



ИНСТИТУТ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Российская академия наук  
Институт славяноведения РАН



ЦЕНТР «СЭФЕР»

Автономная  
некоммерческая организация  
Научно-гуманитарный  
центр «Сэфер»



ЕВРЕЙСКИЙ  
МУЗЕЙ  
И ЦЕНТР  
ТОЛЕРАНТНОСТИ

Еврейский музей  
и центр толерантности

# «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции

Академическая серия  
«Культура славян и культура евреев:  
диалог, сходства, различия»

<https://slavsjewsculture.org>

# “The Time of Change” in Slavic and Jewish Cultural Traditions

Academic series  
“Slavic & Jewish Cultures:  
Dialogue, Similarities, Differences”

Moscow  
2025

«Время перемен»  
в славянской и еврейской  
культурной традиции

Академическая серия  
«Культура славян и культура евреев:  
диалог, сходства, различия»

Москва  
2025

УДК 80 + 395  
ББК 63.5 + 82.3

*Издание осуществлено при поддержке  
Еврейского музея и центра толерантности*

*В подготовке издания участвовал  
Российский еврейский конгресс*

**«Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции /**  
отв. ред. О. В. Белова. – М., 2025. – 400 с.

**“The Time of Change” in Slavic and Jewish Cultural Traditions / ed.-in-chief O. Belova. – Moscow, 2025. – 400 p.**

ISBN 978-5-7576-0526-5

ISSN 2658-3356

e-ISSN 2949-3803

DOI: 10.31168/2658-3356 (ежегодник)

DOI: 10.31168/2658-3356.2025 (выпуск)

Выпуск «“Время перемен” в славянской и еврейской культурной традиции» ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 1–3 декабря 2024 г. В книгу вошли 16 статей ученых из Беларуси, Израиля и России, посвятивших свои исследования преодолению кризисов и социальных катаклизмов в обществе, анализу культурных явлений, которые несет в себе «время перемен».

This volume of the annual series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* is entitled *The Time of Change in Slavic and Jewish Cultural Traditions*. It includes proceedings from the international conference *The Time of Change in Slavic and Jewish Cultural Traditions* held in Moscow on December 1–3, 2024. The volume features 16 articles by scholars from Belarus, Israel and Russia, whose research addresses various aspects of coping with social crisis and cataclysm, and analyzes the cultural phenomena of the “time of change.”

© Институт славяноведения РАН, 2025  
© Научно-гуманитарный центр «Сэфэр», 2025  
© Еврейский музей и центр толерантности, 2025  
© Коллектив авторов, 2025  
© Научно-гуманитарный центр «Сэфэр»,  
оригинал-макет, 2025

**ISBN 978-5-7576-0526-5**

**Редакционная коллегия:**

Ольга Белова (отв. ред., ИСл РАН)

Ирина Копченова (Центр «Сэфер», ИСл РАН)

Александра Ипполитова (ИСл РАН)

Виктория Мочалова (Центр «Сэфер», ИСл РАН)

Светлана Амосова (ИСл РАН)

**Editorial Board:**

Olga Belova (ed.-in-chief, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Irina Kopchenova (Sefer Center, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Aleksandra Ippolitova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Victoria Mochalova (Sefer Center, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Svetlana Amosova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)

**Редакционный совет:**

Валерий Дымшиц (ЕУ СПб, Санкт-Петербург, Россия)  
Дов-Бер Керлер (Ун-т Индианы, Блумингтон, США)  
Аркадий Ковельман (ИСАА МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия)  
Михаил Крутиков (Мичиганский ун-т, Энн Арбор, США)  
Андрей Мороз (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)  
Владимир Петрухин (ИСл РАН, Москва, Россия)  
Лариса Фиалкова (Хайфский ун-т, Израиль)  
Алексей Сиверцев (Университет De Paul, Чикаго, США)

**Editorial Council:**

Valery Dymshits (European University SPb, St. Petersburg)  
Dov-Ber Kerler (Indiana University, Blumington, USA)  
Arkady Kovelman (Lomonosov Moscow State University, Russia)  
Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann-Arbor, USA)  
Andrey Moroz (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia)  
Vladimir Petrukhin (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow)  
Larissa Fialkova (Haifa University, Israel)  
Alexey Sivetsev (DePaul University, Chicago, USA)

Все публикуемые в академической серии «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» статьи проходят экспертную оценку.

All articles submitted to Academic Series “Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences” are peer-reviewed.

## Содержание

Предисловие. . . . .	11
Preface. . . . .	19
<i>Е. М. Белкина. «Книга войн Господних» Салмона бен Йерухама: «утраченный» текст караимской полемики с раббанитами Х века</i>	27
<i>М. И. Гаммал. К вопросу о восприятии идей Гаскалы в караимской общине Крыма на примере литературного творчества Авраама Луцкого и Ильи Казаса. . . . .</i>	43
<i>Д. З. Фельдман. За чертой оседлости: еврейские адреса Санкт-Петербурга на рубеже XVIII–XIX веков . . . . .</i>	73
<i>Е. С. Норкина. Еврейские студенты в Санкт-Петербурге в начале XX века: пути адаптации и стратегии выживания . . . . .</i>	97
<i>И. В. Печенин. Трансформация еврейской прессы в Российской империи в начале XX века . . . . .</i>	127
<i>Г. С. Прохоров. Еврейский народ в русскоязычной публицистике еврейских ассимиляторов второй половины XIX века . . . . .</i>	145
<i>Н. А. Шульман. Еbrei как «иные» в эпоху перемен: еврейская тема в романе С. М. Степняка-Кравчинского «Андрей Кожухов» . . . . .</i>	165
<i>В. В. Мочалова. Еврейский обыватель в вихре мировых перемен . . . . .</i>	178
<i>И. Е. Адельгейм. «Быть может, это и есть моя история...»: постпереселенческая травма в польской постсоциалистической прозе . . . . .</i>	201
<i>М. В. Ясинская. Итальянизация словенцев в Италии в период фашизма и ее отражение в их языке, культуре и самосознании (на материале полевых записей) . . . . .</i>	224
<i>Г. П. Пилипенко. Военная диктатура в странах Латинской Америки и ее влияние на языковую ситуацию восточнославянских переселенческих сообществ (по свидетельствам информантов) . . . . .</i>	245
<i>С. В. Грунтов. «Все катафалки совершенно испорчены»: похоронный кризис 1918–1822 годов в Витебске и его конфессиональная специфика . . . . .</i>	267
<i>О. В. Белова. «Неспокойные времена»: события 1920–1930-х годов в Западной области в текстах устной истории . . . . .</i>	287

<i>С. С. Падалко. Статус раввина в позднесоветских еврейских общинах: институциональные вызовы и адаптационные стратегии. . . . .</i>	328
<i>С. Н. Амосова, Е. С. Фоменко. Агентность и самопрезентация горских евреев и миграции 1990–2000-х годов (на примере общины Пятигорска) . . . . .</i>	348
<i>В. И. Колесов. От кожевенников и меновых торговцев через заготовителей и цеховиков к «мастерам шубного дела»: трансформации хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа в XIX–XXI веках . . . . .</i>	368

# Contents

Preface ( <i>in Russian</i> ) . . . . .	11
Preface ( <i>in English</i> ) . . . . .	19
<i>Ekaterina Belkina.</i> “The Book of the Wars of the Lord” by Salmon Ben Yeruham: a “Lost” Text of Karaite Polemics with the Rabbanites in the 10 <sup>th</sup> Century . . . . .	27
<i>Maxim Gammal.</i> On the Reception of Haskalah Ideas in the Karaite Community of the Crimea: The case of the Literary Works of Abraham Lutsky and Ilya Kazas . . . . .	43
<i>Dmitry Feldman.</i> Beyond the Pale of Settlement: Jewish Addresses in Saint Petersburg at the Turn of the 18 <sup>th</sup> and 19 <sup>th</sup> Centuries . . . . .	73
<i>Ekaterina Norkina.</i> Jewish Students in Saint Petersburg in the Early 20 <sup>th</sup> Century: The Paths of Adaptation and Survival Strategies . . . . .	97
<i>Ilya Pechenin.</i> The Transformation of Jewish Press in the Russian Empire at the Beginning of the 20 <sup>th</sup> Century . . . . .	127
<i>George Prokhorov.</i> The Jewish People in the Russian-Language Press of Jewish Assimilationists in the Second Half of the 19 <sup>th</sup> Century . .	145
<i>Nelly Shulman.</i> Jews as “the Other” in a Time of Change: The Jewish Theme in S. M. Stepniak-Kravchinsky’s Novel <i>Andrei Kozhukhov</i> . .	165
<i>Victoria Mochalova.</i> The Jewish Layman in the Whirlwind of Global Change . . . . .	178
<i>Irina Adel’geim.</i> “Maybe This Is My Story...”: Post-Settlement Trauma in Polish Post-Socialist Prose . . . . .	201
<i>Maria Yasinskaya.</i> The Italianization of Slovenes in Italy during the Fascist Period and its Reflection in their Language, Culture, and Identity (Based on Field Recordings) . . . . .	224
<i>Gleb Pilipenko.</i> Military Dictatorships in Latin American Countries and their Impact on the Linguistic Situation of East Slavic Immigrant Communities (Based on Informants’ Testimonies) . . . . .	245
<i>Siarhei Hruntou.</i> “All the Hearses Are Completely Broken”: The Funeral Crisis of 1918–1922 in Vitebsk and its Confessional Aspects . . . . .	267
<i>Olga Belova.</i> “Turbulent Times”: The Events of the 1920s–1930s in the Western Region in the Texts of Oral History . . . . .	287

<i>Semen Padalko.</i> The Status of Rabbis in Late Soviet Jewish Communities: Institutional Challenges and Adaptation Strategies . . . . .	328
<i>Svetlana Amosova, Elena Fomenko.</i> The Agency and Self-Presentation of Mountain Jewish Women and the Migrations of the 1990s–2000s (The Case of the Pyatigorsk Community). . . . .	348
<i>Vladimir Kolesov.</i> From Tanners and Barter Traders to Suppliers and Tsekhanoviks and, eventually, to “Fur Craft Masters”: Transformations in the Economic Activities of the Mountain Jews of the North Caucasus in the 19 <sup>th</sup> –20 <sup>th</sup> Centuries. . . . .	368

# Предисловие

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.1

Очередной выпуск ежегодника «Культура славян и культура евреев: диалог сходства, различия» – «“Время перемен” в славянской и еврейской культурной традиции» – включает материалы одноименной международной конференции, состоявшейся в Москве 1–3 декабря 2024 г.<sup>1</sup> Эта конференция стала уже двадцать восьмой в ряду регулярных встреч ученых, чьи научные интересы сосредоточены в области иудео-христианских культурных контактов, этноконфессионального диалога, а также взаимовлияния еврейской и славянских традиций. Проект, включающий в себя конференции и издание, проводится Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН совместно с Научно-гуманитарным центром «Сэфера». В конференции приняли участие 39 докладчиков с 38 докладами из Беларуси, Израиля, Казахстана, России и США.

Учитывая многовековой опыт этнокультурного соседства славян и евреев, в рамках заявленной темы были рассмотрены вопросы, связанные с преодолением кризисов и социальных катализмов в обществе (смена общественного строя, социальный слом, сословное расслоение, революции, выход за черту оседлости, народ и власть, переселения, Холокост, периоды ксенофобии, конфессиональных конфликтов и борьбы с религией, переход от мира к войне и от войны к миру), проанализированы культурные явления, которые несет в себе «время перемен» (новации и консерватизм в традиционной культуре, изменения этнокультурных стереотипов в условиях новых формаций, этноязыковые процессы в общественном и политическом контексте). «Время перемен» – это время не только нестабильности, но и время выбора; перелом эпох – это время построения сценариев будущего. Образ меняющихся времен

<sup>1</sup> Хронику конференции см.: Копченова И. В. Международная конференция «“Время перемен” в славянской и еврейской культурной традиции» // Славяноведение. 2025. № 3. С. 148–153.

нашел отражение в исторических и эго-документах, в произведениях литературы и фольклора, в текстах «устной истории», в языке и символах культуры.

Книга, подготовленная по материалам конференции 2024 г., стала 26-м выпуском серии, уже получившей признание научной общественности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию. С 1998 г. в этой серии увидели свет выпуски, которые были посвящены анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) разнообразных механизмов взаимодействия славянской и еврейской культурных традиций. С 2017 г. серия «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия» вышла на новый уровень, стала рецензируемым продолжающимся изданием (ежегодником). В июне 2023 г. ежегодник был включен в международную систему научного индексирования и цитирования Scopus (все выпуски с 2019 г.). С 2025 г. издание входит в Единый государственный перечень научных изданий «Белый список».

В выпуск «“Время перемен” в славянской и еврейской культурной традиции» вошли 16 статей ученых из Беларуси, России и Израиля, посвятивших свои исследования широкому кругу вопросов.

Книгу открывает блок статей, посвященных важным текстам разных периодов караимской истории. Екатерина Белкина (ИВР РАН, СПбГУ, Санкт-Петербург) представила в статье «“Книга войн Господних” Салмона бен Йерухама: “утраченный” текст караимской полемики с раббанитами X века» первые этапы изучения текста и перевода с иврита на русский язык двух малоисследованных рукописных списков сочинения Салмона бен Йерухама из коллекции Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Значимость этого текста для «времени перемен» обусловлена как литературной составляющей в формировании караимского течения в иудаизме, так и его злободневностью для диаспор Ближнего Востока X в., находящихся на распутье между раббанитами и караимами. Максим Гаммал (ИСАА МГУ, Москва) в статье «К вопросу о восприятии идей Гаскалы в караимской общине Крыма на примере литературного творчества Авраама Луцкого и Ильи Казаса» раскрыл очень ограниченное восприятие идей еврейского Просвещения в караимской общине Крыма в XIX в., связанное в том числе с уравниванием в правах караимов с христианским населением Рос-

сийской империи в 1863 г. и отсутствием необходимости борьбы за эманципацию у караимов (что было важной составляющей движения еврейской Гаскалы).

Несколько статей затрагивают проблематику жизни евреев вне черты оседлости в Российской империи, когда перемены становились неизбежными. *Дмитрий Фельдман* (РГАДА, Москва) в статье «За чертой оседлости: еврейские адреса Санкт-Петербурга на рубеже XVIII–XIX веков» рассмотрел малоисследованную тему места жительства евреев за пределами недавно созданной черты оседлости (указ 23 декабря 1791 г.) в начале XIX в. в Санкт-Петербурге. В конечном счете появляется возможность сравнить ситуации с проживанием евреев в Москве и Санкт-Петербурге, что расширяет, углубляет и детализирует наши представления о повседневной жизни евреев в России в рассматриваемый период. *Екатерина Норкина* (СПбГУ, Санкт-Петербург) в статье «Еврейские студенты в Санкт-Петербурге в начале XX века: пути адаптации и стратегии выживания» обратилась к теме изучения путей преодоления еврейскими абитуриентами и студентами начала XX в. кризисных ситуаций, связанных с процессом получения высшего образования в Санкт-Петербурге: отказ в зачислении в число студентов, отчисление, вынужденное прерывание обучения в связи с призывом в армию или на военные действия в годы Первой мировой войны, принятие решения о получении высшего образования и связанный с этим переезд как вступление в новые для своей жизни времена.

Ряд статей посвящены отражению «времени перемен» в публицистике и литературе разных периодов: от XIX в. и до начала XXI в. *Илья Печенин* (РГБ, Москва) в статье «Трансформация еврейской прессы в Российской империи в начале XX века» обратился к феномену кардинального изменения еврейской печати на рубеже веков, обусловленному несколькими факторами: цензурой, нападками антисемитской прессы, «войной языков» (идиша и иврита), небывалым расцветом еврейской политической жизни. *Георгий Прохоров* (ГСГУ, Коломна) в статье «Еврейский народ в русскоязычной публицистике еврейских ассимиляторов второй половины XIX века» обратился к светскому и религиозному направлениям национального еврейского проекта ассимиляторов XIX в. (тексты А. Алексеева (Вульфа Нахласа), А. Ковнера, Л. Куперника), которые вопреки декларируемой цели тоже формулировали еврейский на-

циональный проект. *Нелли Шульман* (Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль) в статье «Евреи как “иные” в эпоху перемен: еврейская тема в романе С. М. Степняка-Кравчинского “Андрей Кожухов”» исследовала особенности изображения евреев в этом произведении: они представлены как важные участники преобразований в эпоху перемен и даже как символ широкой социальной трансформации. *Виктория Мочалова* (ИСл РАН, Центр «Сэфера», Москва) в статье «Еврейский обыватель в вихре мировых перемен» рассмотрела произведения еврейских писателей 1920-х гг. – роман «Форд» (1927) Юлия Берзина, роман «Минус шесть» (1928) Матвея Ройзмана и сатирическую повесть «Бурная жизнь Лазика Ройтшвейнца» (1928) Ильи Эренбурга, посвященные судьбам еврейских героев, захваченных временем исторических перемен. *Ирина Адельгейм* (ИСл РАН, Москва) посвятила свою статью «“Быть может, это и есть моя история...”: постпереселенческая травма в польской постсоциалистической прозе» воплощению в творчестве А. Юревича, А. Загаевского, С. Хвина, П. Хюлле, А. Д. Лисковацкого, И. Ивасюв, Б. Хельбиг, И. Батор, З. Орышин переживаний, связанных с топосом Возвращенных земель. Описание Возвращенных земель в 1990-х гг. как наследуемого и бережно-ностальгически прочитываемого палимпсеста сменяется в 2000-е гг. исследованием травмы и неуничтожимости памяти, замалчивание которой приводит к наследованию травмы следующими поколениями.

Лингвистический раздел книги посвящен этноязыковым процессам перемен в общественном и политическом контексте. *Мария Ясинская* (ИСл РАН, Москва) в статье «Итальянизация словенцев в Италии в период фашизма и ее отражение в их языке, культуре и самосознании (на материале полевых записей)» проанализировала записанные от словенского этнического меньшинства в Италии в ходе экспедиций 2018–2022 гг. нарративы о методах итальянизации, наказаниях за использование словенского языка, попытках сохранения своей идентичности. *Глеб Пилипенко* (ИСл РАН, Москва) в статье «Военная диктатура в странах Латинской Америки и ее влияние на языковую ситуацию восточнославянских переселенческих сообществ (по свидетельствам информантов)», написанной на основе собственных полевых исследований, проводившихся в 2015–2024 гг., рассмотрел свидетельства представителей переселенческих сообществ (русских, украинцев, поляков, югославов) о

периоде военной диктатуры в Аргентине, Уругвае и Бразилии 1970–1980-х гг. и ее влияние на языковую ситуацию славянских сообществ.

Следующий блок статей посвящен кризисам «времени перемен» на географическом и историческом пограничье. *Сергей Грунтов* (Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Минск) в статье «“Все катафалки совершенно испорчены”: похоронный кризис 1918–1922 годов в Витебске и его конфессиональная специфика» уделил внимание малоизученной стороне похоронного дела этого периода: влияние кризиса на христианские и еврейские кладбища города было неравномерным, и еврейские кладбища в целом быстрее адаптировались к новым условиям существования. Однако необратимые последствия в развитии похоронной инфраструктуры города привели к распространению идеи о необходимости ликвидации в 1920–1930-е гг. многих городских кладбищ, в том числе еврейских, за которыми новые власти не могли обеспечить надлежащий уход. Статья *Ольги Беловой* (ИСл РАН, Москва) «“Неспокойные времена”: события 1920–1930-х годов в Западной области в текстах устной истории» на основе анализа материалов архивных документов Государственного архива новейшей истории Смоленской области продемонстрировала настроения населения в связи с антирелигиозной политикой власти, бытовыми трудностями первых советских лет, переменами во властных структурах, политическими событиями турбулентного времени. *Семен Падалко* (СПбГУ, Санкт-Петербург) в статье «Статус раввина в позднесоветских еврейских общинах: институциональные вызовы и адаптационные стратегии» на основе архивных, мемуарных и полевых материалов рассмотрел вопрос о статусе раввина в 1970–1980-х гг. в СССР как с точки зрения советских чиновников и их отношения к проблеме нехватки кадров иудейского духовенства, так и со стороны членов формальных и неформальных еврейских религиозных общин.

Завершает книгу блок статей, посвященных изучению кризисов и переломных моментов с точки зрения антропологии, фольклористики и устной истории: в центре внимания авторов оказалась субэтническая группа горских евреев. *Светлана Амосова* (ИСл РАН, ЕМЦТ, Москва) и *Елена Фоменко* (ЕМЦТ, Москва) в статье «Агентность и самопрезентация горских евреек и миграции 1990–

2000-х годов (на примере общины Пятигорска)» рассмотрели взаимосвязи социально-экономических процессов в рамках группы горских евреев, находящейся в состоянии активной миграции (исчезновение общины в Грозном, сокращение еврейского населения в Дербенте, Буйнакске, рост новой общины в Пятигорске), с фактической агентностью женщин из этого сообщества и их самовосприятием, основываясь на полевых материалах, записанных в Пятигорске в 2022–2024 гг. *Владимир Колесов* (независимый исследователь, Краснодар) в статье «От кожевенников и меновых торговцев через заготовителей и цеховиков к “мастерам шубного дела”: трансформации хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа в XIX–XX веках» показал адаптацию горскоеврейских поселенцев к социально-экономическим и политическим изменениям в стране в ранние и поздние советские годы.

Как и предыдущие выпуски серии, книгу отличает большой объем полевых и архивных материалов, впервые вводимых в научный оборот.

Редколлегия надеется, что очередной выпуск ежегодника уже ставшей популярной среди специалистов и нашедшей своего читателя серии, вызовет интерес у всех гуманитариев, работающих в области славистики и иудаики.

**Члены редколлегии:***Ольга Владиславовна Белова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Отдел этнолингвистики и фольклора

Института славяноведения РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

*Ирина Владимировна Копченова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Младший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-7268-2608

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, 32А

Научно-гуманитарный центр «Сэфер»

E-mail: students@sefer.ru

*Александра Борисовна Ипполитова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-8008-2330

Отдел типологии и сравнительного языкознания, Центр лингвокультурных исследований BALCANICA Института славяноведения РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: alhip@yandex.ru

*Виктория Валентиновна Мочалова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Кандидат филологических наук

ORCID: 0000-0002-3429-222X

Заведующая Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: vicmoc@gmail.com

*Светлана Николаевна Амосова*

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Младший научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32А

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

## Preface

DOI 10.31168/2658-3356.2025.2

This volume of the annual series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* is entitled “*The Time of Change*” in *Slavic and Jewish Cultural Traditions*. It contains revised versions of selected papers delivered during the international conference “*The Time of Change*” in *Slavic and Jewish Cultural Traditions* held in Moscow on December 1–3, 2024<sup>2</sup>. The conference was the twenty-eighth annual meeting of scholars whose research interests focus on Jewish-Christian cultural contacts, ethno-confessional dialogue, and the mutual influence of Jewish and Slavic traditions. The project, which includes conferences and publication, is being conducted by the Center for Slavic-Judaic Studies of the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences in collaboration with the Autonomous non-profit organization for Academic Research and Humanitarian Purposes Center “Sefer”. The conference featured 39 speakers from Russia, Belarus, Israel, Kazakhstan, and the USA. The speakers presented a total of 38 papers.

Drawing on the centuries-long ethno-cultural coexistence between Slavs and Jews, this study, examines issues related to overcoming crises and social upheavals (changes in social order, social breakdown, class stratification, revolutions, departure from the Pale of Settlement, the people and the state, migrations, the Holocaust, periods of xenophobia, confessional conflicts, and struggle against religion, transition from peace to war and from war to peace). It also analyzes cultural phenomena characteristic of the “time of change” (innovation and conservatism in traditional culture, the transformation of ethno-cultural stereotypes in the context of new formations, and ethno-linguistic processes within socio-political contexts). The “time of change” is not only a period of instability but also a time of making choices; a change of epochs is time for creating scenarios for the future. The image of changing times is re-

<sup>2</sup> For a conference report, see: Kopchenova, I. V. International Conference “The Time of Change” in Slavic and Jewish Cultural Traditions. *Slavyanovedeniye* [Slavic Studies], #3, 2025, pp. 148–153.

flected in historical and ego-documents, in works of literature and folklore, in texts of oral history, and in the language and symbols of culture.

Based on the proceedings of the 2024 conference, this book is the 26<sup>th</sup> volume in a series that has already gained recognition from academic community in Russia and abroad and acquired its own audience. Since 1998, this series has published volumes dedicated to the analysis (historical, philosophical, linguistic, ethnographic, and cultural) of various mechanisms of interaction between Slavic and Jewish cultural traditions. Since 2017, the series *Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences* has reached a new level, becoming a peer-reviewed continuous publication (an annual). In June 2023, the annual was included in the Scopus international database for scientific indexing and citation (all volumes published since 2019). Starting in 2025, the publication is included in the Russian unified state register of scientific publications, otherwise known as the *White List*.

The book “*The Time of Change*” in *Slavic and Jewish Cultural Traditions* features 16 articles by scholars from Belarus, Russia, and Israel, whose research addresses a wide range of topics.

The book opens with a series of articles that deal with important texts from various periods of Karaite history. *Ekaterina Belkina* (Institute of Oriental Manuscripts, RAS; St. Petersburg State University, St. Petersburg), in her article “*The Book of the Wars of the Lord*” by *Salmon Ben Yeruham: a “Lost” Text of Karaite Polemics with the Rabbanites in the 10<sup>th</sup> Century* presents the initial stages of studying the text and a translation from Hebrew into Russian of two little-studied manuscript copies of *Salmon ben Yeruhim*’s work from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg. The significance of this text for the “time of change” is determined both by its literary role in the formation of the Karaite movement in Judaism and its “topical relevance” to the 10<sup>th</sup>-century Near Eastern diasporas at the crossroads between Rabbanites and Karaites. *Maxim Gammal* (Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, Moscow), in his article *On the Reception of Haskalah Ideas in the Karaite Community of the Crimea: The case of the Literary Works of Abraham Lutsky and Ilya Kazas*, reveals the limited reception of the ideas of the Jewish Enlightenment (*Haskalah*) in the Crimean Karaite community in the 19<sup>th</sup> century. The limited impact of the Enlightenment ideology had to do, among other things, with the granting of equal rights with the

Christian population of the Russian Empire to the Karaites in 1863. This meant that the Karaites had no need to fight for the emancipation – a key component of the *Haskalah* movement.

Several articles address the life of Jews outside the Pale of Settlement in the Russian Empire, a context in which change became inevitable. *Dmitry Feldman* (Russian State Archive of Ancient Acts, RGADA, Moscow), in his article *Beyond the Pale of Settlement: Jewish Addresses in Saint Petersburg at the Turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries*, examines the under-researched topic of Jewish residence in early 19<sup>th</sup>-century St. Petersburg, outside the recently introduced Pale of Settlement (established by the decree of December 23, 1791). This research ultimately allows for a comparison of the circumstances of Jewish residence in Moscow and St. Petersburg, thereby expanding, deepening, and detailing our understanding of the everyday life of Jews in Russia during the period in question. *Ekaterina Norkina* (St. Petersburg State University, St. Petersburg), in her article *Jewish Students in Saint Petersburg in the Early 20<sup>th</sup> Century: The Paths of Adaptation and Survival Strategies*, explores how Jewish applicants and students in the early 20<sup>th</sup> century navigated crises related to the process of obtaining higher education in St. Petersburg. These challenges included the denial of enrollment, expulsion, forced interruption of studies due to conscription or military service during the First World War, and the life-altering decision to pursue higher education, which involved moving to the city and entering a new “time of change” in students’ lives.

A number of articles are devoted to the reflection of the “time of change” in press and literature from the 19<sup>th</sup> to the early 21<sup>st</sup> centuries. *Ilya Pechenin* (Russian State Library, Moscow), in his article *The Transformation of Jewish Press in the Russian Empire at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century*, examines the phenomenon of the radical transformation of Jewish press at the turn of the century. The transformation was driven by several factors, such as censorship, attacks from Anti-Semitic press, the “war of languages” (between Yiddish and Hebrew), and the unprecedented flourishing of Jewish political life. *George Prokhorov* (State Social and Humanities University, Kolomna), in his article *The Jewish People in the Russian-Language Press of Jewish Assimilationists in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century*, explores secular and religious strands of the national Jewish project proposed by the 19<sup>th</sup>-century assimilationists (in the texts of A. Alekseev (Vulf Nakhlas), A. Kovner, and L. Kupernik). These texts,

contrary to their declared goal, also helped to formulate a Jewish national project. *Nelli Shulman* (Hebrew University of Jerusalem, Israel), in her article *Jews as “the Other” in a Time of Change: The Jewish Theme in S. M. Stepniak-Kravchinsky’s Novel Andrei Kozhukhov*, investigates the portrayal of Jews in this novel. The novel portrays the Jews as important participants in transformations associated with the time of change and even as a symbol of broader social transformation. *Victoria Mochalova* (Institute of Slavic Studies, RAS; Sefer Center, Moscow), in her article *The Jewish Layman in the Whirlwind of Global Change*, analyzes works by Jewish writers from the 1920s. These include the novel *Ford* (1927) by Yuly Berzin, the novel *Minus Six* (1928) by Matvei Roizman, and the satirical novella *The Stormy Life of Lazik Roitshvanets* (1928) by Ilya Ehrenburg – all dedicated to the fate of Jewish characters swept up by a time of historical change. *Irina Adel’geim* (Institute of Slavic Studies, RAS, Moscow), in her article “*Maybe This Is My Story...”: Post-Settlement Trauma in Polish Post-Socialist Prose*”, focuses on ways in which the works of A. Jurewicz, A. Zagajewski, S. Chwin, P. Huelle, A. D. Liskovacki, I. Iwasiów, B. Helbig, I. Bator, and Z. Oryszyn, embody experiences associated with the theme of the Recovered Territories. The depiction of the Recovered Territories in the 1990s as an inherited palimpsest read with tender nostalgia gives way in the 2000s to the exploration of trauma and the indestructibility of memory, the silencing of which leads to a trauma inherited by subsequent generations.

The volume’s linguistic section deals with ethno-linguistic processes of change in a variety of social and political contexts. *Maria Yasinskaya* (Institute of Slavic Studies, RAS, Moscow), in her article *The Italianization of Slovenes in Italy during the Fascist Period and its Reflection in their Language, Culture, and Identity (Based on Field Recordings)*, analyzes narratives collected from the Slovene ethnic minority in Italy during expeditions conducted over the period from 2018 to 2022. These narratives detail the methods of Italianization, punishments for using the Slovene language, and Slovenes’ attempts to preserve their identity. *Gleb Pilipenko* (Institute of Slavic Studies, RAS, Moscow), in his article *Military Dictatorships in Latin American Countries and their Impact on the Linguistic Situation of East Slavic Immigrant Communities (Based on Informants’ Testimonies)*, draws on his own field research conducted between 2015 and 2024. The article examines the testimonies of members of immigrant communities (Russians, Ukrainians, Poles, Yugoslavs) regarding

the period of military dictatorship in Argentina, Uruguay, and Brazil during the 1970s–1980s and its impact on the linguistic situation of the Slavic communities.

The next block of articles deals with the crises at the “time of change” on geographical and historical borderlands. *Siarhei Hruntou* (Center for the Study of Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk), in his article *“All the Hearses Are Completely Broken”: The Funeral Crisis of 1918–1922 in Vitebsk and its Confessional Aspects*, focuses on a little-studied aspect of funeral industry during this period. The impact of the crisis on the city’s Christian and Jewish cemeteries was uneven, with Jewish cemeteries generally adapting more quickly to new conditions. However, in the 1920s–1930s, irreversible developments in the city’s funeral infrastructure led to the liquidation of many city cemeteries, including Jewish ones, for which new authorities could not provide proper upkeep. *Olga Belova* (Institute of Slavic Studies, RAS, Moscow), in her article *“Turbulent Times”: The Events of the 1920s–1930s in the Western Region in the Texts of Oral History*, uses the analysis of materials from the State Archive of Contemporary History of the Smolensk Region to demonstrate popular sentiment in connection with the government’s anti-religious policy, the everyday hardships of the first Soviet years, changes in power structures, and the political events of that turbulent time. *Semen Padalko* (St. Petersburg State University, St. Petersburg), in his article *The Status of Rabbis in Late Soviet Jewish Communities: Institutional Challenges and Adaptation Strategies*, draws on archival, memoir, and field materials to examine the status of the rabbi in USSR in the 1970s–1980s. The status is considered both from the perspective of Soviet officials and their attitude to the problem of the shortage of Jewish clergy, and from the perspective of members of formal and informal Jewish religious communities.

The book concludes with the section on the study of crises and turning points from the perspectives of anthropology, folkloristics, and oral history, with special focus on the sub-ethnic group of Mountain Jews. *Svetlana Amosova* (Institute of Slavic Studies, RAS, Moscow) and *Elena Fomenko* (Jewish Museum and Tolerance Center, Moscow), in their article *The Agency and Self-Presentation of Mountain Jewish Women and the Migrations of the 1990s–2000s (The Case of the Pyatigorsk Community)* examine relationships between socio-economic processes within a Mountain Jewish community in the state of active migration (the disap-

pearance of the community in Grozny, the decline of Jewish population in Derbent and Buynaksk, and the growth of a new community in Pyatigorsk) and the agency of women from this communities, as well as these women's self-perception. The study is based on field materials recorded in Pyatigorsk between 2022 and 2024. *Vladimir Kolesov* (Independent Researcher, Krasnodar), in his article *From Tanners and Barter Traders to Suppliers and Tsekhanoviks and, eventually, to "Fur Craft Masters": Transformations in the Economic Activities of the Mountain Jews of the North Caucasus in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries*, demonstrates how Mountain Jewish settlers adapted to socio-economic and political changes in the country during the early and late Soviet years.

Like previous publications in the series, the present publication features a large volume of field and archival materials made available to a wider academic audience for the first time. The editors hope that this latest release in the series that has already gained popularity among specialists and established its own dedicated audience will attract interest from a broad range of researchers who work in the fields of Slavic and Jewish studies.

*The editorial board:**Olga Belova*

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia

DSc in Philology, Chief Researcher

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Department of Ethnolinguistic and Folklore Studies, Institute  
of Slavic Studies, RAS

119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A

E-mail: [olgabelova.inslav@gmail.com](mailto:olgabelova.inslav@gmail.com)

*Irina Kopchenova*

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia

Junior Researcher

ORCID: 0000-0002-7268-2608

Judaic-Slavic Center, Institute of Slavic Studies, RAS

119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A

ANO for academic research and humanitarian purposes center  
«Sefer»

E-mail: [students@sefercenter.org](mailto:students@sefercenter.org)

*Aleksandra Ippolitova*

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia

PhD, Senior Researcher

ORCID: 0000-0001-8008-2330

Department of Typology and Comparative Linguistics, Center for  
Linguocultural Studies BALCANICA, Institute of Slavic Studies RAS

119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A

E-mail: [alhip@yandex.ru](mailto:alhip@yandex.ru)

*Victoria Mochalova*

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia

PhD, Head of Judaic-Slavic Center, Institute for Slavic Studies, RAS

ORCID: 0000-0002-3429-222X  
119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A  
E-mail: vicmoc@gmail.com

*Svetlana Amosova*  
Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia  
Junior Researcher  
ORCID: 0000-0001-7614-6549  
Judaic-Slavic Center, Institute for Slavic Studies, RAS  
119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A  
E-mail: sveta.amosova@gmail.com

# **«Книга войн Господних» Салмона бен Йерухама: «утраченный» текст караимской полемики с раббанитами X века**

**Екатерина Максимовна Белкина**

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

Кандидат исторических наук, научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-2592-8679

Отдел рукописей и документов Института восточных рукописей РАН

191181, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Тел.: +7(812) 315-87-28, Fax: +7(812) 312-14-65

E-mail: belkinakat@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.3

**Аннотация.** Статья рассматривает рукописные источники, ставшие основой для всех имеющихся исследований уникального ивритоязычного сочинения Салмона бен Йерухама «Книга войн Господних», караимской полемики с раббанитами X в. Всего было обнаружено 10 сохранившихся рукописей, четыре из которых были использованы И. Дэвидсоном в 1934 г. при подготовке публикации текста памятника (лейденская рукопись XVI в. и копии, выполненные гебраистами в XIX в., вероятнее всего, с лейденского протографа). Еще две рукописи – из коллекций Э. Н. Адлера в США и А. С. Фирковича в России – не идентифицированы. Кроме того, по базе данных «Ктив» были обнаружены еще шесть рукописей «Книги войн Господних»: две в Варшаве (ЕИИ), две в Санкт-Петербурге (ИВР РАН) и два фрагмента из Каирской генизы в Кембриджском университете. Сопоставление всех провенансов рукописей позволило заключить, что варшавские рукописи были переписаны Симхой Пинскером с той же лейденской рукописи в середине XIX в. Два кембриджских списка представляют собой фрагменты листов, датируемые не позднее XII в., однако они не могут быть использованы для полноценного исследования из-за своей фрагментарности. Основой для продолжения изучения «Книги войн Господних» Салмона бен Йерухама могут стать только две рукописи ИВР РАН. Одна из них содержит полный текст, но датируется XIX в. Другая представляет собой крупный фрагмент самого раннего из известных спи-

ска, который по кодикологическим признакам можно датировать XVI в., текст отличается от опубликованного Дэвидсоном, а значит, может предложить новое прочтение сочинения X в.

**Ключевые слова:** Салмон бен Йерухам, караимы, Средние века, еврейские рукописи, Саадия Гаон, караимская полемика, Институт восточных рукописей РАН

**Ссылка для цитирования:** Белкина Е. М. «Книга войн Господних» Салмона бен Йерухама: «утраченный» текст караимской полемики с раббанитами X века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 27–42. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.3

В 1934 г. Исраэль Дэвидсон (Israel Davidson), американский еврейский писатель и публицист, издал текст «Книги войн Господних» Салмона бен Йерухама, основываясь изначально на рукописи, которую ему удалось случайным образом обнаружить в собрании Еврейской теологической семинарии Америки в Нью-Йорке (далее – ЕТСА). В англоязычном предисловии к изданию он описывает этот источник так: «...безусловно, этот кодекс по высоте и ширине был больше других, хотя одновременно с этим был самым тонким из всех» [Davidson 1934, XI–XIV]. Эта формулировка красноречива, ведь действительно всё сочинение помещается всего на паре десятков листов. Вероятно, именно вследствие своего небольшого объема вплоть до сегодняшнего дня эта полемическая работа Салмона бен Йерухама оставалась в тени многочисленных комментариев других караимских деятелей X–XI вв., эпохи расцвета караимского течения на Ближнем Востоке.

Салмон бен Йерухам, или же Сулайм ибн Рухайм [Andruss 2023], является одним из караимских лидеров первой половины X в. Наиболее крупные караимские произведения того периода представляют собой полемику с раббанитами, признававшими авторитет уже законченного, «написанного», Талмуда. Это могли быть споры как на религиозную тематику, так и обсуждения конкретных вопросов, в том числе «идеологического» характера, как пишет проф. Бен-Шаммай [Ben-Shammai 2003, 340]. X век в караимской литературе был отмечен созданием комментариев к библейским текстам,

в которых отражались основные вопросы и положения в дискурсе между караимами и раббанитами [Ben-Shammai 2003, 339–362]. Салмон бен Йерухам известен в первую очередь как раз как комментатор, автор корпуса тафсиров (еврейско-арабские комментарии) на книги Еврейской Библии. Проф. Голда Ахиезер называет его младшим современником Якуба аль-Киркисани (Ирак, начало X в.) [Akhiezer 2022, 8], и именно творчество последнего, скажем так, затмевает творчество Салмона бен Йерухама как комментатора<sup>1</sup>. Другое же произведение Салмона бен Йерухама, «Книга войн Господних» (евр. *ספר מלחמות השם*), содержит резкий критический ответ одному из ведущих лидеров – если не главному лидеру – раввинистического иудаизма X в. Саадии бен Йосефу аль-Фаюми, известному в еврейской среде как Саадия Гаон<sup>2</sup>. В отличие от большинства караимских произведений того периода «Книга войн Господних» написана на иврите, а не на еврейско-арабском идиоме и построена из зарифмованных синтагм<sup>3</sup>. В «Книге» 19 глав (обычно обозначались как «врата», *בַּעַש*), которые написаны попаременно в виде акrostиха по еврейскому алфавиту от *алеф* до *тав* и в обратном порядке от *тав* до *алеф*<sup>4</sup>. Соответственно, это не только исторический источник, но и памятник литературного караимского

<sup>1</sup> Вероятно, именно Салмону бен Йерухаму принадлежит формулировка понятия «караим» или «бней Микра», т. е. «сыны Писания» (евр. *בְּנֵי מִקְרָא*), как зафиксировано в его комментарии к Псалму 69 [Bareket 2003, 237]. Работы Элиноара Барекет и Хаггая Бен-Шаммая являются главами антологии «Karaite Judaism» под редакцией проф. Меиры Полляк (Meira Polliack), на наш взгляд, основополагающего современного сборника об истории и историографии караимского течения, о филологическом изучении созданных в его рамках текстов [Polliack 2003].

<sup>2</sup> Дискуссия о взаимоотношениях между Салмоном бен Йерухамом и Саадией Гаоном была поднята еще Самуилом Познанским и другими гебраистами в 1890-е гг. Одни утверждают, что Саадия Гаон был значительно старше Салмона бен Йерухама, другие – что они были современниками [Poznanski 1896; 1912; Davidson 1934, 1–5].

<sup>3</sup> Симха Пинскер в своем труде «Сборники древностей» (евр. *קְרֻזֶּת קְדֻמִּינִית*; лик-кутей *кадмонийот*), опубликованном в 1860 г., говорит об интенции автора перевести текст на арабский язык, однако неизвестно, удалось ли ему осуществить этот замысел [Pinsker 1860, 15].

<sup>4</sup> Вариант с выделяющимися из этой схемы построениями главами 11 и 19 – что они имеют акrostихом имя автора «סָלְמָן בֶּן יְרֻחָם» [Poznanski 1896, 685] – Дэвидсон опроверг в ходе своего исследования [Davidson 1934, 1].

творчества, примеров которого сохранилось не так много. Настоящая статья стремится провести сравнительно-исторический анализ всех сохранившихся рукописей «Книги войн Господних» для выявления опорных списков в изучении сочинения уже как литературного источника.

Еще в предисловии к изданию 1934 г. И. Дэвидсон написал, что проф. Александр Маркс (Alexander Marx), авторитетный деятель ЕТСА, ее главный библиотекарь в начале XX в., сам указал автору на эту рукопись, а также снабдил его фотокопиями рукописи из Цюриха [Davidson 1934, XI–XIV]. Помимо этого, во введении к своей работе Дэвидсон пишет о доступных ему еще четырех источниках, и все их он обозначает литерами *алеф* (א), *ламед* (ל), *ней* (נ), *цади* (צ), а также аббревиатурами *ламед-коф* (ל'כ) и *реи-алеф-ней* (ר'אנ) [Davidson 1934, 30]<sup>5</sup>. За этими обозначениями скрываются следующие данные.

1. *Алеф* – рукопись Ms. 10463 из собрания ЕТСА. Рукопись скопирована со списка из коллекции Элькана Натана Адлера (Elkan Nathan Adler) в 1903 г. Шаломом (Шулимом) Шехтером для своего брата, проф. Шехтера<sup>6</sup>. Оригинал рукописи Адлера не сохранился [Davidson 1934, 7]<sup>7</sup>. Литера *алеф* явно означает «из коллекции Адлера», а не порядковый номер источника.

2. *Ламед* – рукопись Ms. Or. 4779 из Лейдена (*ламед*) [Davidson 1934, 8]. Старый шифр Ms. WARN 41 подсказывает, что рукопись происходила из коллекции востоковеда Левинуса Варнера (Levinus Warner, c. 1618–1665)<sup>8</sup>, сегодня она находится в библиотеке Лейден-

<sup>5</sup> Так как вся книга опубликована на иврите, то автор выбирает еврейскую графику для обозначения источников.

<sup>6</sup> По-видимому, речь идет о проф. Соломоне Шехтере (1847–1915), ведущем ученом из первого поколения исследователей материалов Каирской генизы.

<sup>7</sup> Дэвидсон не дает ни архивных ссылок, ни шифров рукописей. Все указанные в статье шифры приводятся по современной инвентаризации. Рукопись Ms. 10463 оцифрована и доступна на сайте ЕТСА. Описание Дэвидсона соответствует описанию указанного источника, поэтому его шифр удалось восстановить с легкостью.

<sup>8</sup> *Левинус Варнер* – голландский востоковед XVII в. Собрал крупную коллекцию арабо-мусульманских рукописей, некоторое число рукописей в еврейской графике, в первую очередь караимского происхождения, а также на греческом, армянском и других языках. Его коллекция насчитывала около 1000 кодексов (согласно современной инвентаризации в Лейденском университете).

ского университета. Содержит колофон переписчика Ицхака бен Иуды бен Элии Тишби (евр. יִצְחָק תִּשְׁבִּי בֶּהָר יְאֹודָה תִּשְׁבִּי), сам текст «Книги войн Господних» занимает в сборнике л. 2776–289а. На л. 16 кодекса имеется владельческая пометка: «купил <...> в 1646 г. у Иуды Гура...» (евр. בָּשָׁנָה הַזֶּה מִכְּדָר יְאֹודָה גָּוָר יִצְחָק). Таким образом, первая половина XVII в. – верхняя граница создания памятника. Вероятнее всего, рукопись была написана в XVI в. на Балканах или в Османской империи.

3. *Пей* – рукопись, скопированная гебраистом Симхой Пинскером (*ней*) (Simhah Pinsker, 1801–1864) с экземпляра, представленного ему Авраамом Самуиловичем Фирковичем (1787–1874), крымским караимом, одним из главных коллекционеров еврейских древностей в Российской империи, крупнейшим фондообразователем еврейских письменных памятников в отечественных собраниях. На момент написания работы Дэвидсона рукопись находилась в библиотеке в Вене [Davidson 1934, 8]. Отождествить данный источник с рукописью Ms. 8 в библиотеке Еврейского исторического института им. Эммануэля Рингельблюма в Варшаве (далее – ЕИИ) удалось по письму И. Дэвидсона историку и библиографу Бернарду Вахштейну (Bernhard Wachstein, 1868–1935)<sup>9</sup> от 1931 г., вложенному в эту единицу хранения, и по колофону самого С. Пинскера. Рукопись была им скопирована в 1863 г., «когда исполнилось мне 62 года» (евр. «סִימְתִּי הַעֲתָקָתִו בְּעָרְבָּ פָּסָח שֶׁל שָׁנָה הַחֲרַכְכָּא ... בְּמֶלֶאָתִ לִי שְׁמִים וְשְׁתִּים לְהַ»). Пинскер переписал себе также пометки и вариации текста, которые содержались в протографе Фирковича. Эти вариации Дэвидсон обозначил как *реиш-алеф-ней* (рабби Авраам Фиркович). Помимо этого, согласно тексту публикации, имелся еще один список текста – копия рукописи Пинскера для проф. Шехтера (не источник *алеф*!), однако она почти не имеет расхождений с рукописью *алеф*, как указывает Дэвидсон, и потому не выделена им отдельно. Изредка он приводит оттуда цитаты под указанием *ней-шин* (Пинскер–Шехтер) [Davidson 1934, 8].

Сохранился ли в какой-либо из библиотек или частных коллекций этот список текста «Книги войн Господних», установить пока не удалось. То же самое касается оригинального протографа

<sup>9</sup> Бернард Вахштейн – австрийский историк еврейского происхождения. Восстановил библиотеку Еврейской общины Вены и многократно приумножил ее фонды в начале XX в.

Фирковича: логично ожидать его обнаружения в собрании Российской национальной библиотеки (далее – РНБ), однако пока этой рукописи там найти не удалось. Ниже в тексте читатель найдет пояснения по поводу этих «неуловимых» источников.

4. *Цади* – «фотокопия рукописи № 184 из Городской библиотеки Цюриха» (*цади*), пишет Дэвидсон [Davidson 1934, 8]. Действительно, вплоть до сегодняшнего дня под шифром Ms. Heid. 184 уже в Центральной библиотеке Цюриха (далее – ЦБЦ) хранится тот же самый письменный памятник. Он восходит к коллекции Морица Гейденгейма (Moritz Heidenheim, 1824–1898)<sup>10</sup>. Каталог ЦБЦ дает следующую информацию об этом источнике:

Тетрадь с расшифровкой предисловия к произведению Исаака Исраэля «Сефер ха-йесодот», со стихами арабо-еврейских ученых и расшифровкой полемики «Сефер мильхамот ха-Шем» караима Соломона бен Йерухама против Саадии Гаона, бумажный кодекс, полукурсивный ашкеназский, XIX в.<sup>11</sup>.

Дэвидсон пишет о схожести памятника с рукописью из Лейдена, а в самой же рукописи Ms. Heid. 184 на л. 42б<sup>12</sup> содержится тот же колофон, что и в рукописи из Лейдена Ms. Or. 4779. Соответственно, снова перед нами списки текста, восходящие друг к другу, а не к разным протографам.

5. *Ламед-коф* – фрагменты текста, обработанные Симхой Пинскером в его «Сборниках древностей» (Ликкутей Кадмонийот) в 1860 г. [Pinsker 1860, 16–19, 116–118]. Опубликованы в «Literaturblatt des Orients» в 1846 г. [Literaturblatt 1846, 23, 163–168, 211–216]. В этой публикации имеются пропуски 3, 4 и 16–19 глав, их содержание было впервые восполнено Самуэлем Познанским в статье

<sup>10</sup> Мориц Гейденгейм – немецкий гебраист, родом из Вормса, из ортодоксальной еврейской семьи. Принял христианство, преподавал Ветхий Завет и семитские языки в Цюрихе, здесь же собрал обширную библиотеку, в том числе часть книг гебраиста Вольфа Гейденгейма (степень родства между ними установить не удалось), главного исследователя масоры в XIX в. Сегодня библиотека Морица Гейденгейма хранится в ЦБЦ, часть – в Британском музее.

<sup>11</sup> Электронный каталог ЦБЦ см. по ссылке: <https://www.zbcollections.ch/home/#/> (дата обращения 15.05.2025).

<sup>12</sup> Текст «Книги войн Господних» занимает л. 11а–42б в данном сборнике.

«Karaite Miscellanies» в 1896 г. [Poznanski 1896]. Дэвидсон опирается при этом только на сами вариации текста, которые публикует Пинскер, без дальнейшего комментария. Можно предположить, что эта публикация была основана на доступном Пинскеру памятнике от Фирковича и его собственноручной копии 1863 г.

Итак, единственная полная публикация «Книги войн Господних» Салмона бен Йерухама 1934 г. основана на одном источнике раннего Нового времени (рукопись Ms. Or. 4779 из Лейдена) и нескольких копиях, сделанных в XIX в. Помимо этого, фигурируют также необнаруженный источник, принадлежавший А. С. Фирковичу, копия которого была создана С. Пинскером в 1862 г. и отражает, хотя бы формально, те версии текста, которые находились в протографе, и утраченная рукопись Э. Н. Адлера, с которой в 1903 г. сделали список для проф. Шехтера. В результате, кроме источников 1863 г. (*ней*), копии XIX в. лейденского списка в Цюрихе (*цади*) и копии 1903 г. (*алеф*), Дэвидсону был доступен только один хоть сколько-нибудь «древний» список текста.

В 1960-е гг. начинается «Еврейский палеографический проект» (Hebrew Palaeography Project), главной целью которого стало микрофильмирование всех мировых собраний еврейских письменных источников. К 2020-м гг. все сделанные за 60 лет копии легли в основу крупной цифровой базы «Ктив» (евр. **כְּתִיב**, букв. «орфография, правописание»)<sup>13</sup>. Этот новый инструмент позволяет проверить по фотокопиям все имеющиеся тексты Салмона бен Йерухама. Именно по данным базы «Ктив» удалось проверить все упомянутые выше колофоны и другие данные провенансов кодексов. Всего при поиске было обнаружено 277 источников, большинство из которых содержат комментарии Салмона бен Йерухама на библейские тексты. «Книга войн Господних» упоминается в базе только 9 раз, значит, можно предположить, что в мире сохранилось всего девять отдельных списков этого сочинения. Это следующие единицы хранения:

- 1) уже известная нам рукопись из Лейдена Ms. Or. 4779;
- 2) ее копия Ms. Heid. 184 в Цюрихе;
- 3) рукопись Ms. 8 из ЕИИ в Варшаве;

<sup>13</sup> Доступ онлайн по URL: <https://www.nli.org.il/he/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts> (дата обращения 15.05.2025).

- 4–5) рукописи Ms. 16 и Ms. 793 там же;  
 6–7) рукописи B78 и C145 в Еврейском фонде Института восточных рукописей РАН (далее – ИВР РАН) в Санкт-Петербурге;  
 8–9) рукописи T-S AS 124.228 и T-S AS 124.314 в Кембриджском университете.

Обратим внимание, что рукопись Ms. 10463 из собрания ЕТСА, с которой началось исследование И. Дэвидсона, не учтена в базе «Ктив», поэтому мы обязаны ее упомянуть под № 10. Это позволяет предположить, что еще ряд рукописных списков «Книги войн Господних» не попал в общую базу данных<sup>14</sup>. К сожалению, среди коллекций Фирковича в РНБ текст именно этого сочинения обнаружен так и не был, только комментарии Салмона бен Йерухама.

Рукописи, хранящиеся в Варшаве под шифрами Ms. 16 и Ms. 793, также относятся к XIX столетию. Рукопись Ms. 793 была создана в 1859 г. (год 5619 г. от Сотворения мира по колофону, *ו'גנ*) во Вроцлаве, опять же Симхой Пинскером. Он копирует полностью все тексты протографа, поэтому в этом экземпляре рукописи содержатся упоминания Ицхака бен Иуды Тишиби и Элияху бен Баруха ха-Йерушалми<sup>15</sup>. Первый был переписчиком лейденской рукописи, поэтому, возможно, Пинскер имел к ней доступ. С другой стороны, вероятно, протограф от Фирковича был также рукописью, созданной этим писцом. Имя Элияху бен Баруха не упомина-

<sup>14</sup> Благодаря одному из рецензентов данной статьи удалось узнать, что в Национальной библиотеке Украины им. В. И. Вернадского в Киеве есть ряд рукописей, атрибутированных как «фрагменты комментариев» «Книги войн Господних» Салмона бен Йерухама. Общее их число доходит до 10 единиц, однако проверить их через базу «Ктив» или же через открытые источники на данный момент не удалось. Тем не менее эта находка подтверждает высказанное в нашей статье предположение о том, что имеется ряд рукописей «Книги войн Господних», не вошедших в итоговый корпус единой базы «Еврейского палеографического проекта». Вполне возможно, что это также справедливо по отношению к многочисленным коллекциям Фирковича в РНБ, хотя большинство единиц хранения из них были учтены в Проекте и микрофильмированы.

