуть, во-первых, легитимность российских территориальных претензий к соседу, а во-вторых – необратимость произошедшей аннексии. Владимир Путин следующим образом интерпретировал произошедшее в Киеве в историческом обращении к Федеральному собранию по поводу аннексии Крыма: «Главными исполнителями переворота стали националисты, неонацисты, русофобы и антисемиты. Именно они во многом определяют и сегодня еще, до сих пор, жизнь на Украине» [Путин 2014].

Следует подчеркнуть, что обвинение новых украинских властей в антисемитизме было не просто одним из многих аргументов в пользу необходимости присоединения Крыма, но одним из буквально двух-трех самых важных, наряду с

«крайним национализмом» и «русофобией». Так, в интервью Владимира Путина в пропагандистском фильме «Крым. Путь на Родину» утверждалось, что решение о начале операции по захвату Крыма было принято в ночь на 23 февраля под впечатлением от «вспышки крайнего национализма» [Путин 2015].

Другой, почти столь же сильный пример – это заявление российского Министерства иностранных дел от 13 апреля 2014 г. [МИД 2014]. Напомню, что накануне, 12 апреля, группы вооруженных людей, россиян (что на тот момент было уже очевидно), организовано, в один день, захватили Славянск и Краматорск. В заявлении это было названо «осложнением ситуации в юго-восточных районах Украины». Констатируя, что «развитие обстановки на юго-востоке приобретает крайне опасный характер», МИД России в первой же фразе утверждает следующее: «...самопровозглашенные в результате переворота киевские власти взяли курс на силовое подавление народных протестов, ставших реакцией на полное игнорирование законных интересов жителей юго-восточных регионов, прямые угрозы и насилие в отношении всех, кто не согласен с засильем национал-радикалов, шовинистическими, русофобскими, антисемитскими действиями коалиции, которая воцарилась в Киеве при прямой поддержке США и Евросоюза» [МИД 2014].

Другими словами, то, что было названо «обострением ситуации на юго-востоке Украины», с точки зрения российского МИДа якобы объясняется реакцией населения на насилие в отношении всех, кто не согласен с антисемитскими действиями новой власти. Если еще упростить эту сложную конструкцию: МИД РФ утверждал, что захват Славянска и Краматорска – это реакция в том числе на антисемитские действия новой киевской власти. Антисемитизм снова выступает одним из трех (вместе с «русофобией» и «национал-радикализмом») самых существенных оснований для решительного вмешательства во внутренние дела Украины.

Подобные высказывания и оценки, сделанные на самом высоком официальном уровне, конечно, подкреплялись значительным объемом пропагандистской продукции в СМИ.

В наиболее изящном исполнении в подобных кампаниях использовались реально произошедшие события, а нужный эффект создавался за счет тенденциозной подачи, искажения пропорций и тщательно подобранных комментариев (как, например, в случае с симферопольским раввином, отъезд которого после того, как город был взят под контроль российских военных в феврале 2014 г., был представлен как бегство из Киева из-за захвата власти антисемитами). В ряде случаев, как можно предположить, реальные события были организованы в провокационных целях именно для того, чтобы стать элементом в пропагандистских кампаниях (как это было в случае с погромщиками в футболках с надписью «бей жидов» в Черкассах). Нередко пропагандистские «волны» «разгонялись» просто «из ничего», то есть были основаны на полностью выдуманных «фактах». Таков, например, рассказ газеты «Известия» от 7 октября 2014 г. о десятках евреев, пострадавших от рук боевиков «Правого сектора» в Одессе, со ссылкой на несуществующего представителя еврейской общины.

Для внешнего пользования Россия сформировала целую систему информирования международного сообщества по дипломатическим каналам через посольства, через различные неправительственные организации, влияние которых государство спонсирует и поддерживает в разных точках мира, систему информирования западной аудитории. Например, когда журналист израильской газеты «Джерусалем пост» обратился в российское посольство с просьбой прокомментировать упоминавшуюся выше публикацию в «Известиях», ему порекомендовали в качестве источника информации об антисемитизме в Украине «Белую книгу нарушений прав человека и принципа верховенства права на Украине», переведенную на английский язык и распространявшуюся МИДом, подготовленную на основе проведенного Московским бюро по правам человека на государственные средства «мониторинга». В первые месяцы противостояния в 2014 г. эта пропагандистская кампания в значительной степени базировалась именно на обвинении новой киевской власти в антисемитизме.