<sup>15</sup> *Ицхак бен Иуда Тишиби* – представитель известной караимской семьи Тишиби из Константинополя/Стамбула, караимский деятель, переписчик и автор конца XVI – начала XVII в. [Mann 1935, 411; 414; 1423–1424]. *Элияху бен Барух ха-Йерушалми* (ок. 1620 – до 1712) – караимский автор нескольких полемических работ против раббанитов, переписчик, родом из Константинополя. Прозвище «ха-Йерушалми» предполагает личное паломничество носителя в Святую Землю, вряд ли унаследовано как фамилия [Vasyutinsky 2010, 200–202].

ется в лейденской версии, однако на л. 16 той рукописи вторая владельческая надпись принадлежит Моше Йерушалми, который пекупил рукопись в 1660 г. (5420 г. от Сотворения мира, **ל'ל'פ**). Поэтому все говорит о том, что Пинскер копировал для своей библиотеки списки с нескольких протографов, в том числе, по-видимому, и с лейденской рукописи тоже.

Рукопись Ms. 16 не содержит даты и места написания, однако ее прежний шифр Ms. 318 в Теологической семинарии во Вроцлаве<sup>16</sup> подсказывает прямую связь с описанной выше рукописью. В данном памятнике снова упоминаются Ицхак бен Иуда Тишиби и Элияху бен Барух ха-Йерушалми. Отметим, что обе рукописи фрагментарны: этот список содержит только начало текста «Книги», тогда как предыдущая рукопись Ms. 793 – его окончание. По палеографическим данным писцом рукописи Ms. 16 также мог быть Симха Пинскер. Позднее рукопись распалась на две части и была заинвентаризирована под двумя разными шифрами. Нет основания предполагать, что у Пинскера была еще некая третья рукопись-протограф с именами все тех же переписчиков.

Что же касается третьей варшавской рукописи Ms. 8 из ЕИИ, то в колофоне ее содержится следующая информация: «...замены вариаций текста в этой рукописи и в той, чтобы в руках р. А<враама> Ф<ирковича>. Эта рукопись переписана с рукописи, которая была написана Ицхаком Тишиби из Константинополя» (евр. **חולפי נוסחאות** **תשביה ביד ר' פ.** **כה** **נעתק מכ"י שנעתק ע"י יצחק** **תשביה ביד ר' פ.** **בין כ"י זה ל'כ"י שהייה ביד ר' פ.** **По-**  
лучается, что либо рукопись Фирковича сама по себе была списком с лейденской рукописи (!), либо же это другой экземпляр, а не памятник *ней* в публикации Дэвидсона. Так как Дэвидсон упоминает, что рукопись *ней* находилась в Вене в момент его работы с текстом «Книги войн Господних» в начале 1930-х гг., а в единице хранения Ms. 8 в ЕИИ в Варшаве содержится упомянутое выше благодарственное письмо австрийскому библиотекарю, второй вариант о нетождественности источников можно исключить. Тогда возникает вопрос, не сделал ли Фиркович сам (или по его заказу) копию с памятника Ms. Or. 4779. Наличие расхождений, которые обнаруживает Дэвидсон в версиях из Лейдена и у Фирковича по заметкам Симхи Пинскера (*реи-алеф-ней*), говорит о том, что в проведенанс

<sup>16</sup> Теологическая семинария во Вроцлаве функционировала в 1854–1938 гг.

рукописи Пинскера могла закрасться ошибка. «Замены вариаций текста», о которых пишет Пинскер в Ms. 8, явно свидетельствуют о наличии двух самостоятельных протографов, которые были у него на руках – ведь эти «замены» были им где-то обнаружены и отмечены. Нет основания априори отрицать, что оба протографа могли быть написаны Ицхаком Тишби в XVI в., однако вряд ли упомянутая копия Пинскера с протографа Фирковича была списком с лейденской рукописи.

Фамилия «Фиркович» встречается и в источнике B78 в ИВР РАН в Петербурге. Он содержит полный текст «Книги войн Господних» Салмона бен Йерухама. Рукопись содержит 20 листов размером 20 × 13 см; на л. 196 есть владельческая запись, указана дата – 1917 г. (евр. י'ע'נ'פ'п), Евпатория (Гезлев). Рукопись принадлежала Моше бен Яакову Фирковичу, о чем указано дополнительно в левом верхнем углу на л. 1а [Белкина 2024, 197]<sup>17</sup>. В отличие от других рукописей это пример памятника, зафиксированного в караимской среде: для копирования переписчик (не Моше Фиркович, т. к. его запись отличается от почерка основного текста) использует караимский полукурсив, Симха Пинскер же все свои списки пишет ашкеназским письмом. Карайским полкурсивом писал и А. С. Фиркович. В каталоге И. И. Гинцбурга по Еврейскому фонду ИВР РАН значится, что рукопись была создана в XVIII в. [Гинцбург 2003, 154], то же отмечают и авторы базы «Ктив»<sup>18</sup>. Можно предположить, что перед нами тот самый искомый протограф, однако нет никаких доказательств ни для утверждения этого, ни для отрицания. На основании кодикологических данных мы предполагаем, что рукопись не могла быть написана ранее XIX в. [Белкина 2024, 197–198].

Другая же рукопись из ИВР РАН, шифр С145, кардинально отличается от списков XIX в. Текст сочинения представлен всего на 8 листах (л. 7–8, 10–11, 13–16) данной единицы хранения. Есть при-

<sup>17</sup> Моше бен Яаков Фиркович в 1916–1918 гг. был директором караимской библиотеки «Карай-Битикилти» в Евпатории; именно в этот период рукопись B78 поступила в эту библиотеку (1917 г.). В 1930-е гг. она была передана вместе с другими рукописями из Евпатории в собрание ИВР РАН. Изображения рукописи доступны в публикации: Белкина 2024, 198–199.

<sup>18</sup> Они же указывают, что возможна датировка XVII в., но это не подтверждается кодикологическими данными.

мечание Михаила Соколова, сотрудника института, который занимался в 1930 г. переправкой имущества библиотеки «Карай-Битикилиги» из Крыма в Ленинград, что «рукопись очень старая» [Белкина 2024, 200–201]. То, что с памятником работал М. Соколов, указывает на его происхождение из караимской среды. Однако письмо рукописи отличается от типичного караимского полукурсива XVIII–XIX вв. Более того, перед нами пример сефардской рукописи, датируемой по почерку приблизительно серединой XVI в. – графика средневекового сефардского, т. е. испанского, полукурсива еще не трансформирована таким образом, чтобы мы могли бы назвать ее «караимской» [Белкина 2024, 200–201]. Это же подтверждает кодикологический аспект источника<sup>19</sup>.

Так как перед нами всего лишь сохранившийся фрагмент столь ранней рукописи, потребовалось удостовериться, что речь идет действительно о «Книге войн Господних». На л. 7а на полях указано «глава 5» (евр. פ ۵), а также диагональными пунктирами отмечены начала синтагм, которые составляют акrostих всей главы в прямом алфавитном порядке. Выяснилось, что текст главы 5 в публикации Дэвидсона разнится с имеющимся здесь текстом. Данный фрагмент на самом деле содержит части текста с конца главы 6 и далее до главы 16 с большим числом лакун. Более того, лакуны присутствуют и внутри текста: некоторые синтагмы данного списка намного короче, чем те, с которыми работал Дэвидсон. Диагональные пунктирные отметки в «неположенных» местах, т. е. не соответствующие изданию 1934 г., могли быть проставлены владельцами рукописи после ее создания или же свидетельствовать в

<sup>19</sup> Отметим, что караимские общины Османской империи, и в том числе Крыма, в основном пользовались вариантами так называемых еврейских «византийских» типов письма (наименование географическое, наследуется со времен Византийской империи на этих территориях). Тем не менее миграции сефардских общин с Пиренейского полуострова в XV–XVI вв. на Восток, в особенности на Балканы и в Константинополь, приносят свои вариации начертания еврейской графики. Отсутствие подробного исследования еврейской палеографии Византии не позволяет проследить типологизацию этих почерков. Сефардское же письмо, напротив, хорошо изучено. Именно на основании типологии сефардских типов письма мы выводим предположение о сильном влиянии сефардского полукурсива на восточные типы письма: в рукописи С145 прослеживаются характерные элементы сефардского полукурсива в буквах *алеф, шин, тем* и др. [Белкина 2024, 201–202].

пользу другого деления на главы в Средние века. Также текст не полностью соответствует представленному Дэвидсоном: есть как графические, так и грамматические разнотечения.

К еще более ранним фрагментам относятся кембриджские списки. Это материалы Каирской генизы, отдельные листы рукописных кодексов. Список T-S AS 124.228 содержит тексты глав 13–14 с двух сторон листа, T-S AS 124.314 проверить не представляется возможным: этот крошечный фрагмент содержит только три строчки по два–три слова на лицевой стороне<sup>20</sup>. Оба фрагмента можно датировать не позднее XII в. по их палеографическим особенностям<sup>21</sup>, однако они никак не способствуют пополнению наших знаний об истории текста «Книги войн Господних» Салмона бен Йерухама. Только рукописи C145 и Ms. Or. 4779 из Лейдена могут стать опорными в изучении сочинения X в., хотя они отстоят от него на шесть и более веков.

Таким образом, можно заключить, что, во-первых, издание Дэвидсона является критическим и актуальным по сей день, и его можно использовать для филологических исследований текста «Книги войн Господних». Издание Дэвидсона основано на максимально доступном автору количестве рукописей, общее число которых сегодня можно качественно увеличить только за счет двух петербургских. Большинство рукописей так или иначе были скопированы в XIX в. с нескольких протографов, а значит, могут содержать большое число искажений. Два петербургских памятника требуют самостоятельного изучения. Если рукопись B78 имеет те самые расхождения, которые Дэвидсон зафиксировал как *реш-алеф-ней* в своем труде, то можно будет доказать принадлежность этого источника А. С. Фирковичу. Вторая же рукопись C145 (не зафиксированная даже в каталоге Гинцбурга) может предложить отдельный – не восходящий ни к одному из описанных (!) – список текста «Книги войн Господних» и считаться самым ранним списком из всех дошедших до нас. Его текстологическое исследование и последовательный сравнительный анализ с опубликован-

<sup>20</sup> Авторы базы «Ктив» также не дают никаких уточнений о содержании листа. Однако они утверждают, что текст относится к исследуемому сочинению.

<sup>21</sup> Изображения обоих фрагментов доступны в базе «The Friedberg Genizah Project», URL: <https://fgp.genizah.org/FgpFrames.aspx?mode=home> (дата обращения 15.05.2025).

ным Дэвидсоном вариантом станут продолжением настоящего исследования.

### Литература и источники

- Белкина 2024 – *Белкина Е. М.* Рукописи Салмона бен Йерухама в собрании Института восточных рукописей Российской академии наук: недооцененный караимский деятель X века // *Judaic-Slavic Journal*. 2024. № 1–2 (11–12). С. 189–206. DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.09
- Гинцбург 2003 – *Гинцбург И. И.* Каталог еврейских рукописей СПбФ ИВ РАН. Мемориальное издание. Нью-Йорк–Париж: Изд-во Норман Рocc, 2003. 212 с.
- Akhiezer 2022 – *Akhiezer G.* From Scripturalism to the ‘Chain of Tradition’: Between Rabbanite and Karaite Judaism // *Religions*. 2022. No. 13(2), 130. DOI: 10.3390/rel13020130
- Andruss 2023 – *Andruss J.* Jewish Piety in Islamic Jerusalem: The Lamentations Commentary of Salmon ben Yeruhim. Oxford: Oxford University Press, 2023. 440 p.
- Bareket 2003 – *Bareket E.* Karaite Communities in the Middle East during the Tenth to Fifteenth Centuries // Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources / ed. M. Polliack. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 237–252. DOI: 10.1163/9789004294264\_011
- Ben-Shammai 2003 – *Ben-Shammai H.* Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries // Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources / ed. M. Polliack. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 339–362. DOI: 10.1163/9789004294264\_016
- Davidson 1934 – *Davidson I.* The Book of the Wars of the Lord. Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruham against Saadia Gaon. NY: The Jewish Theological Seminary of America, 1934. xiv + 132 p.
- Literaturblatt 1846 – Literaturblatt des Orients. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur. Jhg. VII. Leipzig: Verlag von C. L. Fritzsche, 1846. 832 s.
- Mann 1935 – *Mann J.* Texts and Studies in Jewish History and Literature. Vol. 2. Karaitica. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1935. 1600 p.
- Pinsker 1860 – *Pinsker S.* Likkutey Qadmoniyot. Wien: Adalbert della Torre, 1860. 228 p. [иврит]
- Polliack 2003 – Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources / ed. M. Polliack. Leiden, Boston: Brill, 2003. 981 p. DOI: 10.1163/9789004294264
- Poznanski 1896 – *Poznanski S.* Karaite Miscellanies // *Jewish Quarterly Review*. 1896. Old Series. VIII, no. 4. P. 681–704. DOI: 10.2307/1450208.

Poznanski 1912 – *Poznanski S. Salmon ben Yeruham (Yeruhim)* // Encyclopedia ozar yisrael. Vol. 7. NY: Pardes, 1912. P. 208–210. [иврит]

Vasyutinsky 2010 – *Vasyutinsky D. Mangup-Qal'eh Jewish Community Documents in the First Firkowicz Collection* // *Studia Anthropologica: Сборник статей в честь проф. М. А. Членова / ред. А. М. Федорчук и С. Ф. Членова. науч. ред. О. В. Белова. М.; Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2010.* С. 193–219.

## **“The Book of the Wars of the Lord” by Salmon Ben Yeruham: a “Lost” Text of Karaite Polemics with the Rabbanites in the 10<sup>th</sup> Century**

**Ekaterina Belkina**

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia  
PhD in History, Researcher

ORCID: 0000-0002-2592-8679

Department of Manuscripts and Documents, Institute of Oriental Manuscripts, RAS  
Dvortsovaya emb., 18, St. Petersburg, 191181, Russia,  
Tel.: +7(812) 315-87-28, Fax: +7(812)312-14-65  
E-mail: belkinakat@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.3

**Abstract.** This article examines the handwritten sources of Salmon ben Yerucham's unique Hebrew work, *The Book of the Wars of the Lord*, a tenth-century Karaite polemic against the Rabbanites. To date, ten manuscripts have been identified in public libraries. Israel Davidson utilized four of them for his 1934 edition of the text. The sole dated manuscript, from the 16<sup>th</sup> century, is held at Leiden University. Two of Davidson's other reported sources – one from the Adler Collection in the USA and another from the Firkovich Collection in the Russian Empire – remain unidentified. A further manuscript used by Davidson was copied in the 19<sup>th</sup> century by the Jewish scholar Simcha Pinsker.

Six additional manuscripts of *The Book of the Wars of the Lord* have been located via the ‘Ktiv’ database: two in Warsaw (Poland), two in St. Petersburg (Russia), and two fragments from the Cairo Geniza at the University of Cambridge (UK). The Warsaw manuscripts, along with one of Davidson's sources, are 19<sup>th</sup>-century copies made by Pinsker from the same Leiden manuscript. The two Cambridge fragments, dating from no later than the 12<sup>th</sup> century, are too limited for a comprehensive study due to their poor state of preservation.

Consequently, substantive research on Salmon ben Yerucham's work can only be advanced using the two St. Petersburg manuscripts. One contains the complete text but is a late copy from the 18<sup>th</sup> or 19<sup>th</sup> century. The other is an ex-

tensive fragment, which is palaeographically dated to the 16<sup>th</sup> century and represents the earliest known witness. Crucially, its text diverges from Davidson's published edition, suggesting that this St. Petersburg manuscript may provide a new reading of the 10<sup>th</sup>-century Karaite polemic.

**Key words:** *Salmon ben Yeruham, Karaites, the Middle Ages, Jewish Manuscripts, Saadia Gaon, Karaite Polemics, Institute of Oriental Manuscripts RAS*

**Reference for citation:** Belkina, E. M., 2025, «Kniga voin Gospodnikh» Salmona ben Ierukhama: «utrachennyi» tekst karaitskoi polemiki s rabbanitami 10 veka [“The Book of the Wars of the Lord” by Salmon ben Yeruham: a “Lost” Text of Karaite Polemics with the Rabbanites in the 10<sup>th</sup> Century]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 27–42. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.3

## References

- Akhiezer, G., 2022, From Scripturalism to the ‘Chain of Tradition’: Between Rabbanite and Karaite Judaism. *Religions*, 13(2), 130. DOI: 10.3390/rel13020130
- Andruss, J., 2023, *Jewish Piety in Islamic Jerusalem: The Lamentations Commentary of Salmon ben Yeruhim*. Oxford, Oxford University Press, 440.
- Bareket, E., 2003, Karaite Communities in the Middle East during the Tenth to Fifteenth Centuries. *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, 237–252. Leiden, Boston, Brill, 981. DOI: 10.1163/9789004294264\_011
- Belkina, E., 2024, Rukopisi Salmona ben Yerukhama v sobranii Instituta vostochnykh rukopisey Rossiyskoy akademii nauk: nedootsenennyy karaitskiy deyatel' 10 veka [Manuscripts of Salmon ben Yeruham in the Collection of the Institute of Oriental Manuscripts RAS: an Underestimated Karaite Figure of the 10<sup>th</sup> Century]. *Judaic-Slavic Journal*, 1–2 (11–12), 189–206 (Russian). DOI: 10.31168/2658-3364.2024.1-2.09.
- Ben-Shammai, H., 2003, Major Trends in Karaite Philosophy and Polemics in the Tenth and Eleventh Centuries. *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, ed. M. Polliack, 339–362. Leiden, Boston, Brill, 981. DOI: 10.1163/9789004294264\_016
- Davidson, I., 1934, *The Book of the Wars of the Lord. Containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruham against Saadia Gaon*. New York: The Jewish Theological Seminary of America. (Hebrew)

- Polliack, M. (ed.), 2003, *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*. Leiden, Boston, Brill, 981. DOI: 10.1163/9789004294264
- Poznanski, S., 1896, Karaite Miscellanies. *Jewish Quarterly Review*. Old Series, vol. 8, no. 4, 681–704.
- Poznanski, S., 1912, Salmon ben Yeruham (Yeruhim). *Encyclopedia ozar yisrael*. Vol. 7. New York: Pardes, 208–210. (Hebrew)
- Vasyutinsky, D., 2010, Mangup-Qal'eh Jewish Community Documents in the First Firkowicz Collection. *Studia Anthropologica: Sbornik statey v chest' prof. M. A. Chlenova* [Studia Anthropologica: A festschrift in honour of Mikhail Chlenov], eds. A. M. Fedorchuk and S. F. Chlenova, 193–219. Moscow, Mosty Kul'tury, Jerusalem, Gesharim, 516.

# **К вопросу о восприятии идей Гаскалы в караимской общине Крыма на примере литературного творчества Авраама Луцкого и Ильи Казаса**

**Максим Игоревич Гаммал**

Московский государственный университет  
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия  
Старший преподаватель

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Кафедра иудаики, Институт стран Азии и Африки,  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
125009, Россия, Москва, ул. Моховая, 11, стр. 1  
E-mail: max\_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

**Аннотация.** В настоящей статье предпринята попытка ответить на вопрос, как и в какой степени идеи еврейского Просвещения были восприняты караимскими интеллектуалами в XIX в. Этот вопрос заинтересовал исследователей истории евреев в Восточной Европе уже в начале XX в. Несмотря на тесную коммуникацию (переписка и личное общение) между представителями Гаскалы и караимами до настоящего времени было известно немногое о том, насколько идеи Гаскалы повлияли на мировоззрение караимских интеллектуалов и насколько релевантно говорить о движении Гаскалы применительно к караимской общине в целом. Историография и начала XX в., и XXI в. в этом вопросе в первую очередь обращает внимание на фигуру Авраама Фирковича, его собирательскую и общественную деятельность, литературное творчество. В нашей статье мы предлагаем сместить фокус внимания на Авраама Луцкого и его ученика Илью Казаса, так как именно в их литературном творчестве и образовательной деятельности идеи Гаскалы нашли наиболее яркое воплощение. Такой шаг в сторону от принятой парадигмы позволит расширить исторический контекст изучаемого вопроса и пересмотреть традиционную исследовательскую парадигму.

**Ключевые слова:** Крым, караимы, Гаскала, литература крымских караимов, Авраам Луцкий, Илья Казас

**Ссылка для цитирования:** Гаммал М. И. К вопросу о восприятии идей Гаскалы в караимской общине Крыма на примере литературного творчества Авраама Луцкого и Ильи Казаса // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 43–72. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

В статье на примере сходства и различия литературных биографий Авраама Луцкого (1792–1855), религиозного лидера караимов Крыма во второй трети XIX в., и его ученика Ильи Ильича Казаса (1832–1912), известного просветителя второй половины XIX – начала XX в., предпринята попытка ответа на вопрос о том, какое влияние оказали идеи еврейского Просвещения на культуру караимских общин Российской империи.

В современной историографии процессы модернизации и аккультурации, которые проходили в караимской общине Крыма в XIX в., как правило, описываются в терминах «караимского сепаратизма» и даже «деиудаизации»<sup>1</sup>, ретроспективно приписывая этим процессам черты караимского национализма, становление которого может быть датировано лишь рубежом XIX–XX вв. С нашей точки зрения, такой подход страдает рядом существенных недостатков. Во-первых, неопределенность самого термина «деиудаизация» позволяет приписывать к нему процессы и явления очень разные по своему происхождению, что сильно упрощает и делает схематичным историческое описание. Во-вторых, историки, которые занимаются темой «еврейские просветители и караимы», работая со свидетельствами литературного характера, склонны проецировать факты, имевшие место в пространстве культуры, на области социального и экономического действия без какого-либо обоснования такого перехода. И в-третьих, сложившаяся исследовательская парадигма рассматривает историю караимов в Российской империи исключительно под углом истории восточноевропейского еврейства, упуская из вида тот факт, что большую часть XIX в. караимскую общину Крыма надо рассматривать, скорее, как традиционное восточное еврейское общество. Указанные недостатки метода, как мы попытаемся показать в кратком историографическом обзо-

<sup>1</sup> Из современных работ, в которых был впервые сформулирован этот подход к караимской истории, см.: Freund 1991; Miller 1993.

ре, ведут к определенному искажению исторической перспективы в заявленной теме исследования.

Восточноевропейская Гаскала и российские караимы – тема, к которой историки обратились уже в первой половине XX в. «Первооткрывателем» этой проблематики в иудаике выступил Реувен Фан (1878–1939?), историк-любитель и краевед из Восточной Галиции. Его обзорная работа по этой теме «Маскилей Исраэль ве-Хахамей Микра» («Еврейские просветители и караимские мудрецы») была опубликована в первом томе его собрания сочинений в 1929 г. В ней он рассмотрел практически все известные случаи контактов между восточноевропейскими просветителями и караимами Крыма и Польши-Литвы. Именно энциклопедический характер сочинения Р. Фана делает эту работу актуальной и в настящее время. Несмотря на то что сам Реувен Фан был сторонником идей религиозного сионизма, в своей работе он занимает выраженно про-просвещенную позицию, рассматривая плодотворность контактов между караимами и маскилами с точки зрения успешности распространения идей Гаскалы среди караимов с акцентом на возможность сближения двух лагерей в рамках этого процесса. Особое внимание автор уделяет истории взаимоотношений между А. С. Фирковичем и восточноевропейскими просветителями и анализу собирательской деятельности и литературного творчества последнего. С точки зрения Фана, именно Авраам Фиркович создал предпосылки для появления караимского национализма и отказа караимов Восточной Европы от своей еврейской идентичности. Согласно Фану, поколение караимских интеллектуалов второй половины XIX – начала XX в. и, в первую очередь, И. И. Казас последовало по пути, намеченному ранее А. С. Фирковичем, и полностью разорвало свои связи с еврейством. Вывод, к которому он приходит в конце своей работы, выглядит так: «<К этому времени> прервалась возможность сближения между двумя лагерями, которая возникла в эпоху Гаскалы» [Фан 1929, 140]. Исторический анализ проблемы, представленный в работе Р. Фана, во многом определил парадигму подхода к этому вопросу историков последующих поколений.

В современной караимской историографии проблематика отношений представителей Просвещения и караимов получила свое продолжение в статье проф. Исаэля Бартала «Восточноевропей-

ская Гаскала и караимы: христианский гебраизм и имперская политика» [Bartal 2011]. В ней известный израильский историк польского еврейства подробно рассматривает историю ранних контактов просветителей с караимами и то, как культурные рамки этих контактов определялись подходами, разработанными европейскими гебраистами в XVII–XVIII вв.

Эта же тема была рассмотрена в монографии израильской исследовательницы Голды Ахиезер «Историческое сознание, Гаскала и национализм восточноевропейских караимов», англоязычное издание которой увидело свет в 2018 г. [Akhiezer 2018]. Заключительная глава этой монографии «Гаскала, Хохмат Исраэль и эволюция караимской идентичности» посвящена проблематике взаимоотношений маскилов и караимских интеллектуалов. В целом в своем историческом нарративе Г. Ахиезер следует парадигме, предложенной в сочинении Р. Фана. Центральной фигурой, которая, с ее точки зрения, внесла радикальные изменения в мировоззрение караимов Российской империи, выступает А. С. Фиркович. Именно его собирательская и общественная деятельность подвергается детальному анализу, в то время как его современники выступают персонажами второго плана, а караимские «лидеры» второй половины XIX – начала XX в., по Ахиезер, продолжают процесс «деиудаизации», финальной точкой которого становится караимский национализм. Эта глава монографии Г. Ахиезер – образец того, как вопрос о путях Гаскалы в караимской общине укладывается в прокрустово ложе теории «деиудаизации». Общий вывод, сформулированный израильской исследовательницей, выглядит следующим образом:

Фиркович сделал основной вклад в трансформацию караимской общины в нацию, но, поступая так, он бессознательно заложил основания для ее деиудаизации. После его смерти караимский национализм перешел на сепаратистские позиции с явным антииудаистским отношением, какого он и не мог себе представить. Лидеры, которые наследовали ему, пошли дальше его в этом вопросе, основывая свои взгляды на новых теориях, которые были рассмотрены здесь, тюркского и хазарского происхождения караимов. <...> Эта очевидная установка на ассимиляцию соответствует установкам, характерным для радикально настроенных маскилов. В караимской Гаскале тем не менее к этой установ-

ке добавилось неприятие иудаизма. Отношение большей части караимов в начале XX в. характеризовалось дилеммой, где всё, что так или иначе ассоциировалось с еврейской традицией, воспринималось как только раввинистическое, в то время как сам караимизм превратился в аморфную концепцию, в которой значительное место занимали хазары, тюрки и потерянные колена Израиля [Akhiezer 2018, 302]<sup>2</sup>.

Переходя к краткому историческому обзору взаимоотношений караимских интеллектуалов и представителей Просвещения в XIX в., мы будем по большей части опираться на работу Реувена Фана – оригинальную как с точки зрения энциклопедического охвата в том, что касается ранних культурных контактов в первой половине XIX в., так и по выводам, данным автором, занимавшим просвещенческую позицию.

Первые контакты между представителями Гаскалы и караимами датируются самым началом XIX в. Интерес со стороны просветителей в отношении караимской истории и древностей объяснялся тем, что, по словам проф. И. Бартала,

Еврейское Просвещение, воспринявшее многое из европейской просветительской литературы, заимствовало из нее и образ караимизма, который сложился в западной мысли в XVII–XVIII вв. Кареимы воспринимались как «реформированные» евреи, которых не коснулось тлетворное влияние Талмуда, близкие к протестантизму и поэтому заслуживавшие социальной и политической интеграции [Bartal 2011, 58]<sup>3</sup>.

Среди этих первых контактов наибольший публичный резонанс получила частная переписка Нахмана Крохмала и Давида Кокизова, сам факт которой был использован местными хасидскими лидерами в идеологической борьбе против Гаскалы. Один из основателей иудаики как научной дисциплины, Исаак Маркус Йост, в 1829 г. обратился с письмом к руководству караимской общины Гезлёва (Евпатория) с просьбой прислать караимские сочинения. В ответном письме караимы попросили его переслать им произведения Моисея Мендельсона. Правда, здесь надо уточнить, что скорее все-

<sup>2</sup> Перевод цитаты мой. – М. Г.

<sup>3</sup> Перевод цитаты мой. – М. Г.

го ответ был написан кем-то из круга луцких мигрантов, обосновавшихся в Евпатории во второй половине 1820-х гг., и лишь подписан лидером караимской общины С. С. Бабовичем. Переписка была опубликована в приложении к сочинению Исаака б. Соломона «Сэфер Пинат Икрат» («Драгоценное основание», 1835).

Примеры подобного типа контактов можно продолжить, но, на наш взгляд, стоит выделить два случая, которые кроме частной (и по большей части несохранившейся) переписки привели к появлению литературы просвещенческого характера. Первый – это многочисленные контакты А. С. Фирковича с представителями Гаскалы, начало которым было положено еще в 1820-е гг., о чем свидетельствует его переписка с маскилами, сохранившаяся в его личном архиве. Так, с началом собирательской деятельности Фирковича Симха Пинскер, учитель еврейской школы нового образца в Одессе, получил возможность работать с коллекцией рукописей, собранных А. С. Фирковичем. Позднее ему удалось издать сочинение «Ликутей Кадмонийот» («Собрание древностей», Вена, 1860), где были опубликованы источники по средневековой истории караимов. Сам выход в свет книги, посвященной караимской истории, вызвал неоднозначную реакцию в просветительском сообществе Российской империи: группа одесских маскилов выпустила «Открытое письмо караимскому хахаму в Одессе», а редактор и издатель газеты «Га-Мелиц» («Защитник») Александр Цедербаум выступил с критикой этой инициативы. В 1864 г. Авраам Бер Готтлобер издал критическое сочинение «Биккорет ле-Толедот га-Караим» («Критика истории караимов») [Фан 1929, 111]. Эта дискуссия четко обозначила те границы взаимодействия с караимской общиной, которые были допустимы в просвещенческом сообществе того времени. Здесь же заметим, что и в данном случае инициатива написания и издания сборника исходила от еврейских просветителей.

Второй пример – это сочинения Соломона Бейма (1807–1867), сына одесского газзана Авраама Бейма и внука Иосифа-Соломона Луцкого. Он после смерти С. С. Бабовича в 1855 г. некоторое время исполнял обязанности гахама, т. е. стоял во главе Караимского духовного правления. А. Бейм помогал А. С. Фирковичу на начальном этапе собирательской деятельности последнего. В бытность газзаном в Чуфут-Кале Бейм провел реформу традиционного

образования, введя преподавание русского языка. А в начале 1860-х он издал два небольших сочинения на русском языке – «Память о Чуфут-Кале» и «Караимы и Чуфут-кале». И хотя оба сочинения были предназначены не для еврейской или караимской аудитории, а, скорее, для русскоязычного читателя, они по своему жанру и стилю отражают просветительские позиции автора. И если говорить о явно выраженной просветительской позиции среди караимских интеллектуалов середины XIX в., то, пожалуй, лишь Соломон Бейм может быть отнесен к этой категории.

Не ставя перед собой задачу в данной статье дать полномасштабный анализ «казуса Фирковича», сложившегося в современной иудаике, заметим лишь, что, несмотря на всю неординарность жизни и творчества А. С. Фирковича, представлять его интеллектуальным лидером караимов Российской империи в середине XIX в., как это делает в своем исследовании Г. Ахиезер, на наш взгляд, есть сильное преувеличение.

Его административная карьера в караимской общине Крыма носила крайне неровный характер, достигнув своего пика во второй половине 1820-х гг., когда он некоторое время занимал должность газзана в общине Евпатории, которую он достаточно быстро был вынужден покинуть при невыясненных обстоятельствах. Проекты А. С. Фирковича по «исправлению» как караимов, так и евреев не были продуманной просветительской стратегией, а скорее представляли собой попытку использовать случай для утверждения своего статуса в караимской общине и в глазах русской администрации. На начальном этапе собирательская деятельность Фирковича служила прагматичным интересам общинного руководства в продвижении отдельного российского законодательства о караимах, но уже к 1860-м гг. это была его частная инициатива, его «формула успеха» в современном мире. Литературное творчество Авраама Фирковича вполне традиционно. Просветительская риторика в его произведениях если и присутствует, то используется в контексте традиции, теряя свой просветительский характер [Гаммал 2012]. Но самое главное, у нас нет свидетельств влияния А. С. Фирковича на традиционную культуру караимов Крыма в XIX в. Тираж его полемического произведения «Масса у-Мерива» («Убеждения и споры»), за исключением нескольких экземпляров, был уничтожен по приказу общинного руководства. Его супер-комментарий на ком-

ментарий Аарона б. Йосефа к книгам Пророков не стал частью учебной программы караимских мидрашей в отличие, например, от комментария Иосифа-Соломона Луцкого. Предпринятая им редакция караимского молитвенника носила радикальный характер и не была принята. Его решение поселиться в Чуфут-Кале в середине XIX в., в то время, когда эта община давно потеряла статус караимской «столицы» Крыма и почти обезлюдела, свидетельствует о сознательной романтизации своего образа в глазах образованной публики. Весьма показательно, что и в глазах представителей караимской общины того времени он выглядел как человек, выделявшийся своим экстравагантным поведением [Пигит 1894, 14–15]. Сохранившаяся фотография А. С. Фирковича представляет нам старца с длинной бородой и посохом, одетого вызывающе по-восточному, как это могло представляться европейской публике. Теперь он хотел быть успешным не в караимской общине, а шире – в просвещенном сообществе европейских интеллектуалов. Интерес к его фигуре возникает в караимской общине на рубеже веков в контексте обвинений его в фальсификации своих сенсационных находок. Защита «своего» А. Фирковича на страницах караимской прессы становится важной составляющей нарождающегося караимского национализма. Неудивительно, что в историографической парадигме «деиудаизации», которая стала своеобразным ответом на караимский национализм, если говорить о идеологии становления этого подхода к истории караимов в Новое время, А. С. Фиркович выступает в роли «отца-основателя» процесса деиудаизации.

Подводя итог тому, как складывались отношения еврейских просветителей и караимов Российской империи в первой половине XIX в., стоит выделить три характерных обстоятельства. Во-первых, на наш взгляд, верным является утверждение Р. Фана о том, что «в <оценке> отношений между маскилами и караимами была допущена очевидная ошибка. Так, маскилы полагали найти в караимах людей <исповедующих вариант иудаизма>, которому много столетий, в рамках/в духе критики мнения мудрецов Талмуда. <...> Так же и караимы <полагали>, что изменения <произошедшие в среде> немецких евреев и приверженцев Гаскалы в других странах склонят их в сторону караимского иудаизма» [Фан 1929, 115]. Эти связи носили инструментальный характер и мало способствовали восприятию идей Гаскалы в караимской общине.

Во-вторых, со стороны караимской общины в этих контактах участвовали, как правило, луцкие мигранты в Крыму: Иосиф-Соломон Луцкий, Давид Кокизов, Мордехай Султанский и Авраам Фиркович. Что можно объяснить географической близостью Луцка к галицийскому центру Гаскалы и тем, что позднее именно маскилы галицийского происхождения стали движущей силой в распространении идей Гаскалы на юге империи. В-третьих, стоит отметить тот факт, что наиболее продуктивные и значимые контакты между караимской общиной и просветителями были в Одессе. Очевидно, этому способствовало то, что еврейская община Одессы была центром распространения идей Гаскалы на юге Черты оседлости. А для руководства караимской общины контакты не только с одесскими маскилами, но и, шире, с просветительскими кругами Одессы, в первую очередь с «Одесским обществом истории и древностей», основанным в 1839 г., были важными инструментами в убеждении властей в «полезности» караимов в рамках борьбы за отдельное законодательство о караимах.

Во второй половине XIX в. руководству караимских общин Крыма удалось развить свой успех в области российского законодательства о караимах и в 1863 г. добиться окончательной эманципации караимов Российской империи. Несмотря на то что это решение не всегда последовательно выполнялось российскими властями на местах, оно ускорило процессы модернизации и аккультурации в караимских общинах и в первую очередь в новообразованных общинах в крупных городах империи вне черты оседлости. На наш взгляд, именно растущий темп аккультурации в русскую имперскую культуру определил особенности взаимоотношений караимских интеллектуалов и представителей поздней Гаскалы в Российской империи.

Переходя к фактологии, отметим, что в этот период ряд караимов печатаются в еврейской просветительской прессе. Так, Р. Фан упоминает, что

караимские *хахамим* иногда печатали свои статьи и стихи в еврейской прессе – <в газетах> «Га-Кармель» и «Га-Мелиц». Бейм, Казас, Сапак, Савускан<sup>4</sup> печатались в «Га-Ме-

<sup>4</sup> Бейм, Казас, Сапак, Савускан – С. Бейм, И. И. Казас, И. М. Сапак, Ю. И. Савускан.

лиц» по поводу скандала, возникшего в караимских общинах из-за разногласий даты освящения месяца Тишрей 5621 года<sup>5</sup>. Мордехай бен Давид Кокизов написал «письмо об освящении месяца» А. Слонимскому, специалисту в астрономии [Фан 1929, 120].

К приведенной цитате стоит добавить, что С. Ш. Пигит (1849–1911), газзан караимской общины в Екатеринославе, печатался в газетах «Га-Мелиц» и «Га-Цфира» и поддерживал дружеские отношения с Авраамом Готтлобером. А в Одессе с 1863 по 1874 г. группой молодых караимов, куда входили И. И. Казас, И. И. Эрак, А. Ю. Мичри и Ш. В. Дуван, издавался рукописный журнал на крымско-османском караимском языке «Давул» («Барабан») с эпиграфом «Знающему и комариный писк – саз<sup>6</sup>, незнающему и барабана с зурной мало». Заметим, что «знающий» здесь есть точный перевод на крымско-османский караимский слова *маскил*. Создатели журнала позиционировали себя как «карасакалы» («чернобородые») – молодежь, которая ставила перед собой задачу бороться с традициями «аксакалов» («белобородые»), т.е. старииков, но в данном контексте речь идет об общем руководстве, а не о стариках в физическом смысле слова. Издание рукописного журнала с выраженной просветительской установкой свидетельствует, что в этот период идеи Гаскалы имели хождение среди части караимской молодежи.

Всех вышеупомянутых караимских интеллектуалов за исключением Мордехая Кокизова объединяет одна общая черта в их биографиях, а именно то, что они были учениками Авраама Луцкого – одного из ведущих религиозных авторитетов караимов в первой половине XIX в. В знаменитом мидраше Луцкого учились Иосиф Сапак, Илья Казас, Юфуда Савускан, Иосиф Эрак и Авраам Мичри. Кроме того, Ш. В. Дуван и Авраам Мичри были внуками Авраама Луцкого, а Соломон Бейм – его племянником. Самуил Пигит, который принадлежал к следующему поколению, был учеником одного из самых ярких выпускников мидраша Луцкого Юфуды Узуна, газзана караимской общины в Бахчисарае. Это косвенное свидетель-

<sup>5</sup> 5621 год – 1860/1861 гг.

<sup>6</sup> Саз – музикальный струнный щипковый инструмент, сходный с лютней, распространен на Ближнем Востоке и Кавказе.

ство важной роли, которую сыграл Луцкий в восприятии идей Гаскалы в караимской общине, подтверждает и тот факт, что в караимской традиционной историографии Авраам Луцкий воспринимался как человек близкий по своим взглядам к Просвещению. В краткой биографии Луцкого, написанной учеником И. И. Казаса Б. С. Ельяшевичем и которая подводит итог этой историографической традиции, он выступает как человек воспринявший идеи Просвещения и воплощающий их в своей жизни.

Затем Авраам Луцкий возвратился в Евпаторию, где был избран на должность газзана (священника). Недовольный зависимой жизнью, Луцкий вскоре оставил духовную службу и посвятил себя любимой педагогической деятельности, открыв самостоятельно свое училище (мидраш), которое явилось высшей караимской школой. Благодаря своим ста-раниям Л. выпустил из своей школы целую плеяду прекрасно образованных по-караимски и воспитанных в караимском духе даровитых молодых людей, которые хорошо знали древнебиблейский и караимо-турецкий языки, богословие, философию и классическую литературу и которые затем с честью подвизались в разных обществах на поприще народных учителей, наставников, ученых и общественных деятелей <...> Как сообщает С. М. Шапшал <...> Л. еще перевел на караимо-турецкий язык 16 басен (в том числе Крылова), которые изучались наизусть в тогдашних караимских приходских школах. Имелось и печатное издание этих переводов [Ельяшевич 1993, 125–126].

Недавние исследования, посвященные административной деятельности и творчеству Луцкого, и основанные на новых архивных данных, подтверждают, что его образ как сторонника Просвещения нещен оснований. В своей монографии «Крымская караимская версия пьесы “Мелухат Шауль”» польская исследовательница Сметек дала лингвистический анализ и напечатала с научным комментарием текст перевода на крымско-османский караимский пьесы маскила Йосефа Троппловича «Мелухат Шауль» («Царство Шауля»), который выполнил Авраам Луцкий, озаглавив его «Шауль хан» («Царь Шауль») [Smetek 2015]. Перевод пьесы не датирован, но, по мнению исследовательницы, он был выполнен в 1840-х гг. В нашей

статье [Гаммал 2022] приводится интересный эпизод из биографии Авраама Луцкого, который имеет непосредственное отношение к рассматриваемому вопросу. В середине 1830-х гг. он составил несколько прошений на имя С. С. Бабовича, на тот момент являвшегося *de facto* главой караимских общин Крыма, с предложением открыть в Евпатории Талмуд-Тора, т.е. мидраш, который бы finanziровался из общинных нужд. Программа обучения, распорядок дня, правила поведения учеников, предложенные А. Луцким, копировали таковые, принятые в еврейских просветительских школах. Так, он предлагал наряду с традиционными предметами преподавать русский язык и арифметику. Скорее всего, образцом для подражания выступила просветительская школа в Одессе под руководством Бецалеля Штерна, т.к. Авраам Луцкий был связан с местной караимской общиной как в рамках своей коммерческой деятельности, так и близкими родственными отношениями с одесскими семьями Бейм и Мичри. Проект не был реализован, но просветительский подход самого Авраама Луцкого к реформе традиционного образования очевиден в текстах прошений [Гаммал 2022, 42–48].

Если исходить из результатов как литературного творчества, так и из административной и педагогической деятельности, то можно заметить, что из всей блестящей плеяды луцких интеллектуалов первой половины XIX в. наибольшее влияние идеи Просвещения оказали на Авраама Луцкого. Правда, и в этом случае, на наш взгляд, не стоит записывать его в ряды безоговорочных сторонников еврейского Просвещения. Гаскала и среди восточноевропейского еврейства была явлением крайне неоднородным, где распространение идей Просвещения часто зависело от множества факторов, обусловленных местным изводом традиционной культуры и социальной структурой еврейского общества. Еще меньше у нас оснований приписывать распространение идеологии Гаскалы широкому кругу интеллектуалов в караимской общине Крыма. Мы, скорее, можем говорить о фрагментарном восприятии идей Просвещения отдельными караимами, за которым не последовало становления движения, если опираться на результаты литературного творчества и деятельности в общине.

Интеллектуальная биография Авраама Луцкого служит тому наглядным примером. В караимской общине Крыма он был известен в первую очередь как галахический авторитет и автор сочине-

ния «Зуг ве-Нифрад» («Брак и развод»). Его литературные произведения просвещенческого характера не были оригинальными – это переводы на вернакуляр басен Крылова и пьесы Тропиловича. Все эти переводы можно объединить под рубрикой моралистической и дидактической литературы, предназначеннной для изучения в караимском мидраше. Очевидно, что такой акцент на переводную просветительскую литературу был отличительной чертой образовательной деятельности Авраама Луцкого. Так, в сборнике «Мишлей у-Маасиот» («Притчи и деяния» 1835) Мордехая Казаса, который был составлен приблизительно в то же время, подобного рода моралистическая литература для мидраша представлена примерами из тюркского фольклора Восточного Средиземноморья и одного агадического рассказа из Вавилонского Талмуда [Гаммал 2024, 301–302].

Возвращаясь к коллективной биографии выпускников мидраша Авраама Луцкого, стоит отметить, что если в 1860–1870-е гг. в их литературном творчестве заметно влияние идеологии Гаскалы, то позднее в большинстве случаев их общинная карьера и литературное творчество носили вполне традиционный характер. Среди них мы не найдем примеров последовательных приверженцев идеологии еврейского Просвещения.

Так, оба внука Авраама Луцкого отдалились от публичной просветительской деятельности. Авраам Мичри несмотря на то, что, по свидетельству Б. С. Ельяшевича, был «одним из ученейших караимов своего времени; обладая широкими познаниями в области древнебиблейского и татарско-турецкого языков и их литератур, а также в области филологии, геологии, Библии и экзегетики, отличался глубоким, своеобразным умом и изумительной разносторонней образованностью <...> был вынужден оставить учение и поступить на службу в один из караимских магазинов в Одессе, где и вырос» [Ельяшевич 1993, 141–142]. Другой внук, Шаббетай Дуван, получил юридическое образование в Петербургском университете и предпочел карьеру чиновника [Ельяшевич 1993, 47].

Юфуда Узун большую часть своей жизни занимал пост газзана в караимской общине Бахчисарай и оставил «несколько сот стихотворных произведений, из коих большая часть была элегии (“кына”) и много проповедей, написанных им образцовым древнебиблейским языком и нигде не обнародованных» [Ельяшевич 1993, 192].

Иосиф Сапак «служил всю жизнь учителем (меламмедом) в г. Николаеве и пользовался большим уважением в своей общине как образованный учитель и прекрасной души человек» [Ельяшевич 1993, 175]. Он написал трактат по логике «Иggeret ха-Тешувот» (1869, Одесса) и сочинение по астрономии «Гереш Йерахим» (1871, Одесса). Юфуда Савускан в 1860–1870-е гг. занимал должности меламмеда, а потом старшего газзана в Евпатории. Позже из-за несложившихся отношений с новым гахамом С. М. Пампуловым переехал в Херсон, а затем в Одессу. Он подготовил к печати и издал два сочинения Аарона бен Элиягу, караимского экзегета XIV в.: галактический кодекс «Ган Эден» («Рай»), 1864, и комментарий на Тору «Кетер Тора» («Корона Торы»), 1866.

В этом коллективном портрете караимских интеллектуалов второй половины XIX в. есть два исключения – Иосиф Эрак и Илья Казас. Их литературное творчество этого периода в большей степени, чем у остальных учеников Луцкого, подпадает под определение просвещенческой литературы. Остановимся на их биографиях более подробно.

Наши сведения о биографии Иосифа Эрака носят крайне фрагментарный характер. Известно, что он родился в Стамбуле в 1832 г., но большую часть своей жизни провел в Российской империи. В 1860–1880-е гг. некоторое время жил в Петербурге, где познакомился с профессором тюркологии Петербургского университета А. К. Казембеком и известным тюркологом В. В. Радловым. Иосиф Эрак умер в Одессе в 1896 г. О его творческой биографии мы можем судить лишь по изданным произведениям. В 1868 г. он издал в виде брошюры перевод нескольких стихотворений Пушкина с посвящением А. К. Казембеку. Перевод был напечатан арабицей. Позднее, в 1888 г., уже при содействии В. В. Радлова был издан сборник его переводов «Турецкий перевод избранных стихотворений русских поэтов», напечатанный еврейским квадратным шрифтом. И. Эрак был автором трагедии, оригинальный текст которой был написан на крымско-османском караимском и не имел названия. Она была издана В. В. Радловым в седьмом томе его «Образцов народной литературы северных тюркских племен» в 1896 г. [Эрак 1896]. В 1911 г. в журнале «Караимская жизнь» был издан русский перевод трагедии под названием «Дина» [Эрак 1911]. Сюжетом для пьесы послужила реальная история, которая произошла в одной из караимских

семей и была похожа на известный библейский эпизод с Диной, что дало автору возможность изложить реальную историю как вольный пересказ библейского нарратива. Литературное творчество И. Эрака дословно, если говорить о жанровом своеобразии, повторяет литературное наследство в духе Гаскалы его учителя – Авраама Луцкого. У обоих это переводы произведений русских поэтов и пьесы моралистического содержания. Их творчество прекрасно иллюстрирует характерную черту караимской просветительской литературы – она не носит оригинального характера и является механическим переводом европейской и еврейской просвещенческой литературы.

Все вышесказанное в еще большей мере применимо к профессиональной карьере и творчеству любимого ученика Авраама Луцкого – Ильи Ильича Казаса (1832–1912)<sup>7</sup>. Казас родился в провинциальной даже по меркам Крыма караимской общине городка Армянский Базар Перекопского уезда. После нескольких лет обучения в местном мидраше он, благодаря своим блестящим способностям, был принят в знаменитый мидраш Авраама Луцкого. Закончив его в шестнадцать лет, Илья Казас переезжает к своему дяде в Херсон, где ему удается за два года подготовиться и сдать экстерном экзамены за гимназический курс – весьма неординарный поступок для караимского юноши в середине XIX в. Правда, затем по настоянию отца он был вынужден несколько месяцев проработать в магазине Я. Леви в Одессе. Однако ему удалось не повторить судьбу своего друга Авраама Мичри. В 1850 г. он переезжает к отцу в Москву, где последний «производил en gros торговлю крымскими продуктами. Старик Казас, который был довольно умным человеком, не воспротивился наклонности сына своего и предоставил ему полную свободу учиться» [Синани 1890, 288]. О том, что этот год действительно стал поворотным в его жизни, свидетельствует ряд архивных документов. Так, Д. А. Прохоров в своей монографии приводит текст письма И. И. Казаса к отцу, которое датируется 1850 г. В нем Илья Казас просит отца разрешить продолжить ему обучение, но на этот раз в государственном учебном заведении. На момент написания Казас не опреде-

<sup>7</sup> Жизненному пути И. И. Казаса посвящена монография Д. А. Прохорова [Прохоров 2008].

лился со своим профессиональным выбором, но склонялся к профессии врача. В письме он среди прочего аргументирует свою просьбу следующим образом:

Знаю, отец, эти слова мои тебе не придутся по вкусу. Все же говорю тебе, что работа в магазине оказывается не для меня. Я не лентяй, и, слава Богу, мое честное поведение, как солнце, известно всем; меня губит прилежание. Однако что за польза! <...> Но чего ради Вы по доброте своей растратили столько денег для моего образования? <...> Руки и ноги Ваши целую и прошу и умоляю Вас, святой и дорогой отец мой, если только я являюсь вашим детищем и <Вы> по-прежнему любите меня – упокойте меня ответом на это письмо: можно ли будет употребить некоторое время на подготовку для поступления в какое-либо высшее учебное заведение? [Прохоров 2008, 17–18].

Значимость 1850 г. в его биографии подтверждается и стихотворной перепиской, которая состоялась в этот год между Ильей Казасом и его учителем Авраамом Луцким. Переписка сохранилась в рукописном сборнике произведений Моше Кокизова, который датируется 1861 г. и включает в себя помимо произведений самого Кокизова, вполне традиционного характера, ряд стихотворных произведений, имевших хождение среди караимских интеллектуалов Крыма в середине XIX в.<sup>8</sup> И если в своем письме к отцу Илья Казас в основном полагался на аргументы практического характера, то переписка с Авраамом Луцким позволяет нам восстановить культурный контекст принятого им решения. В своем стихотворении Казас прощается со своим учителем и дальнейшее обучение представляет как исполнение долга перед ним. Ответ Абен Яшара (акроним Авраама Луцкого) – напутствие своему молодому ученику, вступающему на путь просвещения. Ниже приведен перевод стихотворений с небольшими сокращениями.

Приветственное стихотворение было написано И. И. Казасом 13 июня 1850 г. в г. Ор (Перекоп); автор стихотворения определен М. Кокизовым как «ученик, молодой человек, хахам», т.е. как чело-

<sup>8</sup> ОР РГБ. Ф. 182. Д. 262.

век, который с точки зрения традиционной культуры уже завершил свое формальное образование в мидраше (ОР РГБ. Ф. 182. Д. 262. Л. 8–9).

Могучему кедру

Отец мой и учитель помогающий, мудрец Авраам,  
*который в своем* сердце *человек разумный*<sup>9</sup>,  
 Да будут всегда *слова мира и правды*!  
 Высокие чувства, в недрах твердыни – победа,  
 Слуги царя, у которого на голове венец,  
 Каждый день они добиваются в поте лица своего,  
 Там, где они сапфир и стекло копают,  
 Там, *где* серебро и золото подобно земле собирают,  
 И даже камень оказывается уладой для глаз.  
 Сын всех, кто любит мудрость, и всех, кто стремится к ней,  
*Всех* взывающих к ней и даже сестры ищут ее,  
 Они прикладывают усилия днем и ночью, чтобы добыть ее.  
 Они не устают и даже не просят отдыха,  
 Они знают, что *все* лучшее из созданного – *они*  
 обменяют на силу,  
 Хорошая сделка на чистое золото – они укрепятся.  
 Как же счастлив человек, который найдет мужа, что обучит его  
 И из колодца своей мудрости напоит его водой.  
 В долине ручья его *райского* сада станет плодотворной  
 его виноградная лоза.  
 Как *после* летнего дождя расцветет лоза,  
 Оросится земля и взойдут семена,  
 Так и знающий муж насытится мудростью  
 В стране гор, долин и *бурных/горных* рек.  
 Когда солнце стоит в зените  
 И оттуда все освещает, посылая свой луч  
 На пространство, что под ним, он *луч* медленно/тайно  
 отправляется.  
 Как хорошо и прекрасно прогуливаться по прекрасному саду.  
 Там *играющая/страждущая душа* насытится  
 и *обретет* покой.  
 Так средь прекрасных деревьев страстно желает  
 он *прикоснуться* к источнику.  
 И так посажен мощный кедр, как будто это и не он

<sup>9</sup> Здесь и далее в цитатах из источников курсив мой. – М. Г.