Характерно, что одновременно, как в России, так и в Украине, в кругах, негативно отнесшихся к новой власти, формировался другой пропагандистский стереотип – о том, что в результате победы Майдана власть в стране взяли евреи [Чарный 2015; Шнирельман 2016]. К этой идее для дискредитации властей прибегали в основном группы, ориентирующиеся на идеологию русского национализма (что характерно – как этнического, так и надэтнического/имперского), но в первые месяцы после победы революции она время от времени эксплуатировалась даже на федеральном российском телевидении. Например, в серии передач «Профессия – репортер», выходящих на канале НТВ в наиболее рейтинговое время (в субботу вечером), в крайне негативном контексте упоминалось мнимое еврейство Арсения Яценюка (эфир состоялся 22 марта 2014 г.) и Юлии Тимошенко (эфир от 29 марта 2014 г.). В конечном итоге на какое-то время этот в собственном смысле антисемитский тезис о еврейском происхождении руководства Украины стал частью квазигосударственной идеологии самопровозглашенных на территории части Донецкой и Луганской областей республик. Впрочем, предметом данной статьи является инструментальное использование антисемитизма в политических кампаниях, а не искренний антисемитизм тех или иных политических деятелей.

Думаю, довольно очевидно, что муссирование темы антисемитизма, пусть и с позиции лицемерного возмущения, в подобном контексте может привести не к дальнейшей маргинализации в публичном пространстве, но напротив – к появлению реальных проблем. Для того, чтобы закрыть издание под благовидным предлогом (якобы после публикации в нем антисемитских материалов), нужно, чтобы эти тексты все же были опубликованы. Для того, чтобы дискредитировать оппозиционную коалицию участием в ней политической силы, идеология которой включает элементы антисемитизма, желательно, чтобы она что-то собой представляла и была заметна. Наконец, для того чтобы пугать обывателя и Запад антисемитскими инцидентами, необходимо, чтобы они происходили.

## Источники

МИД 2014 – Заявление МИД России в связи с осложнением ситуации в юго-восточных районах Украины. 13.04.2014. Официальный сайт Министерства иностранных дел Российской Федерации. [http://www.mid.ru/web/guest/maps/ua/-/asset\\_publisher/ktn0ZLTvbbS3/content/id/65894](http://www.mid.ru/web/guest/maps/ua/-/asset_publisher/ktn0ZLTvbbS3/content/id/65894) (дата обращения: 26.01.2021).

Путин 2014 – Обращение Президента Российской Федерации // Российская газета. 2014. 18 марта. № 62 (№ 6334).

Путин 2015 – Крым: путь на родину. 2015. [http://russia.tv/brand/show/brand\\_id/59195](http://russia.tv/brand/show/brand_id/59195). (дата обращения: 25.01.2021)

## Литература

Лихачев 2004 – *Лихачев В.* Межнациональные отношения в Украине в контексте выборов: политтехнологии и провокации // Выборы президента України в контексті міжнаціональних і міжконфесійних відносин. Матеріали моніторингу. Випуск перший. Київ: Конгрес національних громад України, Центр соціально-економічних досліджень «Діаматик», 2004, С. 4–32.

Лихачев 2005 – *Лихачев В.* Антисемитизм как политтехнология (на примере президентских выборов в Украине) // Тирош. Труды по иудаике. М.: Центр «Сэфер», Институт славяноведения и балканистики РАН, 2005. Вып. VII. С. 220–235.

Лихачев 2010 – *Лихачев В.* Антисемитизм как PR-стратегия-II // Хадашот. Май 2010. № 9(158). Ч. 1.; Хадашот. Июнь 2010. № 10(159). Ч. 2.

Лихачев 2013 – *Лихачев В.* Место антисемитизма в идеологии и пропаганде ВО «Свобода» // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2013. № 1. С. 111–135. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss19/05Likhachev.pdf> (дата обращения: 25.01.2021).

Лихачев 2014 – *Лихачев В.* Экстремизм, ксенофобия и политтехнологии: как это делается в Украине // Хадашот. Февраль 2014. № 2 (201).

Чарный 2015 – *Чарный С.* «Еврейский вопрос» и «украинский кризис» 2014–2015 гг.: проявления антисемитизма и политтехнологические обвинения в антисемитизме // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2015. № 2 (12). С. 27–34. <https://www1.ku.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss24/03Semen%20Charnyj.pdf> (дата обращения: 25.01.2021).

Шнирельман 2016 – Шнирельман В. «Майдан» как «Хазарский заговор» // Хазарский альманах. 2016. Т. 14. С. 285–321. <http://dspace.nbuu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/171776/16-Shnirelman.pdf> (дата обращения: 25.01.2021).