Столь велик, что упирается головой своей в облака.  
 В <тени> его ветвей прохлада.  
 Там соловей выбрал место для отдыха  
 И там уставший от дневного зноя отдохнет,  
 К нему постучишься ты хоть раз, мой господин!  
 Как же счастлив ты! Поле, полюбившееся тебе, –  
благоразумие,  
 Наследство размышлений, наследство великолепия.  
 (Л. 9)

Как неопытный юноша, к разумному мудрецу побежит,  
 Чтобы напиться из твоих вод, насытиться вовне,  
 Будет уважать тебя и поставит тебя во главе.  
 Они сохранятся в моем сердце с прошедших дней,  
 В тех, что радовалась моя душа,  
 Днях, что <слова> Закона/Торы из уст твоих я вопрошал.  
 Что зачарованно мой дух к устам твоим приникал.  
 Когда я вспоминаю, то мои глаза полны слез  
 Из-за того, что от тебя сейчас я вдалеке.  
 Как я расстался с тобой и до сих пор,  
 Вот ты занимался мной бескорыстно,  
 Ведь мой долг, долг души моей печальной,  
 На мне он, как воздаяние за молоко, ведь твое время – что  
груди <кормящие>  
 Но также из-за любви к тебе.  
 <...>  
 Моя душа знает, что пройдут дни,  
 И увижу ли я тебя, муж полный знаниями?  
 Но в любви взаимной мы не обратим на это внимания!

Стихотворный ответ Абен Яшара был написан 11 июля 1850 г. в Гёзлеве (Евпатории) (РГБ ОР. Ф. 182. Д. 262. Л. 9).

Этот глас – <глас> Элиягу! Приятный звук *кинора!*  
 Ты сын мой! Сын драгоценный, *дитя играющее.*  
 Выросли мои сыновья и во главе их Элиягу.  
 Как хорош саженец приятный (алл. Ис 17:10),  
пир в доме моем  
 Как <он> слаше меда, разбивший мои сомнения,  
 Потому что ты внимателен в поисках мудрости.  
 Приятен ты мне более всех услад для глаз  
 И среди всех деревьев рая нет подобного тебе.

Будь счастлив! Процветай на земле, залитой солнцем.  
И пока не взошло солнце, вот Элиягу,  
Средь великих стоит он, и свет исходит от него.

Таково мое переживание, что учения твои воскуряют  
благовония (алл. Йехз 6:13).

Горько мне, что среди всех, знающих литературу и язык,  
Таких, как ты, единицы, **<снискавших>** славу первых.  
Восхвалят тебя просвещенные в народе, все они восхвалят  
тебя!

Брат! Сердце мое радуется, душа веселится,  
Только тобой буду я гордиться до того **<времени>**, когда  
упокоюсь.

Благодаря тебе будет память о мне навеки.

**<...>**  
Пусть время наполнит его **<дом>** изобилием и богатством  
(алл. Пс 112:3),

Прославит его и обогатит.  
Он соберет войско, умножит мудрость и знание!

Послание Казаса и ответ Луцкого написаны в жанре панегирика, хорошо известного в традиционной литературе на иврите, где обилие эпитетов, с которыми автор обращается к адресату послания, зачастую делает текст тавтологичным. Но в отличие от традиционной панегирической литературы, где вставка или отсылка к библейским цитатам в стихотворном тексте является обязательной составляющей жанра, мы не находим таковых в приветствии И. Казаса, написанного на безукоризненном библейском иврите, да и в ответе Абен Яшара их число минимально, что говорит о том, что здесь мы имеем с литературой уже другого, просветительского плана. Что есть в этих стихотворениях, так это обилие риторики просветительского характера. Стихотворения тавтологичны, но по-другому, не так, как принято в традиционном жанре. В тексте Казаса мы встречаем прямую отсылку к известному просветительскому сочинению Нафтали Герца Вессели «Слова мира и правды» (1782): это словосочетание в стихотворении Казаса превращается в своеобразный лозунг Просвещения, к которому он так стремится. Стоит обратить внимание и на смысловую перекличку в этих стихотворениях: Илья Казас определяет себя как «играющая/страждущая душа, которая насытится **<знаниями>** и **<обретет>** покой», а в

ответе Авраам Луцкий определяет своего любимого ученика, уже как «сын драгоценный, дитя играющееся». Как мы увидим ниже, это словосочетание «дитя играющееся» сыграет определенную роль в дальнейшей интеллектуальной биографии Ильи Казаса.

В 1853 г. Илья Казас поступает на исторический факультет Московского университета. Спустя два года он переводится в Петербургский университет на факультет восточных языков, который заканчивает с отличием в 1859 г., став, таким образом, первым караимом, получившим высшее образование. Наличие государственного диплома позволило И. И. Казасу построить весьма успешную карьеру по ведомству министерства народного просвещения: он вышел на пенсию в 1907 г. в чине статского советника. Правда, педагогическая карьера Казаса началась еще в караимской общине: в 1859 г. он открыл свой мидраш в Одессе. Однако уже в 1863 г. он начинает преподавать в Симферопольской мужской казенной гимназии. А в 1881 г. Казас был назначен инспектором Симферопольской татарской учительской школы. На рубеже столетий он возвращается в образовательную систему караимской общины Крыма, но это возвращение было связано с радикальными изменениями в области традиционного образования. В 1895 г. было открыто Александровское караимское училище (АКДУ), а И. И. Казас был назначен инспектором училища, активным сторонником создания которого он являлся. АКДУ было учебным заведением нового просвещенного образца, его учебная программа строилась во многом по образцу гимназического курса. В жизни И. Казаса общественная жизнь играла не меньшую роль, чем его профессиональная деятельность: он несколько раз избирался на должность почетного мирового судьи по Симферопольскому уезду и был гласным Симферопольской городской думы.

В литературном творчестве И. И. Казаса можно выделить несколько направлений. Его первые литературные опыты носили поэтический характер. Как отметил его первый биограф Исаак Синани, Илья Казас, еще учась в мидраше, «вполне освоился с духом и поэзией Библии и сам уже мог сочинять прекрасные стихотворения» [Синани 1890, 287]. Не удивительно, что первое опубликованное произведение – это поэтический сборник «Ширим Ахадим» («Несколько стихотворений»), изданный в 1857 г. в Лейпциге. Уже в этом раннем сборнике определился поэтический почерк И. Каза-

са – лиризм и сильное влияние европейского романтизма [Прохоров 2008, 69]. Ряд стихотворений были переводом на иврит европейской поэзии первой половины XIX в. Несмотря на безукоризненный иврит, сборник носил ярко выраженный подражательный характер. Поэзия в жизни И. Казаса выступила в роли своеобразной временной рамки, очертившей его литературное творчество. Последнее произведение Казаса, увидевшее свет в 1910 г., было поэтическим сборником «Йелед Шаашуим» («Играющее дитя»), в который наряду со стихотворениями из «Ширим ахедим» были включены новые произведения, написанные им за полвека, прошедшего со времени издания первого сборника.

Значительную часть в литературном творчестве И. И. Казаса составляют учебники и учебная литература, что вполне объясняется обстоятельствами его карьеры. Он был автором весьма популярных и неоднократно переиздававшихся пособий по изучению русского языка среди тюркоязычного населения Крыма: «Русский букварь для татарских народных училищ» (1870), «Краткий практический учебник русского языка, составленный для татарских народных школ Таврической губернии» (1873). Для караимских мидрашей, где умение чтения библейского текста являлось нормативной частью курса, он составил учебник библейского иврита «Ле-Регель ха-Йеладим» («Поступью детей», Быт 33:14), который выдержал два издания: первое на крымско-османском караимском в 1869 г. и второе на русском языке в 1896 г.

Учебная литература, изданная И. И. Казасом, представлена переводами на иврит этическо-моралистических и естественно-научных сочинений французских богословов и библеистов. В 1889 г. был издан перевод этико-философского трактата Поля Жане «Элементы морали» под названием «Торат Гаадам» («Учение этики»). Перевод моралистического произведения «Истинная религия» Жюля Симона, получившего в переводе название «Кавшоно шель Олам», увидел свет в 1898 г. Линейку переводов замыкает «Эмет Меэрец» («Истина из земли», 1908) – перевод научно-популярного произведения французского библеиста и богослова Фулькрана Жоржа Вигуру «Библия и новейшие открытия в Палестине, Египте и Ассирии». Исходя из идеологического содержания этой литературы, к этой группе переводов можно добавить очерк о Цицероне, написанный И. И. Казасом и изданный в 1908 г.

И. И. Казас много публиковался в местной русскоязычной периодической печати. Не ставя перед собой задачу дать подробный обзор статей И. Казаса, отметим лишь, что по большей части в них он затрагивал темы, так или иначе связанные с бытом, традициями и происхождением караимов Крыма, с дискуссиями по поводу археологических находок в Крыму. Научно-просветительская направленность газетных публикаций Казаса была отчасти обусловлена его активным участием в работе Таврической ученой архивной комиссии, образованной в 1887 г., где он занимал должность товарища председателя [Прохоров 2008, 45]. К этому стоит добавить, что более двадцати лет И. И. Казас был цензором газеты «Переводчик-Терджиман», которая издавалась и редактировалась Исмаилом Гаспринским.

Итог литературной деятельности И. И. Казаса был подведен его учеником Б. С. Ельяшевичем и звучит как панегирик идеологии Просвещения.

Собственных оригинальных сочинений И. И. не писал, а лишь проникался идейным содержанием произведений великих мыслителей, перенимал их и переводил или излагал, внося при этом часто немало ценного и от себя. Не будучи автором ни одного из изданных им научных трудов, И. И. называл себя «только толкователем других ученых и мыслителей». «Прежде всего я был педагогом и во всех своих писаниях преследовал педагогические цели, имея главным образом в виду наше учащееся в караимских училищах молодое поколение», – писал И. И. И действительно, всю свою долгую жизнь И. И. Казас в качестве педагога-филолога и ученого моралиста сеял доброе, и светлое, и вечное на ниве просвещения масс разных народов и племен в Крыму [Ельяшевич 1993, 80].

На первый взгляд, литературное творчество И. И. Казаса совпадает с культурными предпочтениями российской Гаскалы второй половины XIX в., которые определялись широкомасштабной просветительской политикой, где «содержимое “книжного шкафа” просветителя становилось все более разнородным, и на его полках можно было обнаружить книги по ивриту и естественно-математическим наукам, поэтические сборники, сочинения по истории и

географии, философские трактаты и мировую художественную литературу» [Залкин 2012, 182]. А его педагогическая деятельность вполне соотносится с просветительской деятельностью восточноевропейских маскилов. Однако если мы обратимся к произведению Реувена Фана «Еврейские просветители и караимские мудрецы», то в нем мы найдем совершенно противоположную характеристику литературного творчества Ильи Казаса.

После этого Казас продолжал сочинять и издавать книги и статьи, *написанные на прекрасном иврите, хотя содержание их и было чуждым.* <...> Он привык брать все у народов мира<sup>10</sup>. В начале всех его книг после имени автора дано примечание «из сынов Писания»<sup>11</sup> как предупреждение против нового иудаизма. <...> <К этому времени> прервалась возможность сближения между двумя лагерями, которая возникла в эпоху Гаскалы [Фан 1929, 139–140].

Вывод Р. Фана о значении творчества И. И. Казаса носит очевидно негативный характер, и, с его точки зрения, Казас не может быть причислен к сторонникам Гаскалы. Такой подход к творчеству Казаса требует развернутого комментария. На наш взгляд, ключевым моментом в вышеприведенной цитате является замечание Фана о том, что содержание книг и статей Казаса было чуждым. Под прилагательным «чуждым», как нам кажется, Р. Фан подразумевает тот факт, что в своем творчестве Илья Казас вышел за те рамки аккультурации, которые были приемлемы в восточноевропейской Гаскале, и в этом смысле литературное творчество Казаса потеряло «еврейский» характер и стало «чуждым»: в переводах, написанных на безукоризненном иврите, не было «еврейского» содержания. В этом контексте становится понятным ироничное замечание Фана о том, что примечание «из сынов Писания» выглядит как предупреждение читателю, у которого может сложиться впечатление, что автор перевода предлагает какой-то «новый иудаизм», т.е. христианство, так как авторы произведений были христианскими богословами и философами. Весьма показательно, что к «не чуждым» произведениям И. И. Казаса, упоминание о которых не попало в

<sup>10</sup> То есть не из еврейской традиции. – М. Г.

<sup>11</sup> То есть «из караимов». – М. Г.

приведенную выше цитату, Реувен Фан причисляет его поэтические сборники и учебник библейского иврита.

Причины такого содержательного несовпадения литературной биографии Ильи Казаса и литературы восточноевропейской Гаскалы, на наш взгляд, лежат во внелитературных факторах, которые могли определять разный тип социального поведения и культурных контактов у представителей Гаскалы и караимских интеллектуалов во второй половине XIX в. Центральным, на наш взгляд, выступает процесс эмансипации, темпы которого были весьма различны в двух общинах. В случае восточноевропейского еврейства процесс предоставления гражданских прав носил, по выражению Семена Дубнова, гомеопатический характер, а законодательство о евреях, особенно в позднеимперский период, было запретительно-го характера. Все это определяло весьма медленные и неровные темпы модернизации российского еврейства и его отчетливо традиционный характер в рассматриваемый период. Поэтому неудивительно, что большая часть еврейских просветителей использовали в своих произведениях просветительскую риторику весьма умеренного типа, а установка на аккультурацию в европейскую культуру в Гаскале носила ограниченный характер. Караваимы Российской империи были уравнены в правах с окружающим населением уже в 1863 г., что и определило высокие темпы модернизации, которые стали полномасштабно реализовываться в караимских общинах лишь на рубеже XIX–XX столетий. Конечно, интеллектуальная биография И. И. Казаса во второй половине XIX в. — это все еще исключение из правил, особенно по сравнению с биографиями других учеников Авраама Луцкого, и пример весьма радикальной аккультурации среди религиозной элиты караимской общины. Но биографический дрейф от талантливого выпускника караимского мидраша, в определенной степени разделяющего идеи Гаскалы, в сторону просвещенного российского чиновника стал возможен лишь благодаря тому социальному лифту, который обеспечила ему эмансипация. Жизнь Казаса проходила в отличном от «среднего» представителя еврейского Просвещения социальном и культурном контексте, который, с определенными оговорками, можно определить как общеимперское и европейское Просвещение, что и объясняет радикализм просветительского высказывания Казаса по сравнению с таковым у еврейских просветителей.

Нельзя сказать, что просветительский ethos И. И. Казаса стал определяющим в культуре караимской общины на рубеже XIX–XX вв. Руководство общины предпочитало воздерживаться от реформ, о чем ярко свидетельствуют материалы общекараимского съезда 1910 г. АКДУ за все время своего существования испытывало материальные трудности и могло обеспечить преподавание лишь в трех из семи классов одновременно [Прохоров 2008, 204]. В начале XX в. наблюдается сокращение числа учащихся в АКДУ, т. к. «многие зажиточные караимы предпочитали отдавать своих детей в гимназии и реальные училища в надежде лучше обеспечить их жизнь продолжением учения в высших учебных заведениях» [Прохоров 2008, 205]. Путь в образовании, который ранее прошел И. И. Казас, стал правилом, а не исключением для значительной части караимской молодежи. Ускорение темпов аккультурации в общине привело к тому, что просветительская идеология уже не могла дать адекватного духу времени ответа на кардинальный вопрос модернизации еврейских общин, который в данном случае звучит как «что значит быть караимом в современном обществе?» Ответ на этот вопрос лежал уже в сфере караимского национализма. Неслучайно любимый ученик И. И. Казаса Борис Ельяшевич, который позднее перешел на позиции караимского национализма, в своей биографической статье о Казасе отмечает «неправильный», по его мнению, учебный план АКДУ, приравнивая образование, полученное в училище, к образованию в традиционных мидрашах!

И. И. все свое старание направлял, главным образом, на то, чтобы внедрить своим ученикам возможно больше знаний из области библейского языка, экзегетики и караимского богословия и совершенно игнорировал такие важные науки, как история караимов и караимской литературы, которые даже не были предусмотрены составленной им учебной программой АКД Училища. Не интересовавшийся этими науками сам, И. И., естественно, не только не старался заинтересовать ими своих учеников, но и не считал нужным дать им хотя бы самые элементарные сведения в этих областях знания. В данном случае И. И. вел преподавание по караимским предметам в основном по методу старых караимских учителей-меламедов, которые <...> очень мало интересовались

трудами своих ученых по истории и литературе родного народа [Ельяшевич 1993, 81].

Подводя общий итог, отметим, что парадоксальным образом, несмотря на те контакты, которые существовали между еврейскими просветителями и отдельными представителями караимской интеллектуальной элиты, и на то, что последние в той или иной степени разделяли просветительское мировоззрение, мы можем говорить о том, что влияние Гаскалы на культурную и социальную жизнь караимской общины Крыма носило ограниченный характер. В первой половине XIX в. контакты маскилов с караимами в Российской империи были ограничены за редким исключением только кругом луцких мигрантов в караимской общине Крыма. Сама констатация наличия таких контактов, однако, не дает ответа на вопрос, в какой мере идеология Гаскалы была воспринята ими. Весьма показательно, что только недавно открытые архивные данные позволяют нам полагать, что наиболее действенно идеология еврейского Просвещения повлияла на преподавательскую деятельность Авраама Луцкого, в то время как свидетельств о его общении с представителями Гаскалы не сохранилось. Пример А. С. Фирковича противоположного плана – его весьма плотное общение с восточноевропейскими маскилами носило исключительно деловой, инструментальный характер, что отразилось в его литературном творчестве. Но утверждать, что Авраам Фиркович был пропонентом идей Просвещения в караимской общине, было бы явным преувеличением.

Во второй половине XIX в. мы встречаем интерес к идеологии еврейского Просвещения по большей части среди выпускников мидраша Авраама Луцкого, поколения караимских интеллектуалов, родившихся во второй трети XIX в., чья карьера в общине достигает своего пика в период с 1860-х по 1890-е гг. Однако и в этом случае влияние Гаскалы носит выборочный, фрагментарный характер. Для большей части выпускников мидраша Луцкого характерна вполне традиционная карьера интеллектуала в караимской общине на посту газзана или частного учителя. Восприятие идей Гаскалы если и отражается на их литературном творчестве, то носит частный характер, т. е. не складывается в социально значимое движение внутри общины. Караимская просветительская литература от Авраама Луцкого до Ильи Казаса вторична по своей приро-

де, в ней нет оригинальных произведений программного характера. Именно поэтому утверждение о караимской Гаскале и даже периодизация этого движения по поколениям, что мы находим в монографии Г. Ахиезер, является, на наш взгляд, преувеличением. Два приведенных в статье исключения подтверждают правило. Творчество Иосифа Эрака в том виде, в котором оно дошло до нас, сохранилось лишь благодаря тому, что его произведения были опубликованы академиком В. В. Радловым. Весьма проблематично говорить о их популярности в караимской общине. А просветительская карьера и литературное творчество И. И. Казаса развиваются, скорее, в контексте общеимперского Просвещения, вне рамок восточноевропейской Гаскалы. Такой фрагментарный, непоследовательный характер восприятия идей Гаскалы в караимской общине Крыма, на наш взгляд, может быть объяснен особенностями процесса эманципации караимской общины в Российской империи. Предоставление караимам равноправия в 1863 г. объясняет отсутствие широкого интереса у караимов к идеологии Гаскалы. Напомним, что важной составляющей политической программы Гаскалы, что делало ее действенной и привлекательной в кругах еврейского сообщества, была борьба за предоставление гражданских прав еврейскому населению и отношение к власти как к союзнику в борьбе за «исправление» евреев в духе Просвещения. Для караимов эта составляющая идеологии Гаскалы могла играть определенную роль в первой половине XIX в., но позже, особенно к концу столетия, программе Гаскалы было трудно конкурировать с теми перспективами, которые открылись перед караимами благодаря эманципации. Им не надо было «исправляться» и доказывать свою «полезность» перед государством.

### Литература и источники

- Гаммал 2012 – Гаммал М. Караимская историография в первой половине XIX века на примере полемических произведений А. С. Фирковича // Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике / отв. ред. В. В. Мочалова. Т. 3. М., 2012. С. 288–305.
- Гаммал 2022 – Гаммал М. И. К вопросу о становлении общинной карьеры Авраама Луцкого в 30-х годах XIX века // Культура славян и культуры евреев: диалог, сходства, различия. 2022: Профессионалы и маргиналы

налы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 33–55. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.3

Гаммал 2024 – Гаммал М. И. Диглоссия и границы традиционной культуры в караимской общине Крыма в XIX в. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 289–319. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15

Ельяшевич 1993 – Ельяшевич Б. С. Караимский биографический словарь (от конца VIII в. до 1960 г.). Материалы к серии «Народы и культуры» / под ред. М. Н. Губогло, А. И. Кузнецова, Л. И. Миссоновой. Вып. XIV. Караимы. Кн. 2. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. 238 с.

Залкин 2012 – Залкин М. Еврейское просвещение в Российской империи // История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи. Т. 2 / под ред. И. Лурье. Иерусалим, М.: Гешарим/Мосты культуры, 2012. С. 164–187.

ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (г. Москва).

ОР РГБ. Ф. 182. Оп. 1. Д. 262. Л. 8–9 (Стихотворная переписка И. Казаса и А. Луцкого). 1850 г.

Пигит 1894 – Пигит С. Иggeretnidhe Shemuel, т. е. собрание рассеянных проповедей, песен и элегий Самуила. СПб.: Типография Берман и Рабинович, 1894. 227 с. (ивр., крым.-осман. кар.)

Прохоров 2008 – Прохоров Д. А. «Учивший заветам правды, добра и гуманности. . .». Илья Ильич Казас. Биографический очерк. Симферополь: АнтиквА, 2008. 320 с.

Синани 1890 – Синани И. О. История возникновения и развития караимизма. По Пинскому и другим источникам. Ч. II. СПб.: Типография дома призрения малолетних бедных, 1890. 295+VII с.

Фан 1929 – Фан Р. Маскилей Исраэль ве-Хахамей Микра («Еврейские пророки и караимские интеллектуалы») // Китвей Реувен Фан («Собрание сочинений Реувена Фана») Т. 1. Сэфер га-Караим («Книга о караимах»). Львов: типография Минерва, 1929. С. 65–141.

Эрак 1896 – Эрак И. И. Трагедия // Радлов В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен. Ч. 7. Наречия крымского полуострова. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1896. С. 411–424.

Эрак 1911 – Эрак И. И. Дина // Караимская жизнь. 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 17–33.

Akhiezer 2018 – Akhiezer G. Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe. Leiden, Boston: Brill, 2018. 369 p.

- Bartal 2011 – *Bartal I. Eastern European Haskalah and the Karaites: Christian Hebraism and Imperial Politics // Eastern European Karaites in the Last Generations* / eds. D. Shapira, D. J. Lasker. Jerusalem: Ben-Zvi Institute and Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, 2011. P. 57–68.
- Freund 1991 – *Freund R. Karaites and Dejudaization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm (Stockholm Studies in Comparative Religion)*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991. 133 p.
- Miller 1993 – *Miller Ph. E. Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1993. 225 p.
- Smetek 2015 – *Smetek D. Crimean Karaim Version of Melukhat Sha'ul*. Critical edition and linguistic analysis. Poznan: Department of Asian Studies, Adaam Mickiewicz University, 2015. 344 p.

**On the Reception of Haskalah Ideas  
in the Karaite Community of the Crimea:  
The Case of the Literary Works of Abraham Lutsky  
and Ilya Kazas**

**Maxim Gammal**

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia  
Senior Lecturer

ORCID: 0000-0002-0441-8303

Department for Jewish Studies, Institute for Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University  
125009, Russia, Moscow, Mokhovaya str., 11–1  
E-mail: max\_hammal@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

**Abstract.** This article examines how, and to what extent, Karaite intellectuals adopted the ideas of the Jewish Enlightenment (Haskalah) in the 19<sup>th</sup> century. Although scholarship on the correspondence and personal interactions between maskilim and Karaite scholars has developed since the early 20<sup>th</sup> century, the degree to which Haskalah ideas transformed traditional Karaite culture in the latter half of the 19<sup>th</sup> century remains underexplored. Modern historiography has primarily sought to answer this question by focusing on the social life and literary works of Abraham Firkovich. This article proposes a shift in this research paradigm by redirecting attention to the equally significant figures

of Abraham Lutsky and his disciple, Ilya Kazas. It argues that the ideas of the Haskalah found their most vivid expression in their literary output and educational activities.

**Keywords:** *Crimea, Karaites, Haskalah, literature of the Crimean Karaites, Abraham Lutsky, Ilya Kazas*

**Reference for citation:** Gammal, M. I., 2025, K voprosu o vospriiatii idei Gaskaly v karaitskoi obshchine Kryma na primere literaturnogo tvorchestva Avraama Lutskogo i Ilyi Kazasa [On the Reception of Haskalah Ideas in the Karaite Community of the Crimea: The Case of the Literary Works of Abraham Lutski and Ilya Kazas]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 43–72. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.4

## References

- Akhiezer, G., 2018, *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe*. Leiden, Boston: Brill, 369.
- Bartal, I., 2011, Eastern European Haskalah and the Karaites: Christian Hebraism and Imperial Politics. *Eastern European Karaites in the Last Generations*, eds. D. Shapira, D. J. Lasker, 57–68. Jerusalem: Ben-Zvi Institute and Center for Research on the History and Culture of Polish Jews, 191+289.
- Freund, R., 1991, *Karaites and Dejudaization: A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm* (Stockholm Studies in Comparative Religion). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 133.
- Gammal, M., 2022, K voprosu o stanovlenii obshchinnoi karery Avraama Lutskogo v 30-kh godakh 19 veka [Abraham Lutzki and his Career in the Karaite Community in the Crimea: The Formative Years]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 33–55. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.3
- Gammal, M., 2024, Diglossia i granitsy traditsionnoi kul'tury v karaitskoi obshchine Kryma v 19 v. [Diglossia and the Boundaries of Traditional Culture in the Karaite Community of the Crimea in the 19<sup>th</sup> Century]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 289–319. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.15
- Miller, Ph.E., 1993, *Karaite Separatism in Nineteenth-century Russia: Joseph Solomon Lutski's Epistle of Israel's Deliverance*. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 225.

# За чертой оседлости: еврейские адреса Санкт-Петербурга на рубеже XVIII–XIX веков

**Дмитрий Захарович Фельдман**

Российский государственный архив древних актов, Москва, Россия

Кандидат исторических наук, главный специалист

ORCID: 0000-0002-7035-8185

Российский государственный архив древних актов

119435, Россия, Москва, ул. Большая Пироговская, 17

E-mail: rgada@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.5

**Аннотация.** Статья, основанная на прошениях евреев российским властям и некоторых других рукописных (следственное дело) и печатных (газетная периодика) источниках, посвящена вопросу локализации их временного проживания в Санкт-Петербурге в конце XVIII – начале XIX в., то есть в период формирования «черты постоянной еврейской оседлости». Анализ выявленных документов показывает, что приезжие евреи селились в столице преимущественно компактно – в районе Адмиралтейства. Кроме того, данные материалы также содержат информацию о персоналиях владельцев домов, в которых евреи останавливались.

**Ключевые слова:** Санкт-Петербург, евреи, черта оседлости, хасидизм, купечество, прошения, газета «Санкт-Петербургские ведомости», история повседневности

**Ссылка для цитирования:** Фельдман Д. З. За чертой оседлости: еврейские адреса Санкт-Петербурга на рубеже XVIII–XIX веков // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 73–96. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.5

Как известно, 23 декабря 1791 г. вышел именной указ императрицы Екатерины II Правительствующему Сенату о том, что право «гражданства и мещанства», ранее предоставленное евреям в Бе-

лоруссии (Витебской и Могилевской губерниях, присоединенных к России по первому польскому разделу 1772 г.), распространяется также на Екатеринославское наместничество и Таврическую область (позднее – Екатеринославскую, Херсонскую и Таврическую губернии) [ПСЗ 23, № 17006]. Тем самым на законодательной основе было положено начало формирования так называемой черты постоянной еврейской оседлости, то есть установлено правило, запрещающее евреям водворяться за пределами объявленной территории и записываться вне ее в городские сословия. Те евреи, которые к этому времени уже записались в купеческий оклад городов внутренних губерний Центральной России, в том числе столичных, были вынуждены покинуть их и возвратиться в свои родные места. Сенатским докладом, представленным императору Александру I 7 апреля 1802 г., по вопросу о коммерции европейских купцов из Белоруссии в Москве и Санкт-Петербурге, данный запрет был подтвержден<sup>1</sup>; евреи могли находиться в столицах лишь ограниченное время, без права постоянного жительства. Тем не менее в этот период, когда территория с многочисленным еврейским населением вошла в состав Российской империи, причин для поездок и миграций из черты оседлости становится больше.

При этом следует отметить, что специалистам по истории российского еврейства достаточно хорошо известно о том, где останавливались евреи в Москве, когда приезжали сюда в начале XIX в. по своим нуждам. Истории так называемого московского гетто в Китай-городе (Зарядье) посвящено несколько исследований как дореволюционных авторов [Гессен 2003, 348–363; Марек 2003, 364–384], так и современных [Улицкий 2019].

В то же время пока почти ничего не известно о конкретных местах проживания евреев на рубеже XVIII–XIX вв. в главной российской столице – Санкт-Петербурге, хотя здесь впоследствии сложилась наиболее крупная и влиятельная еврейская община в Российской империи. В статье, посвященной истории поселения евреев в этом городе, опубликованной в дореволюционном журнале «Восход», мы не находим никаких сведений о конкретных местах их проживания [Гордон 1881]. Ситуация не изменилась

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 40 доп. Л. 1–7.

и в постсоветский период. Например, историк М. С. Бейзер в своей книге о петербургских адресах, по которым жили евреи и размещались еврейские учреждения и организации, о самом раннем периоде (конец XVIII – начало XIX в.) практически ничего не упоминает [Бейзер 1990]. Отсутствует подобная информация и в историко-краеведческих работах петербургского исследователя В. Ю. Гессена [Гессен 2000; Гессен 2005]. Наличие в академической иудаике такого пробела может быть связано в первую очередь с источниковедческими особенностями материалов рассматриваемого периода.

В ходе проведения в высших эшелонах власти с декабря 1789 г. по октябрь 1790 г. следственных дел по жалобам русских купцов о правомерности торговли и проживания евреев в Москве и Смоленске, которые привели к появлению известного императорского указа 1791 г., в администрацию Петербурга, как и в Москву, был отправлен запрос с требованием представить информацию о количестве и персоналиях евреев, находившихся в указанных городах. Во исполнение этого распоряжения московский главнокомандующий генерал-аншеф П. Д. Еропкин послал в Московское губернское правление предложение прислать ему точные и подробные сведения: сколько евреев проживает в городе и сколько записалось в московское купечество<sup>2</sup>. В посланном уже на имя нового главнокомандующего генерал-аншефа князя А. А. Прозоровского в марте 1790 г. рапорте московского губернатора генерал-майора П. В. Лопухина были указаны следующие сведения, полученные из Управы благочиния: 49 человек мужского и 8 человек женского пола, а также 12 малолетних детей<sup>3</sup>. А по данным Московского городового магистрата, в городе в купеческое общество было записано трое еврейских купцов 1-й гильдии: «Ессель Янкелевич, города Могилева ис купеческих детей» (в 1788 г.); «Михайла Гирш Мендель, города Кинизберга ис купцов» (в 1788 г.); «Гирш Израилев, из могилевских 1-й гильдии купцов» (в 1789 г.)<sup>4</sup>. На этот же запрос Санкт-Петербургский городовой магистрат по требованию генерал-рекетмейстера И. Б. Палицына также представил в апреле 1790 г. информацию о еврейских коммерсантах в столице. В здешнее купечество

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 19. Оп. 1. Д. 335. Л. 5.

<sup>3</sup> Там же. Л. 13 об.

<sup>4</sup> Там же.

были записаны «из евреев, восприявшие веру греческого исповедания (то есть выкrestы. – Д. Ф.): Кирила Иванов сын Яновской, 1786-го апреля 30-го по прошению ево и по представленному из Могилевского наместнического правления пашпорту, и Александр Александров сын Янкейевич, 1788 годов марта 27-го числа»<sup>5</sup>. Таким образом, на тот момент иудеи в петербургском купеческом обществе, в отличие от московского, отсутствовали [Московское 1996, 170–195; Клиер 2000, 132–135; Фельдман 2006, 97–109; Фельдман 2007, 313–331].

Однако этот тезис вовсе не отменяет того факта, что евреи (штадланы, еврейские депутаты, частные лица разных сословий) постоянно приезжали в Петербург по своим надобностям и по долгу задерживались здесь, решая проблемные вопросы и защищая свои наущные интересы, о чем имеется достаточно большое количество исследований. Мы же акцентируем внимание не столько на самих случаях посещения евреями на рубеже XVIII–XIX вв. северной столицы, сколько на тех адресах, где они останавливались, для того, чтобы выяснить, существовало ли, подобно московскому, «петербургское гетто» или таковое отсутствовало. Для решения этой задачи мы привлекли такой важный документальный источник, как прошения, которые евреи подавали российским властям в целях разрешения различных наболевших проблем их жизни. В широком смысле прошения служили одним из способов выстраивания диалога между имперской властью и ее подданными по самым разным вопросам: как личным, так и общественным. Прошения от еврейских общин подавались в виде коллективного документа, либо общество избирало для этого специального уполномоченного – «поверенного» общины. Этот документ оформлялся при помощи сведущих людей, знавших правила составления такого рода бумаг, и обязательно сопровождался подписью ходатая или членов общины, причастных к вопросу, который в нем поднимался. Прошение включало стандартные пункты: краткая предыстория проблемы, ее описание и главная просьба [Фельдман, Минкина 2017, 24–32; Фельдман 2023, 25–27]. Формуляр документа иногороднего просителя, составленный по шаблону, предполагал указание конкретного места его проживания в

<sup>5</sup> РГАДА. Ф. 19. Оп. 1. Д. 335. Л. 54.

столице (городская часть, квартал, улица, номер дома и домовладелец), которое, как правило, помещалось в конце прошения вместе с датой и подписью.

Помимо рукописных прошений или ходатайств дополнительным массовым источником при подготовке нашей работы послужила столичная периодическая печать, в частности газета «Санкт-Петербургские ведомости», в отдельных номерах которой была опубликована краткая информация о посещении города евреями; при этом практически всегда указывались адреса их временного проживания. Согласно установленному порядку, приезды иностранцев и иноверцев в столицу официально фиксировались в этой газете. К сожалению, обнаруженные в столичной прессе сведения не содержат причин, по которым евреи посещали столицу, — мы можем только догадываться о них: скорее всего, приезд еврейских купцов и мещан в Петербург был обусловлен их коммерческими интересами. Тем не менее данная информация является дополнительным источником для изучения интересующего нас вопроса.

Настоящая тема была апробирована на одной из международных конференций Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) по вспомогательным историческим дисциплинам [Фельдман 2020, 412–414]. Кроме того, отдельные факты проживания евреев за чертой оседлости в начале XIX в. были приведены в нашем выступлении на международной конференции Центра славяно-иудаики Института славяноведения РАН и Научно-гуманитарного центра «Сэфер» «Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции» и в последующей публикации доклада [Фельдман 2024б, 216–238]. Рассмотрим подробнее в хронологическом порядке сведения некоторых из указанных архивных источников, отложившихся в РГАДА и РГИА и выявленных совместно с петербургским историком О. Ю. Минкиной в ходе работы над проектом «Еврейская жизнь в России в зеркале прошений евреев властям (от Екатерины II до Николая I): Исследования и материалы», итоговая публикация по результатам которого в настоящее время подготовлена к печати.

Прежде чем приступить непосредственно к рассмотрению нашего вопроса, следует заметить, что в конце XVIII в. в Санкт-Петербурге уже проживали представители разных народов и вероисповеданий: еще в начале этого столетия здесь были образова-

ны французская, немецкая, швейцарская и голландская общины реформатов (протестантов), а также немецкая лютеранская и французская католическая общины. Как видим, все поселившиеся в столице иностранцы прибыли сюда из Европы и принадлежали к различным ветвям христианства. Местом их проживания и, соответственно, расположения их храмов был Адмиралтейский остров.

В начале сентября 1797 г. в Петербург приехал слуцкий мещанин Хилка Ицкович. Целью его визита была подача прошения на имя императора Павла I с жалобой на помещика Слуцкого уезда Минской губернии польского полковника Пузыню. Данный источник наглядно демонстрирует нам отношение бывших польских помещиков к формально свободным евреям, издавна проживавшим на их землях и бравшим у них по контрактам в аренду винную торговлю. Почти ничем не ограниченная власть землевладельцев над мещечковым и сельским населением подчас приводила к криминальным, как в данном случае, ситуациям. За два с половиной года до подачи Ицковичем прошения, воспользовавшись тем, что еврейский мещанин не заплатил раньше установленного контрактом срока арендных денег за содержание корчмы, помещик приказал высечь арендатора плетьми и изгнал его с семьей из деревни Залужви Слуцкого уезда, в которой еще его предки имели во владении «собственную купленную хлебопашенную землю с принадлежащими к ней сенокосами», домовое строение, различные пожитки и скот. Не имея крова, несчастное семейство было вынуждено полтора месяца скитаться по лесу, в результате чего умерли два сына Ицковича. Обо всем этом мещанин подавал жалобы поочередно в слуцкие суды – нижний земский и уездный, однако следствие о его «побоях, грабительствах и раззорениях» Пузиней принял неожиданный оборот, поскольку помещичьи крестьяне не подтвердили слов истца и, естественно, не донесли на своего хозяина. Положение усугубило и то, что ксендзы, должники Ицковича, до сих пор не вернули корчмарю денег за взятые напитки. Таким образом, не получая никаких доходов с весны 1795 г. и до последнего момента, семья Хилки Ицковича оказалась доведенной «до крайней бедности и разорения». Мещанину не оставалось ничего иного, как обращаться в последнюю инстанцию – к императору, и его ходатайство попадает 2 сентября 1797 г. в павловскую рези-

денцию в Гатчине. В конце документа указано место проживания еврея в столице: *1-я часть, Средняя Мещанская улица<sup>6</sup>, дом купца Медникова<sup>7</sup>.*

В начале 1800 г. в столицу прибыл поверенный белорусских купцов 1-й гильдии, могилевский мещанин Шолом Юдович, который подал 23 января прошение Павлу I от имени своих доверителей о разрешении им производить временную оптовую торговлю в Санкт-Петербурге и внутренней России по ярмаркам и фабрикам наравне с прочими купцами. Дело в том, что Городовое положение 1785 г. предоставило евреям «выгоды наравне со всеми верноподданными без всякого по разности их в законе различия», и последующим законодательством продавать и покупать товары оптом «внутри России», то есть вне черты оседлости, в том числе «по ярмонкам и фабрикам наравне с прочим пребывающим временно иноверным купечеством», им не запрещалось. Между тем местные столичные власти продолжали чинить евреям препятствия в осуществлении их коммерческой деятельности. В ходатайстве Юдовича в качестве противной стороны указывается Камеральный департамент Санкт-Петербургского городскогоправления, отказавший его верителям, проживающим в местечке Шклов Могилевского уезда Белорусской губернии купцам 1-й гильдии Исаку Себшеновичу и Мордуху Лейзаровичу, в их записи «в число здешних гостей», а также вовсе запретивший шкловским евреям – даже через своих комиссионеров – оптовую торговлю в Санкт-Петербурге. Коммерсанты посчитали это незаконным и попросили разрешить им временное пребывание здесь, а также «внутри России по ярмонкам и фабрикам» в соответствии с «городовым правом», то есть купеческими выгодами и преимуществами, предоставленными им Городовым положением. По сути, данный инцидент послужил поводом для того, чтобы поднять частное дело до уровня общих вопросов правительственной политики по отношению к евреям [Минкина 2011, 67]. Для нас же представляет интерес запись в прошении о месте проживания

<sup>6</sup> Ныне – Гражданская ул.; другие названия и переименования: 3-я Переведенская ул. или линия Переведенской слободы (1732–1739), Средняя Мещанская ул. (1739–1882; в 1756–1806 гг. также существовал вариант – 2-я Мещанская ул., в 1875 г. – Средняя Казанская ул.), Мещанская ул. (1882–1918) [Никитенко 1].

<sup>7</sup> РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Д. 38339. Л. 2.

просителя в Петербурге: *2-я Адмиралтейская часть, 3-й квартал, дом доктора Цуберта № 124<sup>8</sup>*.

Отвлечемся на время от анализа текстов прошений как источника информации о еврейских адресах Санкт-Петербурга, не отступая в то же время от хронологии событий. В ноябре 1800 г. Тайная экспедиция Сената проводила следствие по делу лидера литовско-белорусских хасидов, купца 3-й гильдии рабби Шнеура Залмана бен Баруха из Лиозно (по русским делопроизводственным источникам Залмана Боруховича Шнеурова), обвиненного в государственной измене противниками хасидов – ортодоксами-раввинистами. После рассмотрения всех обстоятельств он был освобожден, а донос был признан следствием междуусобной борьбы внутри российского еврейского общества. Данное расследование было повторным: в ходе первого процесса, инициированного неким евреем Гиршем Даудовичем и проходившего с мая по декабрь 1798 г., цадик был обвинен в создании вредной религиозной секты, изменившей порядок богослужения у евреев; в распространении превратных идей; в сорбании денег для посылки на какие-то тайные надобности в Палестину (на самом деле – для вспомоществования нуждающимся членам общины), то есть в целом в политической неблагонадежности, вследствие чего арестован и заключен в петербургскую Петропавловскую крепость. Однако первоначальная попытка миснагидов окончилась полным провалом: заключенный в каземат крепости и допрошенный в Тайной экспедиции Сената Шнеур Залман в конечном итоге был освобожден, а хасиды даже получили поддержку от лица местных властей, что облегчило им дальнейшую борьбу с религиозными противниками за общинную власть [Фельдман 2024а].

В сохранившемся архивном деле имеется прямое указание на место проживания в ноябре 1800 г. рабби («начальника каролинской секты»), а также вызванных в Петербург для допроса свидетелей-евреев – копысского мещанина Юды Файбишовича, витебского купца Давида Шлиомовича и белорусского купца Файбиша Юделевича: «...пребывание еврей Борухович должен будет иметь в доме Цуберта, где и прочие евреи жительствуют»<sup>9</sup>. Точный и полный адрес этого домовладения: *2-я Адмиралтейская часть, 3-й квартал, Малая*

<sup>8</sup> РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Д. 61015. Л. 2 об.

<sup>9</sup> Там же. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3140. Л. 330.

Мещанская улица<sup>10</sup>, дом доктора Цуберта (или Чоборта, как с иска-  
жением произносили и записали его фамилию евреи) № 124. Между  
прочим, приведенная здесь цитата является, пожалуй, единствен-  
ным свидетельством, подтверждающим факт особого места для про-  
живания евреев, посещавших Петербург на рубеже XVIII–XIX вв.

Интересно, что почти в то же время – в сентябре 1800 г. – на той же самой улице останавливался религиозный оппонент рабби Шнеура Залмана, бывший пинский раввин («обер-раббин», как он именовал себя сам) Авигдор Хаймович: *Малая Мещанская улица, дом купца Медникова № 106*<sup>11</sup>. Сын калишского раввина вошел в историю как один из наиболее ревностных и активных борцов с литовско-белорусским хасидизмом. После того как в 1772 г. осво-  
бодилась должность пинского раввина, Хаймович занял с согласия кагала Пинска это место, взяв на откуп также раввинские доходы у владельцев еще трех близлежащих местечек Минской губернии: Злобина, Столина и Добровичей. (По укоренившемуся в еврейских общинах обычью, кагалы предоставляли раввинскую должность кандидатам, которые за нее давали высшую цену или же у которых можно было сделать крупный заем; часто место покупалось у поме-  
щиков – собственников еврейских поселений.) Однако около 1795 г., за два года до истечения срока откупа и его полномочий, хасидам вышеупомянутых местечек удалось сместь его с позо-  
ром с занимаемой должности раввина в Пинске, лишив раввин-  
ских доходов также в пинских прикагалках, избрав в 1796 г. судья-  
ми и старшинами своих людей. Поводом для этого послужило пу-  
бличное сожжение напечатанных тайно (то есть не снабженных разрешением раввинов к выпуску) хасидских книг, захваченных Хаймовичем. Долгие тяжбы по магистратам и судам с хасидской частью общины положительного результата не дали, убытки из-за смещения Хаймовича с раввинского поста его оппоненты так и не возместили. Таким образом, он оказался наиболее оптимальной фигурой для миснагидской партии в деле вытеснения хасидизма с завоеванных им позиций, так как, защищая свои личные, матери-

<sup>10</sup> Ныне – Казначейская ул.; другие названия и переименования: 5-я Переведен-  
ская ул. или линия Переведенской слободы (1732–1739), Малая Мещанская ул.  
(1739–1882; в 1759–1800 гг. также существовал вариант – 3-я Мещанская ул.,  
в 1875 г. – Малая Казанская ул.) [Никитенко 4].

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Д. 56037. Л. 4 об.

альные интересы и преследуя своих конкретных противников, Авигдор Хаймович как бы тем самым выступил в защиту всех раввинистов против общего идейного оппонента в лице цадика Шнеура Залмана.

Следующий сюжет связан с именем Лейбы (в крещении Льва Николаевича) Неваховича, одного из первых российских «просвещенных» евреев-маскилов [Гессен 1900] – представителей нарождающейся русско-еврейской интеллигенции – и по сути первого в стране русско-еврейского писателя, автора сентиментально-просветительского произведения «Вопль дщери иудейской» (СПб., 1803), написанного по случаю учреждения в 1802 г. Первого еврейского комитета и посвященного его члену, министру внутренних дел графу В. П. Кочубею (в этом сочинении автор пытался разъяснить русскому обществу положение евреев в России, вызвать к ним сочувственное отношение). Невахович происходил из семьи варшавского банкира и поселился в столице в конце 1790-х гг., где сначала исполнял деловые поручения крупного предпринимателя и финансиста, коммерции советника Абрама Израилевича Перетца, а затем работал переводчиком с еврейского языка. В частности, он переводил на русский язык важные письменные материалы по делу лидера любавического хасидизма рабби Шнеура Залмана бен Баруха, когда тот дважды, в 1798 и 1800 гг., находился под следствием по ложным обвинениям миснагидов, тем самым способствуя его освобождению.

Однако в начале правления императора Александра I, еще до своего крещения, проживавший в Петербурге – судя по приписке к прошению, во 2-й Адмиралтейской части, в доме № 109 (улица не указана)<sup>12</sup> – Лейба Невахович активно поддерживал своих соплеменников, защищая их права и выражая их интересы перед имперской властью. Так, 16 марта 1802 г. Невахович в качестве поверенного евреев заштатного г. Хмельника Подольской губернии подал прошение на имя Александра I, недавно вступившего на российский престол. Как следует из документа<sup>13</sup>, после проведения пятой ревизии податного населения России 1794–1795 гг. и формальной приписки к городу большого количества евреев, никогда здесь не проживавших или находившихся временно на заработках и в услу-

<sup>12</sup> РГИА. Ф. 1486. Оп. 23. Д. 49. Л. 2.

<sup>13</sup> Там же. Л. 1.

жении, а затем отлучившихся, на остальных еврейских жителей легла тяжелая обязанность нести общественные повинности и платить подати за себя и за отсутствующих, из-за чего на них образовалась большая недоимка. Тяжелое материальное положение еврейского населения города усугубил крупный пожар, произошедший ночью 31 июля 1801 г., в результате которого сгорело более сотни домов. В заключительной части текста ходатайства отсутствуют конкретные просьбы горожан-евреев; все они сводятся к общему пожеланию увидеть «плачевное и горестное толь многих семейств состояние» и выделить «от благостей своих для продолжения жизни их хотя малейшую часть щедрот твоих»<sup>14</sup>. Скорее всего, под этим подразумевалось освобождение еврейского населения от взимания накопившейся недоимки и вспомоществование на постройку новых домов взамен сгоревших.

Основателем Санкт-Петербургской еврейской общины историки не без основания считают Ноту Хаимовича Ноткина, уроженца Могилева, «польского королевского двора надворного советника», в 1772 г., незадолго до первого раздела Польши обосновавшегося в белорусском городе Шклове. После присоединения Белоруссии к Российской империи Ноткин, проживая в Шклове (уже местечке Могилевской губернии), стал могилевским купцом 1-й гильдии и видным еврейским общественным деятелем, автором нескольких проектов, направленных на преобразование экономической жизни и улучшение правового положения «русских» евреев. В 1797 г. Ноткин перебрался в Петербург, где и проживал до самой смерти в 1804 г., став центральной фигурой небольшой столичной еврейской общины [Гессен 2000, 21].

Нам неизвестен точный адрес проживания Ноты Ноткина в Петербурге, зато в нашем распоряжении имеется информация о месте жительства в городе в августе 1806 г. и в декабре 1808 – июне 1809 г. его брата, бывшего могилевского, а затем белицкого купца 1-й гильдии Гамшея Хаимовича Ноткина: *3-я Адмиралтейская часть, 4-й квартал, Большая Подъяческая улица*<sup>15</sup>, дом коллежского асессора

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 1486. Оп. 23. Д. 49. Л. 2.

<sup>15</sup> Другие названия и переименования: Морская Мастерская ул. (1739–1756), Подъяческая или 1-я Подъяческая ул. (1756–1801); одновременно с 1760 г. имеется – Большая Подъяческая ул., с 1918 г. пишется – Большая Подъяческая ул. [Никитенко 5].

*Грейсера и его супруги, № 201*<sup>16</sup>. Если коммерческая и общественная деятельность Ноты Ноткина уже достаточно хорошо изучена, то о Гамшее Ноткине известно гораздо меньше, хотя их совместная работа в качестве военных подрядчиков и поставщиков осуществлялась на протяжении почти тридцати лет. 16 августа 1806 г. Гамшей Ноткин направил ходатайство Александру I с просьбой о добыче и поставке в Белоруссию крымской соли<sup>17</sup>. Перечислив многие направления их совместной с братом работы (подряды и поставки в магазины и воинские части, расположенные в Белоруссии, провианта и фуража; снабжение во время Русско-турецкой войны 1787–1791 гг. и Русско-польской войны 1792 г. по пониженным ценам провиантом и фуражом сухопутных войск и Черноморской флотилии; поставки пеньки для флота, холста для армии, а также различных припасов в Измаил, в генеральные и походные госпитали для раненых и больных воинов), купец сообщил и о своих персональных заслугах в качестве подрядчика и секретного агента российских властей: поставки провианта и фуража войскам, провизии для госпиталей во время Русско-турецкой войны 1787–1791 гг. и Польского восстания 1794 г., а также выполнение особых поручений главнокомандующего русскими армиями, генерал-фельдмаршала светлейшего князя Г. А. Потемкина-Таврического. Кроме того, по окончании войны с Османской империей Гамшей Ноткин был привлечен к снабжению продовольственными припасами свиты турецкого посланника в Москве; одновременно он занимался поставкой различных товаров для больных в генеральные госпитали Екатеринославского наместничества. В 1797–1798 гг. Гамшей Ноткин «под предводительством» в то время отставного генерал-фельдмаршала графа А. В. Суворова и «по препоручению» волынского правителя генерал-майора В. С. Шереметева продолжал поставку провианта в города Брест и Любомль «с немалою для казны выгодаю», а в 1799 г. из Малороссийской губернии в Крым, в магазины для войск перевез большое количество муки и крупы «самыми низкими в пользу казны ценами»<sup>18</sup>.

Как и его брат, Гамшей Ноткин загорелся идеей поставки крымской соли для жителей российских провинций, для чего в 1800 г. обратился через каменец-подольского военного губернатора генерала

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 1486. Оп. 13. Д. 193. Л. 25.

<sup>17</sup> Там же. Л. 2–3 об., 24–25.

<sup>18</sup> Там же. Л. 3.

от инфanterии А. Г. Розенберга в Главную соляную контору с предложением о перевозке этого необходимого товара из Одессы в Подольскую и Минскую губернии, однако, как сообщил купец в прошении, эта коммерческая операция была Сенатом приостановлена. Он также подчеркнул, что в том же году обсуждал с братом идею передачи крымских соляных озер в казенное ведение, после чего Нота Ноткин составил соответствующий проект для представления императору. Проект был утвержден, реализован и принес значительную прибыль для экономики государства, однако его автор никакого поощрения за это не получил, хотя по высочайшему манифесту от 12 декабря 1801 г. лицо, представившее проект, одобренный правительством, который «умножил бы государственные доходы по крайней мере на 100.000 рублей»<sup>19</sup>, по представлению Сената заслуживало награждения орденом Святого Владимира. В заключение Гамшей Ноткин повторил просьбу своего покойного брата о разрешении добывать без платежа пошлин соль из крымских озер в объеме два миллиона пудов и поставлять ее «собственным коштом» в белорусские губернии «для по-правления состояния нашего и для общей тамошних жителей пользы»<sup>20</sup>. Кроме этого, он попросил императора о награждении за много-летние государственные услуги и проявленные при этом усердие и ревность «знаком высочайшего благоволения»<sup>21</sup>.

Проживая по старому петербургскому адресу на Большой Подъяческой улице<sup>22</sup>, 8 декабря 1808 г. Гамшей Ноткин направил прошение военному министру, генералу от артиллерии графу А. А. Аракчееву. В документе подтверждалось, что в 1776–1777 гг. он вместе с братом Нотой Ноткиным поставлял в различные ведомства Провиантского департамента продовольствие и фураж; кроме того, он продолжал обеспечивать войска и в период с 1777 по 1808 г. За снабжение армии провиантом в 1807 г., то есть во время первого военного конфликта с наполеоновской Францией, а также за пожертвования в пользу казны при перевозке вещей с 1 июня 1808 г. и уступки по тorgам купец просил «пристойные награды», а именно вручить ему медаль.

Активной предпринимательской деятельностью занимались сыновья Ноты Хаимовича и племянники Гамшея Хаимовича Нот-

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 1486. Оп. 13. Д. 193. Л. 24.

<sup>20</sup> Там же. Л. 25.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> РГВИА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1889. Л. 51.

киных, Шефтель и Лейба Нотковичи Ноткины, шкловские арендаторы и откупщики. Первый из них был бабиновичским купцом 3-й гильдии, а второй состоял в копысском купечестве. Известно, что Шефтель Ноткович вплоть до конца 1801 г. управлял белорусским имением покойного вице-адмирала О. М. де Рибаса и его наследников в Чаусовском уезде Белорусской губернии, переданном ему с братом Лейбой Нотковичем. Об этом становится известно из прошения Шефтеля Ноткина, отправленного 17 декабря 1801 г. на имя Александра I, о возвращении этого имения (двух сел и трех деревень) ему с братом под «надзор» для подготовки к продаже. Как следует из записи в конце документа, в то время он проживал по петербургскому адресу: 3-я Адмиралтейская часть, Большая Подъяческая улица, дом № 250<sup>23</sup>.

Одновременно с прошением своего дяди, в августе 1806 г., Шефтель Ноткин подал другое свое ходатайство, однако его адресатом являлся не Александр I, а товарищ министра народного просвещения и сенатор, статс-секретарь, тайный советник М. Н. Муравьев, которому император поручил ознакомиться с услугами покойного купца Ноты Ноткина<sup>24</sup>. Упомянув вкратце об уже известных нам фактах из жизни отца, Шефтель Ноткин также проинформировал сановника о том, что тот активно содействовал процессу приобретения местечка Шклов в казну, который еще не был завершен, для чего в 1803 г. был командирован из столицы в Белоруссию министром финансов графом А. И. Васильевым. Далее ходатай сообщил, что уже более восьми месяцев находится в Петербурге для решения тяжелых дел, связанных с уплатой отцовских долгов, и указал на тяжелое положение наследников «бывшего полезного государству гражданина», попросив финансовой поддержки его семье. Судя по всему, проживал он тогда по тому же адресу на Большой Подъяческой улице, где недалеко жительствовал и его дядя Гамшей Ноткин. Кстати, вполне возможно, что на этой же улице еще раньше обосновался и жил до своей кончины глава еврейского семейства Нота Ноткин.

Кроме того, как уже было отмечено выше, адреса временного жительства евреев, посещавших столицу, скорее всего, с коммерческими целями, фиксировались в газете «Санкт-Петербургские ве-

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 1374. Оп. 6. Д. 1885. Л. 5.

<sup>24</sup> Там же. Ф. 1486. Оп. 13. Д. 193. Л. 26–26 об., 40.

домости» в составе сжатой и глухой информации о самом факте приезда. Тем не менее, эти дополнительные сведения, несомненно, способствуют более широкому и детальному изучению интересующей нас тематики. В качестве примера приведем несколько персонажей, посетивших Петербург в 1801 г.: полоцкий мещанин Герц Израелевич – *Малая Мещанская улица, дом доктора Цуберта № 124*; Вулф Исакович со служителем – *Офицерская улица<sup>25</sup>, трактир, дом № 207*; мозырский купец 1-й гильдии и казенный поставщик Меер Файбишович – *2-я (Средняя) Мещанская улица, дом купца Медникова*; упомянутый выше как мещанин, копысский купец Юда Файбишович – *Малая Мещанская улица, дом доктора Цуберта № 124*; витебский мещанин Абрам Янкелевич – *Малая Мещанская улица, дом доктора Цуберта № 124<sup>26</sup>*.

Нетрудно заметить, что чаще всего в архивных документах рубежа XVIII и XIX вв. фигурируют три петербургских адреса временного проживания евреев: домовладения доктора Цуберта и купца Медникова, находившиеся на соседних Мещанских улицах (на которых жили лица в основном мещанского сословия и которые возникли в 1730-х гг. на территории Переведенской слободы, заселенной иногородними мещанами-ремесленниками), а также здания на Большой Подьяческой улице. Этот факт может свидетельствовать либо о том, что сами евреи предпочитали уже ранее найденные подходящие места для проживания и рекомендовали их друг другу, либо о том, что городские власти обязывали евреев останавливаться в определенных домах, как это произошло позже в Москве. Рассмотрим эти тезисы по отдельности.

Прежде всего, если говорить о домовладении немца (судя по фамилии немецкого происхождения) Цуберта, то для евреев, по-видимому, оно было удобно тем, что, проживая там, они могли общаться с хозяином на родственных языках – немецком и идише. Коллежский советник Цуберт в то время состоял на должности главного доктора флота, от которой был освобожден по высочай-

<sup>25</sup> Ныне ул. Декабристов; другие названия и переименования: Приказная (1739–1780) и Морская ул. (1739–1762), 2-я Офицерская ул. (1741–1773), Офицерская ул. (1744–1918; в 1763–1801 гг. также существовал вариант – Большая Офицерская ул., в 1836–1846 гг. – 1-я Офицерская ул.). Находилась во 2-й Адмиралтейской части [Никитенко 2].

<sup>26</sup> РГАДА. Ф. Газеты русские. № 312.

шему именному указу Адмиралтейств-коллегии от 12 августа 1803 г. [Материалы 1904, 396]. Что же касается русского (опять же судя по фамилии) домовладельца Медникова, то, на наш взгляд, он, возможно, проявлял толерантное отношение к еврейским жильцам, своеобразное поведение которых могло бы вызывать опасения у других хозяев. Не вызывает сомнения тот факт, что приезжавшие по своим делам в Петербург евреи предпочитали останавливаться на проверенных квартирах и, кроме того, старались селиться в большом незнакомом городе более или менее компактно. На это указывают адреса близлежащих домовладений в основном во 2-й Адмиралтейской части.

В то же время мы вряд ли можем говорить о существовании в северной столице «еврейского гетто», подобного московскому, поскольку во-первых, таких адресов насчитывается не один, а несколько, и, во-вторых, нам неизвестны какие-либо официальные документы, строго определявшие в то время местопребывание евреев. Скорее всего, несколько подходящих домовладений для их пребывания в городе возникли стихийно, а уже затем власти стали направлять приезжих евреев в те дома, где они снимали квартиры, в частности «в доме Цуберта, где и прочие евреи жительствуют», как сказано выше, а также в домовладениях купца Медникова.

Кроме того, одной из возможных причин подобного выбора места временного проживания евреев в Петербурге стало относительно недалекое расположение от Мещанских и Подъяческих улиц, в районе Коломны, Никольского рынка – вблизи Никольского морского собора, а также Сенного рынка – на одноименной площади, в непосредственной близости от Мещанских улиц, через канал<sup>27</sup>. В этих торговых рядах евреи вполне могли осуществлять свои коммерческие операции<sup>28</sup>. Кстати, в уже упомянутой книге М. С. Бейзера, правда за более поздний период, первые две главы

<sup>27</sup> Никольский рынок (Никольские ряды) был построен на средства Санкт-Петербургского купеческого общества в 1788–1789 гг., торговал как продовольствием, так и предметами домашнего обихода, был известен также как негласная биржа труда для людей, желавших найти работу в городе. Сенной рынок функционировал с 1730-х гг. и первоначально здесь осуществлялась торговля сеном, к началу XIX в. стал крупнейшим продуктовым рынком города [Авдеев б.г.].

<sup>28</sup> Выражаю признательность руководителю межфакультетского научного центра «Петербургская иудаика» Европейского университета в Санкт-Петербурге Валерию Ароновичу Дымшицу за высказанную идею.

посвящены еврейским адресам именно в районе Коломны и Адмиралтейства [Бейзер 1990, 4–83].

Кстати, в связи с указанием евреями в своих прошениях адресов жительства может возникнуть вопрос о достоверности данной информации: действительно ли они останавливались в тех домовладениях, которые объявляли. Скорее всего, так оно и было – на это указывает именно компактность «еврейских» адресов в Адмиралтейских частях Петербурга – одном из старейших районов города. Приезжим евреям не было резона арендовать жилье, которое, кстати, всегда стоило довольно дорого, где-то в других городских районах, в которых их единоверцы отсутствовали. Помимо этого, за временно проживавшими иногородними лицами, которых на рубеже XVIII и XIX вв. еще было относительно немного, наблюдали полицейские власти города, что, конечно, не исключало отдельных случаев нарушения режима временного пребывания в столице.

После окончания Отечественной войны 1812 года, в 1810–1820-х гг., мы наблюдаем картину постепенного расширения района проживания евреев в Петербурге: приезжие евреи, как правило, останавливались во 2-й и 3-й Адмиралтейских частях города, в купеческих домах. При этом Мещанские улицы по-прежнему остаются для них привлекательным местом жительства. Историк О. Ю. Минкина в одной из своих статей, ссылаясь на записку крещенного еврея Зандберга «О евреях, приезжающих в Санкт-Петербург», представленную Четвертому Еврейскому комитету в 1826 г., замечает, что петербургские евреи содержали «постояльные дворы, ресторанацию, шинки – все втайне», а также два публичных дома, один из которых – содержателя-еврея Якобсона из Митавы – находился на Большой Мещанской улице<sup>29</sup>; согласно специальной переписи 1826 г., в Петербурге сложилась довольно значительная еврейская община – около 150 человек<sup>30</sup> [Минкина 2009, 32–33]. Что касается Большой Подьяческой улицы, расположенной недалеко от Сенной площади, то в начале XIX в. здесь проживали немногочис-

<sup>29</sup> Ныне Казанская ул.; другие названия и переименования – 1-я Переведенская ул. или линия Переведенской слободы (1720–1739), Большая Мещанская ул. (1739–1755, 1786–1872; в 1756–1801 гг. также существовал вариант – 1-я Мещанская ул., в 1761–1814 гг. – Мещанская ул.), Казанская ул. (1755–1786, 1872–1923), ул. Плеханова (1923–1998) [Никитенко 3].

<sup>30</sup> РГИА. Ф. 1286. Оп. 5. Д. 791. Л. 34–36 об., 48.

ленные зажиточные или близкие к власти евреи, например семья Ноткиных, а позднее, во второй половине столетия, она стала районом массового поселения евреев в столице. Однако этот период уже выходит за хронологические рамки нашей темы.

Несмотря на то что выявленная информация является, на первый взгляд, побочным продуктом изучения прошений евреев российским властям и некоторых других рукописных (следственное дело) или печатных (газетная периодика) источников, она тем не менее содержит важные сведения о локализации временного проживания евреев в Санкт-Петербурге в конце XVIII – начале XIX в. (1797–1809 гг.) в Адмиралтейских частях города, а также о персоналиях владельцев домов, в которых евреи останавливались. На современном плане города все выявленные адреса относятся к Адмиралтейскому району (муниципальные округа Адмиралтейский и Сенной). В конечном итоге благодаря уже проведенному и возможному дальнейшему исследованию с расширением хронологических границ можно шире и детальнее представить себе повседневную жизнь евреев в Российской империи за чертой оседлости.

### Литература и источники

- Авдеев б.г. – *Авдеев В. Г. Рынки* // Историко-культурный интернет-портал «Энциклопедия Санкт-Петербурга». <https://www.encspb.ru/object/2804002171?lc=ru> (дата обращения: 03.09.2025).
- Бейзер 1990 – *Бейзер М. С. Евреи в Петербурге*. Иерусалим: Библиотека Алия, 1990. 326 с.
- Гессен 2000 – *Гессен В. Ю. К истории Санкт-Петербургской еврейской религиозной общины: От первых евреев до XX века*. СПб.: Тема, 2000. 216 с.
- Гессен 2005 – *Гессен В. Ю. К истории евреев: 300 лет в Санкт-Петербурге*. СПб.: Нестор-История, 2005. 312 с.
- Гессен 1900 – *Гессен Ю. И. Сто лет назад: Из эпохи духовного пробуждения русских евреев*. СПб., 1900. 36 с.
- Гессен 2003 – *Гессен Ю. И. Московское гетто (по неизданным материалам)* // *Москва еврейская: Сборник статей и материалов / ред.-сост. К. Ю. Бурмистров*. М.: Дом еврейской книги; Параллели, 2003. С. 348–363.
- Гордон 1881 – *Гордон Л. О. К истории поселения евреев в Петербурге // Восход*. 1881. Кн. 1. С. 111–123. Кн. 2. С. 29–47.

- Клиер 2000 – Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России. 1772–1825. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2000. 352 с.
- Марек 2003 – Марек П. С. Московское гетто // Москва еврейская: Сборник статей и материалов / ред.-сост. К. Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги; Параллели, 2003. С. 364–384.
- Материалы 1904 – Материалы для истории русского флота. Ч. XVII. СПб.: Тип. Морского мин-ва, в Главном адмиралтействе, 1904. 667 с.
- Минкина 2009 – Минкина О. Ю. «Беспокойный характер»: Эпизоды из истории евреев в России конца XVIII – начала XIX века // Лехаим. 2009. № 10 (210). С. 30–33.
- Минкина 2011 – Минкина О. Ю. «Сыны Рахили»: Еврейские депутаты в Российской империи. 1772–1825. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 344 с. (Historia Rossica)
- Московское 1996 – «Московское изгнание» евреев 1790 года / публ. Д. З. Фельдмана // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 1 (11). С. 170–195.
- Никитенко 1 – Никитенко Г. Ю. Гражданская ул. // Энциклопедия Санкт-Петербурга. <https://www.encspb.ru/object/2804017685?lc=ru> (дата обращения: 03.09.2025).
- Никитенко 2 – Никитенко Г. Ю. Декабристов ул. // Историко-культурный интернет-портал «Энциклопедия Санкт-Петербурга». <https://www.encspb.ru/object/2804017697?lc=ru> (дата обращения: 03.09.2025).
- Никитенко 3 – Никитенко Г. Ю. Казанская ул. // Историко-культурный интернет-портал «Энциклопедия Санкт-Петербурга». <https://www.encspb.ru/object/2804018031?lc=ru> (дата обращения: 03.09.2025).
- Никитенко 4 – Никитенко Г. Ю. Казначейская ул. // Историко-культурный интернет-портал «Энциклопедия Санкт-Петербурга». <https://www.encspb.ru/object/2804017760?lc=ru> (дата обращения: 03.09.2025).
- Никитенко 5 – Никитенко Г. Ю. Подъяческая Большая ул. // Историко-культурный интернет-портал «Энциклопедия Санкт-Петербурга». <https://www.encspb.ru/object/2804018038?lc=ru> (дата обращения: 03.09.2025).
- ПСЗ 23 – Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1. Т. XXIII. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии, 1830. 1029 с.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов (г. Москва). РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3140. Л. 1–368 об. («Дело Тайной экспедиции Сената о раввине Залмане Боруховиче – рабби Шнеуре Залмане бен Барухе из Лиозно и пр.». 1798–1801 гг.).

- РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 40 доп. Л. 1–7 («Доклад Правительствующего Сената императору Александру I об оптовой торговле еврейских купцов 1-й и 2-й гильдий из Белоруссии в Москве и Санкт-Петербурге». 1802 г.).
- РГАДА. Ф. 19. Оп. 1. Д. 335. Л. 1–62 («Дело по прошению московского городского головы М.П. Губина и Московского купеческого общества о запрещении евреям, записавшимся в оклад местного купечества, производить торговлю и по жалобам последних на притеснения». 1790 г.).
- РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Д. 38339. Л. 1–2 («Прошение слуцкого мещанина Хилки Ицковича императору Павлу I с жалобой об избиении людьми помещика Слуцкого уезда Минской губернии полковника польской службы Пузыни и о незаконной конфискации его пашенной земли с сенокосами, скота, хлеба и дома в д. Залужви и арендуемой по контракту от Пузыни корчмы и пр.». 1797 г.).
- РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Д. 56037. Л. 1–4 об. («Письмо бывшего пинского раввина Авигдора Хаймовича императору Павлу I с идеей о божественном предначертании его появления на российском троне, с приложением отрывков из 5-й Книги Моисея и комментариями». 1800 г.).
- РГАДА. Ф. 1239. Оп. 3. Д. 61015. Л. 1–2 об. («Прошение могилевского мещанина Шолома Юдовича, поверенного проживающих в м. Шклов Белорусской губернии еврейских купцов 1-й гильдии, императору Павлу I о разрешении им производить временную оптовую торговлю в Санкт-Петербурге и внутренней России «по ярмонкам и фабрикам» наравне с прочими купцами». 1800 г.).
- РГАДА. Ф. Газеты русские. № 312 («Подшивка номеров газеты “Санкт-Петербургские ведомости” за январь 1801 г.»).
- РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив (г. Москва).
- РГВИА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1889. Л. 51–55 («Прошение белицкого купца 1-й гильдии Гамшея Ноткина военному министру, генералу от артиллерии графу А. А. Аракчееву о его награждении за снабжение армии провиантом в 1807 г., во время военного конфликта с наполеоновской Францией, а также за пожертвования в пользу казны при перевозке вещей с 1 июня 1808 г. и уступки по тортам». 1808 г.).
- РГИА – Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург).
- РГИА. Ф. 1286. Оп. 5. Д. 791. Л. 1–48 («Записка крещенного еврея Зандберга “О евреях, приезжающих в Санкт-Петербург”, представленная Четвертому Еврейскому комитету». 1826 г.).
- РГИА. Ф. 1374. Оп. 6. Д. 1885. Л. 1–5 («Прошение бабиновичского купца 3-й гильдии Шефтеля Нотковича (Ноткина) императору Александру I о возвращении под “надзор” имения адмирала О. М. де Рибаса в Чая-

совском уезде Белорусской губернии, переданного ему с братом Лейбом Нотковичем для подготовки к продаже». 1801 г.).

РГИА. Ф. 1486. Оп. 13. Д. 193. Л. 24–25 («Прошение белицкого купца 1-й гильдии Гамшея Ноткина, компаньона покойного брата Ноты Ноткина, императору Александру I о разрешении на четырехгодичный срок добывать соль из крымских соляных озер и поставлять ее в Могилевскую и Витебскую губернии для покрытия убытков, понесенныхных во время подрядных работ для армии». 1806 г.).

РГИА. Ф. 1486. Оп. 23. Д. 49. Л. 1–2 («Прошение поверенного евреев г. Хмельника Подольской губернии Лейбы Неваховича императору Александру I об оказании помощи пострадавшим от пожара еврейским жителям и освобождении от недоимки, накопившейся от неуплаты за отсутствующих лиц». 1802 г.).

Улицкий 2019 – Улицкий Е. Н. Евреи в Москве: Зарядье. Конец XVIII – начало XX в.: Документы и материалы. М.: Летний сад, 2019. 352 с.

Фельдман 2006 – Фельдман Д. З. Спорное дело 1790 г. о положении еврейских купцов в Москве (из архива А. А. Безбородко) // Вестник архивиста. 2006. № 6 (96). С. 97–109.

Фельдман 2007 – Фельдман Д. З. К истории формирования черты еврейской оседлости: спорное дело в Московском купеческом обществе 1790 г. // Архив русской истории. 2007. Вып. 8. С. 313–331.

Фельдман 2020 – Фельдман Д. З. Архивные источники информации о местах проживания евреев в Санкт-Петербурге на рубеже XVIII–XIX вв. // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании: Материалы XXXIII Международной научной конференции. Москва, 2020 г. / отв. ред. И. Г. Коновалова, Е. В. Пчелов. М.: ИВИ РАН, 2020. С. 412–414.

Фельдман 2023 – Фельдман Д. З. Прошения российских евреев властям конца XVIII – первой четверти XIX в.: общие черты и специфические особенности // Актуальные проблемы источниковедения: Материалы VII Международной научно-практической конференции. Витебск, 27–29 апреля 2023 г. В 2 т. / отв. ред. М. Ф. Румянцева. Т. 2. Витебск: ВГУ им. П.М. Машерова, 2023. С. 25–27.

Фельдман 2024а – Фельдман Д. З. Узник Петропавловской крепости – хасидский рабби: к истории двух следственных процессов правлений Павла I и Александра I // Архив еврейской истории. Т. 14 / гл. ред. О. В. Будницкий. Бостон: Academic Studies Press; М.; СПб.: Библиорос-сика, 2024. С. 251–273.

Фельдман 2024б – Фельдман Д. З. Черта еврейской оседлости в воспоминаниях иностранцев – участников Русского похода Наполеона Бонапарта в 1812 году // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства,

различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 216–238. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.12

Фельдман, Минкина 2017 – Фельдман Д. З., Минкина О. Ю. Прошения евреев российским властям конца XVIII – начала XIX в.: по итогам выявления в государственных архивохранилищах // Отечественные архивы. 2017. № 5. С. 24–32.

## Beyond the Pale of Settlement: Jewish Addresses in Saint Petersburg at the Turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries

**Dmitry Feldman**

The Russian State Archive of Ancient Acts, Moscow, Russia

PhD in History, Chief specialist

ORCID: 0000-0002-7035-8185

The Russian State Archive of Ancient Acts

119435, Russia, Moscow, Bolshaya Pirogovskaya str., 17,

E-mail: rgada@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.5

**Abstract.** Drawing on petitions from Jews to the Russian authorities, as well as other manuscript (investigative case files) and printed (newspaper periodicals) sources, this article investigates the temporary settlement patterns of Jews in St. Petersburg from the late 18<sup>th</sup> to the early 19<sup>th</sup> century – a period coinciding with the formation of the “Pale of Permanent Jewish Settlement”. An analysis of the uncovered documents reveals that Jewish newcomers settled predominantly in a compact area around the Admiralty. These materials also provide information on the personalities of the homeowners who accommodated them.

**Key words:** Saint Petersburg, Jews, Pale of Settlement, Hasidism, merchanty, petitions, newspaper “Sankt-Peterburgskie Vedomosti”, history of everyday life

**Reference for citation:** Feldman, D. Z., 2025, Za chertoi osedlosti: evreiskie adresy Sankt-Peterburga na rubezhe 18–19 vekov [Beyond the Pale of Settlement: Jewish Addresses in Saint Petersburg at the Turn of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 73–96. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.5

## References

- Beizer M. S., 1990, *Evrei v Peterburge* [The Jews in Petersburg]. Jerusalem, Biblioteka Aliai, 326.
- Feldman, D. Z., 2006, Spornoe delo 1790 g. o polozhenii evreiskikh kuptsov v Moskve (iz arkhiva A. A. Bezborodko) [The Controversial Case of 1790 about the Situation of Jewish Merchants in Moscow (from the Archive of A. A. Bezborodko)]. *Vestnik arkhivista*, 6 (96), 97–109.
- Feldman, D. Z., 2007, K istorii formirovaniia cherty evreiskoi osedlosti: spornoe delo v Moskovskom kupecheskom obshchestve 1790 g. [On the History of the Formation of the Jewish Pale of Settlement: a Controversial Case in the Moscow Merchant Society of 1790]. *Arkhiv russkoi istorii*, 8, 313–331.
- Feldman, D. Z., 2020, Arkhivnye istochniki informatsii o mestakh prozhivaniia evreev v Sankt-Peterburge na rubezhe 18–19 vv. [Archival Sources of Information about the Places of Residence of Jews in St. Petersburg at the Turn of the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries] *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny v sovremennom nauchnom znanii: Materialy XXXIII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskva, 2020 g.* [Auxiliary Historical Disciplines in Modern Scientific Knowledge: Materials of the 33<sup>rd</sup> International Scientific Conference, Moscow, 2020], 412–414, eds. I. G. Konovalova, E. V. Pchelov. Moscow, IVI RAN, 494.
- Feldman, D. Z., 2023, Prosheniia rossiiskikh evreev vlastiam kontsa 18 – per-voi chetverti XIX v.: obshchie cherty i spetsificheskie osobennosti [Petitions of Russian Jews to the Authorities of the Late 18<sup>th</sup> – First Quarter of the 19<sup>th</sup> Century: General Features and Specific Features]. *Aktual'nye problemy istochnikovedeniia: Materialy VII Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Vitebsk, 27–29 aprelia 2023 g.* [Current Problems of Source Study: Materials of the International Scientific and Practical Conference. Vitebsk, April 27–29, 2023], 25–27, ed. M. F. Rumiantseva, 2, Vitebsk, VGU im. P. M. Masherova, 296.
- Feldman, D. Z., 2024a, Cherta evreiskoi osedlosti v vospominaniakh ino- strantsev – uchastnikov Russkogo pokhoda Napoleona Bonaparta v 1812 godu [The Jewish Pale of Settlement in the Memories of Foreign Participants of the Russian Campaign of Napoleon Bonaparte in 1812]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 216–238. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.12
- Feldman, D. Z., 2024b, Uznik Petropavlovskoi kreposti – khasidskii rabbi: k istorii dvukh sledstvennykh protsessov pravlenii Pavla I i Aleksandra I [Prisoner of the Peter and Paul Fortress – Hasidic Rabbi: on the History of Two Investigative Processes of the Reigns of Paul I and Alexander I]. *Arkhiv evreiskoi*

- istorii* [Archive of Jewish History], 14, ed. O. V. Budnitskii, 251–273. Boston; Moscow; Saint Petersburg, Academic Studies Press; Bibliorossika, 466.
- Feldman, D. Z., and O. Yu. Minkina, 2017, Prosheniiia evreev rossiiskim vlastiam kontsa 18 – nachala 19 v.: po itogam vyiavleniiia v gosudarstvennykh arkhivokhranilishchakh [Petitions of the Jews to the Russian Authorities in the late 18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> Century: Based on the Results of Identification in the State Archives]. *Otechestvennye arkhivy*, 5, 24–32.
- Gessen, V. Yu., 2000, *K istorii Sankt-Peterburgskoi evreiskoi religioznoi obshchiny: ot pervykh evreev do 20 veka* [On the History of the Saint Petersburg Jewish Religious Community: from the First Jews to the 20<sup>th</sup> Century]. Saint Petersburg, Tema, 216.
- Gessen, V. Yu., 2005, *K istorii evreev: 300 let v Sankt-Peterburge* [To the History of the Jews: 300 Years in Saint Petersburg]. Saint Petersburg, Nestor-Istoriia, 312.
- Gessen, Yu. I., 2003, Moskovskoe getto (po neizdannym materialam) [Moscow Ghetto (Based on Unpublished Materials)]. *Moskva evreiskaia* [Jewish Moscow], ed.-comp. K. Yu. Burmistrov, 348–363. Moscow, Dom evreiskoi knigi; Paralleli, 504.
- Klier, J. D., 2000, *Rossiia sobiraet svoikh evreev: Proiskhozhdenie evreiskogo voprosa v Rossii, 1772–1825* [Russia Gathers her Jews: The Origins of the “Jewish Question” in Russia, 1772–1825]. Moscow; Jerusalem, Mosty kul’tury; Gesharim, 352.
- Marek, P. S., 2003, Moskovskoe getto [Moscow Ghetto]. *Moskva evreiskaia* [Jewish Moscow], ed.-comp. K. Yu. Burmistrov, 364–384. Moscow, Dom evreiskoi knigi; Paralleli, 504.
- Minkina, O. Yu., 2009, «Bespokoinyi kharakter»: Epizody iz istorii evreev v Rossii kontsa 18 – nachala 19 veka [“Restless Character”: Episodes from the history of Jews in Russia at the End of the 18<sup>th</sup> – Beginning of the 19<sup>th</sup> Centuries]. *Lekhaim*, 10 (210), 30–33.
- Minkina, O. Yu., 2011, “*Syny Rakhili*”: *Evreiskie deputaty v Rossiiskoi imperii, 1772–1825* [“Sons of Rachel”: Jewish Deputies in the Russian Empire, 1772–1825]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 344.
- Ulitskii, E. N., 2019, *Evrei v Moskve: Zariad'e. Konets 18 – nachalo 20 v. Dokumenty i materialy* [The Jews in Moscow: Zaryadye. The end of the 18<sup>th</sup> – the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century. Documents and Materials]. Moscow, Letnii sad, 352.

# Еврейские студенты в Санкт-Петербурге в начале XX века: пути адаптации и стратегии выживания

**Екатерина Сергеевна Норкина**

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия  
Кандидат исторических наук, доцент

ORCID: 0000-0001-9914-102X

Кафедра еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, Санкт-Петербург, ул. Менделеевская линия, 5  
E-mail: norichmail@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.6

**Аннотация.** В представленном исследовании изучены пути преодоления ограничений, связанных с получением высшего образования евреями в Санкт-Петербурге начала XX в. Еврейские абитуриенты и студенты выступают в данной работе как активные личности, самостоятельно выбирающие методы решения связанных с получением образования проблем и проходившие через препятствия сложной бюрократической системы. Автор приходит к выводу, что в процессе получения высшего образования еврейской молодежью активно включалось практически все этническое сообщество: от ближайших родственников до крупных еврейских меценатов и организаций. Универсальным стержнем значимой части еврейского общества начала XX в. оставалась семья. Исследование основано на обширном комплексе архивных и опубликованных источников: личных делах студентов, прошениях, воспоминаниях, письмах мецената Д. Г. Гинцбурга, публикациях в периодическом издании «Рассвет». Большинство материалов впервые вводится в научный оборот.

**Ключевые слова:** студенты, Санкт-Петербург, процентная норма, прошения, Д. Гинцбург, крещение

**Ссылка для цитирования:** Норкина Е. С. Еврейские студенты в Санкт-Петербурге в начале XX века: пути адаптации и стратегии выживания // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 97–126. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.6

В начале XX в. в Министерство народного просвещения (далее МНП) Российской империи поступали тысячи прошений о зачислении в высшие учебные заведения от еврейских абитуриентов, поданные в связи с их предыдущими неудачными попытками стать студентами. Авторами писем выступали как сами абитуриенты, так и их родители или влиятельные лица. Эмоциональная окраска прошений и писем указывает на чрезвычайную значимость получения высшего образования в представлениях многих еврейских семей России. Известный невролог той эпохи, профессор В. М. Бехтерев писал о различных переживаниях и душевных расстройствах, встречавшихся среди евреев, его молодых пациентов, которые стремились получить золотую медаль при окончании гимназии для исполнения заветной мечты – поступления в высшее учебное заведение. Чрезмерное желание стать студентами серьезно сказывалось на их психическом здоровье [Бехтерев 1916, 37–38].

В отличие от общей массы российской учащейся молодежи еврейские абитуриенты и студенты были вынуждены проходить через некоторые дополнительные испытания. В высших учебных заведениях России к началу XX в. действовала процентная норма приема евреев. Наличие золотой или серебряной медали, полученной при окончании гимназии, совсем не гарантировало успех. Список доступных для европейской молодежи обоего пола вузов тоже был ограничен, а любые проблемы в процессе обучения грозили не только отчислением, но и выселением к месту приписки, если институт находился за чертой оседлости. Наиболее распространенной проблемой для всех абитуриентов / студентов независимо от конфессиональной принадлежности была финансовая – не для всех посильная плата за обучение и проживание. Выбор будущей профессии также был ограничен: евреи не допускались к педагогической деятельности в государственных средних и высших учебных заведениях, что делало для них бессмысленной учебу на некоторых факультетах; престижными оставались юридические и медицинские науки, где работа евреев была легальной и приносила хороший доход.

Поступление и обучение в высшем учебном заведении были своего рода вызовом самим себе для еврейских юношей и девушек, недавних выпускников гимназий и реальных училищ. Эта эпоха перемен, занимавшая от пяти лет жизни молодых людей, вбирала в себя целый комплекс самых разнообразных проблем от финансо-

вых до моральных, которые было необходимо преодолеть для достижения заветной цели. Различные аспекты истории еврейского студенчества разных городов Российской империи уже затрагивались в ряде работ 1990–2010-х гг. [Иванов 1991; Иванов 1999; Иванов 2007; Руднева 2011; Вахромеева 2014; Боронеев, Бразевич 2016]. При этом до сих пор (при имеющемся в литературе детальном анализе различных статистических сведений) в тени остаются конкретные финансовые потребности студентов, включенность родственников, поиски работы и альтернативных источников существования, а также сам процесс поступления в институты и университеты. Причем о столице в этом ракурсе, как это ни парадоксально, известно меньше, чем о других «студенческих» городах.

В статье мы выявим и продемонстрируем пути преодоления ограничений, связанных с поступлением и обучением евреев в высших учебных заведениях Санкт-Петербурга начала XX в. Еврейские абитуриенты и студенты выступают в нашей работе как активные участники процесса, самостоятельно выбирающие способы решения проблем и проходившие через препятствия сложной имперской бюрократической системы. В фокусе внимания будут находиться студенты и вольнослушатели государственных и частных высших учебных заведений столицы, как местного происхождения, так и приехавшие из других городов. Из исследуемой группы намеренно исключены представители европейской молодежи, приехавшие в Санкт-Петербург для участия в революционном движении, высшее образование для них было лишь прикрытием истинной цели.

Уже для родителей еврейских абитуриентов и студентов начала XX в. сам факт обучения в русской школе давно не был чем-то неординарным. После либеральных реформ Александра II перспективы получения престижной работы для выпускников университета и свободы проживания по всей стране стали мощным стимулом для молодых евреев, многие из них с энтузиазмом поступали в университеты и в институты. После волны погромов 1881–1882 гг. евреи в своем стремлении к высшему образованию продолжали опережать все другие группы – их число росло в общей статистике приема в университеты России [Натанс 2007, 291]. Петербург был особенно привлекателен для европейской молодежи. Помимо своей значимости как культурной столицы, мощного революционного центра, к началу XX вв. Петербург «оброс» европейской историей,

здесь находилась не только одна из самых многочисленных, но и одна из самых влиятельных еврейских общин Восточной Европы.

## Источники

Исследование жизненной траектории еврейских студентов и курсисток в столице начала XX в. требует вовлечение обширного комплекса разнообразных источников. Основные события до и после поступления реконструируются посредством анализа документов личных дел студентов и курсисток высших учебных заведений, прошений абитуриентов и их родителей в МНП (хранятся в РГИА и ЦГИА СПб). Эти материалы необходимо исследовать с учетом их формулярного характера, тексты составлялись в соответствии с требованиями института или министерских чиновников. Достоверность многих жизненных событий студентов подтверждена аттестатами, выписками из метрических книг, бухгалтерскими и медицинскими справками, справками из полиции и с места работы. Но по личным делам неясно, кто именно оплачивал обучение студента и на чьи средства он существовал. О реальных адресах проживания, материальных условиях и непростых жизненных ситуациях имеются сведения в прошениях евреев в Министерство внутренних дел о разрешении проживать в столице (РГИА) поскольку обучение в некоторых частных учебных заведениях не являлось достаточным основанием для легального пребывания в Петербурге.

О повседневной жизни еврейской молодежи можно судить на основании писем еврейских абитуриентов/студентов и их родителей к еврейскому меценату Д. Г. Гинцбургу. В ОР РНБ хранится его фонд, куда входит переписка Д. Г. Гинцбурга с родственниками, общественными деятелями и разными лицами последней четверти XIX – начала XX в., в том числе письма еврейских абитуриентов, студентов и их родителей с просьбами о материальной помощи или протекции в деле поступления в вуз, а также благодарственные письма за оказанную поддержку. Важно отметить разницу в нарративах в зависимости от адресата. В обращениях на имя министра народного просвещения еврейские абитуриенты обещают после получения профессии работать на благо «дорогого отечества» как «истинные граждане России», в то время как в письмах, адресован-

ных Гинцбургу, они фокусируются на сопричастности к судьбе еврейского народа, уверяют, что будут после окончания института делать все возможное для улучшения положения своих собратьев.

Нами использовались также воспоминания бывших студентов и курсисток (М. Шагала, С. Дубновой-Эрлих, А. С. Кагана) и тех представителей русско-еврейской интеллигенции, которых волновало общее состояние еврейского вопроса и положение евреев в высшей школе (юрист и общественный деятель Г. Слиозберг, В. Жаботинский, брат поэта О. Э. Мандельштама Е. Э. Мандельштам).

Многие русско-еврейские периодические издания начала XX в. писали о проблемах еврейской учащейся молодежи, о высшем образовании. В них публиковалась информация о дополнительных наборах евреев в некоторые высшие учебные заведения, вопросах самосознания еврейских студентов, еврейских студенческих кружках и др. В статье использованы материалы периодического издания «Рассвет» за 1907–1915 гг.

### **Поступление в высшее учебное заведение и покровительство**

Юноши иудейского исповедания не допускались в высшие учебные заведения министерств путей сообщения, юстиции и военного (исключая Военно-медицинскую академию), в Петербургский электротехнический институт [Гессен 2014, 120]. Доступ к высшему образованию у еврейских девушек к началу XX в. был тесно связан с общим состоянием женского вопроса в стране. Российские женщины могли получить высшее образование в неправительственных общественно-частных учебных заведениях. В столице это были Высшие женские (Бестужевские) курсы (далее ВЖК), Психоневрологический институт (ПНИ), Стебутовские высшие женские курсы, Юридические высшие женские курсы Е. И. Песковской, Высшие женские историко-литературные курсы (Раевские) и др. Помимо этого еврейские курсистки учились в Женском педагогическом институте, на Высших женских политехнических курсах, в Петербургском женском медицинском институте, на Высших женских естественнонаучных курсах М. А. Лохвицкой-Скалон, в консерватории имп. Русского музыкального общества, на курсах

воспитательниц и руководительниц физического образования (Лесгафтовских). Кроме этого, еврейские девушки и юноши могли стать вольнослушателями Петербургского университета и Высшего художественного училища живописи, скульптуры и архитектуры Академии художеств. Самой главной проблемой еврейских выпускниц было то, что далеко не всегда диплом об окончании этих учебных заведений приравнивался к диплому о высшем образовании, и, следовательно, у них не было законных прав оставаться в столице после завершения образования, если они происходили из черты оседлости. Так, до 1911 г. диплом об окончании ВЖК не давал права еврейским девушкам оставаться в столице.

Наиболее значимую для еврейских абитуриентов проблему представляла процентная норма. Она была введена в 1887 г., действовала с кратковременной приостановкой на период революции 1905–1907 гг. Для высших учебных заведений столицы эта норма составляла 3% общего числа студентов. Установленные в административном порядке нормы нередко становились объектом произвольных манипуляций со стороны министров просвещения. В 1901 г. нормы были изменены с 3% до 2% в столицах. В 1903 г. была восстановлена норма в 3%, в 1904 г. повышена на один учебный год в виде особой льготы по случаю рождения наследника цесаревича Алексея и составила 4%.

Каждое лето абитуриенты должны были внимательно следить за статистикой поступления в выбранное учебное заведение. О примерном количестве вакансий для евреев и о конкурсе узнавали в июле, некоторые высшие учебные заведения в определенные годы приема евреев не вели. Это объяснялось, в частности, превышением процентной нормы в институте в прежний прием [Рассвет 1908, № 29]. Ситуация с конкурсом могла изменяться в течение короткого времени. Например, в июле 1914 г. было объявлено, что для евреев в Петербургском университете будет выделено приблизительно 60 мест. Уже к середине августа на 65 вакансий было подано более 300 прошений. В других учебных заведениях ситуация с конкурсом тоже была неутешительной. В частности, в Женском Медицинском институте на 5–6 мест для евреев было подано 17 заявлений [Рассвет 1914, № 31, 25; № 39, 31].

В некоторые периоды МНП разрешало ходатайствовать евреям, которые уже имели неудачный опыт поступления, о зачислении их

в определенные учебные заведения. Дополнительный набор происходил после приемной кампании. Это позволяло чиновникам МНП увидеть общую статистику, появлялась возможность зачислить студента если не в столичный университет, то в императорский университет другого города. Были и особые обстоятельства, по которым МНП принимало в студенты сверх нормы: например, в 1904 г. в день крещения цесаревича Алексея вышло разрешение на повторную подачу документов для еврейских абитуриентов с 30 июля по 11 августа, чем многие и воспользовались<sup>1</sup>. В текстах прошений лета 1904 г. строго обязательным было указание на радостное событие крещения, а отсутствие такой ссылки грозило просителю отказом<sup>2</sup>.

МНП, рассматривая прошения о зачислении в студенты сверх процентной нормы, должно было руководствоваться не только конкурсом аттестатов, возрастом поступавшего, но и заслугами родителей абитуриента<sup>3</sup>. Авторы ходатайств, соответственно, выстраивали такое содержание, которое могло бы воздействовать на решение чиновников. Они подчеркивали особые заслуги родителей абитуриента – например, многолетняя служба в медицинской или железнодорожной сферах, участие в военных действиях и подрядах для Военного министерства, даже личные давние дружеские взаимоотношения с влиятельными лицами. Так, И. Хавкин из Санкт-Петербурга в 1905 г. отмечал, что оба его деда честно служили императору Николаю I, а отец много лет занимался казенными подрядами<sup>4</sup>. Абитуриент А. Лабенский из Минска упоминал о больших заслугах своего отца – военного врача, участвовавшего в русско-японской войне<sup>5</sup>.

Также чиновникам рекомендовано было руководствоваться «одобрительными» письмами влиятельных лиц. Г. Слиозберг, известный юрист, общественный деятель и защитник прав евреев начала XX в., в воспоминаниях писал, что в августе и сентябре каждого года на его имя поступали тысячи телеграмм и писем от еврейских абитуриентов и их родителей с просьбой поддержать их хода-

<sup>1</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 34.

<sup>2</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 30. Л. 129.

<sup>3</sup> ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10730. Л. 1.

<sup>4</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 4. Л. 129.

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 154. Д. 37. Л. 215.

тайства о зачислении в студенты. Просители указывали на необычайные таланты абитуриентов [Слиозберг 1933, 93]. Такие же письма приходили на имя Давида Горациевича Гинцбурга – ориенталиста, крупнейшего мецената и общественного деятеля, председателя петербургской еврейской общины и покровителя русских евреев. К Гинцбургу еврейские абитуриенты и студенты обращались через письма либо лично, как к известному покровителю еврейского народа, либо как к лидеру крупнейшей еврейской благотворительной организации «Общество для распространения просвещения между евреями в России» (далее ОПЕ), которая спонсировала образование в еврейских школах России, обеспечивала еврейские библиотеки, назначала стипендии. География писем весьма широкая – из разных городов черты еврейской оседлости, из заграницы, несмотря на то что Гинцбург проживал в столице: это указывает на достаточно широкую его известность среди всех слоев еврейского общества и на уверенность незнакомых с ним лично людей в его неравнодушии и поддержке.

Последовательность изложения во многих письмах закономерно повторяется. Описывается неудобство и моральные колебания корреспондента по поводу обращения к меценату, предыстория, мотивация для получения высшего образования, некая проблемная ситуация, невозможность решить проблему собственными силами. Авторы демонстрируют необычайные таланты – свои или своих подопечных: музыкальный или художественный талант, стремление к научным познаниям, исключительно высокая успеваемость в гимназии. Большая часть писем имеет эмоциональную окраску – авторы пытаются передать состояние отчаяния, подчеркивая, что помочь Гинцбурга является для них последней надеждой: «Прошу и умоляю не дать мне утонуть и надеюсь, что мой голос не останется вопиющим в пустыне»<sup>6</sup>, «еле подобрал слова, чтобы кое-как обрисовать мое положение»<sup>7</sup>, «нахожусь в полном отчаянии»<sup>8</sup>, «живу в страшных условиях» и т. д.

Отличительной чертой именно этой группы писем является подчеркивание причастности к еврейскому народу, намерения служить во благо всему еврейскому обществу и улучшить его положе-

<sup>6</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1170. Л. 1.

<sup>7</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 230.

<sup>8</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1751. Л. 1.

ние в стране и в мире в целом, что, конечно, обусловлено стремлением вызвать эмпатию мецената как крупнейшего защитника евреев. Гинцбурга в письмах называют единственным покровителем еврейского народа, подчеркивая его высокоморальные качества и интеллект, добродетели и сочувствие его делу образования.

Абитуриенты и их родители просили у Гинцбурга протекции, т. е. использование связей с чиновниками<sup>9</sup>. Особенно остро стоял вопрос у тех, кто поступал в университет/институт второй-третий годы подряд. Примерно в то же время они обращались к различным покровителям из имперской бюрократии, высших сановников и просто к влиятельным лицам, которые могли бы замолвить слово перед МНП или ректором института. Среди таких покровителей были ковенский губернатор П. В. Беревкин, графиня Мусина-Пушкина, кн. М. С. Путятин, сенаторы, врачи, известные ученые<sup>10</sup>. Как правило, такие ходатайства ждал положительный ответ. Вероятно, успешно действовали и личные связи с чиновниками или руководством институтов. Так, С. Дубнова-Эрлих, дочь крупнейшего русско-еврейского историка С. Дубнова, в воспоминаниях отмечала, что на Бестужевские курсы она была принята «благодаря хлопотам папиных друзей» [Дубнова-Эрлих 1994, 66].

При неудаче в столице из-за процентной нормы абитуриенты имели запасные варианты. Один из них – это ходатайство в МНП с объяснением своей ситуации и просьбой определить в любой другой императорский университет. При этом тоже могло понадобиться покровительство влиятельного лица. Так, М. Головчинер из Гомеля в 1903 г. из-за процентной нормы не прошел конкурс в Петербургский университет. Через год он обратился в МНП, где отчаянно просил сделать для него исключение и зачислить в любой университет страны<sup>11</sup>. Вероятно, благодаря протекции Гинцбурга это удается: на имя последнего пришло письмо от М. Головчинера, в котором он извещал, что благодаря протекции мецената он принят в Юрьевский университет<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 814. Л. 1 об.

<sup>10</sup> ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 755. Л. 3; РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 34; Оп. 153. Д. 6. Л. 1.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 28. Л. 131; Д. 30. Л. 72.

<sup>12</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 444. Л. 1.

Для многих абитуриентов столицы своего рода запасным выходом из положения стал Психоневрологический институт (далее ПНИ), созданный В. М. Бехтеревым. Он имел статус частного высшего учебного заведения, в нем совсем не соблюдались процентные нормы приема, что объяснялось истинно либеральными взглядами его основателя. О том, что этим шансом пользовались многие абитуриенты, говорит статистика: в ПНИ, по данным только на 1915 г., проходили обучение одновременно 5318 евреев<sup>13</sup>. Проблемой становилась довольно высокая плата за обучение – 150–200 руб. в год.

Стоит упомянуть и неординарные способы решения проблемы поступления. Желание получить высшее образование было настолько велико, что родственники прибегали к крайним неординарным мерам. Так, окончивший кишиневскую гимназию И. Блуменфельд в 1904 г. не был принят в Петербургский университет по причине того, что оценка за поведение в аттестате была «хорошо», а не «отлично». По инициативе его родственника – доктора Гингера, проживавшего в столице, был направлен запрос попечителю Одесского учебного округа о возможности исправления отметки в аттестате<sup>14</sup>.

Огромное количество молодых людей и их родителей, вовлеченных в процесс поступления в столичный университет, демонстрирует не только масштаб события, но и созвучие настроений как минимум двух поколений русско-еврейского сообщества. Риторика прошений показывает, что эмоциональное напряжение было характерно не только для поступавших, но и для их родителей, а возможно, и стимулировалось ими же. Многие родители подчеркивали, что получение высшего образования является единственной надеждой на достойное обеспечение детьми их в старости, надеждой на улучшение общего положения семьи. Отцы выражали готовность всячески материально и морально поддерживать будущего студента. Многих тревожила и моральная сторона вопроса: провал при поступлении в институт, по мнению родителей, мог грозить разочарованием в жизни, изменением в образе мышления в худшую сторону<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> ЦГИА СПб. Ф. 2265. Оп. 1. Д. 896. Л. 1.

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 30. Л. 240.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 30. Л. 344 об.

## Право жительства в столице

Отношение к еврейским абитуриентам у имперской власти было довольно настороженным: в Министерстве внутренних дел не раз высказывались опасения, что поступление евреев в учебное заведение может «служить способом обхода закона в целях приобретения права жительства вне черты оседлости»<sup>16</sup>. Эта озабоченность была вызвана общим обострением еврейского вопроса в стране, а также увеличением количества переезжавших в столицу из черты оседлости евреев, которые перевозили за собой остальных членов семьи, в особенности престарелых и больных<sup>17</sup>. Поскольку Санкт-Петербург находился за чертой еврейской оседлости, это вызывало дополнительные проблемы для приезжих из западных губерний Российской империи еврейских абитуриентов. Несмотря на то, что документы для прохождения конкурса в университете/института отправлялись по почте, а присутствие абитуриента в высшем учебном заведении во время приемной кампании не было необходимостью, многие абитуриенты и их родители приезжали в столицу в августе, снимали квартиры для того, чтобы в случае отказа в зачислении пробовать добиваться протекции знакомых и чиновников и удостаиваться личной аудиенции в министерстве.

Как только абитуриент получал статус студента, ему на один учебный год выдавалась справка о праве находиться в столице. Такая справка не вызывала вопросов у полицейских, если она была выдана от государственного высшего учебного заведения. Но наличие такой справки от частного института, по мнению полиции, не являлось уважительной причиной пребывания в Санкт-Петербурге. По этому вопросу были разногласия даже между представителями петербургской администрации. Время от времени частные учебные заведения должны были требовать подтверждение о праве проживания в городе студента. Именно поэтому поступившие, например, в ПНИ или на Раевские курсы испытывали постоянные затруднения с официальным видом на жительство. Как видно из архивных материалов, полиция довольно часто обращалась к руко-

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 89. Л. 34.

<sup>17</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 87. Л. 3, 9, 13, 17, 23.

водству институтов, проверяя подлинность справки<sup>18</sup> или решая спорный вопрос о праве пребывания в столице студента, и, находя нарушения, штрафовала организацию.

Из-за неясности своего правового положения и в связи с постоянными проверками полицейскими документов студентам приходилось решать внезапно возникавшие проблемы. В 1915 г. Д. Гадалин, студент ПНИ родом из Черниговской губернии, вынужден был ночевать на улице из-за претензий полиции к документу из института. Полиция застала его в доме крестьянки Евдокии Клоко-вой, которая содержала проституток<sup>19</sup>. Некоторые курсистки Санкт-Петербургского женского медицинского института числились в городе как фельдшерицы лечебницы Каценельбогена, доверенные лица купцов<sup>20</sup>. В аптеках работали курсистки, у которых такая служба явно не соответствовала специальности, а являлась лишь обоснованием пребывания в городе. Например, З. Гинзбург, курсистка политехнических курсов Щукина, должна была выходить ежедневно на работу в аптеку, но не смогла совмещать работу и учебу, что грозило ей увольнением и лишением официального права жительства в столице<sup>21</sup>. Курсистка Высшей вольной школы П. Ф. Лесгафта С. Каценельсон в 1906 г. не смогла добыть такие документы: она даже успела внести плату за обучение, но вынуждена была покинуть город<sup>22</sup>.

В. М. Бехтерев как ректор ПНИ и защитник прав евреев, конечно, был хорошо осведомлен о таких проблемах. Он отмечал, что существовала волокита с правом жительства в столице: добывание приказчиков и иных свидетельств, поиск учреждений, которые приняли бы к себе хотя бы в виде прислути учащегося еврея или еврейку; начинались бесконечные скитания по полицейским участкам с подачками для «умилостивления» дворников и другого персонала, нередко с проведением бессонных ночей на улице [Бехтерев 1916, 37–38]. Бывали случаи, когда невинные девушки для законного пребывания в Петрограде должны были выхлопотать

<sup>18</sup> РГИА. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 1223.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 877. Л. 46.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 379. Л. 42.

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 379. Л. 1.

<sup>22</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 69. Л. 32.

желтый билет и подвергать себя позорной процедуре освидетельствования; кроме того, записывались и в ремесленники [Клячко 1923, 120; Бехтерев 1916, 37–38]. А. С. Каган, бывший студент юридического факультета Петербургского университета вспоминал, что, поскольку ВЖК не давали права жительства в столице, «надо было изощряться с получением доверенности от промышленников», которая выдавалась лишь на короткий период, и время от времени проверялось, действительно ли данное лицо занималось указанным в документе делом, а за этим следовала дополнительно взятка полиции [Каган 2004, 34].

Последнее чаще испытывали на себе вольнослушатели: их статус был совершенно неопределенным. Так, М. Виленкина, поступившая в качестве вольнослушателя в Политехнический университет, уже спустя первый месяц обучения в 1906 г. по распоряжению полиции за неимением официального подтверждения права жительства должна была выехать из столицы в Минскую губернию<sup>23</sup>. Предупреждая такие выселения, вольнослушательницы сами обращались в МВД для получения официального разрешения на проживание в столице с подробным описанием своих исключительных обстоятельств, однако в большинстве случаев следовал отказ<sup>24</sup>. Многие ситуации вольнослушателей очень похожи: в столице проживали брат/сестра, которые уже «твердо стояли на ногах» и могли обеспечить проживание и питание своим юным родственникам. Так, врач Н. Шварц в 1906 г. просила разрешения на проживание для своей младшей сестры из Гродно – вольнослушательницы Петербургского университета, которая осталась сиротой и которой она «смогла бы заменить мать»<sup>25</sup>. Врач Е. Рабинович, работавшая в Петербурге, обращалась в МВД по поводу своей сестры, вольнослушательницы Женских Политехнических курсов, за позволением ей проживать в городе, потому что она выступала гарантом ее безбедного существования<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93. Л. 56.

<sup>24</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93. Л. 18, 24, 32, 166, 190.

<sup>25</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93. Л. 248.

<sup>26</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93. Л. 366.

## Финансовые проблемы

Недоедание, вечные поиски заработка приводили российских студентов к разочарованию в жизни. Даже по официальным данным нуждающиеся студенты в Петербургском университете в 1899 г. составили 40%, а в 1899/1900 учебном году – 53,2% от всего числа учащихся. В Москве и Петербурге квартирная плата была особо высокой, за плохую комнату просили 10–15 руб., за сносную – 20–25 руб. в месяц, к этому добавлялась плата за обучение. Правительство систематически повышало стоимость высшего образования. Эта мера проводилась последовательно с целью оградить университет от выходцев из неимущих классов. С 1887 до 1897 г. плата за обучение возросла с 10 до 50 руб. в год, а накануне революции 1905 г. – до 100 руб. в год [Олесич 1999, 30]. Плата за обучение в некоторых столичных институтах была следующей: Петроградский женский политехнический институт – 100 руб. в год, ВЖК – 150/200 руб. в год, ПНИ – 150 руб. в год. Питание составляло примерно 8,5 руб. в месяц, и оно в таком тяжелом финансовом состоянии молодежи было весомой статьей расходов.

В действительности материальные трудности были, пожалуй, наиболее частой причиной отчисления студентов: это видно из списков должников, специально составлявшихся руководством учебных заведений<sup>27</sup>, а также многочисленных прошений о возможности отсрочки внесения платы за обучение<sup>28</sup>. Как вспоминала одна из курсисток ВЖК, С. И. Стриевская, нужда и голод ждали многих поступающих [Стриевская 1973, 24]. Уже на этапе конкурсного отбора семья абитуриента представляла, какие финансовые расходы повлечет за собой получение высшего образования. Прошения абитуриентов демонстрируют, что некоторые молодые люди после окончания гимназии пытались один-два года накопить на плату за обучение, питание и съем жилья, кому-то оплачивали обучение родственники, другие были уверены, что смогут совмещать учебу и работу. Приведем несколько примеров каждого способа решения проблемы.

<sup>27</sup> ЦГИА СПб. Ф. 871. Оп. 4. Д. 11. Л. 4, 6, 10; Д. 9. Л. 1, 4, 16.

<sup>28</sup> ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 678; Д. 581; Ф. 115. Оп. 2. Д. 4736; Ф. 115. Оп. 3. Д. 206.

С. Маркус после окончания Белостокской женской гимназии приехала в 1906 г. в Петербург и поступила на курсы Раевского. Целый год до поступления она работала в своем городе, чтобы накопить на обучение. В первое время, как она отмечала, ей пришлось все сбережения потратить в столице, но удалось получить место домашней учительницы<sup>29</sup>. Сюда же поступила и ее сестра Ф. Маркус, которая четыре года после окончания гимназии работала, чтобы содержать семью и дать возможность своим сестрам получить высшее образование<sup>30</sup>. Похожий жизненный путь был у И. Йоселевской из Минска, которая во время обучения еще и отправляла деньги на содержание оставшихся в родном городе матери и брата<sup>31</sup>.