## Instrumentalization of Antisemitism in the Context of the Russian-Ukrainian Conflict

*Vyacheslav Likhachev*

Independent researcher  
Prague, Czech Republic

Independent researcher  
ORCID 0000-0002-9481-6603  
Šafaříkova 635/24 120 00, Praha 2, Czech Republic  
Tel.: +420 720 197 955  
E-mail: vyacheslav.likhachev@clovekvtsni.cz

DOI: 10.31168/2658-3380.2020.20.4.4

**Abstract:** The article analyses how the topic of Antisemitism was exploited by the Russian official discourse and propaganda campaigns that accompanied the aggravation of the Russian-Ukrainian relations and the beginning of the armed conflict in the spring of 2014 to justify the intervention into the political processes in Ukraine. Diachronic examination of the topic of Antisemitism in the bilateral relationships testifies to its increasing importance over the years and its particular prominence during the current crisis.

**Keywords:** *Anti-Semitism; instrumentalization; propaganda; disinformation*

## References

Charnii, S., 2015, “Evreiskii vopros” i “ukrainskii krizis” 2014–2015 gg.: proiavlennia antisemitizma i polit-tekhnologicheskie obvineniia v antisemitizme [The “Jewish Question” and the “Ukrainian Crisis” of 2014–2015: Manifestations of Antisemitism and Political and Technological Accusations of Antisemitism]. *Forum noveishei vostochnoevropeiskoi istorii i kul'tury* [Forum for Recent East European’s History

and Culture], 2(12), 27–34. <https://www1.ku.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss24/03SemenCharnyj.pdf>. (In Russian).

Likhachev, V., 2004, *Mezhnatsional'nye otosheniia v Ukraine v kontekste vyborov: polittekhologii i provokatsii* [Interethnic Relations in Ukraine in the Context of Elections: Political Technologies and Provocations]. *Vibori prezidenta Ukraini v kontesti mizhnatsional'nikh i mizhkonfesiinikh vidnosin. Materiali monitoringu. Vip. 1.* [Presidential Elections in Ukraine in the Context of Interethnic and Inter-confessional Relations], Kyiv: *Kongres natsional'nikh gromad Ukraini, Center sotsial'no-ekonomichnikh doslidzhen' "Diamatik"*, 4–32. (In Russian).

Likhachev, V., 2005, *Antisemitizm kak polittekhologiiia (na primere prezidentskikh vyborov v Ukraine)* [Anti-Semitism as Political Technology (the Case of the Presidential Elections in Ukraine)]. Tirosh. *Trudy po iudaike* [Tirosh. Studies in Judaica], 7, 220–235, Moscow: *Center "Sefer", Institut slavianovedeniia i balkanistiki RAN*, VII. (In Russian).

Likhachev, V., 2010, *Antisemitizm kak PR-strategiia-II* [Antisemitism as a PR-strategy]. *Khadashot*, 9(158), 10(159). (In Russian).

Likhachev, V., 2013, *Mesto antisemitizma v ideologii i propagande VO "Svoboda"* [The Place of Antisemitism in Ideology and Propaganda VO "Svoboda"]. *Forum noveishei vostochnoevropeiskoi istorii i kul'tury* [Forum for Recent East European's History and Culture], 1, 111–135. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss19/05Likhachev.pdf>. (In Russian).

Likhachev, V., 2014, *Ekstremizm, ksenofobiia i polittekhologii: kak eto delaetsia v Ukraine* [An Extremism, Xenophobia and Political Technologies: How It Works in Ukraine]. *Khadashot*, 2(201). (In Russian).

Shnirel'man, V., 2016, *Maidan kak Khazariskii zagovor* [Maidan as a Khazar Conspiracy]. *Khazariskii al'manakh*, 14, 285–321. <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/171776/16-Shnirelman.pdf>. (In Russian).

**Тирош**  
**Труды по иудаике, славистике,**  
**ориенталистике**

Вып. 20: ежегодник

Контактный адрес:

Институт славяноведения РАН  
Москва, 119334, Ленинский пр-т, 32а, корп. В, ком. 808,

Центр Сэфер

[www.sefer.ru](http://www.sefer.ru)

E-mail: [tirosh@mail.ru](mailto:tirosh@mail.ru), [students@sefer.ru](mailto:students@sefer.ru)

Тираж 300 экз.

Архив прошлых выпусков и дополнительную информацию  
можно найти в интернете по адресу [www.sefer.ru](http://www.sefer.ru) и [www.tirosh.ru](http://www.tirosh.ru)

Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 22. Печать офсетная.

Подписано в печать 31.12.2020