Курсистка ВЖК Ф. Якобсон, активная участница революционного движения из Мариуполя, начала обучение в 1912 г. Из-за финансовых трудностей ей пришлось прервать учебу во втором семестре, уехать в родной город. Там она зарабатывала частными уроками, копила на оплату продолжения обучения, затем летом приехала в столицу, внесла плату и была переведена на второй курс [Вахромеева 2003, 168].

Курсистки ПНИ Э. Бавер из Полтавы, Р. Галкина, Х. Л. Версес из Вильно состояли на иждивении братьев<sup>32</sup>, курсистка ВЖК Л. С. Рапопорт получала материальную помощь от брата и отца<sup>33</sup>; впрочем, сами правила приема на ВЖК предполагали доказательство финансового благополучия курсисток – письмо от обеспечивающих их родственников [Ростовцев, Тихонов 2024, 130]. Многие вольнослушательницы Петербургского университета жили на средства старших братьев, родителей<sup>34</sup>.

Для некоторых студентов назначалась стипендия от университета, что позволяло худо-бедно существовать, но стипендия в некоторых случаях отменялась. Студент мог обращаться к друзьям, занимая некоторую сумму, но ее хватало лишь на короткий срок. Тогда возможным выходом из ситуации был поиск подработки во время учебы, однако ее было непросто найти без про-

<sup>29</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 88. Л. 38.

<sup>30</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 88. Л. 39.

<sup>31</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 88. Л. 95.

<sup>32</sup> ЦГИА СПб. Ф. 115. Оп. 2. Д. 1573. Л. 3; Д. 415. Л. 23; Оп. 3. Д. 82. Л. 7.

<sup>33</sup> ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 705. Л. 3.

<sup>34</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93. Л. 271, 277, 300, 379.

текции влиятельных лиц<sup>35</sup>. Наиболее распространены были частные уроки, работа в качестве редактора и корректора в издательствах<sup>36</sup>. Р. Идзон, учившаяся на курсах Раевского, приехала в столицу из Вильно, чтобы, обретя профессию, в будущем иметь средства к существованию. Во время учебы она испытывала большие материальные затруднения, что заставило ее подрабатывать в редакции газеты «Утренняя почта» все свободное время после лекций, часть средств она отправляла на содержание сестер и больной матери<sup>37</sup>.

Еврейские студенты могли обращаться за помощью в Еврейские кассы, существовавшие далеко не при каждом высшем учебном заведении и не всегда отвечавшие на просьбы<sup>38</sup>. Нам известно о существовании такой кассы, в частности, в ПНИ: в ней принимались прошения от нуждающихся в компенсации платы за обучение [ЖСП 1914, № 27, 5 марта]. Еще одним способом поправить материальное положение было обращение в Общество для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ). Общество назначало стипендии еврейским студентам высших учебных заведений, для этого нужно было обратиться с ходатайством [Рассвет 1914, № 10, 36].

В Российской империи уже во второй половине XIX в. сложилась крупномасштабная частная система материальной поддержки студентов-евреев; в столице среди покровителей была семья Гинцбургов [Натанс 2007, 257]. Их деятельность продолжалась и в начале XX в. Так, студент историко-филологического факультета Петербургского университета В. Снисаренко просил помочь «в любом виде» на приобретение книг, необходимых для сдачи выпускных экзаменов<sup>39</sup>. Студентка Петербургской консерватории М. Циценбург обращалась к Гинцбургу за финансовой поддержкой на приобретение музыкального инструмента, половину стоимости которого (50 руб.) уже помогли покрыть ее преподаватели<sup>40</sup>; курсистка ВЖК Э. Турсид просила финансовой помощи именно на проживание и пи-

<sup>35</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 4. Л. 218.

<sup>36</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1078. Л. 1об.

<sup>37</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 88. Л. 28.

<sup>38</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1028. Л. 2.

<sup>39</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1028. Л. 2.

<sup>40</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1238. Л. 1.

тание на один учебный год<sup>41</sup>; студент Академии художеств М. Мане просил общей материальной поддержки<sup>42</sup>; раввин г. Вильны Б. Ромбо обращался к Гинцбургу за финансовой помощью на покрытие расходов на обучение и проживание для студента консерватории<sup>43</sup>; отец курсистки ВЖК А. Гордон из Вильны просил о полном освобождении своей дочери от платы за обучение<sup>44</sup>.

Д. Г. Гинцбург со своей стороны просил о принятии определенных абитуриентов-подопечных, гарантируя покрытие платы за обучение, после чего его уведомляли о принятии их в число студентов. Например, Гинцбургу пришло письмо из Императорского русского музыкального общества, уведомлявшее о поступлении Эстер Гурфинкель в консерваторию и содержащее просьбу об оплате первого полугодия (200 руб. в год)<sup>45</sup>. Такие подопечные у Гинцбурга были, например, в Высшей вольной школе (П. Ф. Лесгафта), на Бестужевских курсах.

### Квартирный вопрос

Зависимость студенчества от рынка наемного жилья в начале XX в. была высока. Студенты были вынуждены часто менять места жительства по причинам финансовым, гигиеническим, психологическим, из-за сложных бытовых условий [Иванов 2007, 95–98].

К началу XX в. еврейское общество становится все более открытым к светскому образованию. В связи с этим родители нередко были готовы отправиться вслед за детьми в город, где те собирались учиться. Так, мать Р. Млиника из Баку выразила готовность ехать за сыном в столицу в случае его поступления на физико-математический факультет Петербургского университета. Кроме того, выбор сына она обосновывала наличием родственников в городе, благодаря которым он «не будет предоставлен сам себе»<sup>46</sup>. И. Вильке из Санкт-Петербурга не рассматривал иные города для

<sup>41</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1138. Л. 1.

<sup>42</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 812. Л. 1.

<sup>43</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1028 Л. 1.

<sup>44</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 471. Л. 1.

<sup>45</sup> ОР РНБ. Ф. 183. Д. 345. Л. 1.

<sup>46</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 4. Л. 212.

получения высшего образования, отмечая, что не смог бы жить отдельно от родителей<sup>47</sup>.

Из прошений многих абитуриентов на имя министра просвещения видно, что в случае поступления они собирались проживать в городе как можно ближе к родственникам. И. Блуменфельд из Кишинева намеревался проживать в квартире своей сестры<sup>48</sup>. Курсистка курсов Лохвицкой-Скалон Р. Рейман из Курляндии проживала в городе у своего брата, числившегося лекарем<sup>49</sup>. Среди вольнослушателей тенденцию выделить сложно: часть проживали на съемных квартирах, часть – у братьев и сестер. Например, упоминавшаяся уже выше курсистка Политехнического института М. Виленкина жила у своего брата – студента Петербургского университета, уже добившегося профессионального успеха в столице<sup>50</sup>.

По правилам ВЖК курсистки должны были проживать у родителей, близких родственников или в устроенном при курсах интернате, за который требовалась плата 300 руб. в год [Ростовцев, Тихонов 2024, 130–131]. В остальных женских учебных заведениях, и в особенности частных, таких строгих правил не было. Сопоставление адресов съема квартир для проживания студентов и курсисток показало, что в одних и тех же квартирах проживали выпускники одной и той же гимназии из еврейских семей. Так, поступавшие в один год И. Л. Гумбинер и Р. Д. Баренблат из Витебска проживали по адресу: наб. р. Мойки 14, кв. 25; М. Д. Вишневецкая и Х. И. Брин из Мелитополя снимали квартиру по адресу: 6-я линия Васильевского острова, 17, кв. 7; Х. И. Лившиц и М. И. Паперина из Речиц Минской губернии снимали квартиру на ул. Подольской, 37 и т. д.<sup>51</sup>

В целом бытовые условия жизни еврейских курсисток мало отличались от того, как жили русские курсистки и студенты. На пути к светлой мечте их ожидали сырье и холодные квартирные углы, где ютились по три-четыре слушательницы (общежитие не могло вместить всех желающих). Нередко одна постель на троих, ею пользовались по очереди – и в трескучий мороз, и в сырую непогоду.

<sup>47</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 6. Л. 36.

<sup>48</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 30. Л. 240.

<sup>49</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 90. Л. 49 об.

<sup>50</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93. Л. 234, 243, 271, 338, 358.

<sup>51</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 88. Л. 66, 156, 165, 218; Д. 93. Л. 77, 217.

Обеды в грошовых «кухнях», бессонные ночи над книгами, конспектами и перепиской для заработка [Олесич 1998, 48].

Ярким примером преодоления препятствий на пути к получению высшего образования в столице является судьба М. Шагала. В Петербурге он не мог остаться не замеченным видными искусствоведами и влиятельными лицами благодаря своему таланту, был представлен нескольким меценатам, в числе которых находился и Д. Г. Гинцбург. Он помог Шагалу небольшим пособием на первое время. В дальнейшем Шагалу пришлось добывать вид на жительство, пока его не взял в лакеи адвокат Гольберг. По закону Шагал должен был жить и столоваться у него же. Целую комнату снять М. Шагалу не удалось из-за материальных проблем, он долгое время довольствовался углами. Как он отмечал, ему приходилось делить кровать с мастеровым [Шагал 2021, 87–88].

### Крещение

Еще одним способом избавиться от юридических ограничений за чертой оседлости было крещение. Оно же «спасало» и от процентной нормы. По подсчетам Ю. Аврутиной, количество крещений резко возрастает в последние годы имперского режима в связи с усилением антисемитизма, экономических и правовых ограничений [Avrutin 2010, 125]. П. Венгерова вспоминала, что ее сын Владимир несколько раз не мог поступить в Петербургский университет, пока не пошел на крещение – «роковой шаг» для нее, как для приверженки классических еврейских традиций черты оседлости. После этого он «был немедленно внесен в списки принятых» [Венгерова 2003, 287].

Некоторые видные представители русско-еврейского общества осуждали молодежь, которая переходила в христианство ради получения диплома. Слиозберг писал о «массовом» ренегатстве в среде еврейской молодежи с целью получения высшего образования. Он довольно резко отзыкается о такой группе лиц, подчеркивая, что это те, кто «потерял стыд и мог прямо в глаза смотреть своим обездоленным товарищам» [Слиозберг 1933, 94]. Известный еврейский общественный деятель, сионист В. Жаботинский упрекал: «Крестятся ради диплома, т. е. ради выгоды, ради того, чтобы вести

потом сравнительно привольную жизнь адвоката, инженера или врача, а не быть вынужденным (о, ужас!) пасть, например, до приказчика» [Жаботинский 1911, 4]. Русско-еврейский историк С. Дубнов также осуждал молодых людей, принимавших крещение ради получения диплома и называл их «уходящими» [Локшин 2010]. В одной из публикаций журнала «Рассвет» от имени еврейской учащейся молодежи высказывалось негодование по поводу массового перехода евреев в христианство ради поступления в высшие учебные заведения. Авторы публикации призывали бойкотировать ренегатов и считать их ушедшими от еврейского народа [Рассвет 1913, № 29].

Поскольку такое явление обсуждалось видными представителями русско-еврейского общества, то, вероятно, оно приобрело довольно большой размах. С исследовательской же точки зрения, оно представляет собой большую проблему. Власть не вела общей статистики таких студентов. Попытка выявления неофитов среди студентов сложна по той причине, что в личном деле студентов указание на вероисповедание содержалось зачастую лишь в самом прошении либо в переписке администрации института. Отметок о переходе в христианство в самом недалеком прошлом не содержится даже в личных делах с явными маркерами (имя, фамилия и отчество) принадлежности к еврейской семье. Выявление таких случаев возможно лишь при сплошном просмотре материалов Петербургской духовной консистории, где среди записей о крещении обнаруживаются имена студентов или курсисток, перешедших в православие. Аналогичные материалы можно выявить в фонде Департамента духовных дел иностранных исповеданий (далее ДДДИИ) МВД.

В 1903 г. усложнилась процедура принятия крещения евреями за чертой оседлости. К этому привели опасения МВД по поводу того, что евреи переходили в христианство лишь для обретения прав. Теперь желавшим креститься за чертой оседлости евреям необходимо было предоставлять духовному правлению справку от местной полиции, подтверждающую право проживания в данной местности. Сначала это относилось к римско-католическому, лютеранскому и евангелистско-реформаторскому направлениям, позднее распространилось с подачи Синода и на православное<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> ЦГИА СПб. Ф. 1883. Оп. 38. Д. 28; Ф. 19. Оп. 95. Д. 50. Л. 1.

В 1913 г. достаточно заметным судебным процессом стало дело по поводу многочисленных случаев крещения евреев у пастора А. Пира. Процедура осуществлялась у него на квартире в Гельсингфорсе, как правило, с участием его жены и знакомых в качестве свидетелей [Рассвет 1913, № 21, 37]. Среди лиц, крестившихся у пастора А. Пира по евангелическому обряду в 1912–1913 гг., действительно, были обнаружены студенты, поступавшие в 1913 г. на первый курс различных высших учебных заведений. Выяснилось, что во многих высших учебных заведениях страны к этому времени училось немало студентов, зачисленных по метрическим свидетельствам о принятии лютеранства за подпись А. Пира. Директор Департамента полиции разослал в высшие учебные заведения указания о необходимости проверки подлинности справок, выданных этим пастором. До проведения специальной проверки такие свидетельства рекомендовалось признавать недействительными<sup>53</sup>, что угрожало возможности продолжить обучение. Студенты принялись писать прошения в Департамент духовных дел иностранных исповеданий с объяснением подробных обстоятельств принятия ими решения о крещении. Среди них были признания в отдалении от иудаизма, брак с христианином, увлеченность лютеранством<sup>54</sup>. Об истинных мотивах крещения еврейских абитуриентов говорить сложно, но есть и прямые указания на «корыстные» цели. Так, абитуриент М. Кричевский, желая перевестись из вольнослушателей в студенты Петербургского университета, числившийся в нем именно по метрическим свидетельствам с подписью Пира, решил быстро принять крещение по православному обряду. Ходатайствуя о специальном разрешении в ДДДИИ, он просил выдать таковое в ускоренном режиме – до 20 августа, когда заканчивается приемная кампания<sup>55</sup>. В Петербургском университете по данным за 1913 г. числилось 43 студента-еврея, перешедших в лютеранство при помощи пастора Пира<sup>56</sup>. Обращение евреев именно в лютеранство было связано не только с доступностью обходных путей. Процедура перемены веры на протестантство была упрощена с 1890-х гг., требовала уплаты небольшой суммы (25 руб.). Протестантство, в

<sup>53</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1036. Л. 127.

<sup>54</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1037. Л. 14.

<sup>55</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1046. Л. 15.

<sup>56</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1037. Л. 119–120 об.

частности, принял будущий поэт О. Э. Мандельштам. Его аттестат был слабым, поэтому в связи с процентной нормой в Петербургском университете он решил принять крещение. Для этого он направился в Выборг, где крестился у пастора Розена. Мать не огорчилась, а для отца это стало поводом для серьезных переживаний [Мандельштам 1995, 136]. В общем контексте истории крещений евреев начала XX в. известно, что большинство иудеев в этот период действительно переходили в католицизм и лютеранство [Avrutin 2010, 125].

Приведем несколько примеров жизненных судеб еврейских студентов, крестившихся до или в течение периода обучения в высшем учебном заведении. Г. А. Цейтлин из Екатеринославской губернии, подавая прошение о зачислении на юридический факультет Петербургского университета в 1916 г. в качестве вольнослушателя, представил свидетельство о крещении, произведенном за год до поступления<sup>57</sup>. Об истинных причинах его перехода в христианство ничего не известно. Курсистка Высших курсов Венгеровой Г. Найман решила принять православие уже в процессе обучения в 1911 г. В прошении она повторяла стандартные формулы, что давно уже ощутила на себе влияние православной культуры<sup>58</sup>. Можно предположить, что ее решение отчасти обусловлено шатким положением данного учебного заведения: директор курсов не раз была вынуждена доказывать право на проживание студентов-евреев в столице<sup>59</sup>.

М. А. Оцуп, в будущем репортер и фотокорреспондент, потомок «николаевского солдата», получившего право проживать вне черты оседлости еще в XIX в., сначала учился в Петербургском университете, но не смог внести плату за обучение и затем перевелся в ПНИ. Там у него тоже возникли проблемы с оплатой обучения, хотя он успешно совмещал учебу с журналистской деятельностью, и уже в процессе учебы принял христианство. Истинная причина принятия крещения неизвестна, однако из дальнейшей жизни его семьи видно, что ее члены позже разделили эту участь [Оцуп 2007, 11].

Решение о переходе в христианство принималось некоторыми еврейскими студентами и в процессе обучения в высшем учебном заведении, что исключало в этих случаях какой-либо корыстный

<sup>57</sup> ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 15. Д. 3545. Л. 10.

<sup>58</sup> ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 390. Л. 17.

<sup>59</sup> РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 89. Л. 36, 124.

мотив. Так, обучаясь в Петербургском Политехническом институте, в 1911 г. решил перейти в христианство студент А. Певзнер. К тому времени он уже достиг успехов в профессии, работал инженером в электрической компании. Свое решение он обосновывал тем, что уже давно отдался от еврейского образа жизни, он происходил из семьи, более ста лет назад поселившейся в Сибири. Его примеру последовала и жена, Р. Певзнер, – курсистка курсов Лохвицкой-Скалон, был крещен и ребенок<sup>60</sup>. Студент Медико-хирургической академии Л. Карабунский также решил принять крещение уже на третьем курсе обучения<sup>61</sup>.

Один из еврейских абитуриентов по ошибке был зачислен в Политехнический институт, имея низкие баллы в аттестате. Через некоторое время ошибка обнаружилась, администрация предложила студенту принять крещение как основание для разрешения продолжить обучение. Но студент отказался, забрал деньги и уехал [Рассвет 1913, № 48, 40].

Крещение потеряло привлекательность для евреев уже в последнее десятилетие XIX в., так как не могло освободить от стигмы еврейского происхождения в общественной жизни. Принявшие крещение евреи подвергались словесным укорам и агрессии со стороны христианского окружения. Известный советский филолог и литературовед Я. С. Лурье (1921–1996) писал, что мало кто решался переходить в христианство, так как неофита ожидало неодобрительное отношение товарищей иудеев [Лурье 2004]. Его отец, С. Я. Лурье (1890–1964), студент историко-филологического факультета Петербургского университета (в будущем известный историк античности и филолог-эллинист), отважился на крещение после тяжких раздумий под жестким нажимом отца. Отец воспитал его атеистом, чуждым иудаизму и христианству. Крещение он принял уже после окончания университета, что позволило ему остаться в нем в качестве профессорского стипендиата. Сам он размышлял так: «крещение... если не подлость, то гнуснейший из компромиссов» [Иванов 2007, 152]. Сoverшив переход из одной религии в другую, обойдя при помощи такой конверсии дискриминирующее законодательство, евреи поневоле обязаны были преодолевать общественный скепсис, защищать себя как достойных и моральных людей [Прохоров 2020, 121].

<sup>60</sup> ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 390. Л. 111, 122.

<sup>61</sup> ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 122. Д. 277. Л. 3.

Необходимо учесть и общее состояние религиозности населения Российской империи в начале XX в. В целом среди учащейся молодежи, в том числе и еврейской, наметилась тенденция к упадку веры. Участие в религиозных обрядах едва поддерживало со-причастность к религии, многие соблюдали обряды и традиции лишь по привычке, все меньше оставалось придерживающихся их [Иванов 2007, 146].

В Петербурге начала XX в. мы наблюдаем огромный приток еврейской молодежи, желавшей получить высшее образование. К этому стремлению подключилось практически все еврейское общество: родители, братья и сестры студентов, крупные еврейские меценаты и организации, спонсировавшие учащихся. В период приемной кампании абитуриенты и их родные использовали любые связи в правительственные и научных кругах, проявляли писательское мастерство при составлении прошений, настойчивость и энергичность. В столицу готовы были переезжать целые семьи ради получения образования одним из детей. Известны и случаи, когда обучение в институте становилось лишь средством для получения официального разрешения на пребывание в Петербурге. Среди способов преодоления правовых ограничений и материальных затруднений мы видим традиционные, уже давно использовавшиеся другими слоями еврейского общества методы: получение поддельных справок о крещении, наличии работы, прописке в качестве прислуги. Заработка для одних студентов был важен для оплаты обучения, для других – для материальной поддержки оставшихся в черте оседлости родственников. Как мы увидели из примеров разных жизненных траекторий еврейской столичной молодежи, несмотря на довольно широкое распространение асимиляции и модернизацию еврейского общества, его универсальным стержнем в начале XX в. оставались семья и родственные узы.

#### Литература и источники

- Бехтерев 1916 – Бехтерев В. Из мрака к свету // Щит. 1916. С. 34–39.  
Боронов, Бразевич 2016 – Боронов А. О., Бразевич С. С. Социальный портрет московского еврейского студенчества начала XX в.: историко-социологический анализ // Социология образования. 2016. № 9. С. 40–57.

- Вахромеева 2003 – *Вахромеева О.* Духовное пространство Университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы. 1878–1918 гг.: Исследования и материалы. СПб.: Диада, 2003.
- Вахромеева 2014 – *Вахромеева О.* Бестужевки-еврейки: социокультурный облик // Евреи Европы и Ближнего Востока: история, социология, культура. СПб., 2014. С. 306–310.
- Венгерова 2003 – *Венгерова П.* Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX в. М.: Мосты культуры, Иерусалим: Гешарим, 2003. 352 с.
- Гессен 2014 – *Гессен Ю.* О жизни евреев в России // Жизнь евреев в России. М.: «Захаров», 2014. 336 с.
- Дубнова-Эрлих 1994 – *Дубнова-Эрлих С. С.* Хлеб и маца. Воспоминания. Стихи разных лет. СПб.: Максима, 1994. 296 с.
- Жаботинский 1911 – *Жаботинский В. Е.* Наше «бытовое явление»: (вопрос о выкрестах). Одесса: Восход, 1911. 24 с.
- ЖСП 1914 – Жизнь студентов психо-неврологов. Газетка студентов и слушательниц Психоневрологического института. 1914. № 27.
- Иванов 1991 – *Иванов А. Е.* Высшая школа России в конце XIX – начале XX века. М.: б. и., 1991. 392 с.
- Иванов 1999 – *Иванов А. Е.* Студенчество России конца XIX – начала XX века: Социально-историческая судьба. М.: РОССПЭН, 1999. 414 с.
- Иванов 2007 – *Иванов А. Е.* Еврейское студенчество в Российской империи начала XX века. Каким оно было? Опыт социокультурного портретирования. М.: Новый хронограф, 2007. 428 с.
- Каган 2004 – *Каган А. С.* Воспоминания // Архив Еврейской истории. Т. 1. М., 2004. С. 23–73.
- Клячко 1923 – *Клячко Л.* За чертою. В Петербурге // Еврейская летопись. Сб. 2. Пг., М.: «Радуга», 1923. С. 114–122.
- Локшин 2010 – *Локшин А.* Крещение евреев и «выкrestы» в Российской империи в XIX – начале XX в. // Иудейско-христианские отношения. Христианско-иудейский диалог: проблемы и мнения. <https://www.jcrelations.net/ru/stati/stati/kreshchenie-evreev-i-vykresty-v-rossiiskoi-imperii-v-xix-nachale-xx-vv.html> (дата обращения: 05.05.2025)
- Лурье 2004 – *Лурье Я. С.* История одной жизни. СПб.: Издательство ЕУСПб, 2004. 278 с.
- Мандельштам 1995 – *Мандельштам Е. Э.* Воспоминания // Новый мир. 1995. № 10. С. 123–149.
- Натанс 2007 – *Натанс Б.* За чертой: Евреи встречаются с позднеимперской Россией. М.: РОССПЭН, 2007. 463 с.
- Олесич 1998 – *Олесич Н. Я.* Господин студент Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1998. 208 с.

- ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург).
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 230 (Беркович С. И. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1908 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 345 (Габель С. И. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1908 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 444 (Головчинер М. А. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1904 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 471 (Гордон А. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1906 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 812 (Мане М. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1880 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 814 (Малкин Хаим. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1909 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1028 (Ромбо Б., раввин. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1902 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1078 (Снисаренко В. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1908 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1138 (Турсид Э. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1909 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1170 (Финкельштейн Г. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1908 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1238 (Циценбург Мария. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1910 г.
- ОР РНБ. Ф. 183. Д. 1751 (Гинда Л. Письмо Д. Г. Гинцбургу). 1906 г.
- Оцуп 2007 – *Оцун Р. Р. Оцупы – моя семья. Тель-Авив: б. и., 2007. 130 с.*
- Прохоров 2020 – *Прохоров Г. С. Еврейская семья в мемуарных материалах еврейских выкрестов XIX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2020: Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции. С. 107–121. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.7*
- Рассвет – Рассвет. Пг.: типография Ц. Крайз, 1907–1915.
- РГИА – Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург).
- РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 28 (По прошениям евреев о приеме в высшие учебные заведения). 1904 г.
- РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 30 (По прошениям евреев о приеме в высшие учебные заведения). 1904 г.
- РГИА. Ф. 733. Оп. 152. Д. 34 (По прошениям евреев о приеме в высшие учебные заведения). 1904 г.
- РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 4 (По прошениям евреев о приеме в высшие учебные заведения). 1905 г.
- РГИА. Ф. 733. Оп. 153. Д. 6 (По прошениям евреев о приеме в высшие учебные заведения). 1905 г.
- РГИА. Ф. 733. Оп. 154. Д. 37 (О евреях. Ч. 2). 1908 г.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1036 (О крещении евреев по лютеранскому обряду в Финляндии, ч. 1). 1913 г.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1037 (О крещении евреев по лютеранскому обряду в Финляндии, ч. 2). 1913 г.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 1046 (О крещении евреев по православному обряду). 1914 г.

- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 69 (О разрешении евреям жительства в Санкт-Петербурге для получения образования в Высшей школе Лесгабта). 1906 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 87 (О разрешении евреям жительства в Санкт-Петербурге для получения образования на Высших коммерческих курсах Побединского). 1906 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 88 (О разрешении евреям жительства в Санкт-Петербурге для получения образования на женских курсах В. П. Раевской). 1907 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 89 (О разрешении евреям жительства в Санкт-Петербурге для получения образования на курсах Венгеровой). 1906 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 90 (О разрешении евреям жительства в Санкт-Петербурге для получения образования на курсах Лохвицкой-Скалон). 1906 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 93 (О разрешении вольнослушателям евреям жительства в Санкт-Петербурге для окончания образования в Петербургском Императорском университете). 1906 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 379 (О разрешении евреям жительства в Санкт-Петербурге для получения образования). 1910 г.
- РГИА. Ф. 1284. Оп. 224. Д. 877 (О разрешении студентам-евреям Психоневрологического института проживать в Петрограде). 1914 г.
- РГИА. Ф. 1648. Оп. 1. Д. 1223 (Переписка о разрешении жительства евреям студентам). 1911 г.
- Ростовцев, Тихонов 2024 – Ростовцев Е. А., Тихонов И. Л. Три века Петербургского университета. СПб.: Издательство СПбГУ, 2024. 464 с.
- Руднева 2011 – Руднева Я. «Я, как лицо иудейского вероисповедания, в университет не попала». (О еврейских девушках – вольнослушательницах Казанского университета начала XX в.) // Эхо веков. 2011. № 1–2. С. 190–199.
- Слиозберг 1933 – Слиозберг Г. Б. Дела минувших дней: Записки русского еврея. Т. 2. Париж: Изд-во Ком. по чествованию 70-летнего юбилея Г. Б. Слиозberга, 1933. 331 с.
- Стриевская 1973 – Стриевская С. И. Участие бестужевок в революционном движении // Санкт-Петербургские высшие женские (Бестужевские) курсы. 1878–1918. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1973. С. 71–80.
- ЦГИА СПб – Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (г. Санкт-Петербург).
- ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10730 (Комплект и условия приема в студенты и вольнослушатели осенью 1913 г.). 1913 г.

- ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 15. Д. 3545 (Цейтлин Григорий Абрамович). 1916–1917 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 50 (Циркуляры о введении нового порядка перехода из иудейского вероисповедания в православное). 1903–1909 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 120. Д. 390 (Прошения разных лиц о переходе в православное вероисповедание). 1911 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 122. Д. 277 (О совершении обряда крещения над студентом евреем Карабунским). 1916 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 581 (Яникун Сима Иохелевна). 1915–1922 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 678 (Мерион Фейга Лейбовна). 1915–1916 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 705 (Рапопорт Любовь Сабсовна). 1916–1925 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 113. Оп. 7. Д. 755 (Тувим Дина Исааковна). 1912–1922 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 115. Оп. 2. Д. 415 (Бавер Эйга Мендлевна). 1916–1917 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 115. Оп. 2. Д. 1573 (Версес Хая Лейбовна). 1916–1917 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 115. Оп. 2. Д. 4736 (Ковнатор Рохель Двойре Ароновна). 1916 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 115. Оп. 3. Д. 82 (Галкина Рива Фридмановна). 1916–1917 гг.
- ЦГИА СПб. Ф. 115. Оп. 3. Д. 206 (Гуревич Юдифь-Шевель Гиршевна). 1916 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 871. Оп. 4. Д. 9 (Список слушательниц приема 1906 и 1907 гг., не внесших плату за право учения). 1907 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 871. Оп. 4. Д. 11 (Прошения о разрешении разных лиц о приеме их на курсы). 1906 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 1883. Оп. 38. Д. 28 (О запрещении крестить евреев вне черты оседлости). 1903 г.
- ЦГИА СПб. Ф. 2265. Оп. 1. Д. 896 (Справка о составе учащихся института). 1915 г.
- Шагал 2021 – Шагал М. Моя жизнь. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. 224 с.
- Avrutin 2010 – Avrutin E. Jews and the Imperial State. Identification Politics in Tsarist Russia. Ithaca: Cornell University press, 2010. 216 pp.

## **Jewish Students in Saint Petersburg in the Early 20<sup>th</sup> Century: The Paths of Adaptation and Survival Strategies**

**Ekaterina S. Norkina**

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia

PhD, Assistant Professor

ORCID: 0000-0001-9914-102X

Department of Jewish Culture, St. Petersburg State University

199034, Russia, St. Petersburg, Mendeleevskaya line, 5  
E-mail: norichmail@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.6

**Abstract.** At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, thousands of young Jews continued to enter higher education institutions in St. Petersburg. Gaining admission and completing a degree was a transformative period, taking at least five years of a young person's life and presenting a complex set of challenges that required strategic solutions. This study explores the methods used to overcome the restrictions on Jewish admission and study at St. Petersburg's higher educational institutions. It portrays Jewish applicants and students not as passive subjects, but as active agents who devised their own strategies to navigate a complex bureaucratic system, often circumventing its rules. The author concludes that the entire Jewish community was actively involved in supporting young people's pursuit of higher education, from the students' parents and siblings to major Jewish organizations.

**Keywords:** *students, Saint Petersburg, percentage rate, petitions, D. Ginzburg, converted Jews*

**Reference for citation:** Norkina, E. S., 2025, Evreiskie studenty v Sankt-Peterburge v nachale 20 veka: puti adaptatsii i strategii vyzhivaniia [Jewish Students in Saint Petersburg in the Early 20<sup>th</sup> Century: The Paths of Adaptation and Survival Strategies]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 97–126. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.6

## References

- Avrutin, E., 2010, *Jews and the Imperial State. Identification Politics in Tsarist Russia*. Ithaca: Cornell University press, 216.
- Boronoev, A. O., and S. S. Brazevich, 2016, Sotsial'nyi portret moskovskogo evreiskogo studenchesvta nachala 20 v.: istoriko-sotsiologicheskii analiz [Social Portrait of Moscow Jewish Students at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century: Historical and Sociological Analysis]. *Sotsiologiya obrazovaniia*, 9, 40–57.
- Ivanov, A. E., 1991, *Vysshaia shkola Rossii v kontse 19 – nachale 20 veka* [Higher Education in Russia at the End of the 19<sup>th</sup> – Beginning of the 20<sup>th</sup> Century]. Moscow, s. p., 392.

- Ivanov, A. E., 2007, *Evreiskoe studenchestvo v Rossiiskoi imperii nachala 20 veka. Kakim ono bylo? Opyt sotsiokul'turnogo portretirovaniia* [Jewish Students in the Russian Empire at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century. What Was it Like? The Experience of Socio-Cultural Portraiture], Moscow, Novyi khronograf, 428.
- Ivanov, A. E., 1999, *Studenchestvo Rossii kontsa 19 – nachala 20 veka: Sotsial'no-istoricheskaiia sud'ba* [Russian Students of the Late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Century: Socio-Historical Fate]. Moscow, ROSSPEN, 414.
- Lokshin, A., 2010, Kreshchenie evreev i "vykresty" v Rossiiskoi imperii v 19 – nachale 20 vekov [The Baptism of Jews and the "Crosses" in the Russian Empire in the 19<sup>th</sup> and Early 20<sup>th</sup> Centuries]. *Iudeisko-khristianskie otnosheniia. Khristiansko-iudeiskii dialog: problemy i mneniiia.* <https://www.jcrelations.net/ru/stati/stati/kreshchenie-evreev-i-vykresty-v-rossiiskoi-imperii-v-xix-nachale-xx-vv.html>
- Natans, B., 2007, *Za chertoi: Evrei vstrechaiutsia s pozdneimperskoi Rossiei* [Beyond the Pale of Settlement: Jews Meet with Late Imperial Russia]. Moscow, ROSSPEN, 463.
- Olesich, N. Ya., 1998, *Gospodin student Imperatorskogo S.-Peterburgskogo universiteta* [Mr. Student of the Imperial Saint Petersburg University]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 207.
- Prokhorov, G. S., 2020, Evreiskaia sem'ia v memuarnykh materialakh evreiskikh vykrestov 19 veka [A Jewish Family in 19<sup>th</sup> Century Memoirs: New Russian Christians of Jewish Descent]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 107–121. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.7
- Rudneva, Ya., 2011, «Ya, kak litso iudeiskogo veroispovedaniia, v universitet ne popala» (O evreiskikh devushkakh – vol'noslushatel'nitsakh Kazanskogo universiteta nachala 20 v.) [“As a Person of the Jewish Faith, I did not get into the University” (About Jewish Girls Who Were Auditors at Kazan University in the Early 20<sup>th</sup> Century)]. *Echo vekov*, 1–2, 190–199.
- Vakhromeeva, O., 2014, Bestuzhevki-evreiki: sotsiokul'turnyi oblik [Bestuzhevki Jews: Socio-Cultural Image]. *Evrei Evropy i Blizhnego Vostoka: istoriia, sotsiologiiia, kul'tura* [Jews of Europe and the Middle East: History, Sociology, Culture]. St. Petersburg, Peterburgskii institut iudaiki, 306–310.

# Трансформация еврейской прессы в Российской империи в начале XX века

**Печенин Илья Викторович**

Российская государственная библиотека, Москва, Россия

Кандидат исторических наук, главный библиотекарь

ORCID: 0000-0002-1554-0611

Сектор иностранного комплектования и электронных ресурсов ОКФ Российской государственной библиотеки

119019, Россия, Москва, ул. Воздвиженка, 3/5

E-mail: pechenin81@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.7

**Аннотация.** В статье на материале свидетельств современников и архивных материалов рассмотрена трансформация российской еврейской прессы в начале XX в., а именно изменение формата и языка изданий. В этот период на смену элитарным ежемесячным толстым журналам приходят эгалитарные многотиражные дешевые газеты. Идиш и иврит становятся полноценными современными литературными языками, что отражается и в печати: превалирует пресса на идише, потеснившая русскоязычную печать; на смену маскильской мелице приходит новый иврит. Будучи одним из основных источников по истории российского еврейства в указанный период, еврейская пресса как самостоятельный объект изучения до сих пор практически не рассматривалась. Комплексное изучение дореволюционной еврейской прессы, понимание ее как системы, подверженной общим, глубинным процессам, дает возможность по-новому осмыслить этот феномен. Привлекаются архивные материалы, раскрывающие перипетии истории бундовской и сионистской прессы. Показана дальнейшая судьба еврейской печати после революции 1917 г. в странах Восточной Европы, в США и Израиле. Многие традиции, заложенные еще на рубеже веков, получили свое развитие в дальнейшем.

**Ключевые слова:** еврейская пресса, мелица, идиш, иврит, Бунд, Поалей-Цион

**Ссылка для цитирования:** Печенин И. В. Трансформация еврейской прессы в Российской империи в начале XX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 127–144. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.7

Начало XX века стало для российского еврейства поистине эпохой перемен. Менялись уклад жизни, мировоззрение, язык. Одним из индикаторов этих изменений стали периодические издания, которые евреи, будучи народом печатного слова, уже привыкли на тот момент ежедневно открывать и читать. Кардинальное видоизменение еврейской печати было обусловлено многими факторами: с одной стороны, технические усовершенствования, развитие транспортной и почтовой сети, а также «война языков», небывалый доселе расцвет еврейской политической жизни, с другой – сдерживающие цензурные условия, нападки антисемитской печати. Мы проследим, какой путь в этих условиях прошла еврейская пресса от Гаскалы, берлинерства и «мелицы» до необычайного политического плюрализма революционной эпохи.

С наступлением стремительного XX века все заметней становится тенденция численного преобладания более дешевых и доступных газет над дорогостоящими элитарными журналами. Она проявлялась не только в общероссийской, но и в еврейской периодике. В начале XX в. наблюдается значительный рост оперативной информации. Выходивший раз в месяц «толстый» журнал уже не мог удовлетворить запросы читающей аудитории, и на смену ему пришли еженедельные и ежедневные газеты. По словам Полины Венгеровой,

...теперь, в эпоху пара и электричества, мы живем намного торопливей. Лихорадочная спешка машин повлияла и на человеческий дух [Венгерова 2017, 21].

По мнению Э. В. Летенкова, с появлением «массового читателя» и сама печать стала в этот период массовой, изменились ее функции и роль в обществе, в частности в политике [Летенков 1988, 60]. Это замечание, безусловно, верно и для еврейской печати рассматриваемого периода [Эльяшевич 1999, 684].

Показательно, что некоторые журналы меняли свой формат на газетный, чтобы стать более доступными для читателя. Порой при типологизации изданий сложно разграничить журнал и газету, большой и малый формат, в том числе потому, что он мог с течением времени изменяться. Например, «Идишер арбейтер» с № 9 за 1900 г. стал выходить в другом, более широком, формате. «Дер арбейтер» с № 12 от 13 декабря 1905 г. приобрел газетный формат. Если раньше количество страниц от номера к номеру варьировалось, их было 8, 12, 16 и даже 20, то теперь номера стали стандартными, по 8 страниц. С № 16 от 2 февраля 1906 г. формат снова изменился, было добавлено приложение. Газета «Одесер фолксблат» была закрыта после выхода первого же номера 30 июня 1906 г. в связи с военным положением в городе, а 18 сентября 1906 г. возобновлена в сильно увеличенном формате: если бумага первого номера имела размер 30 × 23 см, то потом он стал 50 × 35 см [Kirzhnitz 1930, 28]. На эту тенденцию обратили внимание литературные критики, в частности Я. Каценельсон и А. Горнфельд [Вальдман 2008, 320].

Пульс жизни бьется если не энергичнее, то порывистее, журнал уступает место газете, и толстые почтенные сборники становятся литературными темницами, где чахнет в тоскливой и губительной неизвестности все жизнеспособное.

Так писал Аркадий Горнфельд, рецензируя два новых выпуска толстого ежегодника «Еврейская библиотека», появившихся в 1901–1903 гг. после более чем двадцатилетнего перерыва и выглядевших в начале XX в. откровенным анахронизмом [Библиография 1902, 199].

По замечанию В. Кнорринг,

средний срок существования русско-еврейского печатного органа составлял один-два года [Кнорринг 2004, 87].

Динамичная трансформация еврейской прессы была обусловлена в том числе и тем обстоятельством, что срок жизни изданий был, как правило, весьма непродолжителен. Именно благодаря этому обеспечивалась высокая динамика развития прессы. Если

бы издания существовали долго, они бы стали более консервативными, застыли во времени.

Вот что писал в конце 1907 г. Мойше Иосеф Новомисский (1878–1939), более известный под псевдонимом Иосиф Нейман, активный член Бунда с 1903 г., принимавший непосредственное участие в выпуске многочисленных бундовских изданий, комментируя их трансформацию:

Все эти органы были сравнительно недолговечны. Периодом расцвета местных органов следует считать 1901–1903 годы («Векер» выходил с 1898 года), потом они мало-помалу исчезают, уступая место более легкому и подвижному типу периодических изданий – т. н. летучим листкам. Это объясняется, главным образом, тем, что армия профессиональных революционеров, к которой принадлежали и редакторы, и сотрудники местных органов, уже по самому роду своей деятельности не могла быть оседлой, и таким образом редакционные коллегии не могли иметь необходимой устойчивости. Непериодический летучий листок, напротив, представлял для кочующих революционеров чрезвычайно удобную форму. Его содержание варьировалось от материала обычного местного органа (как, например, «Минскер флюгблatt») до прокламации. Мало-помалу летучие листки и прокламации сделались единственными представителями местной печати, причем летучие листки носили больше характер статей, разъясняющих определенные вопросы, в то время как прокламации большей частью звали к активным действиям или имели целью поднять настроение, действуя больше на чувство<sup>1</sup>.

Зачастую еврейские издания некоторым образом возрождались, подчас спустя много лет. Прежнее название подхватывалось, бралось на вооружение совершенно другими издателями. Если первый «Идишес фолксблат» А. Цедербаума в 1881–1890 гг. выходил ежедельно, то второй – Ш. Яцкана – выходил в 1906–1911 гг. уже ежедневно, каждый номер стоил одну копейку.

С. М. Дубнов, рецензируя новые издания на иврите, писал еще в начале 1887 г.:

<sup>1</sup> РГАСПИ. Ф. 271. Оп. 1. Д. 211. Л. 32.

Еженедельные газеты и ежемесячные журналы как-то вдруг сошли со сцены, словно еврейские издатели сговорились не признавать никаких иных сроков для периодических изданий, кроме двух крайних – дня и года, и подвергнуть опале средние – недельный и месячный сроки. Не беремся объяснить здесь это явление, тем более что такого объяснения пришлось бы, может быть, искать не столько в области чисто литературной, сколько за ее пределами... [Дубнов 1887, 1–2].

Разумеется, это нельзя объяснить сговором издателей, и уж кому, как не проницательному историку Дубнову, были понятны новые тенденции в развитии периодической печати. По самым скромным подсчетам, общий тираж ежедневных газет в России вырос с 900 тыс. в 1900 г. до 2,2 млн в 1914 г. [Рейтблат 2009, 279].

Теперь на авансцену выходят ежедневные издания. Одна из газет на идише, «Дер вег», будучи первой ежедневной еврейской газетой в Варшаве, имела даже и утренние, и вечерние выпуски. В Ченстохове вместо еженедельной «Ченстоховер вохнблат» в 1914 г. стала выходить ежедневная «Ченстоховер тагеблат». В Белостоке «Бялостокер ворт» из еженедельной газеты превращается в ежедневную.

В Центре социально-политической истории Государственной публичной исторической библиотеки (Москва) имеется десять разных изданий под названием «Флугблеттель», выходивших в 1900–1905 гг. в различных городах черты оседлости: Бердичеве, Житомире, Ковно, Гродно и т. д. Возможно, их было гораздо больше: надо полагать, что не все сохранились и попали в библиотеки. Такой переходный формат, чего-то среднего между газетой и листовкой, приобретал все большее распространение.

Эти наблюдения могут показаться довольно фрагментарными, однако на самом деле это лишь малая толика примеров видоизменений, охвативших весь корпус еврейской печати на русском языке, идише и иврите. Причем они касались не только внешнего вида изданий, но и их содержания и языка.

Трансформация еврейской прессы была неоднозначным явлением. На наш взгляд, у нее были и негативные стороны. Можно заметить, что в начале XX в. падает литературный уровень публикуе-

мых произведений, изменяется сам характер печатных материалов, все более явно проступают характерные черты «желтой» прессы. Происходит деградация читательских вкусов населения. Не случайно Шолом-Алейхем еще в 1888 г. в своем памфлете «Суд над Шомером» заклеймил низкопробное бульварное «чтиво» [Крутиков 2018, 140–141]. Пресса становилась массовой, широкодоступной, и вместе с тем нужно признать, что в целом ее уровень падал. Она приспосабливалась к вкусам читателей из самых низших слоев населения и в то же время сама деградировала.

В этой связи обратим особое внимание на язык изданий. На конкретных примерах мы проследим, как видоизменялся язык прессы, какие идеологии стояли за, казалось бы, внешне вполне нейтральными словами, чем был обусловлен выбор той или иной лексики. В первую очередь это касалось идиша и иврита, которые на рубеже XIX–XX вв. обрели совершенно новый облик.

Иосиф Нейман в конце 1907 г. свидетельствовал:

Агитаторы-пропагандисты брали те слова и обороты, которые им не доставали, из немецкого, из русского или польского языков, создавали часто сами необходимые обороты, придавали старым словам совершенно новое значение. Создался таким образом пресловутый «бундовский» язык – тот тяжеловесный, неуклюжий, поистине ужасный язык, какой мы встречаем в первых номерах «Арбейтер штиме». Это было в данных условиях неизбежно. Приходилось всю терминологию общественных наук, все обилие новых понятий облекать в старую, узкую и тесную одежду еврейского «жаргона». Нет ничего удивительного, что эта одежда трещала, топорщилась, образовывала уродливые выступы, которые так неприятно режут слух того, кто в наши дни перелистывает странички этих старых изданий<sup>2</sup>.

Неудивительно, что

многие слова со временем приобрели совершенно другое, сравнительно с первоначальным, значение. И так в этой огромной массовой лаборатории вырабатывался литературный еврейский язык, достигший теперь такой степени со-

<sup>2</sup> РГАСПИ. Ф. 271. Оп. 1. Д. 211. Л. 6–7.

вершенства, что мысль о переводе «Капитала» Маркса на этот язык кажется уже чем-то далеко не утопичным<sup>3</sup>.

Тот факт, что «Капитал» Маркса был переведен на идиш и лишь спустя несколько лет – на иврит, представляется вполне закономерным. Еврейский эссеист и литературовед Джошуа Рапопорт (1895–1971) писал в эмиграции:

Конечно, этот жаргон был беден, не развит, засорен или дикими славянизмами, или дикими «германизмами», но все же это был живой родник, язык живой жизни, полный растительных соков. В то время, как древнееврейский, которым «гаскала» пользовалась, имел тысячелетнюю культурную традицию... но в действительности был искусственным жаргоном, какой-то дикой мозаикой полуготовых фраз, цветистых нонсенсов [Рапопорт 1943, 42].

Иврит также все еще нуждался в доработке и оформлении в качестве полноценного литературного языка. В прессе на иврите также заметны лексические и грамматические нововведения. По словам В. Кнорринг,

в середине XIX столетия иврит еще сильно отличался от современного иврита. Язык, которым пользовалось большинство литераторов той эпохи, получил в специальной литературе наименование «иврит Гаскалы». Для него характерны вычурность и перегруженность аллегориями, бедность лексики: он базировался только на архаическом языке Ветхого завета [Кнорринг 2016, 105–106].

В маскильских изданиях использовалась «мелица» – особый вычурный стиль, основанный на игре библейскими метафорами и цитатами. Как отмечает Бенджамин Харшав, маскилы отрицательно относились к Талмуду и раввинистическому ивриту, которые, по их мнению, засорили язык, и поэтому они ратовали за его очищение и возвращение к исконному, библейскому ивриту [Харшав 2008, 242]. Новые понятия подчас передавались несколькими словами, так как аналогов в иврите еще не было. Для полноценного

<sup>3</sup> РГАСПИ. Ф. 271. Оп. 1. Д. 211. Л. 7.

понимания в скобках давалось иностранное слово. Кардинально изменился сам характер языка – он из сугубо сакрального стал секулярным [Асланов 2012, 52–54].

Примечательно, что, хотя к началу XX в. «мелица» уже не использовалась, ее взяла на вооружение партия «Мизрахи» и неоднократно применяла в своих изданиях. Первый номер нового издания «Гамизрах» открывался витиеватой статьей:

На нашей сегодняшней встрече, дабы опубликовать заявление нашей генеральной ассамблеи по вопросу издания сионистского журнала, мы считаем своим долгом встать у врат «Гамизрах» и объяснить, как нам видится строительство нашего дома, и какую надежду мы возлагаем на этот ежемесячник, потому как ему посчастливится говорить с нашими братьями о вещах, которые порою даже не приходили нам в голову. «Гамизрах» во всех смыслах ежемесячник, адресованный представителям движения мизрахи [Рейнес 1903, 1].

Такая стилизация под мелицу, на тот момент уже десятки лет не использующуюся, стала визитной карточкой этого религиозно-сионистского движения. По словам американской исследовательницы Марины Зильбергертц,

первymi писателями на иврите в России была небольшая группа евреев, изучавших Талмуд, которые писали на иврите для удовольствия и развлечения друг друга. Они были основными производителями европейской литературы и в то же время ее единственными потребителями [Zilbergerts 2022, 1].

Однако и для русско-еврейской литературы характерна схожая ситуация. Она тоже была зацикlena на своих местечковых проблемах и известна лишь довольно узкому кругу русско-еврейской интеллигенции. Зильбергертц признает, что возникновение современной светской литературы на иврите было историческим и культурным феноменом, который до сих пор не до конца осмыслен учеными [Zilbergerts 2022, 3].

Вне всякого сомнения, языковая революция, произошедшая в российском и мировом еврействе в начале XX в. – настолько сложное и многоплановое явление, что его сложно описать в небольшом

очерке. Сохранилось множество различных свидетельств и оценок, которые порой противоречат друг другу. Языковая революция касалась миллионов людей, каждый из которых решил языковой вопрос по-своему, все было сугубо индивидуально, зависело от судьбы конкретного человека, от многих факторов. В эпоху становления новой еврейской литературы это, прежде всего, относилось к писателям, для которых выбор того или иного языка/языков становился их творческой стратегией [Гаммал 2021, 112].

На рубеже XIX–XX вв. в обиход еще не вошли слова «иврит» и «идиш». В еврейской прессе они не встречаются. По словам М. Вайнрайха,

русские заголовки книг на идише с 1836 г. носили обозначение *жидовский язык*<sup>4</sup>, а с 1841 г. – *еврейский язык*. В 1869 г. И. М. Лифшиц (1829–1878) для обозначения идиша ввел в своем словаре слово *новоеврейский*. Но на практике, вплоть до конца XIX в. иврит назывался *еврейским*, а идиш – *разговорно-еврейским* языком. Под влиянием сторонников идиша в XX в. курс языковой политики изменился: *еврейский* стал обозначать идиш, а для иврита стал использоваться термин *древне-еврейский* [Weinreich 1980, 322].

На самом деле эти разграничения мало соблюдались. Обычно идиш называли разговорно-еврейским языком, новоеврейским языком, жаргоном (в кавычках и без), «общественным еврейским языком». Иврит же называли раввинским наречием, древнееврейским языком, новоеврейским (в кавычках и без), библейским и древне-библейским языком. На страницах периодической печати можно найти немало подобных примеров терминологической неразберихи. Иногда доходило до курьезов: поэт Саул Черниховский, писавший на иврите, был назван «древне-ново-еврейским» поэтом [Юдл 2002, 519].

Такая терминологическая путаница, реанимация полузаубитой мелицы, издание толстых томов «Еврейской библиотеки» после двадцатилетнего перерыва – свидетельство чрезвычайно быстрых процессов перестройки системы еврейской периодики. Она постоянно трансформировалась, причем весьма динамично. Не все успе-

<sup>4</sup> Здесь и далее в абзаце курсив автора цитаты.

вали за происходящими изменениями. Новые правила и стандарты не успевали прижиться. Сохранялась прежняя терминология, прежние традиции, которые диссонировали с новой реальностью.

В развитии еврейской прессы можно выделить следующие тенденции: рост тиражей, расширение ареала распространения, привлечение новых социальных категорий читателей, качественные изменения печати, появление более простых и дешевых типов изданий, постепенное вытеснение русскоязычной печати прессой на идише, усугубление политизированности еврейских изданий, партийно-языковая дифференциация прессы. Тем самым есть все основания утверждать, что система еврейской печати была неразрывно связана со своей читательской аудиторией – она подстраивалась под публику. Еврейская пресса прошла более чем полу векаовой путь, начиная от элитарных маскильских изданий и заканчивая эгалитарной революционной печатью.

История еврейской прессы не закончилась в 1917 г. Некоторые издания продолжали некоторое время выходить в России и после октября 1917 г. Появлялись даже вновь основанные партийные органы. Это уже была другая эпоха, и настроения были другими, хотя, конечно, сохранялась определенная преемственность, ведь прошло совсем немного времени. Вот что писал 1 декабря 1917 г. только что основанный «Идише фольксблат»:

Мы взялись за издание нашего еженедельника в непростых условиях. Еврейская пресса только сейчас начала возрождаться после двух лет подавления, но наша шумная политическая жизнь породила чисто партийные издания, которые ставят перед собой политические партийные цели. Эти издания содержатся на партийные средства и распространяются товарищами по партии. Круг еврейских читателей, черпающих свою культурную подпитку полностью или частично из источников на идише, разделился на различные лагеря. Культурные и литературные цели игнорируются... а литературные таланты, которые не могут втиснуть себя в рамки партийных изданий, стоят вне идишской прессы.

Еженедельник, который ставит перед собой прежде всего литературные и культурные цели, который надеется собрать все наши лучшие литературные силы и сформулировать еврейскую демократическую идеологию, находится в очень

трудном положении. Такой еженедельник должен сначала заново создать свою аудиторию, свое сообщество или читателей. Он должен заново приучить аудиторию к мысли, что у нас есть культурные и литературные цели, которые стоят вне партий [цит. по: Moss 2009, 80].

В Киеве в 1918 г. выходило сионистское издание «Аф дер вах», в Минске в 1918 г. выпускался орган Бунда «Дер найер векер», а также и многие другие издания. Мы располагаем красноречивыми архивными данными, свидетельствующими, с какими трудностями столкнулись члены Поалей-Цион С. Палатник, А. Ревуцкий (Шли-мович) и А. Хашин, пытаясь наладить выпуск газеты «Найе leben» в Одессе в 1917–1918 гг. Основная часть материалов посвящена организационным вопросам (приобретение шрифта, оборудования и т. п.) и полна просьбами срочно прислать денег. В частности, А. Ревуцкий практически рассуждает:

Я думаю, помимо ротационной машины купить и пло- скую машину. В обычное время она будет печатать другие партийные издания и частные заказы, а в случае нужды, при отсутствии ротационной бумаги, на ней можно будет в меньшем количестве экземпляров издать нашу газету<sup>5</sup>.

Он набросал примерную краткую смету:

Пока что я купил вместе с т. Левиным около 45 пудов ев-рейского шрифта прекрасного качества. Цена 80 рублей пуд – по нынешним временам недорого. Сверх того, кассы большие – 4 р. 50 к., малые – 3 р. 50 к., реалы – 15 руб., коз-лы – 12 руб. Все это я должен забрать не позже 10 мая, в про-тивном случае, пропадет задаток – 500 руб., выплаченных мною из собственных средств... История шрифта такова. Он куплен в Акц. Южно-Русск. Обл. Печ. Дела – крупнейшей типографии на юге России. Последняя приобрела шрифт до войны, но вследствие отсутствия евр<sup>е</sup>йского набора, и завала русскими заказами, продаёт его. Шрифта вполне до-статочно для набора газеты величины «Унзэр Leben». Следу-ет только докупить украшения, линейки и т. д.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> РГАСПИ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 69. Л. 7.

<sup>6</sup> РГАСПИ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 69. Л. 6.

Таким образом, временный запрет на еврейскую прессу в годы Первой мировой войны теперь оказался на руку и позволил приобрести еврейский шрифт, но все же денежный вопрос стоял весьма остро.

В южном областном к~~омитет~~е я, как ожидал, встретил колossalную разруху и полное безденежье. Я никак не могу себе представить, как мы издадим хоть два-три плаката... Нам необходимо для обоих кампаний до 10 000 руб. Как мы их проведем – одному Аллаху известно<sup>7</sup>.

А. Ревуцкий проявляет сметливость:

Здесь образовалось т-во из т~~оварищ~~ей, которые решили купить типографию и газету. Типография будет ихняя <так в тексте. – И. П.>, а газета партийная, так как у Кипервасера очень незначительные деньги и их нужно беречь для оборотного капитала газеты<sup>8</sup>.

Так или иначе, трудности, вызванные разрухой Гражданской войны, были преодолены. Как уже было упомянуто выше, в 1915–1917 гг. еврейская пресса в России не выходила, подчиняясь цензурным запретам, однако в 1920-е гг. появлялись десятки новых еврейских изданий, преимущественно на идише.

Второе рождение еврейская пресса получила в межвоенной Польше [Brumberg 2003, 100–117]. По подсчетам Джошуа Шейнеса, там выходило 230 изданий на идише, не считая прессы на польском [Shanes 2018, 454]. Около двадцати изданий на идише и иврите выпускалось в Литве. В Латвии и Эстонии также выходили еврейские газеты и журналы, причем эстонские евреи выписывали ежедневные еврейские газеты из Латвии, а также еженедельные приложения на эстонском языке, публикуемые еврейскими ежедневными газетами Литвы. Таким образом, дореволюционная еврейская пресса дала жизнь еврейской прессе в странах – осколках царской империи. Новые издания продолжали прежние традиции, хотя, разумеется, в новых условиях произошла существенная трансформация

<sup>7</sup> РГАСПИ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 69. Л. 32.

<sup>8</sup> РГАСПИ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 69. Л. 62.

еврейской периодики. Она разительно отличалась от того, что было раньше. Звучали новые голоса, обсуждались иные проблемы.

Разумеется, большое влияние дореволюционная еврейская пресса оказала на формирующуюся израильскую печать. Кроме того, многие еврейские издатели и публицисты эмигрировали в США и другие страны и там продолжали заниматься творческой деятельностью. Авром Ревуцкий уехал в Палестину, затем в Берлин, а в 1924 г. – в США, где сотрудничал в нескольких еврейских изданиях. Как отмечает Геннадий Эйстрак, около 80% читателей крупнейшей американской газеты на идише «Форвертс» по своему происхождению были эмигрантами из Российской империи, а процент уроженцев России среди сотрудников газеты был еще выше [Estraikh 2020, 7].

Итак, налицо несомненная трансформация еврейской печати, заслуживающая самого пристального внимания. Эти глубинные тенденции, затронувшие еврейскую прессу, весьма показательны. Они отражают процессы, проходившие в общественно-политической жизни российского еврейства в предреволюционную эпоху. Помимо этого, еврейская печать интересна нам не только сама по себе, но и как колыбель многочисленных направлений еврейской прессы, возникших уже в XX в.: в странах Восточной Европы, в США и Израиле. Многие традиции, заложенные еще на рубеже веков, получили свое развитие в дальнейшем.

### Литература и источники

- Асланов 2012 – Асланов С. Старое и новое в современном иврите // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфэр», Институт славяноведения РАН, 2012. С. 52–62.
- Библиография 1902 – А. Г[орнфельд]. Библиография // Книжки Восхода. 1902. № 1. С. 193–204.
- Вальдман 2008 – Вальдман Б. Русско-еврейская журналистика (1860–1914): литература и литературная критика. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2008. 360 с.
- Венгерова 2017 – Венгерова П. Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX в. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2017. 349 с.

- Гаммал 2021 – Гаммал М. И. Смеховая культура караимских произведений рубежа XIX–XX веков на примере комедии А. И. Леви «Ахыр Зэман» // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2021: Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции. С. 109–130. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.7
- Дубнов 1887 – Дубнов С. М. Литературная летопись. Ежегодники Соколова и Рабиновича // Восход. 1887. № 1. Ч. 2. С. 1–2.
- Кнорринг 2004 – Кнорринг В. В. «Вестник еврейского просвещения» – орган Общества для распространения просвещения между евреями в России // Книжная культура Петербурга: Сборник научных трудов по материалам 13-х Смирдинских чтений, 2003 г. СПб., 2004. С. 85–96.
- Кнорринг 2016 – Кнорринг В. В. Издания Общества для распространения просвещения между евреями в России на иврите: история их публикации, тематика и актуальность // Евреи Европы и Ближнего Востока: традиция и современность. История, языки, литература. Мат-лы междунар. науч. конф. 17 апреля 2016 г. / отв. ред. М. О. Мельцин. СПб., 2016. С. 105–113. (Труды по иудаике. Сер. «История и этнография». Вып. 11).
- Крутиков 2018 – Крутиков М. «Пощекочите немного свою музу». К переписке Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом Гордоном // Judaic-Slavic Journal. 2018. №. 1. С. 139–151. DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.2
- Летенков 1988 – Летенков Э. В. Литературная «промышленность» России конца XIX – начала XX века. Л.: Изд-во ЛГУ, 1988. 173 с.
- Рапопорт 1943 – Рапопорт О. На привале. Очерки и статьи. Шанхай: Изд-во «Еврейская книга», 1943. 491 с.
- РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории (г. Москва).
- РГАСПИ. Ф. 271 (Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России (Бунд). 1897–1921). Оп. 1. Д. 211. Л. 1–33 (Очерк Моисея Ольгина (Новомисского) (1878–1939) об истории еврейской рабочей прессы на идиш. 1907 г.).
- РГАСПИ. Ф. 272 (Организация Поалей-Цион в СССР. 1917–1919). Оп. 1. Д. 69. Л. 1–107 (Переписка руководителей издательства газеты «Найе leben» в Одессе С. Палатника, А. Ревуцкого (Шлимовича) и А. Хашина об оборудовании типографии, постановке издательского дела, финансировании, кадрах и др. вопросах. 1917–1918 гг.).
- Рейнес 1903 – Рейнес И. Я. Свободный «Гамизрах» // Гамизрах. 1903. № 1. С. 1.
- Рейтблат 2009 – Рейтблат А. И. От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии русской литературы. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 447 с.

- Харшав 2008 – Харшав Б. Язык в революционное время. М.: Текст, 2008. 476 с.
- Эльяшевич 1999 – Эльяшевич Д. А. Правительственная политика и еврейская печать в России 1797–1917. Очерки истории цензуры. СПб.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 1999. 792 с.
- Юдл 2002 – Юдл М. Литература на идиш в России // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002. С. 523–551.
- Brumberg 2003 – Brumberg A. On Reading the Bundist Press // East European Jewish Affairs. 2003. № 1 (33). P. 100–117.
- Estraikh 2020 – Estraikh G. Transatlantic Russian Jewishness: Ideological Voyages of the Yiddish Daily Forverts in the First Half of the Twentieth Century. Boston: Academic Studies Press, 2020. 354 p.
- Kirzhnitz 1930 – Kirzhnitz A. D. Di yidishe prese in der gewesener rusisher imperie (1823–1916). Москва, Харьков, Минск: Центральное издательство народов СССР, 1930.
- Moss 2009 – Moss K. B. Jewish Renaissance in the Russian Revolution. Cambridge: Harvard University Press, 2009. 408 p.
- Shanes 2018 – Shanes J. Jewish press and periodicals // The Routledge Companion to Jewish History and Historiography / ed. by D. Ph. Bell. London: Taylor & Francis, 2018. P. 451–457.
- Weinreich 1980 – Weinreich M. History of the Yiddish Language. Chicago, London: University of Chicago Press, 1980. 833 p.
- Zilbergerts 2022 – Zilbergerts M. The Yeshiva and the Rise of Modern Hebrew Literature. Bloomington: Indiana University Press, 2022. 184 p.

## **The Transformation of Jewish Press in the Russian Empire at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century**

**Pechenin Ilya**

Russian State Library, Moscow, Russia

PhD in History, Chief Librarian

ORCID: 0000-0002-1554-0611

119019, Russia, Moscow, Vozdvizhenka St., 3/5

E-mail: pechenin81@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.7

**Abstract.** This article examines the transformation of the Jewish press in the early 20<sup>th</sup> century, focusing on shifts in format and language as evidenced

by contemporary testimonies and archival materials. The era of elitist monthly “thick” journals was passing, replaced by egalitarian, mass-circulation cheap newspapers. Linguistic landscapes were also shifting: Yiddish and Hebrew evolved into full-fledged modern literary languages. The Yiddish press gained predominance, displacing the Russian-language press, while modern Hebrew replaced the Maskilic Melitzah. Despite being a primary source for the history of Russian Jewry, the Jewish press itself is rarely studied as an independent object, with only a handful of publications receiving scholarly attention. This research offers a comprehensive study of the press as a system, shaped by broader societal processes, to reinterpret the phenomenon of the pre-revolutionary Jewish press – constituting its relevance and novelty. The analysis incorporates archival materials on the histories of the Bundist and Zionist press and traces its subsequent development after the 1917 Revolution in Eastern Europe, the USA, and Israel, where many traditions originating at the turn of the century continued to evolve.

**Key words:** *Jewish press, melitsa, Yiddish, Hebrew, Bund, Poalei Zion*

**Reference for citation:** Pechenin, I. V., 2025, Transformatsiia evreiskoi pressy v Rossiiskoi imperii v nachale 20 veka [The Transformation of Jewish Press in the Russian Empire at the Beginning of the 20<sup>th</sup> Century]. *Kul'tura Slavjan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 127–144. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.7

#### References

- Aslanov, S., 2012, Staroye i novoye v sovremennom ivrite [Old and New in Modern Hebrew]. «Staroe» i «novoe» v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii [«The Old» and «The New» in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed.-in-chief O. Belova, 52–62. Moscow, Institute of Slavic Studies RAS, SEFER, 374
- Brumberg, A., 2003, On reading the Bundist press. *East European Jewish Affairs*, 2003, 1 (33), 100–117.
- El'yashevich, D. A., 1999, *Pravitel'stvennaya politika i yevreyskaya pechat' v Rossii 1797–1917. Ocherki istorii tsenzury* [Government Policy and the Jewish Press in Russia 1797–1917. Essays on the History of Censorship]. St. Petersburg, Mosty kul'tury, Jerusalem, Gesharim, 792.
- Estraikh, G., 2020, *Transatlantic Russian Jewishness: Ideological Voyages of the Yiddish Daily Forverts in the First Half of the Twentieth Century*. Boston, Academic Studies Press, 354.
- Gammal, M., 2021, Smekhovaya kul'tura karaimsikh proizvedeniy rubezha 19–20 vekov na primere komedii A. I. Levi «Akhyr Zeman» [Humor and

- Laughter in Modern Karaite Literature on the Example of the Comedy “Akhyr Zeman” (“The End of Time / Apocalypses”) by Aaron J. Levy]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 109–130. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.7
- Harshav, B., *Yazyk v revolyutsionnoye vremya* [Language in Revolutionary Times]. Moscow, Tekst, 2008, 476.
- Knorring V. V., 2004, “Vestnik yevreyskogo prosveshcheniya” – organ Obshchestva dlya rasprostraneniya prosveshcheniya mezhdu yevreyami v Rossii [“Bulletin of Jewish Education” – the Organ of the Society for the Dissemination of Education Among Jews in Russia]. *Knizhnaya kul’tura Peterburga: Sbornik nauchnykh trudov po materialam 13-kh Smirdinskikh chteniy*, 2003 g. [Book Culture of Petersburg: Collection of Scholar Papers Based on the Materials of the 13<sup>th</sup> Smirdin Readings, 2003]. St. Petersburg, 85–96.
- Knorring, V. V., 2016, Izdaniya Obshchestva dlya rasprostraneniya prosveshcheniya mezhdu yevreyami v Rossii na ivrite: istoriya ikh publikatsii, tematika i aktual’nost’ [Society Publications to Disseminate Education Among Jews in Russia in Hebrew: the Story of Their Edition, Topics and Relevance]. *Yevrei Yevropy i Blizhnego Vostoka: traditsiya i sovremennost’. Iстория, языки, литература. Materialy mezhdunaroi nauchnoi konferentsii 17 aprelya 2016 g.* [Jews of Europe and the Middle East: Tradition and Modernity. History, Languages, Literature. Proceedings of the International Scholar Conference of April 17, 2016], ed. M. O. Mel’tsin, St. Petersburg, Peterburgskiy institut iudaiki, 414 (Trudy po iudaike. Ser. “Istoriya i etnografiya”. Vol. 11), 105–113.
- Krutikov, M., 2018, «Poshchekochite nemnogo svoyu muzu». K perepiske Sholom-Aleykhema s Iyegudoy-Leybom Gordonom [“Please Tickle Your Muse a Little Bit”. On the Correspondence of Sholem Aleichem with Yehuda Leib Gordon]. *Judaic-Slavic Journal*, 1, 139–151. DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.2
- Letenkov, E. V., 1988, *Literaturnaya “promyshlennost’* Rossii kontsa 19 – nachala 20 veka [Literary “Industry” of Russia in the Late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> Centuries]. Leningrad, Izdatel’stvo LGU, 173.
- Moss, K., 2009. *Jewish Renaissance in the Russian Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 408.
- Reytblat, A. I., 2009, *Ot Bovy k Bal’montu i drugiye raboty po istoricheskoy soziologii russkoy literatury* [From Bova to Balmont and Other Works on the Historical Sociology of Russian Literature]. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye, 447.
- Shanes, J., 2018, Jewish Press and Periodicals. *The Routledge Companion to Jewish History and Historiography*, ed. by D. Ph. Bell, London, Taylor & Francis, 451–457.

- Val'dman, B., 2008, *Russko-yevreyskaya zhurnalistika (1860–1914): literatura i literaturnaya kritika* [Russian-Jewish Journalism (1860–1914): Literature and Literary Criticism]. Riga, Tsentr izucheniya iudaiki Latviyskogo universiteta, 360.
- Weinreich, M., 1980, *History of the Yiddish Language*. Chicago, London, University of Chicago Press, 833.
- Yudl, M., 2002, Literatura na idish v Rossii [Yiddish Literature in Russia]. *Kniga o russkom yevreystve ot 1860-kh godov do revolyutsii 1917 g.* [Book about Russian Jewry from the 1860s to the Revolution of 1917]. Moscow, Mosty kul'tury, Jerusalem, Gesharim, 523–551.
- Zilbergerts, M., 2022, *The Yeshiva and the Rise of Modern Hebrew Literature*. Bloomington, Indiana University Press, 184.

# **Еврейский народ в русскоязычной публицистике еврейских ассилияторов второй половины XIX века**

**Георгий Сергеевич Прохоров**

Государственный социально-гуманитарный университет, Коломна, Россия

Доктор филологических наук, доцент

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Кафедра русского языка и литературы

Государственного социально-гуманитарного университета

140411, Россия, Коломна, Московская область, ул. Зеленая, 30

E-mail: hoshea.prokhorov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.8

**Аннотация.** В центре статьи – анализ концепций, предложенных еврейскими ассилияторами в России второй половины XIX в. Мы выявляем, как публицисты очерчивают границы еврейского народа за пределами традиционного еврейства, например как сугубо религиозной группы или, наоборот, как этноса. Новизна статьи – в выявлении парадоксальной роли ассилияторов, которые, вопреки декларируемой цели, скорее тоже формулируют еврейский национальный проект, причем делают это в тесном взаимодействии с русской общественной и/или религиозной мыслью. Источниковедческой базой служат тексты А. А. Алексеева (Вульфа Нахласа), А. Г. Ковнера, Л. А. Куперника. Наследие Алексеева демонстрирует, как религиозная конверсия осознается не переходом в чужую традицию, а возвратом к своему – «чистому», т.е. библейскому, иудаизму, что позволяет публицисту предложить этнокультурное еврейство в рамках христианской идентичности. А. Г. Ковнер экспериментирует с иудео-христианством. Его воззрения отталкиваются от маскильской повестки с приматом этоса Библии над формальными ритуалами. В значительной мере Ковнер маскирует под христианство погруженную в европейскую культурную среду жизнь еврейских общин. Публицистика Л. А. Куперника носит демонстративно светский характер и помещает в центр сугубо гражданскую интеграцию, предлагает общественный договор между Российской империей и русским еврейством. Замыкание всех интересов последнего внутри русского государства призвано устраниć скепсис корен-

ного населения по поводу лояльности евреев и принести последним гражданское равноправие. Евреи перестают быть народом, при том что атомизированные индивиды сохраняют право свободно посещать синагогу, изучать Тору, Талмуд, если у кого-то имеется такое желание.

Ассимиляторы парадоксально разрабатывали еврейский проект, приспособливая последний к императиву интеграции в христианское, европейское или русское общество. Их идеи были радикальными. Но в этой радикальности можно видеть отклик на маскильский иудаизм (А. А. Алексеев, А. Г. Ковнер) или на зарождающийся политический сионизм (Л. А. Куперник).

**Ключевые слова:** Еврейский вопрос в России, еврейская ассимиляция и ассимиляторы, публицистика XIX в., национальная идентичность, религия, этничность и национальность в еврейской идентичности

**Ссылка для цитирования:** Прохоров Г. С. Еврейский народ в русскоязычной публицистике еврейских ассимиляторов второй половины XIX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 145–164. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.8

В процессе разделов Речи Посполитой (1772–1795) Российская империя обрела крупнейшую в мире еврейскую общину. К середине XIX в. оказавшиеся в Российской империи евреи осознали, что государство пришло в земли Старой Польши всерьез, а русские обнаружили, что внутри православного (согласно законодательству) государства теперь обитают 5 миллионов евреев. Сформировался напряженный и комплексный еврейский вопрос – как и в какой мере интегрировать еврейскую общину в общенациональную жизнь (см. обзор «метаний» в законодательстве о евреях [Клиер 2017, 23–36]). Параллельно нарастает фактическая «переплетенность» еврейского и русского сегментов общества [см. Кляйнманн 2017, 188–190], так что к середине XIX в. евреи были интегрированы не только в промышленную, финансовую и экономическую жизнь страны [см. Левитац 2013, 461–471], как планировала Екатерина II, но и в сферы культуры, журналистики, науки [Маркиш 2020, 25–46; Хазан 2017, 475–487].

В 1858 г. на страницах ведущих русских газет и журналов разразился скандал. Редактор популярного журнала «Иллюстрация»

Владимир Рафаилович Зотов опубликовал в № 35 статью П. М. Шпилевского «Западно-русские жиды и их современное положение»<sup>1</sup>. Центральная идея публикации состояла в том, что не стоит представлять евреям никаких гражданских прав, пока они не перевоспитают себя на европейский, христианский лад. На эту статью последовали возражения еврейских публицистов И. Чацкина и М. Горвица [Чацкин 1858; Горвиц 1858], указавших на юдофобию Зотова (анонимные публикации в периодике по свойственной русской журналистике XIX в. традиции рассматривались как редакторские). Зотов, в свою очередь, обвинил еврейских оппонентов в подкупе богачами Польши. Обвинение евреев в кумовстве и нелояльности традиционно [см. Вайскопф 2008, 204–212; Гиляров-Платонов 2013, 259]. Но в данном случае обычная юдофобская история превратилась в скандал, свои мнения в прессе высказывали самые разные стороны – от славянофилов Аксаковых, англомана Каткова до либерала Краевского и украинофила Кулиша.

...Иллюстрация позволила себе клевету, тем более возмутительную и наглую, что не представлялось ни малейшего повода к ней [Катков 1858, 133].

С 1850-х гг. проблема выходит за пределы исключительно русско-еврейских отношений. Так, в 1861 г. разразился не менее громкий скандал. Вениамин Португалов, недавний выпускник медицинского факультета Харьковского университета, а в будущем видный ассиимилятор и деятель санитарной медицины в России, обвинил украинофильский журнал «Основа» в разжигании ненависти к евреям [Белозерский 1861, 134]. В каждом номере журнала была рубрика, посвященная украинскому фольклору, а юдофобские клише в фольклорных текстах печатались без корректировок. Их наличием и возмутился Португалов. Редакция «Основы» была оскорблена идеей править фольклор во имя корректности:

...а почему бы г. П[ортугало]ву не подумать, в это время, и о нашей народности, которая имеет же свои права, и прежде всего – право говорить тем языком, каким она всегда говорила?.. Поляк станет требовать, чтобы южнорусские пи-

<sup>1</sup> Атрибуция Б. Ф. Егорова [Егоров 1959, 120, примеч. 42].

сатели, в своих народных произведениях, называли его Поляком, а не Ляхом, как называл его народ, для которого они пишут. Подобные притязания, с гораздо большим правом, мог бы предъявить и Немец (так как это слово происходит, вероятно, от немой), а – чего доброго! – и Татарин, на том основании, что этим именем Малоросс называет иногда недоброго человека [Белозерский 1861, 134].

Дискуссия стала скандалом, когда к ней присоединилась одесская еврейская русскоязычная газета «Сион». Журналисты намекнули на сепаратистские устремления «Основы» и противопоставили украинскому изданию государственный патриотизм евреев-прогрессистов, ассоциирующих себя со *всей* Россией. Локальная полемика переросла в общероссийскую, на нее попытался отреагировать и далекий на тот момент от национальных вопросов Ф. М. Достоевский:

...со всею искренностью желали бы мы примирения двух народных органов, которые оба одушевлены одинаково хорошими и однородными чувствами и целями, и – разошлись [Достоевский 1861, 116]<sup>2</sup>.

Кстати, отдаленное воздействие на русскую литературу оказала и история 1858 г. вокруг «Иллюстрации» [см. Некрасов 1860, 38–39].

Взаимодействие русской и еврейской журналистики – тема отдельного исследования. Однако показательна глубина интеграции общественно-политического пространства Российской империи. Не менее знаменательно, как русскоязычные еврейские публицисты, преимущественно маскилы, включая их радикальное крыло, ассилияторов, выступали голосом еврейства. Замечен парадокс: вопреки названию, ассилияторы формулировали национальный проект. Каковы контуры ассилияции и где про-легают ее границы?

<sup>2</sup> Автограф статьи утрачен. Атрибуция Ф. М. Достоевскому предложена Л. П. Гросманом и поддержана Б. В. Томашевским, В. С. Нечаевой, Г. Хетсо, В. Н. Захаровым, по словам которого «статья атрибутируется Достоевскому на основании идейно-тематических и стилистических признаков, подтвержденных многоаспектным лингвостатистическим анализом...» [Достоевский 2004, 611].

## Ассиимиляция через православие

Принятие евреями православия – традиционный вариант вхождения в русское общество [см. Вайскопф 2008, 290; Герасимова 2017, 68–70; Герасимова 2010, 140–143; Клиер 2017, 26]. Вторая половина XIX в. – эпоха позитивизма, со свойственным ему скепсисом по отношению к религии, но некоторые еврейские публицисты (Н. Кузнецкий, Я. Брафман, А. Алексеев) продолжают разрабатывать традиционный вариант интеграции. Выкрест, преподаватель семинарии, миссионер, публицист Алексеев (урожд. Вульф Нахлас, 1826, Незаринец – 1895, Новгород) – автор множества публикаций в православных журналах и изданиях, посвященных раввинистическому иудаизму: «Торжество христианского учения над учением Талмуда, или Душеполезный разговор христианина с иудеем о пришествии Мессии» (1859), «Общественная жизнь евреев, их нравы, обычаи и предрассудки» (1868), «Бывший еврей за монастыри и монашество» (1875), «Уважение евреев к священному писанию и заботливость об изучении его» (1878), «Обращение иудейского законника в христианство, особенно замечательное по своим характеристическим чертам» (1882), «Об обетованном Мессии по поводу толков современных евреев талмудистов и маловеров из христиан, неправомудрствующих об Иисусе Христе» (1886), «Употребляют ли евреи христианскую кровь с религиозною целью?» (1886), «Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа» (1891) и т. д. Сквозная тема его публицистики –

содействовать спасению ближнего, открыть путь израилю к вере во Иисуса Христа [Алексеев 1882а, 4].

Уступки иудейским привычкам, переход в протестантизм Алексеев отрицал как морально сомнительные и духовно раскалывающие русское общество [Алексеев 1895, 6; ср. Алексеев 1882а, 6–7].

Впрочем, императив крещения Алексеев сочетает с признанием евреев – в том числе выкрестов – в качестве народа, израильтян, потомков Израиля [Алексеев 1895, 9; ср. Алексеев 1882а, 93]. Согласно публицисту, даже урожденно православные миссионеры считают евреев народом:

*Чтобы вы не думали, израильяне* (курсив мой. – Г. П.), что все то, что я говорю <...> есть только слово <...> достаточно спросить любого христианина, <...> в кого он верует? Вопрошаемый, не задумаясь, ответит: я верю в Бога, создавшего небо и землю... [Алексеев 1882а, 45–46].

Обращение к евреям как к «израильянам» – типично для Алексеева, хотя контрастирует с законодательством Российской империи, где евреи не нация, не этнос, а то ли вера, то ли сословие [см. Левитац 2013, 31–32]. В отдельном вероисповедании евреям Алексеев как раз отказывает, поскольку вера у евреев и христиан общая, а разнящие их ритуалы и талмудические нормы – выдуманный раввинами симулякр [Алексеев 1882б, 3]. Отсюда вытекает, что принятие православия – возврат от поздней, синагогальной традиции к библейскому иудаизму с храмовым священнодействием, поскольку Евхаристия – это жертвоприношение [ср. Киприан 1947, 51–52], что было важно для Алексеева.

В пасхе ветхозаветной имеет важное значение «корбан-пейсах» – обычновенный агнец, а в пасхе христиан – священный агнец, предназначенный от сложения мира – Христос, Сын Божий, который и имел быть заклан на великом голгофском жертвеннике за грехи не одного израиля, а всего мира [Алексеев 1891, 8].

Приняв христианство, евреи оказываются в положении других крещеных народов Российской империи.

Алексеев смотрит на еврейской вопрос через призму исторически сложившейся модели взаимодействия русского и иноплеменного компонентов, при которой племенная и историко-культурная инаковость сочетаются с единством в вере. Конструирование гражданской нации вокруг вероисповедания – для второй половины XIX в. скорее анахронизм. Однако Алексеев настойчив в восприятии Российской империи как Pax Orthodoxa [Алексеев 1882а, 77]. Архаичность взглядов вряд ли проистекает из русского консерватизма. Гиляров-Платонов – консервативный и авторитетный в церковной среде голос – четко отличает религию от политической нации [ср. Гиляров-Платонов 2013, 256–257]. Взгляд Алексеева скорее вытекает из воспитания в семье раввинов, вероятно миснагедов

[Алексеев 1882б, 3–5]. Он смотрит на Израиль как на народ Божий, народ Торы. Парадоксален в его случае ответ на вопрос, кто сегодня хранит Тору. Алексеев верит, что христиане, которые следуют за обетованным Торой мессией, а не за раввинистическими концепциями. Он не отрицает этнос – кровную связь между собой и с персонами Библии. Показательно его сомнение перед крещением:

Меня страшит одна мысль, что я, приняв крещение, буду изменником веры отцов моих... [Алексеев 1882а, 98].

Алексеев крестится, когда убеждается, что из-за перехода в христианство не оторвется от своего народа и его веры [Алексеев 1882а, 98–99]. Взгляд радикальный, при том что сам Алексеев полагал, что противостоит реформизму<sup>3</sup> и возвращается к Библии, а вера в Иисуса объединит евреев, русских, другие крещеные народы Российской империи, подобно тому как вера в Бога Авраама, Исаака, Иакова преодолела разобщенность двенадцати племен израильян.

### Ассиимиляция через христианизацию

Принятие православия – не единственная проговоренная еврейскими ассиимиляторами форма. Переплетение христианского и еврейского находим в идеях Айзика Гиршевича Ковнера. Об авторе мы ничего не знаем наверняка, кроме того что существует памфлет, подписанный этим именем и опубликованный в Витебске [Ковнер 1897]. Близкий стиль и схожие темы обнаруживаются у литератора Аркадия Ковнера [Прохоров 2022, 87–90]. Впрочем, отождествить

<sup>3</sup> Если Алексеев высоко ценит что-либо в еврействе, так это сопротивление модернизации: «Никакой <еврейский> учитель не позволит себе подвергать критическому разбору св<ященные> книги и не будет вдаваться в вопросы о происхождении их: точно ли они написаны святым мужем и действительно ли в такое время? Учитель израильский строго будет воздерживаться от подобных вопросов и загадит уста задумавшему рассуждать об этом; он скажет впрощающему: “Ты уж не хочешь ли уподобиться берлинцу, т. е. берлинскому современному ученому (евреи считают берлинских богословов маловерами и лжемудрствующими). Не будь таким, – скажет строго учитель израилев, – а всегда верь, что Тора – закон от Бога, а все, что писано там богоизбранными мужами, – свято и истинно”» [Алексеев 1878, 4–5].

фигуры затруднительно, поскольку Аркадий Ковнер в указанный период якобы жил в Сибири.

В 1884 г. Айзик Ковнер обратился к митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору (Никольскому) с предложением сформировать под патронажем православной церкви христианскую общину из евреев, а для успеха мероприятия выпускать миссионерский журнал на иврите. Митрополит Исидор проект решительно отверг. Скептицизм видного православного иерарха обусловлен неудачей кишинево-одесской общиной О. Рабиновича и Я. Прилукера. Нам же интересны пределы ассимиляции, которые формулирует Ковнер в остающихся неопубликованными и не введенными в научный оборот письмах к митр. Исидору (Никольскому).

Айзик Ковнер заявляет о необходимости евреям признать духовную общность с христианами. Он обещает бороться против Талмуда и талмудического права,

разъяснять массе евреев ошибочное умозаключение и ложное мнение <паралогизм> Талмуда и его комментаторов в определении единого Бога, догматов и требований Иеговы, преподанного Моисеем. Внушение массе евреев отвращения к фарисейству, т. е. к лицемерству сочинителей Талмуда и еврейских богословов, которые считают буквальное исполнение наружных религиозных обрядов выше всякого нравственного учения<sup>4</sup>.

Без Талмуда и особого религиозного права евреи, очевидно, утратят очерченность (т.е. мучающий русских консерваторов *status-in-statu*). Впрочем, на месте талмудической оформленности Айзик Ковнер предлагает другую – лингвокультурную. Журнал он предлагает издавать «на древнееврейском языке, под заглавием **תּוֹשֵׁעַ-לְּוִילָה** Глас Спасения»<sup>5</sup>. Обратим внимание на словесную игру: **תּוֹשֵׁעַ** (йешуа) – не только ‘спасение’, но и Иисус. Предложение обратиться к евреям от лица Иисуса, да еще высказанное мирянином и евреем, – весьма нетривиальное предложение, тем более в письме к столичному митрополиту. Словесная игра – свойство раввинистического письма, которое православной экзегезе скорее не харак-

<sup>4</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 373. Л. 1–1 об.

<sup>5</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 373. Л. 1.

терно (см. конфликт интерпретационных техник на страницах [Алексеев 1882а, 21–25]). Письмо Айзика Ковнера свидетельствует, сколь дискурсивно далек его автор от своего православного адресата. С другой стороны, оно показывает, что аудиторией журнала, действительно, должны были стать евреи, с которыми Айзик Ковнер собирался говорить на привычном языке. Также мы видим, как еврейский публицист совмещает язык, медиа, этничность, веру, то есть следует фарватеру романтизма, который сформировал национальный дискурс в Европе. В случае успеха журнал оформил бы читателей в этно-конфессиональную группу, что нисколько не растворение в общерусском православном «море-океане» (выражение Достоевского) – ни в плане лингвистики, ни в плане чтения и интерпретации священного Писания, ни даже в плане доктрины.

Айзик Ковнер не просто допускает дискурсивные ошибки в своем общении с православными иерархами, он не владеет христианским теологическим языком. Остро критикуя фарисеев, публицист завершает атаку на раввинистов формулировкой:

...шаткое, колеблющееся положение юдейской религии  
<...> вызвало распятие *Св. Христа* *<sic! – Г. П.>...*<sup>6</sup>

Формулировка буквально вызывающая для христианина, ибо, во-первых, Христос – ипостась триединого Бога, а не член сонма святых. Во-вторых, распятие предуготовано от начала мира, а не проистекло из конфликтов иудейских сект друг с другом и с Римом. Предполагаемый редактор миссионерского журнала путается в догматических азах и ничто не указывает на его намерение совершенствоваться. Примечательно, как подробно Алексеев описывал, что осваивал азы православия, учился молиться, складывать перст, общаться со священниками, вести себя в монастырях, на молебне, как противопоставлял себя тем кантонистам, что приняли православие для вида [Алексеев 1882а, 112–113, vs. 116–117–119; Алексеев 1875, 11–12].

В отличие от Алексеева Айзик Ковнер ставит предел христианизации там, где начинается духовная ассиимиляция. Христианизация – скорее одежда, прикрывающая радикальную маскильскую

<sup>6</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 373. Л. 3.

повестку: отказ от Талмуда, высвобождение еврейских масс из-под власти раввинов, интеграцию в европейскую цивилизацию, пропаганду естественно-научного мировоззрения. Эти пункты хорошо видны в письме Айзика Ковнера, тогда как крещение в веру во Христа Сына Божия – незаметно. Да и предлагаемый Айзиком Ковнером Иисус – ведущий к прогрессу учитель:

Разъяснить массе евреев существо учения Христа, цель Его борьбы с фарисеями и значения Его появления для всего человеческого рода<sup>7</sup>.

Синкремитический проект Айзика Ковнера был отмечен петербургскими иерархами. А вот реакция Алексеева на общину Прилукера и Рабиновича была смешанной. Публицист отметил теологическую ущербность подобной христианизации [Алексеев 1895, 6–7], но приветствовал ее как инструмент сближения евреев и христиан [Алексеев 1895, 7].

Поиск еврейства за традиционными рамками еврейства – константа для еврейских ассилияторов религиозного плана, как православных, так и внеконфессиональных.

### Светская политическая ассилияция

Предложения светских ассилияторов демонстрируют иной набор доминант. Вхождение в русское пространство здесь ограничено культурно-политическим уровнем. Таковы, например, идеи философа и литературоведа М. О. Гершензона. Или чуть более ранняя публицистика знаменитого адвоката Л. А. Куперника (1845, Вильна – 1905, Киев), среди дел которого процессы Струсберга, червонных валетов, суды по следам погромов, Кутаисское дело. Л. А. Куперник принял православие, чтобы жениться на О. П. Щепкиной (он – отец Т. и А. Щепкиных-Куперник). Подзащитными Куперника нередко становились евреи. Но еврейский вопрос вряд ли находился в фокусе его внимания. Тем примечательнее книга «Еврейское царство», объединившая журналистику Куперника о евреях Российской империи.

<sup>7</sup> РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 373. Л. 1 об. – 2.

Автор отталкивается от демографии: на начало XX в. в России проживали 5,5 млн. евреев, что несравненно больше, нежели в европейских государствах и в США [Куперник 1904, 1–2]. В Америке «...евреи чувствуют себя более-менее хорошо», а в Англии, Франции, Германии, Италии, Австрии «пользуются равноправием» [Куперник 1904, 2]. Отсюда Куперник выводит дисбаланс:

...руководящую роль в деле сионизма играют не русские, а заграничные евреи. Странно здесь то, что они, находясь в совершенно иных условиях, чем евреи русские, хотят по-своему направить жизнь и деятельность этих последних... [Куперник 1904, 5].

Как адвокат Куперник часто защищал представителей непривилегированных групп. (Например, представлял интересы вкладчиков Московского коммерческого банка против Струсберга и защищал Аркадия Ковнера по делу о хищении средств у пайщиков Московского купеческого банка.) В «Еврейском царстве» мы видим взгляд на еврейскую жизнь и ассиимиляцию с леволиберального фланга. Купернику принципиально разделение палестинофильского движения на идеологов (обеспеченных правами и финансами европейцев и американцев) и волонтеров (дискриминируемых российских евреев). Пораженные в правах принимают риски и лишения при построении государства. Такое разделение вдохновителей и волонтеров Куперник находит несправедливым. Спорна для него и конечная цель – перемещение евреев в другую страну, где они станут большинством. По мнению адвоката, демографическая картина противоречит плану:

...прирост еврейского населения в России должен быть оцениваем minimum 75,000 человек ежегодно [Куперник 1904, 9].

Это значит, по мнению Куперника, что если переселять даже по 100 тыс. человек в год, то 5,5-миллионное еврейское население Российской империи убывать не будет. Что предлагает адвокат Куперник? Во-первых, поставить во главу угла не мечты успешных евреев, а интересы «темной, бедной, изможденной, бедствующей массы, скученной в черте оседлости, геройски выносящей на себе одной

все невзгоды еврейской жизни», которая в то же время умудряется быть «сравнительно нравственной, трезвой, честной, чему много способствует сильное развитие семейной жизни» [Куперник 1904, 12]. Евреи и сочувствующие им русские публицисты должны втолковать русскому большинству объективные цифры, что

4,5% населения составляют такое ничтожное меньшинство, которое никогда не возобладает над таким огромным большинством, как 95,5% [Куперник 1904, 15].

Факты, верит Куперник, возобладают над

петербургскими бюрократами и журналистами, а за ними московскими и иными провинциальными, <которые> одни умышленно, а другие в добросовестном заблуждении сделали из еврея жупела, которого боятся и которым пугают [Куперник 1904, 15].

Постоянная тема русской литературы и журналистики [см. Вайскопф 2008, 225–227] – обнищание славянского населения из-за экономической деятельности евреев. Куперник отвергает этот тезис статистикой:

...западная и южная Россия и Царство Польское, в которых живет вся масса еврейского населения, не только не беднеют и не разоряются, но находятся в гораздо лучшем экономическом положении, нежели многие другие области империи [Куперник 1904, 17].

Обнажение и опровержение антиеврейских стереотипов – важная часть светского ассимиляционного проекта Куперника, потому что русское общество должно быть готово распахнуть двери для еврейских сограждан. Но существовало и встречное требование – образование и аккультурация евреев, их искреннее погружение в интересы и жизнь страны [Куперник 1904, 20]. Идеальный исход ассимиляции для Куперника выглядит следующим образом: евреи живут и работают внутри русского общества; русские не дискриминируют евреев, поскольку осознают свое абсолютное большинство. Государство имплементирует давно сформулированное:

государству нет и не может быть дела до рас; оно требует от подданных повиновения, охранения государственных интересов, исполнения известных обязанностей, повинностей [Куперник 1904, 31].

### А евреи

откликаются искренно и честно: они должны сделаться русскими <...>. Они должны вспоминать о своем еврействе, входя в синагогу, и забывать о нем, выйдя за ее порог. Любители могут заниматься древнееврейским языком, талмудом, какой угодной каббалой, но народ должен говорить языком России, учиться в ее школе, работать на ее поле, одеваться в ее костюм, участвовать в ее делах... [Куперник 1904, 31].

Представленная картина – характерная для светского крыла ассиимилированного еврейства утопия. Однако даже в ней мы видим представление о еврействе как о сообществе. Очерчено оно иудаизмом, синагогой и историко-культурным наследием. Впрочем, принадлежность к сообществу Куперник полагает частным делом, которое неизмеримо ниже гражданской (=российской) идентичности. Куперник замыкает интересы русского еврейства внутри Российской империи и тем самым вторит – сознательно или случайно – идеям русского политического консерватизма [см. Прохоров 2021, 64–65]. Считает ли адвокат евреев Америки, Аргентины, Германии, Марокко, Румынии теми же самыми евреями, что и российские? Полагает ли адвокат каждого еврея частью единого целого? Вряд ли. Он формирует на месте «всемирного народа» – евреев Российской империи, чьи судьбы неразрывно и непреодолимо связаны с государством и его коренным народом.

Какая выгода евреям от русификации? Экономическая. Евреи сконцентрированы в небольшом углу империи. Скученность обрекает их на бедность, замкнутость, отсталость. В такой ситуации русским евреям логичнее расселиться по территории огромной империи, осваивать ее малозаселенные и окраинные земли, а не перебираться через моря и океаны, чтобы поднимать незнакомую территорию сразу по высадке с корабля и без существенной поддержки какого-либо государства. С другой стороны, экономический стимул подталкивает Российскую империю к интеграции своих евреев, поскольку

России незачем терять пять миллионов населения энергичного, бойкого, способного, трезвого и трудолюбивого [Куперник 1904, 41].

Фактически Куперник предлагает своеобразный общественный договор между проживающими в России евреями и государством Российской. Этот договор позволит евреям жить и работать на территории всей империи, сохранив возможность каждому отдельному еврею ходить в синагогу, изучать Тору, практиковать иудаизм. Договор гарантирует защиту государства от присутствия на его территории иного в политическом плане организма, то есть устраняет основание к дискриминации.

## Выводы

Эпоха Просвещения и общеевропейский романтизм послужили серьезной встряской для понимания системы «государство – общество». В это время формируются современные политические нации, а применительно к евреям начинается дискуссия об их интеграции. В Российской империи возникает публичный и медийный еврейский вопрос, в котором участвуют и еврейские публицисты. Часть предложений выстроена вокруг ассимиляции; впрочем, предлагая ассимилироваться, еврейские публицисты продолжают говорить о евреях и еврейской общности, для которой они ищут новое основание – принятие православия, христианизацию, присоединение к гражданскому социуму.

Ассимиляция через православие (Алексеев, Кузнецкий, Брафман) совмещает отвержение раввинистического иудаизма с общей ультраконсервативной теологической и общественно-политической повесткой. Перед нами – причудливая реакция ряда публицистов на маскильство, при которой даже раввинистический иудаизм рассматривается как обновленческая (пусть и в поздней античности) форма, которая отошла от библейской религии древних евреев. Возвращение к устоям – храмовому и священническому характеру, буквальному прочтению Торы, верности ее мессианским обетованиям – диктует для этих публицистов переход в православие. Публицисты, однако, не желают ликвидации еврейства и не стре-

мятся к прерыванию этнической и плотской преемственности. Евреи, по их мнению, должны существовать подобно другим крещеным народам Российской империи.

Альтернатива православному проекту – теологически смешанные иудео-христианские общины (Рабинович, Прилукер, Айзик Ковнер). Как и в классическом маскильстве, такие ассиимиляторы отделяют этос Торы от обрядовой стороны, настаивают на предпочтении этоса. Ассиимиляторство здесь вытекает из отождествления этоса иудаизма и христианства. В то же время радикализм иудео-христианских проектов носил обоюдоострый характер. Публицисты требовали от христианской стороны не распространять на евреев важнейшие догматы – Троицу, богочеловеческого характера Иисуса, инкарнации Бога в мире. Кроме того, публицисты не признавали сложившиеся в христианстве конфессиональные разграничения. Такая ассиимиляция вызывала скепсис у русских иерархов, а на практике общины вливались в либеральный протестантизм – англиканство (Прилукер) или лютеранство (Рабинович).

Упомянутые варианты ассиимиляции – маргинальный, но постмаскильский ответ на раввинистический иудаизм. Во второй половине XIX в. появляется политический сионизм, и реакцией на него становятся сугубо светские ассиимиляционные идеи (Куперник, в какой-то мере Гершензон). Их тематический центр – сомнение в возможности массового и хорошо организованного перемещения огромной российской общины. Как альтернативу публицисты проектируют возможный общественный договор, способный обеспечить достойную жизнь евреям внутри Российской империи при защите интересов государства и коренного населения. Радикализм идей – в атомизации еврейства, понимании общины как сиюминутной суммы отдельных людей. Публицисты замещают еврейство как национальность (*галут* ‘древнее государство Иудея в изгнании’) личной самоидентификацией.

Идеи еврейско-русских ассиимиляторов XIX в. при всей их разновекторности представляют примечательный поиск еврейства позади традиционных определений еврейства. Этот более чем вековой давности поиск в какой-то мере сохраняет актуальность в качестве интерпретационной модели (ср. современные движения, базирующиеся вокруг идеи «есть много способов быть евреем», JStreet, Kulanu и проч.). Кроме того, рассмотренные концепции ас-

симиляции высвечивают путь к еврейской идентичности в СССР в условиях атеистической идеологии и попыток сформировать полигэтнический советский народ [ср. Quercioli-Mincer 2007, 35–42].

### Литература и источники

- Алексеев 1875 – Алексеев А.[А.] *Бывший еврей за монастыри и монашество*. Новгород: Тип. М. Сухова, 1875. 24 с.
- Алексеев 1878 – Алексеев А. А. *Уважение евреев к Священному Писанию и заботливость об изучении его*. Новгород: Тип. М. Сухова, 1878. 38 с.
- Алексеев 1882а – Алексеев А.[А.] *Обращение иудейского законника в христианство, особенно замечательное по своим характерическим чертам*. Новгород: Тип. М. А. Классон, 1882. 146 с.
- Алексеев 1882б – Алексеев А. А. *Очерки домашней и общественной жизни евреев, их верования, праздники, обряды, Талмуд и КАГАЛ*. Новгород: Тип. М.А. Классон, 1882. 184 с.
- Алексеев 1891 – Алексеев А.[А.] *Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа*. Новгород: Типо-лит. губ. правл., 1891. 20 с.
- Алексеев 1895 – Алексеев А.[А.] *О религиозном движении евреев и распространении христианства между ними*. Новгород: Типолитография губернского правления, 1895. 200 с.
- Белозерский 1861 – Белозерский В. [?]. *Недоразумение по поводу слова «жид»* // Основа. 1861. № 6. С. 134–142.
- Вайскопф 2008 – Вайскопф М. *Покрывало Моисея: Еврейская тема в эпоху романтизма*. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2008. 364 с.
- Герасимова 2010 – Герасимова В. А. «Свои» и «чужие»: Крещеные евреи в России XVIII века // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2010. № 15 (58). С. 139–146.
- Герасимова 2017 – Герасимова В. А. «Жизнь и приключения» одного крещеного еврея: к вопросу об адаптации неофитов в Российской империи XVIII в. // Вестник РГГУ. Сер. «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 3(24). С. 68–80.
- Гиляров-Платонов 2013 – Гиляров-Платонов Н. П. Предварительные замечания к книге «В каком смысле могут принадлежать евреям права гражданства в христианских государствах?» на основании сочинений Паулуса... [1861] // Никита Петрович Гиляров-Платонов: Исследования. Материалы. Библиография. Рецензии / под ред. А. П. Дмитриева. СПб.: Росток, 2013. С. 245–264.
- Горвиц 1858 – Горвиц М. «Русские Евреи» // Атеней. М., 1858. Ч. 5. № 42. С. 421–439.

- Достоевский 1861 – [Достоевский Ф. М.] Полемический случай с «Основой» и «Сионом» // Время. 1861. № 12. С. 114–116.
- Достоевский 2004 – Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: Канонические тексты / под ред. В. Н. Захарова. Т. 5. Петр заводск: Изд-во ПетрГУ, 2004.
- Егоров 1959 – Егоров Б. Ф. В. Р. Зотов – критик и публицист 1850-х гг. // Ученые записки Тартусского государственного университета. Вып. 78. Труды по русской и славянской филологии. II. Тарту, 1959. С. 107–144.
- Катков 1858 – [Катков М. Н.] Поступок Иллюстрации и протест // Русский вестник. Т. XVIII. Кн. 1. М., 1858. С. 132–134.
- Киприан 1947 – Киприан, архим. Евхаристия. Париж: YMCA-Press, 1947. 352 с.
- Клиер 2017 – Клиер Дж. Развитие законодательства о евреях в Российской империи (1772–1881) // История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи / под ред. И. Лурье. Т. 2. М.: Гешарим, 2017. С. 23–37.
- Кляйнманн 2017 – Кляйнманн И. Еврейское общество за пределами Черты Оседлости // История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи / под ред. И. Лурье. Т. 2. М.: Гешарим, 2017. С. 188–201.
- Ковнер 1897 – Ковнер А. Г. Иудейское вероучение о единстве благоговения перед Богом и царем. Витебск: Тип. Г. А. Малкина, 1897. 15 с.
- Куперник 1904 – Куперник Л. А. Еврейское царство. Киев: Ф. А. Русаков и Ф. Д. Липман, 1904. 41 с.
- Левитац 2013 – Левитац И. Еврейская община в России (1772–1917). М.: Книжники, 2013. 649 с.
- Маркиш 2020 – Маркиш Ш. П. Русско-еврейская литература: от и до. Оренбург: Оренбургское книжное издательство, 2020. 544 с.
- Некрасов 1860 – Некрасов Н. А. Кювье – в виде Чацкина и Горвица // Свисток. 1860. № 5. С. 38–39.
- Прохоров 2021 – Прохоров Г. С. Еврей – смешной, страшный, полезный: грани образа в литературе российского консерватизма XIX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2021: Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции. С. 53–70. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.4
- Прохоров 2022 – Прохоров Г. С. Достоевский в жизни и творчестве Аркадия Ковнера: Личное и публичное // Достоевский и мировая культура: Петербургский альманах. Вып. 40. СПб.: Музей Достоевского, 2022. С. 73–94.
- РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства (г. Москва).

РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 1. № 373 (А. Г. Ковнер. «Программа журнала “Глас спасения”, обращение к Исидору, митрополиту Новгородскому и Петербургскому с просьбой о материальной помощи и письмо канцелярии Новгородского и Петербургского митрополита А. Г. Ковнеру с отказом в его просьбе). 1884 г.

Хазан 2017 – Хазан В. Русско-еврейская литература XIX века // История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи / под ред. И. Лурье. Т. 2. М.: Гешарим, 2017. С. 475–487.

Чацкин 1858 – Чацкин И. «Иллюстрация» и вопрос о расширении гражданских прав Евреев // Русский Вестник. Т. 17. М., 1858. С. 133–144.

Quercioli-Mincer 2007 – Quercioli-Mincer L. Ubi Lenin, ibi Jerusalem: Illusions and Defeats of Jewish Communists in Polish-Jewish, Post-World War II Literature // European Journal of Jewish Studies. 2007. № 1(1). P. 35–61.

### **The Jewish People in the Russian-Language Press of Jewish Assimilationists in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century**

**George Prokhorov**

State University of Social Studies and Humanities, Kolomna, Russia

DSc in Philology, Professor

ORCID: 0000-0003-4652-8698

Department of Russian language and literatures, State University of Social Studies and Humanities

140411, Russia, Moscow Region, Kolomna, Zelyonaya str., 30, of. 408,  
E-mail: hoshea.prokhorov@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.8

**Abstract.** This article examines the ideas of Jewish Russian assimilationists in the second half of the 19<sup>th</sup> century, focusing on their efforts to establish new forms of Jewish identity beyond traditional boundaries. These thinkers primarily rejected the conflation of religion and ethnicity, defining Jews either as a people or solely as adherents of a faith. Paradoxically, despite their label, they did not seek to eliminate Jewishness but aimed to develop a new Jewish perspective aligned with the broader Russian societal, political, and religious framework.

The analysis draws on the works of Alexander Alexeev (Wulf Nachlas), Isaac Kovner, and Lev Kupernik. Alexander Alexeev, a baptized Orthodox journalist, viewed conversion to Christianity as a return to an authentic, biblical Judaism, while still emphasizing the preservation of Jewish ethnic specificity. In contrast,

Isaac Kovner proposed Christianization through syncretic Jewish-Christian communities. His radical vision, stemming from a Maskilic agenda that prioritized biblical ethos over Talmudic law, led him to reject both rabbinic Judaism and central Christian doctrines like the Trinity.

Meanwhile, Lev Kupernik, a prominent barrister, advocated for secular integration through a collective agreement between the Jewish minority and the Russian majority. He believed this would eliminate suspicions of Jewish disloyalty and promote emancipation. Kupernik argued that Jews should abandon their self-perception as a global nation and embrace individualism, limiting their collective ambitions to basic religious rights such as synagogue attendance, Torah study, and Hebrew classes.

The ideas of these assimilationists were undoubtedly radical, yet they reflected broader trends in 19<sup>th</sup>-century Jewish thought. Like other contemporary Jewish factions, these intellectuals searched for a new vision of Jewish identity that they considered inseparable from their ultimate goal: deep integration into Russian society. Their radicalism thus constituted a response both to Maskilic Judaism (in the cases of Alexeev and Kovner) and to emerging political Zionism (in the case of Kupernik).

**Keywords:** *Jewish Question in Russia, Jewish assimilation, nineteenth-century journalism, faith and ethnicity in Jewish identity, Maskilic Judaism, political Zionism*

**Reference for citation:** Prokhorov, G. S., 2025, Evreiskii narod v russkoiazychnoi publitsistike evreiskikh assimiliatorov vtoroi poloviny 19 veka [The Jewish People in the Russian-Language Press of Jewish Assimilationists in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 145–164. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.8

## References

- Gerasimova, V. A., 2010, ‘Svoi’ i ‘chuzhie’: Kreshchenye evrei v Rossii 18 veka [‘Our’ and ‘alien’: Baptized Jews in the Eighteenth Century Russia]. *Vestnik RGGU. Ser. «Filosofia. Sotsiologiya. Iskusstvovedenie»*, 15(58), 139–146.
- Gerasimova, V. A., 2017, “Zhizn’ i prikliuchiennia” odnogo kreshchenogo evreia: k voprosu ob adaptatsii neofitov v Rossiiskoi imperii 18 v. [«Life and Adventures» of a Converted Jew. To the Issue of Adaptation of Neophytes in the Russian Empire of the 18<sup>th</sup> Century]. *Vestnik RGGU. Ser. «Istoriia. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie»*, 3(24), 68–80.

- Khazan, V., 2017, Russko-evreiskaia literatura 19 veka [Russian-Jewish Literature of the 19<sup>th</sup> century]. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii. Ot razdelov Pol'shi do padeniia Rossiiskoi imperii* [The History of Jewish People in Russia. From the Participation of Poland to the Fall of the Russian Empire], ed. I. Lur'e, Moscow, Gesharim Publ., 2, 475–487.
- Kleinmann, I., 2017, Evreiskoe obshchestvo za predelami Cherty Osedlosti [Jewish Communities Outside the Pale of Settlement]. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii. Ot razdelov Pol'shi do padeniia Rossiiskoi imperii* [The history of Jewish People in Russia. From the Participation of Poland to the Fall of the Russian Empire], ed. I. Lur'e, Moscow, Gesharim Publ., 2, 188–201.
- Klier, J., 2017, Razvitie zakonodatel'stva o evreiakh v Rossiiskoi imperii (1772–1881) [Legislation Development about Jews in Russian Empire (1772–1881)]. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii. Ot razdelov Pol'shi do padeniia Rossiiskoi imperii* [The History of Jewish People in Russia. From the Participation of Poland to the Fall of the Russian Empire], ed. I. Lur'e, Moscow, Gesharim Publ., 2, 23–37.
- Levitats, I., 2013, *Evreiskaia obshchina v Rossii (1772–1917)* [The Jewish community in Russia (1772–1917)]. Moscow, Knizhniki Publ., 649.
- Markish, Sh. P., 2020, *Russko-evreiskaia literatura: ot i do* [Russian-Jewish Literature: from & to]. Orenburg, Orenburgskoe knizhnoe izdatel'stvo, 544.
- Prokhorov, G. S., 2021, Evrei – smeshnoi, strashnyi, poleznyi: grani obraza v literature rossiiskogo konservativizma 19 veka [A Jew – Funny, Terrible, and Useful: Sides of the Character in Literature of 19<sup>th</sup> Century Russian Conservatism]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 53–70. DOI: 10.31168/2658-3356.2021.4
- Prokhorov, G. S., 2022, Dostoevskii v zhizni i tvorchestve Arkadiia Kovnera: Lichnoe i publichnoe [Dostoevsky in Life and Works of Arkadii Kovner: Private and Public]. *Dostoevskii i mirovaya kul'tura: Peterburgskii al'manakh*, 40, 73–94.
- Quercioli-Mincer, L., 2007, Ubi Lenin, ibi Jerusalem: Illusions and Defeats of Jewish Communists in Polish-Jewish, Post-World War II Literature. *European Journal of Jewish Studies*, 1(1), 35–61.
- Weisskopf, M., 2008, *Pokryvalo Moiseia: Evreiskaia tema v epokhu romantizma* [The Veil of Moses: Jewish themes in Russian Literature of the Romantic Era]. Moscow, Jerusalem, Gesharim Publ., 364.

# Евреи как «иньи» в эпоху перемен: еврейская тема в романе С. М. Степняка-Кравчинского «Андрей Кожухов»

Нелли Александровна Шульман

Hebrew University of Jerusalem

Аспирант

ORCID: 0009-0002-1437-2510

Department of Russian and Slavic Studies,

Hebrew University of Jerusalem

Edmond J. Safra Campus,

Givat Ram, Jerusalem, 919040, Israel

E-mail: nashulmans@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.9

**Аннотация.** Статья посвящена анализу еврейской темы в романе С. М. Степняка-Кравчинского «Андрей Кожухов» (англ. *The Career of a Nichilist*, 1889), написанном в эмиграции и впервые опубликованном на английском языке. На основе текстологического анализа и историко-литературного контекста рассматриваются образы еврейских персонажей – Давида Стерна и «Рыжего Шмуля» – и их отношение к революционному движению 1870-х гг.

Роман «Андрей Кожухов» привлекал внимание исследователей культурных связей России и Англии в XIX в. и литературы русских революционных кругов. Однако анализ еврейских образов в романе «Андрей Кожухов» пока не проводился, поэтому данное исследование, анализирующее вопросы личного и общественного самоопределения еврейских персонажей в нарративе романа, можно считать актуальным.

Целью исследования является определение путей самоидентификации и внешней идентификации евреев – героев романа «Андрей Кожухов» и изучение влияния общественных процессов на их самоопределение. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: анализ текста романа «Андрей Кожухов» и выявление в нем описаний самоидентификации и внешней идентификации героев-евреев, а также исследование путей влияния актуальной общественной обстановки на выражение идей персонажей романа.

Источниковой базой для исследования послужил текст романа «Андрей Кожухов» и современные ему публицистические и критические статьи.

Особое внимание уделяется теме инаковости, пограничной идентичности и конфликту между универсалистским революционным проектом и этнической принадлежностью. Образ Давида, частично основанный на фигуре А. И. Зундевича, позволяет проследить внутренние границы солидарности в среде революционеров-народников.

Анализ показывает, что еврейская тема в романе служит ключом к раскрытию более широких вопросов – о пределах утопического братства, о возможности политического универсализма и о месте «другого» в проекте социальной справедливости.

**Ключевые слова:** С. М. Степняк-Кравчинский, роман «Андрей Кожухов», еврейская тема, евреи в русской литературе, инаковость, еврейская идентичность

**Ссылка для цитирования:** Шульман Н. А. Евреи как «иные» в эпоху перемен: еврейская тема в романе С. М. Степняка-Кравчинского «Андрей Кожухов» // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 165–177. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.9

Роман С. М. Степняка-Кравчинского «Андрей Кожухов» (*The Career of a Nihilist*), написанный в эмиграции на английском языке и опубликованный на нем же в 1889 г. в Лондоне и Нью-Йорке, представляет собой уникальное художественное свидетельство эпохи перехода от народничества к «Народной воле». В центре внимания – не только политическая деятельность, но и внутренний мир героев, их нравственные выборы и конфликты идентичности.

Хотя роман широко изучался как источник по истории революционного движения и русско-английским культурным связям конца XIX в., еврейская тема в нем ранее не становилась предметом специального анализа. Между тем образы еврейских персонажей, в особенности Давида Стерна, играют важную роль в раскрытии ключевых мотивов произведения: внутренней границы революционного братства, конфликта между универсализмом и этничностью, двойного отчуждения «инакового» в утопическом проекте освобождения.

Настоящая статья предлагает интерпретацию еврейской темы в романе как одного из центральных элементов нарратива, отражающего напряженные отношения между политическим идеалом и социальной реальностью. Особое внимание уделяется вопросам самоидентификации еврейских персонажей, их восприятию со стороны нееврейской революционной среды, а также литературным стратегиям репрезентации «другого» в тексте.

Сергей Михайлович Степняк-Кравчинский (1851–1895) – русский революционер, писатель и публицист, участник народнического движения 1870-х гг. Окончив Михайловское артиллерийское училище, он рано разочаровался в военной службе и присоединился к кружку «чайковцев», приняв участие в «хождении в народ» и деятельности подпольных революционных организаций.

После участия в убийстве начальника жандармского управления Н. В. Мезенцева в 1878 г. Степняк был вынужден навсегда покинуть Россию. В эмиграции он стал влиятельной фигурой среди русских революционеров, активно сотрудничал с европейской прессой, занимался переводами и литературной деятельностью. Его книга «Подпольная Россия» (1879) обрела широкую известность на Западе, а в Лондоне он стал участником социалистического и интернационального движения, сблизившись с Элеонорой Маркс, Энгельсом и Кропоткиным.

Роман *The Career of a Nihilist* стал первым художественным произведением, воссоздавшим изнутри жизнь русских революционеров.

Полный русский перевод романа вышел в свет в 1898 г. под названием «Андрей Кожухов», его литературным редактором выступил П. А. Кропоткин. В основу фабулы легли как биографические факты жизни автора и его соратников по революционному движению, так и собирательные образы участников народнического движения.

Для целей данной статьи особую значимость имеет фигура Степняка как человека, близко знакомого с революционерами еврейского происхождения, в том числе с Аароном Зунделевичем, который послужил прототипом для одного из центральных героев романа – Давида Стерна. Эта личная и идеальная близость позволяет рассматривать роман как важный источник для анализа еврейской темы в контексте русской революционной утопии.

Главный герой романа Андрей Кожухов является собирательным образом из судеб и характеров многих героев революционного движения. В романе Кравчинский воссоздает обстановку переходного времени российского революционного движения – распад «Земли и воли» и появление «Народной воли» и «Черного передела».

Андрей Кожухов – опытный революционер двадцати семи лет – три года живет в швейцарской эмиграции. Он получает письмо, в котором товарищи из России просят его приехать и сообщают об аресте друга Кожухова Бориса Маевского. Кожухов давно хотел вернуться на родину и продолжить борьбу, даже несмотря на опасность ареста. Он нелегально переходит границу и добирается до Петербурга.

Как писал сам автор в предисловии к английскому изданию, основной задачей романа было показать «революционеров только как людей, а не как политических деятелей» [Степняк-Кравчинский 1982, 14].

В центре повествования в «Андрее Кожухове» находится не только политическая деятельность, но и нравственный выбор героев, их внутренние сомнения, поиск смысла и личной правды. Роман сочетает в себе элементы социальной публицистики, психологического анализа и романтической поэтики. Герои романа являются носителями высоких нравственных идеалов. Они готовы к самопожертвованию во имя «народа», однако в то же самое время роман ставит под сомнение, кто является этим «народом» и насколько он отвечает чаяниям героев.

Интерес к роману «Андрей Кожухов» не угасает на протяжении более чем ста лет после его издания, однако обычно исследователи концентрируются на роли романа и его автора в установлении и развитии культурных связей между Россией и Великобританией. Например, И. А. Воробьев пишет о дружбе Кравчинского с Этель Лилиан Войнич и Элеонорой Эвелинг, занимавшимися переводами его работ [Воробьев 2009].

Тем не менее, несмотря на большую вовлеченность евреев в русское революционное движение и отражение данного факта в романе, «Андрей Кожухов» пока не рассматривался как источник сведений об отношении к евреям в радикальной среде.

Между тем еврейская тема не только присутствует, но и структурирует ключевые идеологические конфликты текста. Давид

Стерн выступает не как второстепенное лицо, а как важный полюс, через который преломляются идеи солидарности, принадлежности и этического выбора.

Роман демонстрирует попытку включения еврейского опыта в повествование о «всеобщем освобождении», но одновременно показывает, насколько это включение оказывается неполным и противоречивым. В этом контексте произведение может быть прочитано как критическая рефлексия самого автора – о границах универсализма, о сложности сочувствия «другому» и о необходимости признания многообразия внутри революционного движения.

Прототипом Давида стал Аарон Исаакович Зунделевич (1852–1923), революционер и адвокат, член «Земли и воли» и «Народной воли». В начале 1870-х гг. он участвовал в кружке еврейской учащейся молодежи в Вильне и начал сотрудничать с петербургским кружком «чайковцев». В 1875 г. Зунделевич под угрозой ареста эмигрировал, жил в Кенигсберге и Берлине, затем нелегально вернулся в Россию для участия в организации побега П. А. Кропоткина из Николаевского военного госпиталя. Зунделевич стал одним из учредителей общества «Земля и воля», а с 1875 г. наладил тесные связи с евреями-контрабандистами на западной границе, с помощью которых он организовывал ввоз литературы, типографского оборудования и нелегальный переход границы революционерами.

Образ Давида Стерна является одним из ключевых в романе. Вводя в повествование этот персонаж, Степняк-Кравчинский поднимает важный вопрос: как ощущает себя еврей, одновременно пребывающий в среде русских революционеров и пока еще формально остающийся евреем?

В сцене общения Давида с Самуилом Зюсером, «Рыжим Шмулем», который является контрабандистом и доверенным лицом революционеров на западной границе, Степняк-Кравчинский контрастно описывает не только противоречия между этими героями, но и их самих.

Образ Самуила, написанный живо, с элементами иронии и этнографической точностью, демонстрирует бытовую составляющую революционного движения, в котором еврейские участники являются не только идеалистами, но и прагматиками, торговцами, посредниками. Через образ Рыжего Шмуля и его взаимодействие с Давидом роман демонстрирует существование социальной инфра-

структуры, поддерживающей революционеров и состоящей из представителей маргинализированных групп – евреев, контрабандистов, бедняков.

Не случаен и выбор «официального» занятия Зюсера, содержателя питейного заведения. В одной только Таврической губернии, по данным Акцизного управления за 1881 г., из 970 шинков и кабаков евреям принадлежало 690, при этом 255 заведений содержались евреями через подставных лиц других национальностей [Прохоров 2022, 103].

Стереотипность профессиональной деятельности Зюсера поддерживает его принадлежность отживающей свое атмосфере черты оседлости, контрастирующей с устремленными в будущее революционерами.

Участие в романе Самуила Зюсера вводит в текст элемент европейской повседневности, насыщенной прагматизмом, бытовой ловкостью и глубокой укорененностью в локальной среде. В отличие от Давида Шмуль не стремится к универсализму: его ценности – выживание, сделка, осторожность. Тем не менее именно он обеспечивает материальную поддержку революционерам, выступая посредником между «двумя мирами»: подпольной идеологией и этнографической реальностью.

Таким образом, через оппозицию Давида и Шмуля роман строит внутреннюю карту европейской идентичности: от идеалиста-ассимилянта до прагматика-пограничника. Шмуль сохраняет дистанцию от идеологии, но не предает; Давид предан делу, но внутренне отстранен.

Их отношения – это не только сюжетная сцена, но и аллегория двух европейских траекторий в конце XIX в.: интеграции и изоляции, сопротивления и сделки.

Давид спокойно сидел за столом около жандармов и так же мало обращал внимания на них, как и они на него. Да и в самом деле, какое подозрение мог возбудить этот бедно одетый молодой еврей, бесцельно глядящий в пространство с терпеливым видом скромного потребителя, который не торопится покидать теплую, уютную комнату и приятную компанию?

Это был коренастый человек низкого роста, лет двадцати пяти или около того, с приятным правильным лицом еврей-

ского типа и большими темно-карими глазами, глядевшими грустно и приветливо [Степняк-Кравчинский 1982, 140].

При описании «Рыжего Шмуля» автор использует такие эпитеты, как: «проворный» и «быстрый», что противопоставляется медлительности, спокойствию и невозмутимости Давида Стерна, ассилированного еврея, уже резко отличающегося от евреев, проживающих в черте оседлости.

Даже выбор фамилий для этих героев подчеркивает их отличие друг от друга. Фамилия «Стерн», происходящая от *Stern* («звезда»), говорит о яркости, возвышенности и особом пути героя, в то время как «Зюсер», происходящая от *süss* («сладкий») указывает на конформизм и желание всем угодить, которыми отличается контрабандист.

Более того, и библейские имена этих героев напоминают нам о конфликте будущего царя Давида с его предшественником, царем Шмуэлем. Если Самуил Зюсер олицетворяет привычное существование евреев в черте оседлости, то Давид Стерн, как и его библейский тезка, стремится к изменению привычного мира и демонстрирует в своих действиях смелость, присущую и царю Давиду.

Для Самуила Зюсера Давид Стерн соединяет в себе одновременно и понятное, то есть общее еврейское происхождение, и неизведанное, а именно его связь с революционным движением.

Самуил Зюсер, по прозванию «Рыжий Шмуль», глава контрабандистов и шинкарь в Ишках, деревне на литовской границе, обслуживал своим покупателям с обычным проворством. Его быстрый глаз никогда не упускал минуты, когда кому-нибудь хотелось пить, и его опытная рука никогда не наливала в стакан одной каплей пива больше, чем нужно было, чтобы стакан казался полным и был по возможности ненаполненным. Но его мысли были в эту минуту далеко: они следили за курьерским поездом из Петербурга, проходившим последние мили до границы.

Он утром получил телеграмму от Давида Стерна, студента-еврея, который присоединился к «гоям» (христианам), бунтующим против начальства, и теперь для них «держит границу».

На заранее условленном языке Давид извещал, что приедет вечерним поездом вместе с тремя спутниками, которых

нужно будет переправить за русские пределы <...>. Но нужно действовать осторожно с таким скрягой, как Давид. Человек он, конечно, хороший, ума палата, настоящая еврейская голова, которая везде сделала бы честь своей нации. Он, вероятно, был генералом или чем-то в этом роде у «гоев»; молодец хоть куда и знает, где раки зимуют. Он, наверное, пойдет в гору, и честному контрабандисту можно на него положиться. Он умеет держать язык за зубами и никогда не обманет, но зато торгуется за каждый грош, как цыган на конной ярмарке [Степняк-Кравчинский 1982, 145].

С точки зрения Зюсера, революционная деятельность является уделом «гоев», то есть нееврейского населения Российской империи, что согласуется с традиционным еврейским принципом соблюдения законов страны проживания в диаспоре.

Таким образом, уважая ум и ученость Давида Стерна, Зюсер, считающий себя «традиционным» евреем, уже отделяет последнего от таковых, признавая его инаковость.

Давид Стерн – фигура двойственно пограничная. Он принадлежит к революционному братству, но при этом дистанцирован от «народа», во имя которого это братство действует. Его трагическая позиция проистекает не из личной нерешительности, а из внутренней логики его положения как еврея: он исключен из идеального «мы» русских революционеров, чья солидарность основана на любви к народу, не включающему в себя евреев.

Диалог между Давидом и Андреем – центральный момент романа в контексте анализа инаковости. Андрей, отождествляя себя с русским народом, считает любовь к нему признаком моральной зрелости. Давид, напротив, апеллирует к исторической травме и уязвимости еврейского народа, отвергая слепую веру в народ, который его же угнетает. Этот обмен репликами фиксирует предельное напряжение: солидарность возможна, но только в рамках, где допускается множественность точек зрения, а не принудительное единомыслие.

В этом аспекте образ Давида напоминает других литературных евреев, оказавшихся в аналогичных условиях – например, Либермана из «Не от мира сего» Гарина-Михайловского, пытающегося «встроиться» в русское общество, старательно изучающего русский язык и даже пытающегося стать литератором.

Однако в отличие от героя Гарина-Михайловского, умершего от перенапряжения сил, Давид остается активным участником идеологического конфликта, не будучи ни жертвой, ни символом. Он – субъект морального выбора, «равный среди неравных». В диалоге Давида Стерна и Андрея Кожухова поднимается один из основных вопросов для евреев позднего имперского периода в России, а именно вопрос их самоидентификации внутри российского общества. В данном случае речь идет о прогрессивной и радикальной среде, в которой вращается Давид Стерн, однако, как доказывает эта сцена, даже в таком окружении Давид чувствует свою инаковость. Диалог между Давидом и Андреем выявляет болезненные разногласия между ними.

Давид с досадой ударил себя по колену.

– Что за нелепый народ наши революционеры! – воскликнул он. – Живут в свободной стране среди большого социального движения и чувствуют себя как рыба на суше. Да неужели же свет клином сошелся на одной России?

Со своим еврейским космополитизмом он часто спорил на эту тему с товарищами.

– Ты прав, ругая нас, – возразил Андрей с готовностью самообличения, под которой так часто скрывается полуодобрение. – Мы наименее космополитическая нация, хотя многие и утверждают противное. Ты один между нами заслуживаешь имя гражданина мира.

– Это лестно, но не особенно приятно, – заметил Давид.

– Со всей твоей философией ты ничуть не благоразумнее нас. Все дело в том, что у нас различные пристрастия. Мы сильно привязаны к нашему народу, а ты нет.

Давид не сразу ответил. Слова Андрея затронули в нем больное место.

– Да, я не привязан к вашему народу, – сказал он, наконец, медленным, грустным голосом. – Да и как бы я мог привязаться к нему? Мы, евреи, любим свой народ, это все, что у нас осталось на земле; по крайней мере, я люблю его глубоко и горячо. За что же мне любить ваших крестьян, когда они не навидят мой народ и варварски поступают с ним? Завтра они, может быть, разгромят дом моего отца, честного рабочего, как они громили тысячи других работающих в поте лица евреев. Я могу жалеть ваших крестьян за их страдания, все рав-

но как бы жалел абиссинских или малайских рабов или вообще всякое угнетенное существо, но они не близки моему сердцу, и я не могу разделять ваших мечтаний и нелепого преклонения перед народом [Степняк-Кравчинский 1982, 210].

Русские революционеры с пафосом отождествляют себя с крестьянской массой, видя в ней основу будущей справедливой России. Однако для еврея, подвергающегося гонениям со стороны этих крестьян, такой идеализм звучит наивно и жестоко. Здесь Степняк-Кравчинский демонстрирует внутреннюю границу, проходящую через революционное братство – границу между универсалистским революционным проектом и этнической реальностью.

Давид – космополит не потому, что отрицает свою идентичность, а потому что не может разделить любовь к «чужому» народу, враждебному его собственному. Однако Давид одновременно осознает и свою инаковость внутри собственного народа и это двойное отчуждение является ключевым моментом в создании его образа в романе.

Степняк-Кравчинский уважительно и сочувственно описывает еврейских персонажей, подчеркивая их важную роль в революционном движении и их двойственную позицию между солидарностью и отчуждением.

Давид остается внутри революции, но уже не внутри народа, которому она предназначена. Его космополитизм противопоставлен русскому народничеству, и в этом конфликте выражается трагизм еврейского присутствия в русской истории конца XIX в.

Анализ романа «Андрей Кожухов» показывает, что еврейская тема в нем не является периферийной, но служит ключом к пониманию глубинных противоречий революционного дискурса. Через фигуру Давида Стерна Степняк-Кравчинский не только отдает должное реальному вкладу евреев в народническое движение, но и поднимает более широкий вопрос: возможно ли подлинное универсальное братство в условиях сохраняющейся этнической сегрегации?

Давид не отрекается от своей еврейской идентичности, но оказывается в положении «между»: он чужд как российскому крестьянству, так и «традиционному» еврейству. В этой двойной инаковости – трагизм его фигуры. Самуил Зюсер, с другой стороны,

представляет бытовую сторону революционного подполья, контрастно подчеркивая внутреннее напряжение между прагматизмом и идеализмом в среде «еврейского» участия.

Таким образом, Степняк-Кравчинский создает не просто художественные образы, но и философскую модель, в которой инаковость становится испытанием для любой идеологии, претендующей на универсальность. Роман оказывается важным источником для изучения пересечений между этничностью, политической лояльностью и идентичностью в российской культуре конца XIX в.

Роман «Андрей Кожухов» – не только художественное свидетельство эпохи, но и сложный философско-политический текст, раскрывающий напряженные отношения между универсализмом и национальной идентичностью, между мечтой о всеобщем освобождении и опытом «иного» – еврейского участия в русской революции.

### Литература

Воробьев 2009 – Воробьев И. А. «В пользу мира»: из истории англо-русских культурных связей второй половины XIX века // Ретроспектива: Всемирная история глазами молодых исследователей. 2009. № 4. С. 31–40.

Прохоров 2022 – Прохоров Д. А. «Занимаются торговлею, ремеслами, ма-клерством, а главное, водочкою и другою питейною продажею...»: евреи Таврической губернии, питейный промысел, проституция и антисемитизм в российском обществе во второй половине XIX – начале XX века // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2022: Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 97–128. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.6

Степняк-Кравчинский 1982 – Степняк-Кравчинский С. М. Андрей Кожухов. Минск: Юнацтва, 1982. 286 с.

### **Jews as “the Other” in a Time of Change: The Jewish Theme in S. M. Stepniak-Kravchinsky’s Novel *Andrei Kozhukhov***

**Nelly Shulman**

Hebrew University of Jerusalem  
PhD Student

ORCID: 0009-0002-1437-2510

Department of Russian and Slavic Studies, Hebrew University of Jerusalem

Edmond J. Safra Campus,

Givat Ram, Jerusalem, 919040, Israel

E-mail: nashulmans@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.9

**Abstract.** This article analyzes the Jewish theme in S. M. Stepniak-Kravchinsky's novel *Andrei Kozhukhov* (English title: *The Career of a Nihilist*, 1889), which was written in exile and first published in English. Using textual analysis and examining the historical-literary context, the study explores the portrayals of the Jewish characters – David Stern and "Red-haired Shmuel" – and their relationship to the revolutionary movement of the 1870s.

While *Andrei Kozhukhov* has attracted scholarly attention in the context of Russo-English cultural connections in the 19<sup>th</sup> century and the literature of Russian revolutionary circles, the Jewish characters in the novel have not been specifically analyzed. Therefore, this study, which examines the issues of personal and social self-determination of the Jewish characters within the novel's narrative, addresses a significant gap in the research.

The aim of this study is to identify the paths of self-identification and external identification of the Jewish characters in *Andrei Kozhukhov* and to investigate the impact of social processes on their self-determination. To achieve this aim, the following tasks were set: to analyze the text of the novel to identify descriptions of the self-identification and external identification of its Jewish characters, and to examine how the contemporary social environment influenced the expression of the characters' ideas.

The source base for the research includes the text of *Andrei Kozhukhov* itself, as well as contemporaneous journalistic and critical articles.

Particular attention is paid to the themes of Otherness, borderline identity, and the conflict between the universalist revolutionary project and ethnicity. The character of David, partially based on the figure of A. I. Zundelevich, allows us to trace the internal boundaries of solidarity within the populist revolutionary movement.

The analysis demonstrates that the Jewish theme in the novel serves as a key to unlocking broader questions – about the limits of utopian brotherhood, the possibility of political universalism, and the place of the "Other" in a project for social justice.

**Key words:** Stepnyak-Kravchinsky, Novel "Andrey Kozhukhov", Jewish theme, Jews in Russian literature, otherness, Jewish identity

**Reference for citation:** Shulman, N. A., 2025, Evrei kak “inye” v epokhu peremen: evreiskaia tema v romane S. M. Stepniaka-Kravchinskogo *Andrei Kozhukhov* [Jews as “the Other” in a Time of Change: The Jewish Theme in S. M. Stepniak-Kravchinsky’s Novel *Andrei Kozhukhov*]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 165–177. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.9

### References

- Prokhorov, D. A., 2022, “Zanimayutsga torgovleyu, remeslami, maklerstvom, a glavnoe, vodochnoyu i drugoyu piteynoyu prodazhey...”: Evrei Tavricheskoy gubernii, piteynyy promysel, prostitutsiya i antisemitizm v rossiyskom obshchestve vo vtoroy polovine 19 – nachale 20 veka” [“They are engaged in trade, crafts, brokerage, and, most importantly, vodka and other drinking sales...”: Jews of the Taurida Province, the Alcohol Trade, Prostitution, and Antisemitism in Russian Society in the Second Half of the Nineteenth Century and Early Twentieth Centuries]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 97–128. DOI: 10.31168/2658-3356.2022.6
- Vorob’ev, I. A., 2009, «V pol’zu mira»: iz istorii anglo-russkikh kul’turnykh sviazei vtoroi poloviny 19 veka [“In Favor of Peace”: From the History of Anglo-Russian Cultural Relations in the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century]. *Retrospektiva: Vsemirnaia istoriia glazami molodykh issledovatelei* [Retrospectiva: World History through the Eyes of Young Researchers], 4, 31–40.

# Еврейский обыватель в вихре мировых перемен

Виктория Валентиновна Мочалова

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Кандидат филологических наук

ORCID: 0000-0002-3429-222X

заведующая Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: [vicmoc@gmail.com](mailto:vicmoc@gmail.com)

DOI: [10.31168/2658-3356.2025.10](https://doi.org/10.31168/2658-3356.2025.10)

**Аннотация.** В русско-еврейской литературе 1920-х гг., представленной, в частности, романами Ильи Эренбурга, Матвея Ройзмана, Юлия Берзина, отразился образ еврейского обывателя, ввергнутого в круговорот драматических перемен, связанных со становлением молодой советской страны. Статья посвящена реакциям на эти перемены аполитичного еврейского персонажа и разнообразным стратегиям его приспособления к ним или попыткам бегства от них. Среди этих стратегий – социальная мимикрия, освоение новых норм общественной жизни, идеологических клише и языковой стилистики. В духе традиций плутовского романа еврейские персонажи проявляют способность к быстрой смене видов деятельности. Наиболее радикальным ответом на разительно изменившиеся условия существования становятся более или менее успешные попытки покинуть страну.

**Ключевые слова:** русско-еврейская литература 1920-х гг., романы И. Эренбурга, М. Ройзмана, Ю. Берзина, стратегия приспособления аполитичного персонажа к политизированной действительности, социальная мимикрия

**Ссылка для цитирования:** Мочалова В. В. Еврейский обыватель в вихре мировых перемен // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 178–200. DOI: [10.31168/2658-3356.2025.10](https://doi.org/10.31168/2658-3356.2025.10)

Перемены, происходившие в России в первые десятилетия XX в., особым образом отразились и в русско-еврейской литературе этого времени. Самым известным стал роман Эренбурга «Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца» [Эренбург 1928], вышедший в берлинском издательстве «Петрополис» и опубликованный в России спустя 61 год [Эренбург 1991]<sup>1</sup>. Писатель отдавал себе отчет в том, что публикация этого романа в России маловероятна, о чем он писал Е. Замятину («Я кончил сатирический роман “Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца”. Боюсь, что в России не выйдет») и Е. Полонской («“Лазик” заранее обречен на заграничную жизнь...») [Попов, Фрезинский 2000, 225, 213]. Уже в первом отклике на публикацию романа в парижской газете «Дни» (от 5 февраля 1928 г.), написанном Михаилом Осоргиным, были выражены сомнения в возможности его выхода в советской России<sup>2</sup>:

Илья Эренбург написал хорошую книгу в чисто эренбурговском духе: злую и достаточно циничную сатиру на всех и вся, – и на советский быт, и на эмиграцию, и на всякое по-путно попавшееся государство, какое случалось в маршруте Лазика Ройтшванеца, маленького еврея из Гомеля, претерпевшего великое число житейских бурь и неудач. Эту злющую и остроумную книгу Эренбурга прочесть приятно и интересно... Любопытно, кстати, возможно ли будет эту книгу переиздать в России?

Своего героя Эренбург представляет так:

...гомельский портной Лазик Ройтшванец, горемыка, которого судьба бросает из одной страны в другую. Я описал наших нэпманов и захолустных начётчиков, польских ротмистров эпохи санации, немецких мещан, французских эстетов, лицемерных англичан. Лазик, отчаявшись, решает уехать в Палестину; однако земля, которую называли «обетованной», оказывается похожей на другие – богатым хорошо, бедным плохо. Лазик предлагает организовать «Союз возвращения на родину», говорит, что он родился не под пальмой, а в милом ему Гомеле. Его убивают еврейские фана-

<sup>1</sup> Первая публикация была в журнале «Звезда» (1989. № 7–9).

<sup>2</sup> Подробнее о судьбе книги в России см.: Попов 1997, 222.

тики. Моего героя западные критики называют «еврейским Швейком» [Фрезинский 2013; ср. Рубашкин 1989].

Е. Полонской Эренбург писал:

Я вернулся в Париж и думаю кончить «Ройтшванца». Почему он Лазик? «Я сказал себе “лезь Лазик” и я лезу». Тебе понравился «Швейк»?<sup>3</sup> По-моему, это замечательная книга. Меня она совершенно потрясла [Попов, Фрезинский 2000, 219].

Бесспорно, очарование Швейком проступает в тексте Эренбурга – и в многословных высказываниях Лазика, и в бесконечных историях, которые он рассказывает по тому или иному поводу, и в том, что он воспринимается окружающими как умственно неполноценный (в суде его характеризуют как дегенерата и требуют медицинского освидетельствования), и в ряде других элементов повествования, но не менее мощным источником вдохновения служит еврейский фольклор, круг традиционных представлений и верований. Например, само происхождение Лазика, чья неприличная фамилия (*ройт* на идише – красный, *шванц* – хвост, а также вульгарное обозначение пениса) побуждает девиц краснеть и хихикать, описано – не без присущих Эренбургу иронии и сарказма – как связанное с обрядом «черной свадьбы». Такие обряды проводились на кладбищах во время эпидемий с целью остановить их зловещее распространение, для чего следовало умилостивить, обмануть или рассмеять смерть<sup>4</sup>. Новобрачных выбирали из числа тех, кто иным путем не мог заключить брак и выполнить заповедь «плодитесь и размножайтесь», – нищих, калек. Так были избраны и родители героя:

Они нашли самого несчастного еврея, Мотеля Ройтшванца. У него не было за душой медной копейки. У него была только печальная фамилия... и они нашли самую несчастную девушку... Я не знаю, веселилась ли смерть. веселились ли евреи, ведь у жениха был кроме печальной фамилии большущий горб, а невеста была, говоря откровенно, хро-

<sup>3</sup> Роман Я. Гашека был впервые переведен на русский в 1926 г., непосредственно перед началом работы Эренбурга над «Лазиком».

<sup>4</sup> Подробнее об этом обряде см. Мочалова 2007.

мая. Я не знаю даже, кончилась ли холера, но одно я знаю, что родился я, Лазик Ройтшванец [Эренбург 1991, 12].

Этот обряд «черной свадьбы» описан в 1888 г. «дедушкой еврейской литературы» Менделе Мойхер-Сфоримом в его романе «Фиш-ка хромой» [Менделе Мойхер-Сфорим 1961, 348–349], и Эренбург наследует эту традицию, уже на русском языке.

Другое значимое событие в судьбе героя Эренбурга – его смерть – также сопровождается пересказом известной хасидской притчи о несмышеном ребенке, нарушившем в Судный день святость синагогальной службы игрой на дудочке [Эренбург 1991, 204–207]. Это возмутило молящихся, однако Баал-Шем-Тов одобрил поступок ребенка, вызвавший «улыбку бога» и в итоге отвративший жестокий приговор [подробнее об этом сюжете см.: Мочалова 2019]. Так этими традиционными рассказами закольцовывается сюжет жизни бедного Лазика, простодушие которого ставит его наравне с невинным ребенком и контрастно оттеняет жестокость окружающего мира.

В период работы над романом в конце двадцатых годов, как вспоминает Эренбург, он познакомился

на Монпарнасе с еврейским писателем из Польши Варшавским, с его друзьями. Они мне рассказывали смешные истории о суевериях и хитроумии старозаветных местечковых евреев. Я прочитал сборник хасидских легенд, которые мне понравились своей поэтичностью. Я решил написать сатирический роман [Эренбург 1990, 100].

Работая над этим сатирическим романом в Париже и Бретани, Эренбург намеренно обращается к традиции еврейской мудрости – «для чего окружал себя хасидами, талмудистами и пр. Это – современность глазами местечкового еврея» [Попов, Фрезинский 2000, 213].

Ответ еврейского «маленького человека» на происходящие мировые перемены – это не только протеизм как способность приспособливаться к изменчивой реальности в сочетании с предпримчивостью, но и неискоренимая склонность интерпретировать события в библейской или талмудической перспективе. Как справед-

ливо указано в аннотации к книжному изданию этого романа, его герой, «мужеский портной из самого обыкновенного Гомеля», воплощает в себе задорную и колючую мудрость Йозефа Швейка и ветхозаветную – в интерпретации бабелевских ребе Арье Лейба и ребе Мотэле<sup>5</sup>.

Исследовательница русского плутовского романа 1920-х гг. отмечает такие свойства еврейского пикаро, к которым она относит и Лазика, как специфические национальные характеристики (космополитизм, протеичность, предприимчивость, остроумие). Первые две черты характера позволяют ему выживать и ассимилироваться в любой национальной и культурной среде, одновременно сохраняя самотождественность. Коммерческая жилка такого персонажа, как правило, определяет род его профессиональной деятельности: чаще всего это бывший коммивояжер, ставший в годы нэпа коммерческим воротилой. Остроумие еврейского героя составляет значительный пласт комику плутовского романа, в текст которого вводятся еврейские пословицы и анекдоты, двухголосое стилизованное слово (еврейский «суржик») [Миленко 2006, 79]. Если Лазик не вполне соответствует образу хитроумного плута, представляя собой скорее комическую фигуру простака, то также относящиеся к бурным 1920-м гг. романы Матвея Ройзмана<sup>6</sup> «Минус шесть» (1925, опубл. 1928)<sup>7</sup> и «Форд» (1928) Юлия Берзина<sup>8</sup> допустимо отнести к традиции именно плутовского

<sup>5</sup> В автобиографическом очерке Эренбург признает: «И. Э. Бабель был моим большим другом, его ум и сердце не раз меня приподымали» [Эренбург 1983, 19]. Бабель был одним из самых любимых писателей Эренбурга; ему посвящены многие страницы 3-й книги «Люди. Годы. Жизнь»; см. также: Пирожкова 2002. «После революции в русскую литературу вошли яркие, несдержаные, насмешливые и романтичные южане; они нас слепили, смесили, вдохновляли – Бабель, Багрицкий, Паустовский, Катаев, Светлов, Зощенко, Ильф, Петров, Олеша...» [Эренбург 1990, 283]. «В середине 20-х годов Эренбург был буквально зачарован Бабелем. Попытка подражать ему <...> в романе о Лазике становится главной движущей пружиной» [Маркиш 2021, 286].

<sup>6</sup> Матвей Давидович Ройzman (1896, Москва, – 1973, там же) – поэт-имажинист, прозаик, мемуарист.

<sup>7</sup> Минус шесть – так называлась принятая в СССР репрессивная мера, предусматривающая за определенные правонарушения запрет проживания в шести крупных городах.

<sup>8</sup> Юлий Соломонович Берзин (1904 – 11.IV.1942) – прозаик, драматург, по образованию юрист. В начале 1920-х гг. служил в Красной Армии. Литературным трудом занимался с 1926 г., входил в литературную группу «Смена». В 1938 г. был

романа, исторически возникающего на сломе эпох. Отдаленные примеры в европейской литературе связаны, в частности, с «Гусманом де Альфараче» или «Ласарильо из Тормеса», но и в русской литературе традиция плутовского романа прослеживается, побуждая исследователей обнаруживать ее присутствие в «Мертвых душах» [Егоров 1978]. Примечательно, что эту традицию подхватывает М. Булгаков, считавший Гоголя своим учителем и написавший сатирическую повесть «Похождения Чичикова» (1922), перенеся действие в советскую Россию, и дважды транспонировавший «Мертвые души» – на язык театра (в комедии по поэме Гоголя для постановки МХАТа, 1930 г.) и кино (киносценарий для Союзфильма «Похождения Чичикова, или Мертвые души», 1934 г.)<sup>9</sup>.

Плутовство в произведениях Ройзмана и Берзина как элемент социальной мимики, выступающее в форме выдавания себя за кого-то другого, в атмосфере всеобщей мимики неизбежно приобретает характер пародии на притворство всего общества [см. Щеглов 2009, 19].

Рассматриваемые художественные тексты могут служить историческими свидетельствами и атмосферы времени, и реакции коммерческих кругов на происходящее, и умонастроений еврейского «обывателя», так называемого маленького человека, образ которого в перспективе сражения Давида с Голиафом приобретает особую оркестровку. Тщетно пытающийся завоевать сердце девушки Лазик, чей карликовый рост представляется ему главной причиной его проигрыша более успешному сопернику Шацману, готовит именно этот аргумент для своей предполагаемой речи, апеллируя к библейскому образцу:

Он сегодня скажет ей все. Он скажет ей, что Давид был маленький, а Голиаф большая дубина вроде этого Шацмана. Он скажет ей, что соловей гораздо меньше индейского пету-

---

арестован по обвинению в участии в антисоветской правороцкистской организации среди писателей Ленинграда; уже в лагере в 1942 г. был обвинен в антисоветской пораженческой агитации и расстрелян. По первому делу был реабилитирован в 1957 г., по второму – в 1990 г. Был не только репрессирован автор, но и был конфискован этот его роман, поскольку в нем упоминались спектакли Мейерхольда, рассказы Бабеля и имя Троцкого [Блюм 2003].

<sup>9</sup> О характерных для эпохи перипетиях осуществления булгаковских замыслов и интерпретации гоголевского текста см.: Соколов 1997, 332–340.

ха. Он скажет ей и вполне по-современному, что маленькое организованное меньшинство побеждает или хотя бы временно гибнет [Эренбург 1991, 7].

Герой романа Ройзмана, бывший московский купец первой гильдии Фишбейн, пророчит грядущее торжество еврейского купца над превосходящими силами противника, над презирамой новой властью:

О чём думают эти умники? Они думают, что все купцы, как мой Наум, возятся со своими шишками! Извините, купцов не так легко прижать! Они обернут вас вокруг каждого пальца пять раз! Под купцовскую дудку плясал пристав, генерал-губернатор, сам Николай! Нашу песенку пели такие пройдохи, как Столыпин, Родзянко, Гучков, Милюков, – пальцев не хватит сосчитать! А вы? Что вы? Кто вы?.. – Еще вопрос – кто кого? [Ройзман 1928]<sup>10</sup>.

Окружающая резко изменяющаяся действительность весьма критически воспринимается еврейскими персонажами этих произведений и описывается ими в земной, часто коммерческой перспективе.

Когда в Москве в первый раз произнесли: Ленин, – все купцы всех гильдий уже были живыми покойниками! Мы ходили, торговали, вертели, ругали большевиков, а с нами считались, как извозчик с лошадью! Нам нахлестывали в бока, в зад, под брюхо, и мы тащили свои сани, обходили канавы, глыбы и спотыкались о камешек! [Ройзман 1928].

Примечательно, что Ройзман использует не только прямую речь героя или комментарий повествователя, но и элементы сказа, отражающего лексику идеологической пропаганды того времени.

Что происходило в то время? Кровь отчаянных бойцов орошала землю Украины, Кавказа и Крыма. Из республики

<sup>10</sup> В связи с труднодоступностью бумажного издания романа Ройзмана я пользовалась его интернет-версией [Ройзман 1928], что не позволяет отражать при цитировании нумерацию страниц.

еле уносили ноги генералы, адмиралы и батьки. Американские и европейские корабли покидали негостеприимные берега. Флаги – эти кумачевые огни революции – ярче играли в советской стране. Ленин подымал руку на новых недругов: на голод, холод и разруху [Ройзман 1928].

Антивоенные ноты звучат у Ройзмана в таких зарисовках с на- туры:

На стенах были расклеены плакаты, с плакатов громко взвывал красноармеец: Всеобщее военное обучение – залог победы пролетарской революции! А его живой двойник, уронив костьль, бился на панели, и женщины смотрели на припадок, на эту единственную награду войны [Ройзман 1928].

Эренбург отмечал наличие «тalmудического» ключа к своему тексту в письме к Е. Замятину:

Пишу сатирический роман «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца», нечто талмудическое [Попов, Фрезинский 2000, 204].

И в письмах к Е. Полонской:

Начал роман «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» – современность с талмудической точки зрения. Кажется, весело [Попов, Фрезинский 2000, 204].

В Париже я начал сатирический роман «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» и довел его до половины. <...> Для чего окружал себя хасидами, талмудистами и пр. Это – современность глазами местечкового еврея. Метод осмеяния – чрезмерная логичность [Попов, Фрезинский 2000, 213].

Однако современность как-то отдалилась от талмудической учености, что также отмечает Эренбург, иронически наделяя своего героя собственной отстраненностью от религиозности:

Смешно подозревать Лазика в каких-то суевериях. Ему не было и тринадцати лет, когда он понял, что талес никому

не нужен и что лучше найти на дороге двести тысяч или хотя бы три рубля. Он понял, что человек создан из обезьяны, а не из какого-то «подобья», что оперетта гораздо интереснее хоральной синагоги, что Гершанович большой жулик, что ветчина с горошком ничуть не хуже говядины с черносливом и что вообще теперь настоящий двадцатый век [Эренбург 1991, 13–14].

Талмудическая перспектива проступает в эпизодах, где персонажи пытаются интерпретировать действительность, как это происходит, например, в романе Ройзмана:

В талмуде есть место, где сказано, что в 1914 году будет великая война. – А в талмуде не сказано, когда кончатся большевики? Шамес отрицательно покачал головой: – Во время второго храма у нас тоже были большевики: зейлотим<sup>11</sup>. Тогда мы имели Интернационал из ремесленников, рабов и всех капцоним!<sup>12</sup> [Ройзман 1928].

Комической отсылкой к библейским текстам, отражающим некие константы этого мира («Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”, но это было уже в веках, бывших прежде нас» [Еккл 1: 9–10]), служат, например, такие фрагменты романа Ройзмана:

Во время батюшки-царя была голодуха, и у этих жрать нечего [Ройзман 1928].

...китайцы продавали че-су-чу, – продают, цыгане гадали и крали кур, – гадают и крадут! [Ройзман 1928].

Булгаковский Чичиков, появившийся в советской Москве, также отмечает некие константы местного бытия. Въехав в ту же гостиницу, из которой он выехал сто лет тому назад, он замечает, что в ней все

<sup>11</sup> Зелоты (из греч.) – букв. «ревнители», религиозное движение в Иудее в I в. до н.э.

<sup>12</sup> Капцоним (ид.) – бедняки.

решительно было по-прежнему: из щелей выглядывали тараканы и даже их как будто больше сделалось, но были и некоторые измененныица. Так, например, вместо вывески «гостиница» висел плакат с надписью: «общежитие № такой-то» и, само собой, грязь и гадость была такая, о которой Гоголь даже понятия не имел [Булгаков 1990, 140].

Комической отсылкой к библейскому тексту у Эренбурга служит обыгрывание слов Екклезиаста («Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» [Еккл 1:5]), контрастное сопоставление вечного и времененного:

Прыщик всходит и заходит, как какой-нибудь гомельский комиссар [Эренбург 1991, 5].

Сопоставление прошлого и настоящего у авторов рассматриваемых текстов выполняет и еще одну существенную задачу. Как показывает исследование романов Ильфа и Петрова и их центрального персонажа, уже сам литературный архетип подобных плутовских героев слишком широк по своему философскому замыслу, чтобы быть орудием,

наведенным на какую-либо одну политическую мишень. Бюрократизм, лозунги, идеологические кампании, хозяйствственный хаос сегодняшней России для Остапа суть лишь различные формы многоликой мировой глупости в одном ряду с монархическими проектами, раздорами в коммунальной квартире или личными чудачествами. Новое и старое осмеиваются «на равных», часто в один прием, в рамках одной фразы или остроты. Как в житейской, так и в знаковой сфере герой Ильфа и Петрова обобщает заданную ему эпохой циническую модель, пренебрегая различием между царскими и советскими, частными и официальными фетишами, имея одинаковые способы обращения с идиотизмом всех цветов и рангов. Нет сомнения, что подобное уравнивание советской парадигмы со всем прочим, отрицающее ее заявку на историческую исключительность, есть наиболее подрывной по отношению к социализму элемент бендеровской сатиры [Щеглов 2009, 22].

Показательна дискуссия, происходящая в романе Ройзмана на пасхальном седере. Личность советских вождей рассматривается либо в национальном еврейском контексте («Интересно знать: Троцкий тоже ест мацу?»), либо в сопоставлении с выдающимися историческими деятелями («Не шутите Троцким... это второй Наполеон!»), либо в библейской перспективе:

– А я скажу: нет! – заявил вдруг рэб Залман, отрываясь от куриного горлышка. – Ленин, подобно Моисею, пишет скрижали, Свердлов, подобно Арону, говорит устами Ленина, Троцкий... Что представляет из себя Троцкий? Он ни больше, ни меньше, как Иошуа Навин! Когда Ленин, подобно Моисею, подымает руки, Троцкий побеждает и побеждает язычников! [Ройзман 1928], (ср. Исх 17).

Еврейские персонажи по-своему откликаются на происходящие перемены, отмечая их зыбкость и преходящесть. У Эренбурга Лазик, который, по его подсчетам, пережил восемь разнообразных режимов, пытается продать свою старую вывеску новому владельцу помещения, превознося преимущества добротного качественного изделия по сравнению с непрочными меняющимися режимами:

...хороший довоенный материал, и она выдержала восемь разнообразных режимов. На ней стояли смешные твердые знаки и даже какая-то петлюровская завитушка [Эренбург 1991, 35].

Герой Ройзмана, Арон Соломонович Фишбейн, староста московской хоральной синагоги и успешный коммерсант, готов противостоять новым хозяевам жизни, которые, по его оценке, не заслуживают ни уважения, ни доверия:

Поговоришь с этими махерами! Приехали в запломбированном вагоне, наговорили, наобещали, а теперь отбирают последнее! Ну, господа, Фишбейна голыми руками не возьмешь! [Ройзман 1928].

Еврейские персонажи упомянутых произведений единодушны в негативной оценке происходящих перемен.

Приехали разные коммивояжеры и стали комиссарами. Люди для них вроде образчика: подошел – хорошо, не подошел – вон из прейскуранта! Это называется идея! И главное – отбирай, сажай, но живи сам! Ни себе, ни людям! У меня на службе коммунисты, – разве они живут? С голоду околевают, ходят в вонючих куртках, в обмотках! Что же удивляться, если порядочные люди бегут, куда глаза глядят! [Ройzman 1928].

…говорят, на Волге людей едят! Опять же православную церковь грабят: вот у Пятницы Прасковеи все иконы испоганили, золотой алтарь поободрали! Кабы пошло мужику, а то, небось, все по рукам! [Ройzman 1928].

– У нас тоже закрывают синагоги. Отбирают серебряные подсвечники, а им красная цена – сотня! А почему им не отбирать? Они сами себе правительство, сами себе народ! [Ройzman 1928].

Оказавшись в круговороте событий, оцениваемых ими весьма негативно, персонажи этих произведений тем не менее применяют различные стратегии приспособления к бурно меняющемуся миру. И герой Эренбурга «как человек нашего бурного<sup>13</sup> времени, быстро привыкал к любой жизни»<sup>14</sup> [Эренбург 1991, 16].

Реакцией на переменчивость мира становится способность к мгновенной смене сфер деятельности и ее многообразие, как это свойственно для жанра пикарески. Лазик не только перемещается по миру, проходит через 19 тюрем, но и подвигается на самых немыслимых работах: обезьяной в аттракционе, разводчиком (мнимым) кроликов, продавцом противовенерических брошюр, киноактером, честным кандидатом Харчсмака, писателем-бдистом<sup>15</sup>,

<sup>13</sup> Эпитет «бурный» часто встречается в этих текстах для передачи контраста между изменчивой реальностью и стабильностью, обеспечиваемой близостью к традиционному укладу и коммерческой солидности.

<sup>14</sup> Вспомним слова Евгения Евтушенко об Эренбурге: «Он всех нас научил искусству выживать» [Маркиш 2021, 241].

<sup>15</sup> Имеется в виду литературная группа «Бди». В 1927 г. Эренбург писал Лидину: «Я кончил свой роман. Несчастный Ройтшванс умер и лежит в могиле. У него была действительно бурная жизнь. Например, в Париже он был художником и гастрономом. В Москве – критиком и товарищем “Бди”, т. е. – контролируй. Он был “бдистом”» [Попов, Фрезинский 2000, 224].

живой рекламой в аптеке, торговцем контрабандным сукном, а под конец – плакальщиком у Стены Плача.

Персонаж Берзина, бывший фабрикант и купец 1-й гильдии, почетный гражданин города Двинска Михаил Моисеевич Шарфштейн, разорившись после революции, начинает торговать на нижегородской толкучке готовым платьем, табаком, казенным обмундированием, рыжиками, сахарином и патентованными резиновыми подметками. А после наступления НЭПа возвращается к своей прежней деятельности [Берзин 1927, 30].

Предприимчивый доктор-гинеколог, персонаж Ройзмана, одинаково хорошо разбирался в образцах соли и каракуля, в платине и валенках, в аннулированных николаевках и ордерах на обувь и ловко ими торговал, назначая твердую цену.

Перемены в представлении героя Ройзмана носили декоративный характер, были элементом социальной мимикрии:

Не на своей ли шкуре выучился Фишбейн приспособляться ко всем и ко всему? Фишбейн сменил пиджак на толстовку, брюки на рейтзузы, штиблеты на сапоги и зашагал по этому пути... У своих дверей Фишбейн вывесил охранную грамоту. Цецилия убрала в сундуки вазы, статуэтки, картины, надела на мебель чехлы и пересадила золотых рыбок из аквариума в банку. Фишбейн снял с письменного стола серебряный чернильный прибор, снял ковер, и на те крючки, где раньше висели портреты Наполеона, Надсона и Керенского, повесил портреты вождей пролетариата [Ройзман 1928].

На перемены времени как на смену декораций отвечает и герой Эренбурга, составляя у себя новый иконостас. Галерея Лазика состояла из сотни портретов, вырезанных из «Огонька», хотя обычно «гомельские портные любят украшать стены разными испанскими дезабилье. Но Лазик был не дурак», и его стены были покрыты портретами пензенского делегата «Доброхима», пролетарского барда Шурки Бездомного<sup>16</sup>, представителей «международных секций» –

<sup>16</sup> Видимо, Александр Безыменский. Маяковский, выстраивая иерархию современных поэтов в «Юбилейном», упоминает его пренебрежительно: «Ну, а что вот Безыменский?! Так... ничего... морковный кофе». Известна ходившая по рукам эпиграмма на Безыменского: «Волосы дыбом, зубы торчком, старый дурак с комсомольским значком». По оценке Вольфганга Казака, Безыменский

например, бича португальских палачей Мигуэля Тракаицы. И на конец – «закоренелый боец, товарищ Шмурыгин» – испытанный вождь гомельского пролетариата [Эренбург 1991, 4].

Способность к социальной мимикрии проявляется и в освоении еврейскими персонажами этих текстов принятых идеологических клише и пропагандистских лозунгов, в ловком манипулировании ими, искусством которого блистательно владел Остап Бендер.

Лидером приспособления и преображения становится у Ройзмана реб Залман, старый шамес зарядьевской синагоги, он же – немного комиссар, немного сват, ибо чего только «ни делает еврей, когда у него жена и пятеро детей?», долгов у него было больше, чем денег, а денег было «столько, сколько у нашего раввина свиней» [Ройзман 1928]. Однако в наступившие времена новой экономической политики реб Залмана, ранее носившего пальто, на котором были заплаты и не было ни одной пуговицы, невозможно узнать:

Сегодня ни шабес, ни ёмтов<sup>17</sup>, а на нем новый котелок, шуба с котиковской шалью, желтые лайковые перчатки, и шагает он не так, как раньше: несет высоко голову, не смотрит ни на кого и курит не какую-нибудь папиросу, – сигару курит рэб Залман! За ним по мостовой тащутся ломовые сани с упакованными кусками мануфактуры. В кармане у рэб Залмана нужные документы, тщательно написанные счета и даже немного денег. В лавке «Центроткани» его встречает Фишбейн: Здравствуйте, гражданин Залманайтис! <...> Сегодня рэб Залман – литовский поданный [Ройзман 1928].

Коммерческая перспектива оценки происходящего очевидным образом присутствует в этих текстах. Бывший коммивояжер, а затем нэпман Константин (ранее Калман) Исаакович Форд суммирует свой опыт:

«писал тенденциозные стихи на злобу дня, всегда отвечавшие партийной линии и наполненные радостным оптимизмом. В результате это – не более чем рифмованная журналистика» [Казак 1996, 40]. Отношение Лазика к поэзии Бездомного двойственное – с одной стороны, он понимает значение ставших каноническими текстов, с другой – не может не относиться к ним критически: «Он вырубил наизусть шестнадцать стихотворений знаменитого пролетарского барда Шурки Бездомного о каких-то ненормальных комбригах, которые “умирают с победоносной усмешкой на челе”» [Эренбург 1991, 4].

<sup>17</sup> *Йом тов* (ивр.) – праздник.

Я увидал столько людей, – у вас в двадцать втором году столько рублей не было, сколько людей я видал <...> И я пришел к такому убеждению: людей на свете миллионы <...> а все они делятся только на два сорта: с которыми можно дело делать и с которыми нельзя дело делать [Берзин 1927, 14].

И именно к этому сорту Константин Форд относит пришедших к власти коммунистов. Основное противоречие между предпримчивыми бенефициарами «новой экономической политики» и коммунистическими идеологами выражено в монологе заглавного героя романа Берзина:

Ну, скажите, пожалуйста, комиссар, разве мы при нашей бесхозяйственности что-нибудь сделаем? Государство, ну какой оно хозяин, – государство? Партия, – разве это ее дело заниматься хозяйством? Я смотрю так! Америка! Вот у кого мы должны учиться, комиссар! Вы читали книжку Форда: «Моя жизнь и мои достижения»? Это же прямо-таки восхищение! Это же что-нибудь особенное! Каждая копейка, каждый грошик приносит свою прибыль! Каждый гвоздик на месте, ни одна волосинка не пропадет даром! Вот это, я понимаю – хозяйство! Вот это, я понимаю – человек! Вот это, я понимаю – гений! Вот у такого мы должны учиться! А мы что? Мы строим социализм ...

– Вы строите социализм? – усмехнулся Андрей.

– Ну, пусть будет, вы строите социализм, – ответил Форд в тон – пусть будет, вы! Поверьте мне, комиссар, что я тоже не враг какой-нибудь этому социализму. Я даже, может быть, вполне сочувствую идеи коммунизма. Но разве вы можете знать, что у меня на сердце? Разве вы мне поверите, если я вам скажу, что да? Кто я в ваших глазах? Нэпман, торговец, и вообще такой элемент, которому нельзя ни верить, ни доверять и который, вообще, хуже всякой собаки! А это напрасно, могу вас уверить, комиссар! Я не такой человек. Но я люблю людей, с которыми можно дело делать! Я сам умею дело делать! Я прежде всего человек деловой! А что сейчас больше всего нужно нашей России? Деловые люди! Форд, а не, простите за выражение, губсовнархоз. Вот именно, что нам сейчас нужно [Берзин 1927, 67–68].

Герой Ройзмана сравнивает настоящее и выдвинувшихся в нем людей с ушедшей эпохой и ее деятелями.

Романов в самом деле отказался от верного дела и оно перешло в руки Керенского. Любезный Александр Федорович, сам того не зная, много хорошего сделал Фишбейну: во-первых, Фишбейна избрали председателем домкома [Ройзман 1928].

Теперь на первом месте знакомство с большевистским генералом. Раньше я страховался от огня. Почему мне не застраховаться от советской власти? [Ройзман 1928].

У коммерсанта нет веры в прочность положения новой власти:

Временное правительство сделало выкидыши на восьмом месяце. Почему это правительство не временное и не выкинет на шестом? Новая власть – новые деньги – новый расчет! Давайте немного подождем! [Ройзман 1928].

Пряча товар от новых властей, герой Ройзмана говорит:

Как с немцами воевал! Спасибо, что вы, рэб Залман, научили меня! Нам, николаевским, это и в голову бы не пришло! Двадцать лет я работал, как лошадь, имел приличную фирму, продавал товар и какой товар – цымес! И ни с того, ни с сего – все кидер-видер! [Ройзман 1928].

Упоминая Керенского, Фишбейн сокрушается:

Если бы он премьерствовал, <...> мы бы себе торговали и торговали! Скажите, какое равноправие! Эти голоштаниники хотят сделать всех одинаковыми нищими! Они спросили меня, – хочу я быть нищим? А если я не хочу? Они взяли власть и пусть держат ее на здоровье... [Ройзман 1928].

Сравнение настоящего и прошлого – отнюдь не в пользу первого, и отношение новых властей к деловым кругам оценивается как отрицательное, контрастирующее с тем, каково оно в международном контексте, и это не предвещает благоприятного будущего развития нового государства:

Плевать они хотят на нас. Им нужен рабочий, крестьянин, красноармеец! А мы нужны Германии, Англии, Америке – всему миру нужны, только не им! <...> такие голяки на что хочешь пойдут, только бы власть удержать и крутить народ, как волчок! – А я тебе говорю: плохо их дело! <...> Кабы хорошо было, не отымали б у нас лавки. На бумажках да на пайках век не насидишься! Из деръма, прости господи, пули не отольешь! [Ройзман 1928].

Еврейские персонажи отдают себе отчет в новой роли в наступивших временах их единоверцев, с которыми они оказываются по разные стороны баррикад:

Приехали неизвестные люди из Одессы, Смоленска, Грязовца, черт знает откуда! И каждый сапожник, каждый портной стал комиссаром [Ройзман 1928].

Герой Ройзмана гневно протестует против возможного отождествления его с этими «новыми евреями», ссылаясь на свои и своей семьи былые заслуги:

Мой дедушка – николаевский солдат, двадцать пять лет служил царю, имел медали, получил ефрейтора. Я купец первой гильдии, никогда не объявлял неплатеж... Надо отличать меня от вольных еврейчиков, – они все навертели, и все дела на их голову! [Ройзман 1928].

Он вообще отказывает им в праве считаться евреями («Это не евреи, а голодранцы! Вместо субботы, они сделали наоборот: субботник!»), и при этом недоумевает по поводу прощальных почестей, воздаваемых одному из этих «новых евреев», которого он уподобляет евреям вообще: когда Москва «трогательно прощалась» с первым старостой республики,

Фишбейн тоже побывал в Доме Союзов, посмотрел на чернобородого Свердлова и потом пожимал плечами: Не понимаю, из-за чего такое волнение? Такой парад? Лежит себе еврей, как все евреи! [Ройзман 1928].

Наиболее радикальной реакцией на происходящие перемены и вместе с тем их оценкой, которую прямо формулирует персонаж Ройзмана («Я могу избавиться от вечного волнения за квартиру, за Додю, за мебель, за жизнь, – за что угодно! В этой вшивой России со мной не считаются. Что хотят, то и делают. Отчего мне не сделать, что я хочу?»), становится бегство или намерение уехать из страны, дискуссия возникает лишь при обсуждении направления:

– Я не знаю, может быть, мне тоже уехать? – спросил Наум <...> – Я бы очень хотел поехать в Палестину!

– В Палестину? – удивился Фишбейн. – Если бы я продал свой товар, я поехал бы в Париж, и только в Париж! Там Поляковы, Бродские, Жаботинские – сливки еврейского народа! Они дожидаются своего, – почему мне не дожидаться с ними? Что вы скажете на это, раб Залман?

– Я скажу так, – слегка нараспив начал он, – умный банкир прячет свои деньги в разных сейфах: если в одном украут, в другом останется. Господь бог видел, как бьют евреев, и спрятал их в разные страны: в одной убьют, в другой уцелеют! [Ройзман 1928].

(Исходя из этого умозаключения, сам реб Залман уезжает не туда, где собирались «сливки еврейского народа», а в Литву.)

Смысль перемещения в Париж циничного героя может варьироваться, причем на диаметрально противоположный – от ожидания прихода машиаха в обществе своих соплеменников до финансирования «великого дела» возрождения России, а доминантой остается само движение.

С этим бриллиантом я могу уехать в любую страну. Я продам все, что у меня есть, куплю еще два, в крайнем случае, три бриллианта, получу от Траура командировку и сяду с семьей в поезд. Куда я поеду? Куда глаза глядят! В Париж. Прямо к великому князю Николаю Николаевичу. Приеду и скажу: «Ваше высочество! Я был форменным идиотом, что надеялся на честность этих разбойников с большой дороги! Они все у меня отняли, сына угнали на фронт, брат убежал в Палестину, а жена из-за них получила блудящую почку! Я прошу вас, ваше высочество, примите мои последние деньги на великое дело и выдайте гарантированный вексель» [Ройзман 1928].

Скитания героя Эренбурга по разным странам подводят к выводу о том, что весь мир – тюрьма, в тюремном заключении оказываются и персонажи романа «Форд», затем высылаемые на Соловки [Берзин 1927, 180–187], а герой Ройзмана приговорен к запрету проживания в шести крупных городах.

В заключительной главе романа «Форд» автор намекает на генеалогическую связь своего текста с жанром авантюрного романа, упоминая, что его «герой окажется без необходимого плаща, шпаги и шпор» [Берзин 1927, 207].

Можно было бы провести параллель между героями рассмотренных текстов и персонажами произведений Шолом-Алейхема «Менахем-Мендл» и «Тевье-молочник» или «Путешествия Вениамина III» Менделе Мойхер-Сфорима и отметить их сходство в предпримчивости и пространственной динамичности, однако существенное различие будет заключаться в степени добровольности/недобровольности их скитаний. Если «еврейский Дон-Кихот» Вениамин III мечтает о дальних странах, путешествии в Эрец-Исраэль, а Тевье спасается от угрозы погрома, то перемещения в пространстве персонажей Эренбурга, Ройзмана и Берзина скорее оказываются вынужденными.

Еврейские персонажи Эренбурга, Ройзмана и Берзина представлены в их романах страдающими в результате революционных перемен в стране, поставленными в непривычные и трудные ситуации, из которых они пытаются – с большим или меньшим успехом – выбраться, полагаясь то на библейскую или талмудическую мудрость, то на практику предпринимательского поведения, то на приемы социальной мимикрии, то на быструю смену профессиональных занятий. В целом их оценка происходящих перемен остается негативной, они критически относятся к изменившейся реальности, ощущают ее опасность и мобилизуют – далеко не всегда успешно – всю свою предпримчивость и экзистенциальную активность для противостояния нежелательному ходу событий. Наиболее радикальным в репертуаре их поведенческой стратегии является бегство из страны (или мечта о нем), что удается реализовать лишь некоторым из них – хитроумному авантюристу романа Берзина, Константину Исааковичу Форду, типологически сопоставимому с Остапом Бендером, успешно преодолевающему все препятствия и перебравшемуся в Латвию, персонажам Ройзмана – пред-

приимчивому плуту Карасику, уехавшему в Варшаву и шамесу Залману, ставшему в Литве Залманайтисом. Тех же персонажей, которым недостает хитроумности и плутовства, как незадачливому ройзмановскому Науму Шарфштейну или Лазику Эренбурга (оба – простаки и неудачники), отправившихся в Святую Землю, ждет там жестокое разочарование. И лишь заглавный герой романа Берзина, изобретательный плут, уже за границей планирует свои дальнейшие похождения и гешефты, о чем свидетельствует его финальная фраза в романе:

Это дело даст сто процентов прибыли [Берзин 1927, 209].

### Литература и источники

- Берзин 1927 – *Берзин Ю. С. Форд. Л.: Прибой, 1927. 126 с.*
- Блюм 2003 – *Блюм А. В. Запрещенные книги русских писателей и литературоведов. 1917–1991. Индекс советской цензуры с комментариями. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств, 2003. 404 с.*
- Булгаков 1990 – *Булгаков М. А. Похождения Чичикова : повести, рассказы, фельетоны, очерки 1919–1924 гг. М.: Современник, 1990. 590 с.*
- Егоров 1978 – *Егоров Н. В. «Мертвые души» и жанр плутовского романа // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. 1978. Т. 37. № 1. С. 31–36.*
- Казак 1996 – *Казак В. Лексикон русской литературы XX века / пер. Е. Варгафтик и др. М.: РИК «Культура», 1996. XVIII, 492 с.*
- Маркиш 2021 – *Маркиш Ш. Непрошедшее прошлое. Собрание сочинений Шимона Маркиша / сост. Z. Hetenyi. Т. 5. Русско-еврейская литература. Ч. 3. Примеры и выборы. ХХ век. И. Бабель, В. Гроссман, И. Эренбург, В. Жаботинский. Budapest: ELTE – Музеум. 361 с.*
- Менделе Мойхер-Сфорим 1961 – *Менделе Мойхер-Сфорим. Маленький человечек. Путешествие Вениамина Третьего. Фишка Хромой / пер. М. Шамбадала. М., 1961. 517 с.*
- Миленко 2006 – *Миленко В. Д. Еврейский тип в системе образов русского плутовского романа 1920-х годов // Наукові записки Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди. Вип. 4 (48). Харків: ППВ «Нове слово», 2006. С. 79–87.*
- Мочалова 2007 – *Мочалова В. В. Исцеление, спасение, избавление в еврейской традиции и магическая практика (еврейский обряд кладбищенской свадьбы и его славянские параллели) // Народная медицина*

- и магия в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Сэфер, Институт славяноведения РАН, 2007. С. 89–109. (Академическая серия. Вып. 21).
- Мочалова 2019 – Мочалова В. В. Вещь – символ: миграция и трансформация сюжета // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2019: Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции. С. 149–156. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.9
- Пирожкова 2002 – Пирожкова А. Н. Бабель и Эренбург // Вопросы литературы. 2002. № 6. С. 319–341.
- Попов 1997 – Попов В. В. М. А. Осоргин и И. Г. Эренбург // Русская литература. 1997. № 2. С. 203–223.
- Попов, Фрезинский 2000 – Попов В., Фрезинский Б. Илья Эренбург в 1924–1931 гг. Хроника жизни и творчества (в документах, письмах, выскаживаниях и сообщениях прессы, свидетельствах современников). Т. 2. СПб.: БАН, 2000. 366 с.
- Ройзман 1928 – Ройзман М. Минус шесть. М.: Московское товарищество писателей, 1928. 219 с. [https://royallib.com/book/royzman\\_matvey/minus\\_shest.html](https://royallib.com/book/royzman_matvey/minus_shest.html)
- Рубашкин 1989 – Рубашкин А. Швейк из Гомеля (о романе «Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца») // Звезда. 1989. № 9. С. 170–173.
- Соколов 1997 – Соколов Б. Булгаковская энциклопедия. М.: Локид-Миф, 1997. С. 332–340.
- Фрезинский 2013 – Фрезинский Б. Об Илье Эренбурге. Книги. Люди. Страны. М.: НЛО, 2013. 326 с.
- Щеглов 2009 – Щеглов Ю. Романы И. Ильфа и Е. Петрова. Спутник читателя. 3-е изд., испр. и доп. СПб.: Изд. Ивана Лимбаха, 2009. 656 с.
- Эренбург 1928 – Эренбург И. Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца. Берлин: Петрополис, 1928. 271 с.
- Эренбург 1983 – Эренбург И. Старый скорняк и другие произведения / Сост., послесл. и примеч. М. Вайнштейн. Кн. 1. [Тель-Авив]: Память, 1983. 368 с.
- Эренбург 1990 – Эренбург И. Люди. Годы. Жизнь: Воспоминания в трех томах. Т. 3. М., 1990. 496 с.
- Эренбург 1991 – Эренбург И. Бурная жизнь Лазика Ройтшванеца: Роман. М.: Советский писатель, Олимп, 1991. 208 с.

## The Jewish Layman in the Whirlwind of Global Change

**Victoria Mochalova**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

PhD

ORCID: 0000-0002-3429-222X

Head of Judaic-Slavic Center, Institute of Slavic Studies, RAS

119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A,

E-mail: [vicmoc@gmail.com](mailto:vicmoc@gmail.com)

DOI: [10.31168/2658-3356.2025.10](https://doi.org/10.31168/2658-3356.2025.10)

**Abstract.** The Russian-Jewish literature of the 1920s – exemplified by the novels of Ilya Ehrenburg, Matvey Roizman, and Yuli Berzin – depicted the Jewish layman caught in the whirlwind of dramatic change following the formation of the young Soviet state. This article analyzes the reactions of apolitical Jewish characters to this new reality, exploring their diverse adaptation strategies or attempts to escape them. These strategies range from social mimicry and the adoption of new social norms to the use of ideological clichés and Soviet linguistic stylistics. In the spirit of the picaresque tradition, these characters demonstrate a chameleonic ability to shift their roles and activities swiftly. The most radical response to the transformed conditions is emigration, portrayed through their more or less successful attempts to leave the country.

**Keywords:** *Russian-Jewish literature of the 1920s, novels by I. Ehrenburg, M. Roizman, Y. Berzin, strategy of adaptation of apolitical character to politicized reality, social mimicry*

**Reference for citation:** Mochalova, V. V., 2025, Evreiskii obyvatel' v vikhre mirovykh peremen [The Jewish Layman in the Whirlwind of Global Change]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 178–200. DOI: [10.31168/2658-3356.2025.10](https://doi.org/10.31168/2658-3356.2025.10)

### References

Blum, A. V., 2003, *Zapreshchennye knigi russkikh pisatelei i literaturovedov 1917–1991: Indeks sovetskoi tsenzury s kommentariyami* [Banned Books by Russian Writers and Literary Scholars 1917–1991: An Index of Soviet Censorship with Commentaries]. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet kul'tury i iskusstv, 404.

- Egorov, N. V., 1978, «Mertvye dushi» i zhanr plutovskogo romana [Dead Souls and the Genre of the Picaresque Novel]. *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i jazyka*, 37, 1, 31–36.
- Frezinskiy, B., 2013, *Ob Ilye Erenburgre (Knigi. Lyudi. Strany)* [About Ilya Erenburg. Books. People. Countries]. Moscow, NLO, 326.
- Kazak, V., 1996, *Leksikon russkoy literatury 20 veka* [Lexicon of Russian Literature of the 20<sup>th</sup> Century], transl. by E. Vargafitik et al. Moscow, RIK “Kultura”, 512.
- Markish, Sh., 2021, *Neproschedshee proshloe. Sobranie sochineniy Shimona Markisha* [The Unpast Past: The Collected Works of Shimon Markish], 5, 3, comp. Z. Hetenyi. Budapest: ELTE – MűMű, 361.
- Milenco, V. D., 2006, Evreyskiy tip v sisteme obrazov russkogo plutovskogo romana 1920-kh godov [The Jewish Type in the System of Images of the Russian Picaresque Novel of the 1920s]. *Naukovi zapysky Kharkivskoho natsionalnoho pedahohichnoho universytetu im. H. S. Skovorody*, 4 (48), Kharkiv, PPV “Nove slovo”, 79–87.
- Mochalova, V. V., 2007, Iscelenie, spasenie, izbavlenie v yevreyskoy traditsii i magicheskaya praktika (yevreyskiy obryad kladbischchenskoy svadby i ego slavyanskie parallelji) [Healing, Rescue, Redemption in Jewish Tradition and Magical Practice (Jewish Ritual of a Cemetery Wedding and its Slavic Parallels)]. *Narodnaya meditsina i magiya v slavyanskoy i yevreyskoy kul'turnoy traditsii* [Folk Medicine and Magic in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. O. V. Belova, 89–109. Moscow, Sefer, Institut slavyanovedeniia RAN, 248. (Academic series, 21).
- Mochalova, V. V., 2019, Veshch' – simvol: migratsiya i transformatsiya syuzheta [A Thing – and a Symbol: Plot's Migration and Transformation]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 149–156. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.9
- Pirozhkova, A. N., 2002, Babel' i Erenburg [Babel' and Erenburg]. *Voprosy Literatury*, 6, 319–341.
- Popov, V. V., 1997, M. A. Osorgin i I. G. Erenburg [M. A. Osorgin and I. G. Erenburg]. *Russkaya Literatura*, 2, 203–223.
- Rubashkin, A., 1989, Shveyk iz Gomelya (o romane “Burnaya zhizn' Lazika Roytshvanetsa”) [Schweik from Gomel (about the Novel “The Stormy Life of Lasik Roitschwartz”)]. *Zvezda*, 9, 170–173.
- Shcheglov, Yu., 2009, *Romany I. Il'fa i E. Petrova. Sputnik chitatelya* [Novels by I. Ilf and E. Petrov. Reader's Companion], 3<sup>rd</sup> ed., revised and supplemented. St. Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakhha, 656.
- Sokolov, B., 1996, *Bulgakovskaya entsiklopediya* [Bulgakov Encyclopedia]. Moscow, Lokid-Mif, 586.

# «Быть может, это и есть моя история...»: постпереселенческая травма в польской постсоциалистической прозе

**Ирина Евгеньевна Адельгейм**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник

ORCID ID: 0000-0001-5208-0848

Отдел современных литератур ЦЮВЕ Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: adelgejm@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.11

**Аннотация.** В 1990–2000-е гг. польская литературная география была расширена за счет плодотворного обращения прозы к пространству так называемых Возвращенных земель – бывших немецких территорий, отошедших Польше после Второй мировой войны. Статья посвящена проблемам репрезентации и проработки постпереселенческой травмы в прозе детей польских переселенцев. Анализ творчества А. Юревича, А. Загаевского, С. Хвина, П. Хюлле, А. Д. Лисковацкого, И. Ивасюв, Б. Хельбиг, И. Батор, З. Орышин дает возможность не только расширить представление об аутопсихотерапевтических возможностях литературы, но и увидеть, как менялось в польском обществе после 1989 г. видение отношений с Другим и возможности диалога памяти.

Рассматриваются причины, по которым Возвращенные земли стали объектом подлинного художественного осмысления так поздно, а также проблема присутствия в памяти или постпамяти детей переселенцев «противоположного» пограничья – Восточных Кресов и роль, которую играла собственная или навязанная взрослыми ностальгия в процессе укоренения на Возвращенных землях.

Описание Возвращенных земель в 1990-е гг. как бережно прочитываемого палимпсеста сменяется в 2000-е гг. изображением их как болезненного, фрагментарного поля конфликта, а ностальгическая археология и не лишенная сентиментальности мифологизация детства – реконструкцией драматических цепочек судеб поляков и немцев, позволяющей исследовать истоки собственной травмы.

Автобиографические в своей основе художественные тексты для писателей – детей польских переселенцев выполняют прежде всего аутопсихотерапевтическую функцию: эмпатическое обращение к немецкому прошлому Возвращенных земель способствует символическому укоренению потомков. В статье анализируются неосознанно используемые при проработке постпереселенческой травмы элементы психотерапевтических практик (диалог с собой-ребенком, нарративная и первичная терапия, семейные расстановки). Параллели, а порой и почти буквальное сходство с методами психотерапии свидетельствуют о подспудном стремлении формы художественного текста к выполнению защитных функций, связанных с индивидуальными и коллективными травмами.

**Ключевые слова:** *литературная география, Ziemie Odzyskane, пограничье, постпереселенческая травма, эмпатия, немецкое прошлое, тонос детства, аутопсихотерапевтические функции текста*

**Ссылка для цитирования:** Адельгейм И. Е. «Быть может, это и есть моя история...»: постпереселенческая травма в польской постсоциалистической прозе // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 201–223. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.11

Одним из важнейших направлений в польской литературе после исторического перелома 1989 г. оказалась проза, непосредственно связанная с другим историческим сломом – Второй мировой войной и «послевоенным исходом населения <...>, породившим не нанесенные на карты человеческие страдания» [Miłosz 1996, 211]. Ее сверхзадачей явилась вербализация постпереселенческой травмы теми, чье «постъялтинское детство» [Czermińska 2000, 147] прошло на «Возвращенных землях»<sup>1</sup>.

В результате масштабного процесса «замены крови» [Lewicka 2021, 451] на этой территории – выселения немцев и заселения не-

<sup>1</sup> Возвращенные земли (польск. *Ziemie Odzyskane, Ziemie Zachodnie*) – принятое в Польше именование бывших восточных территорий Германии, часть которых была передана Польше по условиям Ялтинской и Потсдамской конференций в 1945 г., а также в результате двусторонних договоров с СССР в 1945–1956 гг. (часть Западной Пруссии и Силезии, Восточная Померания, Восточный Бранденбург, бывший Вольный город Данциг, округ Щецина к западу от Одры).

сколькими этносоциальными группами<sup>2</sup>, различавшимися обстоятельствами миграции, вероисповеданием, ментальностью, бытовой культурой, стереотипами, предубеждениями, травмами прошлого и пр.. Возвращенные земли оказались болезненным пространством заново формирующейся идентичности. Государственная стратегия освоения нового региона как части мононациональной социалистической Польши, а также зависимость от СССР фактически наложили табу на осмысление сосредоточенной в нем двойной трагедии изгнания и искоренения. В литературе ПНР тема послевоенной миграции присутствовала (проза Е. Пытляковского, Э. Паукшты, А. Брауна, Х. Ворцеля, Х. Панаса, Л. Голиньского, В. Грабского, В. Жукровского, Л. Пророка, Р. Цабая, Е. Галушки, А. Ковальской, Ю. Хена, К. Олексика, З. Тшишки, К. Суходольской, Я. Бжозы, Д. Сидорского, И. Довгелевичовой, В. Шевчика, Э. Бальцежана, С. Срковского и др.), однако подвергалась строгому идеологическому контролю. В результате она оказалась явлением скорее социологическим и политическим, нежели художественным, сумела создать лишь одномерную физическую карту региона [Browarny 2008, 153] и больше говорила «о времени своего создания, чем об опыте миграции как таковом» [Gosk 2015, 181]. Свою роль сыграл также внутренний психологический «крен» в сторону утраченных Восточных Кресов – знакового для польской ментальности пространства, которое, будучи периферийным, сыграло огромную роль в формировании национального дискурса, воплотив в себе идею одновременно польской и поликультурности:

Неутоленная тоска <...> привела к тому, что польская литература не получила достаточного художественного стиму-

<sup>2</sup> «Репатрианты», добровольно-принудительно переселенные с Восточных Кресов (польск. *Kresy Wschodnie*, т. е. «Восточные окраины» – укоренившееся в польской культуре именование территорий нынешней Западной Украины, Западной Беларуси и юго-восточной Литвы, которые в разное время являлись частью Речи Посполитой и Польши; окончательно были утрачены Польшей в 1939–1945 гг.), добровольные переселенцы из Центральной Польши и Великопольши, польские евреи, репатриировавшие из СССР, где они нашли спасение во время войны, украинцы и лемки, выселенные из юго-восточных районов Польши в рамках операции «Висла» (1947), участники гражданской войны в Греции, поляки, репатриировавшие из Франции, Германии, Румынии, Югославии и пр.

ла для исследования жизни на новом пограничье... [Bakuła 2012, 166].

Изменения в Польше после 1989 г. не ограничивались отменой цензуры и исчезновением табуированных тем: свобода влекла за собой необходимость заново осмыслить проблемы отношения с Другим, ответственности и памяти. Постепенному проникновению дискурса постколониальной критики в рефлексию прежде всего над феноменом Восточных Кресов способствовала начатая в середине 1980-х гг. общественная дискуссия о Холокосте на территории Польши, о сложном сплетении польской «мании собственной невиновности» [Tokarska-Bakir 2004, 14] с вытесняемым чувством вины. Стремление ко все более трезвому осмыслению пограничного пространства Возвращенных земель явилось, очевидно, также жестом психологической компенсации исторических комплексов, связанных и с Холокостом, и с Восточными Кресами. Литература ощущала потребность в символическом восстановлении утраченной полиэтничности и полирелигиозности.

Обращение к пространству Возвращенных земель стало также реакцией на утрату после 1989 г. критерием «польскости» былой самодостаточности в качестве главного способа самоидентификации. Осмысление пространства малой родины позволяло опереться не на национальную идею, а на семейную память и связь с регионом. На волне исторических и политических перемен шел интенсивный процесс децентрализации культуры, в котором значимую роль играла «литература места» [Ziątek 1998, 321]. Она, в свою очередь, не могла не обратиться к проблемам историко-культурной памяти и забвения, «удовлетворяя потребность в новом историзме, отличном от официального – потребность, порожденную политическим и художественным сломом» [Wiegandt 2010, 109].

1990-е гг. для Европы в целом – время «децентрализации карты» [Rybicka 2006, 482], пристального интереса к бывшим перифериям и пограничьям с их многонациональным и поликультурным прошлым. Отметим однако, что в польской литературе к этому моменту уже существовала богатейшая традиция эстетического осмысления Восточных Кресов. Художественно-психологический опыт автобиографической и мифобиографической прозы Е. Стемповского, Ч. Милоша, Ст. Винценза, Вл. Одоевского, З. Хаупта, Ю. Стрыйков-

ского, Т. Конвицкого, Л. Бучковского, А. Кусьневича, А. Стойовского и др. способствовал стремительному формированию топоса Возвращенных земель в польской прозе 1990–2000-х гг.

Важнейшую роль сыграл социолого-психологический фактор: на рубеже 1980–1990-х гг. в литературу пришли дети переселенцев, для которых полное укоренение в пространстве детства оказалось невозможным без рефлексии над судьбами предков – как собственных, так и бывших жителей этих территорий.

Для Александра Юревича и Адама Загаевского утраченные Восточные Кресы практически полностью заслоняют реальное пространство детства, проведенное на Возвращенных землях, однако в первом случае адаптации препятствует собственная память (Юревич был увезен из деревни близ белорусской Лиды в пятилетнем возрасте), а во втором – память, навязанная взрослыми (Загаевского привезли из Львова в Гливице младенцем).

В повести Юревича «Лида» разлука с домом детства имеет все приметы вневременного элемента травматической памяти – «разлома в психике, болезненного стержня» [Bojarska 2012, 271]:

Мне по-прежнему пять лет <...>. По-прежнему на вокзале ждет последний эшелон с репатриантами. <...> Вот подают поезд и земля уходит из-под ног <...> Этот поезд идет, он так и не остановился [Jurewicz 1994, 6–8, 49].

Переселение фактически лишает ребенка детства, воплощенного в близких людях, привычных предметах и повседневных занятиях.

Случай Загаевского – яркий пример не просто постпамяти, но травмы, которой она способна обернуться, по сути – насилия над детским мировосприятием. Львов здесь

предстает мистической картиной, вырисовывающейся из рассказов взрослых. Пейзаж Гливице, который повествователь видит собственными глазами, оказывается миражом... [Czermińska 1993, 128],

тенью города, населенной тенями людей [Ćwiklak 2013, 209].

Пространство подвергается безжалостной градации, прошлое (Львов) противопоставлено настоящему (Гливице) как свое – чужому, так и не согретому сердцем переселенцев: «Моя мама ходила по улицам и плакала» [Zagajewski 2007, 14]. Взрослые, которых Загаевский уподобляет «живым теням», «эмигрантам в собственной стране», актерам, живым мертвцем [Zagajewski 2007, 15–18, 28, 30], навязывают ребенку иллюзорный мир утраченного прошлого. Отгородившись от реальности барьера воспоминаний, они живут внутри своего эфемерного хронотопа:

...мы с дедом шагали по двум разным городам. <...> я  
шел по улицам Гливице, он – по улицам Львова [Zagajewski  
2007, 25].

В обоих случаях реальное пространство детства оборачивается территорией так и не освоенной, отравляющей героев чуждости.

Чью кожу я надел и донашиваю, словно старый плащ, чья  
кровь бежит по <...> жилам? [Jurewicz 1994, 55] –

спрашивает повествователь Юревича.

Повествователь Загаевского называет себя «перманентно бездомным» [Zagajewski 2007, 7–8].

Для авторов, родившихся уже на Возвращенных землях – Степана Хвина, Павла Хюлле, Артура Даниэля Лисковацкого, Инги Ивасюв, Бригиды Хельбиг, Иоанны Батор – Восточные Кресы, оставаясь элементом семейной и национальной истории, словно бы отодвигаются дальше. Собственным же психологическим опытом оказывается ощущение хрупкости корней, неполной оседлости, случайности своего рождения, судьбы, предстающей капризом Истории. Эти авторы и их герои-повествователи остро ощущают двойное проклятие, тяготеющее над этой землей, – трагедии своих предков («сломанные пополам кресовые судьбы» [Czermińska 2000, 156]) и немцев.

В 1990-е гг. это ощущение воплощается в мотиве двойной тайны. Восточные Кресы отзываются эхом в загадочном акценте взрослых («Отец говорил иначе» [Chwin 1991, 158]), отдельных репликах, обрывочных воспоминаниях. Повествователи прорастают в родину

предков пока лишь частичкой сознания, движимые еще смутно осознаваемым долгом по отношению к их травмированной памяти:

...я видел ту другую жизнь, которой им не досталось...  
[Chwin 1991, 221].

Не менее драматическую тайну ощущает ребенок переселенцев и в самом пространстве родного города. Возвращенные земли описываются как «палимпсест на листе времени» [Turczyński 1998, 129], а повествователь интересуется в первую очередь предметным миром и топонимикой – безмолвными (но охотно одушевляемыми) свидетелями Истории, точками, в которых сфокусированы

напряжение между прошлым и настоящим, своим и чужим, данным и желанным [Czermińska 2000, 151].

Эта проза подробно описывает считываемые повествователем «немецкие следы», которые хранят дома и предметы:

Слишком много следов. <...> Повсюду отпечатки пальцев  
[Chwin 1991, 42].

Топос Возвращенных земель естественным образом связан с топосом детства – и с реальным «постъялтинским» детством, к которому обращаются авторы, и с перспективой детского видения как более открытого, не искаженного взрослым сознанием (оценивающим, разделяющим, обремененным памятью о войне). По аналогии с прозой о Восточных Кресах, функционировавшей как миф о начале начал и утраченном рае детства, в прозе Хвина и Хюлле 1990-х гг. Гданьск и его окрестности описываются как пространство, мистически связанное с ребенком и дарующее ему важнейшие метафизические открытия. Ребенок живет среди невольно унаследованных немецких предметов обихода, надписей, деталей архитектуры, принимает их как данность, которая, однако, постоянно заставляет задумываться. Отсюда топос послания: предмет оказывается связующим звеном между судьбами людей и пространств. Немецкие следы в контексте социалистической действительности ПНР дают ребенку опыт иной эстетики, иного мировосприятия:

Немецкая красота. <...>. Все было на своем месте <...> идеальное, совершенное... <...>. Резные двери едва ли не в каждом доме, поручни из гладкого дуба (удобные и прекрасно приспособленные к ладони) <...>. ...белый умывальник, формой напоминавший распустившуюся лилию, сверкал розоватыми отсветами, освещенный розовым бокалом фарфоровой лампы. <...>. Зеркало под лампой не было прямоугольным: овальное, с причудливо выкроенными краями, прикрепленное к стене выпуклыми никелевыми розами. <...> В новых домах <...> этого не было. Человек в них был совершенно гол, не ощущал под пальцами сострадательной нежности предметов <...>. Не за что было зацепиться глазу и сердцу [Chwin 1991, 72, 76, 81, 114].

Таким образом, в прозе 1990-х гг. происходит ностальгическая, не лишенная сентиментальности мифологизация пространства Возвращенных земель, безмолвных свидетелей и участников их истории. В 2000-е гг. акцент смещается. Если в 1990-е гг. в центре повествования оказывалась плотная ткань материального мира и воспоминания о детстве, то теперь – не менее плотная ткань генеалогических древ, позволяющая на примере многих персонажей проследить сдвиги границ, миграцию, «вторжение большой Истории» [Мочалова 2020, 143] в процесс формирования идентичности. Проза поколения детей переселенцев словно бы совершает несколько шагов назад, к теперь уже подробному воспроизведению многоголосной истории предков. Обращаясь к модификациям жанра семейной саги, эта генерация словно бы пытается заново ответить на вопрос «кто я?»:

...я хочу узнать, кто они, быть может, это и есть моя история... [Iwasiów 2008, 5].

Это следующий этап обживания послевоенного пространства: повествователи пытаются проследить генезис собственной размытой идентичности. В судьбах предков ситуация двойственности и амбивалентности при любом историческом повороте передается из поколения в поколение, история семей состоит из сдвигающихся границ, обрывов национальных традиций. Проза 2000-х гг. неслучайно использует метафоры пересадки, укоренения на новом

месте, маскарада, смены кожи. Единственной «гарантией непрерывности» бытия, «подтверждающей идентичность» [Helbig 2013, 40] героя романа Хельбиг, оказывается шрам на его теле.

Переселенцы страдают бездомностью, неукорененностью, раздвоенностью: крошечное хозяйство железнодорожного служащего под Щецином – «миниатюрная копия хозяйства на Украине» [Iwasiów 2010, 152], любое повседневное действие – «близнец чего-то там, оставленного» [Iwasiów 2008, 150]. Персонажи романа «Темно, почти ночь» (2012) Иоанны Батор были людьми

очень печальными и обреченными на вымирание, потому что им не удалось пустить корни [Bator 2012, 290].

Трагедия остающихся пока еще на Возвращенных землях немцев воплощается в раздвоенности между именем, данным при рождении, и полонизированным, между языком родным и польским, между замалчиваемым и разрешенным.

Все на Возвращенных землях чужие друг другу и самим себе: «никто здесь не свой» [Bator 2009, 12]. «Дискурс щецинской повседневности» – постоянное «припоминание корней» [Iwasiów 2008, 275]. Дом в «Пясковой Гуре» (2009) Батор жильцы прозвали Вавилонской башней: хотя все переселенцы

говорили примерно на одном и том же шершавом языке <...>, но зачастую сосед не понимал соседа [Bator 2009, 32].

Возникает парадоксальная ситуация эмиграции внутри собственной страны:

Как тут выжить на чужой земле, в чужой квартире, в чужой шкуре, втиснутым в ящик чужого шкафа. Лучше бы уж совсем где-нибудь за границей жить, в чертовой эмиграции, тоскуя по родине... [Oryszyn 2012, 60].

Власти ПНР пропагандировали заселение Возвращенных земель как соблазнительную возможность начать все сначала, однако это оказывается иллюзией. Не удается «обрасти новой тканью» [Iwasiów 2008, 114] ни самим переселенцам, ни родившимся уже здесь их детям, которые, вопреки ожиданиям родителей («Те, кого

занесло в Валбжих, размножались в надежде, что дети рождаются с корнями, которые им самим отрубили...» [Bator 2009, 53]), наследуют замалчиваемую травму:

Она начинает осознавать, что дедушка нес на своих плечах какую-то большую и болезненную тайну, какую-то непомерную ответственность, о которой он никогда никому не говорил и которую мы все унаследовали [Helbig 2013, 228].

Вместе с этим шагом вглубь – от поэтизуемого мира детства детей переселенцев к психологии и социологии опыта их родителей, бабушек и дедушек, от эмпатической археологии к эмпатической биографии – меняется в повествовании место предметного мира. Бывшие немецкие вещи здесь – не завораживающий слой палимпсеста, а предмет добычи и деляжа: проза обращается к теме мародерства, достигшего на бывших немецких землях масштабов «золотой лихорадки». Предметы лишены собственного голоса или (в редких случаях, как в романах Батор «Темно, почти ночь» и Хюлле «Воспой сады», 2014) имеют голос отчетливо «негативный». Акцент в 2000-е гг. отчетливо смещается с предметного мира на человека. Своеобразным символом этого изменения может служить сюжетная линия романа Батор «Темно, почти ночь»: в бывшем немецком доме переселенцы находят не только немецкие вещи, но и немецкого мальчика. Также более значимым мотивом, нежели переименование улиц и городов, теперь становится смена имен и фамилий.

В прозе 2000-х гг. отсутствует сентиментальная мифологизация детства с его метафизическими тайнами и открытиями, неразрывно связанными с пространством Возвращенных земель. Если в прозе 1990-х гг. следы и призраки немецкого прошлого поэтизировались, то здесь они пугают и отталкивают. В романе Батор «Темно, почти ночь», используя реквизит готического романа и романа-триллера, город Валбжих предстает не раем, но адом детства, фантасмагорическим пространством, впитавшим множество трагедий. Герой романа Хюлле «Воспой сады» узнает историю своего родного – бывшего немецкого – дома, оборачивающегося местом многослойной, многомерной и травмированной памяти.

Поэтическое описание Возвращенных земель как наследуемого и бережно-ностальгически прочитываемого палимпсеста сменяет

ся, таким образом, изображением его как мозаики и поля конфликта. Эльжбета Рыбицкая говорит о «конфликтности, притаившейся по краям, на стыках между, в щелях между слоями» [Rybicka 2011, 210], которая неподвластна статичной метафоре палимпсеста. В восприятии авторов 2000-х гг. не может служить раем и началом начал земля, с которой «прошлое вымели почти идеально» [Iwasiów 2010, 63], под которой «лежит, растоптанная» [Oryszyn 2012, 178] родина его бывших обитателей. Неслучайно в романе Батор «Пяскова Гура» многоэтажный дом, где живут переселенцы, в конце концов «теряет равновесие и погружается одним краем в размокший хребет» [Bator 2009, 137] чужой почвы, на которой был воздвигнут. Пространство описывается при помощи образов, акцентирующих временность, неоседлость, неустойчивость. Щецин предстает «проходной комнатой» [Iwasiów 2010, 257], временной «остановкой» [Iwasiów 1998, 324], местом, «всеми покинутым» [Iwasiów 2010, 173], «городом людей со спутанными биографиями, перебитыми позвоночниками <...>, покалеченных, травмированных» [Helbig 2013, 62]. Валбжих – «реальность временная и наскоро смытая» [Bator 2009, 160], «город приблуд», идентичность жителей которого «склеена из кусочков», а жизнь подобна «сождшему с рельсов и сползающему по горному склону поезду: теряется багаж с нужными вещами, а в окна летит чужое имущество, шишки и птенцы» [Bator 2012, 166, 141, 509].

Отсюда фрагментарность повествования – прием, передающий специфику отдельных судеб и идентичностей, а также истории Центральной Европы в целом, с характерным для нее наслоением внезапных перемен – миграций, переименований, переселений, войн, передвижений границ. Восстанавливаются не столько слои, сколько осколки:

Кто думает, что из этого можно сделать миф или сагу, ошибается. Узелки – они и есть узелки [Iwasiów 2008, 66].

Истории, рассказываемые с разных перспектив, образуют драматический лабиринт послевоенных Возвращенных земель:

Лабиринт страха, унижения, презрения, безнадежности... [Oryszyn 2012, 180].

За всеми этими текстами стоит личный опыт авторов: детство в «сдвинутой с места» [Czermińska 2000, 147] постъялтинской Польше, на своей-чужой земле, в отсвете ностальгии старшей генерации. В данном случае более продуктивной, чем идея Ф. Лежёна (текст может трактоваться как автобиография, лишь если соблюдены два главных условия: автор идентичен повествователю, а повествователь – главному герою [Lejeune 2001, 9]), представляется концепция П. де Мана, который понимает автобиографию как модус, имманентно заключенный в любом тексте [Man 1986, 163]. Всякий текст в той или иной мере участвует в вербализации, концептуализации, структурировании, интерпретации и реинтерпретации автобиографических воспоминаний, представляя собой «внешнюю форму» [Нуркова 2000, 187] их существования. Кроме того, человеческая память имеет также проспективный аспект [Kaniowska 2003, 59], а следовательно всякое повествование в той или иной степени – деконструкция и реконструкция элементов судьбы.

Рассматривая повествование как процесс аутопсихотерапии, можно говорить о двух взаимосвязанных перспективах – психологии поэтики (как присутствии в основе всякой художественной структуры того или иного психологического опыта) и поэтике психологии (как психологической установке предшествующего тексту переживания на определенные способы его художественного воплощения). На уровне поэтики преодоление постпереселенческой травмы, как было сказано, осуществляется прежде всего при помощи эмпатической автобиографии, эмпатической археологии пространства и эмпатической биографии. С точки зрения аутопсихотерапевтического аспекта все эти тексты представляют собой путешествие вглубь личной и коллективной памяти и обнаруживают сходство с рядом психотерапевтических практик.

Юревич использует элементы диалога с собой-ребенком, визуализируя в повести «Лида» встречу себя-взрослого и себя-ребенка. Их диалог направлен на то, чтобы вместе осмыслять детскую травму:

Не знаю, малыш, от чего тебя не уберегли, а от чего спасли, понимаешь? Не знаю, мы никогда этого не узнаем, ни ты, ни я [Jurewicz 1994, 39].

Повесть заканчивается словами «Ты снова срываешь повязку с этой раны, сон не заживает, боль не воплощается» [Jurewicz 1994, 106]: целью повествования является не устранение травмы, а наделение ее смыслом, вписание в биографию. Взрослый повествователь прибавляет свое взрослое знание к детскому, осмысливая личную травму теперь уже и как историческую:

Этот мальчик был одним из тысяч [Jurewicz 1994, 49].

Использование диалога с собой-ребенком дает ощущение власти над смыслами собственной судьбы, усиливает чувство ее единства:

Если я не выдавлю из себя этой повести <...> жизнь моя окажется неполной [Jurewicz 1994, 14].

В текстах Загаевского («Два города») и Ивасюв («Город-я-город», 1998) можно обнаружить элементы нарративной терапии, которая сфокусирована на лингвистическом аспекте человеческого существования и на идее того, что будущий опыт основывается на интерпретации прежнего:

...любое переформулирование, пересмотр историй жизни людей – это также переформулирование и преобразование идентичности [Уайт 2010, 97].

Корректируя интерпретацию событий своей жизни, человек обретает возможность воздействовать на будущее – восстанавливает свою «авторскую позицию», защищая ее от влияния широко понимаемого окружения. Повествователь «Двух городов» Загаевского в процессе анализа амбивалентности пространства реального и иллюзорного стремится освободиться от власти навязанного ему ностальгического дискурса («Я должен ограничиться тем, что видел, что помню, что хочу помнить» [Zagajewski 2007, 24–25]), описать реальный город детства и юности, дистанцироваться от детского несвободного сознания. Ивасюв посредством повествования выстраивает собственную принадлежность к бывшему немецкому городу. Неслучайно своеобразной мантрой повествовательницы, об-

ращающейся к самой себе, становится притяжательное местоимение:

Твой дом, на твоем кусочке земли, с твоими деревьями, с твоей скамейкой [Iwasiów 1998, 14].

В прерывистом, словно бы запинающемся повествовании она осмыслияет фрагментарность пространства Щецина и неразрывно связанной с ним собственной личности:

Щецин <...> все еще находящийся в процессе написания. <...> Я здесь, потому что осколки улиц, домов, фабул описывают меня. Единственная история, доступная наиболее неустойчивому сегодня. История меня [Iwasiów 1998, 29, 42].

Элементы семейных расстановок в большинстве остальных текстов способствуют реконструкции прежде исключенной из польского нарратива истории. В 1990-е гг. она совершается при помощи эмпатического повествования о следах, отсылающих к немецкому прошлому Возвращенных земель. Живое, хоть и словно бы дремлющее присутствие чужих судеб, ощущаемое в предмете, помогает преодолеть чувство неукорененности и чуждости, поскольку позволяет увидеть в очередных владельцах звенья бесконечной цепи бытия. Так, в романе Хвина «Ханеман» (1995) предметный мир используется метонимически – для воспроизведения чувств немцев, готовящихся покинуть родной город. Именно таким опосредованным образом писатель обратился к теме, долгое время бывшей табуированной. В 2000-е гг. элементы системных расстановок осуществляются в прозе о Возвращенных землях при помощи эмпатической биографии, подробного воспроизведения, «проживания» в тексте судеб поляков и немцев. Эмпатическое повествование о неоднородном пространстве Возвращенных земель позволяет авторам физически ощутить присутствие в нем Другого, а также ощутить Другими собственных предков.

Постпереселенческий нарратив в романе Батор «Темно, почти ночь» отсылает также к методу первичной терапии (или терапии первичного крика), реактивирующему травму путем постепенного снятия «слоев» психологической защиты. У Батор роль симво-

лического «психотерапевта» играет заставляющая героиню все глубже погружаться в память личную, фамильную и коллективную профессия (репортер) в сочетании с мощным «двигателем» сюжета детектива-триллера. Движение «вглубь травматичных переживаний, в амнезированный опыт» – движение болезненное, вплоть до «первичного крика» оно характеризуется глубиной и непроизвольностью:

создается впечатление, что пациент кричит не сам, а что-то или кто-то кричит в нем [Бурлачук 2007, 288, 294].

Именно такой крик издает героиня, добравшись до одного из самых глубоких слоев памяти:

Я ощутила такую смесь гнева, тоски и боли, что закричала в пустоту ночного дома, которая ответила мне эхом. Тот день был во мне. Я помнила [Bator 2012, 236].

Символическое исцеление совершается затем через своего рода катартический плач:

...мне казалось, что очищающая соленая волна заливает все места, будившие мою печаль... [Bator 2012, 428].

Личная и семейная травма героини оказывается метафорой травмы коллективной и травмы пространства, и лишь преодоление ее забвения и вытеснения – признание, проживание и оплакивание – открывают возможность для будущей интеграции идентичности Возвращенных земель.

В сознании, в том числе художественном, память о Восточных Кресах закрепилась как память об утерянном навеки, а также как рефлексия об утрате как особом переживании. Топос Возвращенных земель в прозе после 1989 г. рождается в результате острого переживания двойной утраты. При этом если в 1990-е гг. унаследованный от прозы о Восточных Кресах миф толерантности поликультурного пространства обращается в идею эмпатии, ностальгического прочтения «палимпсеста», сам акт повествования о котором кажется мгновенным преодолением разграниченности поли-

этнического пространства, то в 2000-е гг. формулу диалога все чаще сменяет образ конфликта, поликультурность видится мифом [Rybicka 2012, 31], а путь к излечению травмы – трудным и долгим.

Тем не менее и в это время в основе топоса Возвращенных земель лежит идея неуничтожимости памяти, передаваемой одним поколением и/или одним народом другому:

Память поколений – лучшее убежище от уничтожения [Oryszyn 2012, 148];

Знай, что самое главное – это память [Huelle 2014, 222];

...единственное, что, быть может, удастся сохранить, это память мест и людей... [Bator 2012, 150].

Возвращенные земли воспринимаются в 1990–2000-е гг. как пространство, способное дать урок памяти, помочь понять, что мерающей человечности оказывается не степень укорененности или ее отсутствия, но осознание собственной преходящести, искоренение в себе ревности к тем, кто был здесь раньше («наши предшественники – это мы сами до нас» [Liskowacki 1998, 152]).

### Память

находится в процессе постоянной эволюции, она открыта диалектике запоминания и амнезии <...>, подвластна всем использованием и манипуляциям, способна на длительные скрытые периоды и внезапные оживления [Нора 1999, 20].

1990–2000-е гг. – период активного обживания словом травмированного и травмирующего пространства Возвращенных земель – можно назвать

поворотным пунктом, когда осознание разрыва с прошлым сливается с ощущением разорванной памяти, но в этом разрыве сохраняется еще достаточно памяти для того, чтобы могла быть поставлена проблема ее воплощения [Путилова 2012, 1407].

Эмпатический диалог, долг преодоления забвения – декларируемая идея текстов о Возвращенных землях. Однако сама эта проза

порождена, как представляется, в первую очередь другими причинами. Авторами движет не столько страх исчезновения живой, спонтанной памяти, не столько идея коммеморации, сколько нерешенные психологические проблемы, связанные с собственным или родительским опытом миграции. Тексты выполняют аутопсихотерапевтическую функцию, их сверхзадача – запоздалое укоренение в пространстве путем нарративизации цепи утрат и обретений.

Повествователи проходят путь от «места» (относительно стабильное пространство существования человека, в котором он чувствует себя дома, смыслы и система координат которого им усвоены от рождения или освоены), в котором выросли, через символическое воссоздание «не-места» («Не-место, в отличие от мест, которые свою форму получили благодаря населению их оседлыми жителями, связано с субъектами перемещающимися, различного типа кочевниками, в частности мигрантами, а его элементы оказываются предметами познания, порой требующими инструкции обслуживания / использования» [Gosk 2015, 180]) обратно к «месту». Перефразируя слова П. Рикёра об обретении идентичности в эпоху постсовременности («человеческая идентичность в эпоху постсовременности формируется через анализ и интерпретацию, в процессе которых субъект определяет себя посредством способов, благодаря которым он существует на свете, во взаимодействии с другими» [Ricoeur 2003, 232–233]), можно сказать, что укоренение совершается путем анализа и интерпретации, происходит в риторическом пространстве, единственно предоставляющем человеку возможность для создания необратимого времени, в котором прошлое, настоящее и будущее связаны и полны возможностей.

Посвященная Возвращенным землям проза 2000-х гг. рождается на волне понимания, что поликультурность в конечном счете остается лишь мифом, иллюзией взаимопонимания с Другим на основе общего пространственного опыта и человек обречен на повествование о самом себе. Однако *аутопсихотерапевтические* попытки воспроизведения горькой полифонии памяти «работают» на будущее. Эта спасительная реинтерпретация истории нацелена на

открывание, возвращение, сохранение и распространение фрагментов микро-прошлого [Domańska 2012, 98].

Идентичность постмиграционного общества всегда аморфна и размыта [Sakson 2001, 87], и нарративизация служит инструментом ее формирования, поскольку художественное осмысление истории способно дать опыт понимания прошлого через его переживание в слове. В этом смысле проза о Возвращенных землях, рассказывая о прошлом, обращена в будущее.

### Литература

- Бурлачук 2007 – *Бурлачук Л., Кочарян А., Жидко М.* Психотерапия. СПб.: Питер, 2007. 480 с.
- Мочалова 2020 – *Мочалова В.В.* Польско-еврейская семейная сага // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2020: Семья и семейные ценности в славянской и европейской культурной традиции. С. 142–177. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.9
- Нора 1999 – *Нора П.* Проблематика мест памяти // *Нора П., Озуф М., Пюи-меж Ж. де.* Франция-память. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. С. 17–50.
- Нуркова 2000 – *Нуркова В.* Свершенное продолжается: Психология автобиографической памяти личности. М.: УРАО, 2000. 320 с.
- Путилова 2012 – *Путилова Е.* Концепция «мест памяти», или актуальность коммеморативной бдительности истории (на примере произведения П. Нора «Франция-память») // European Researcher. 2012. Vol. 29. № 9-2. С. 1407.
- Уайт 2010 – *Уайт М.* Карты нарративной практики. Введение в нарративную терапию. М.: Генезис, 2010. 326 с.
- Bakuła 2012 – *Bakuła B.* Między wygnaniem a kolonizacją. O kilku odmianach polskiej powieści migracyjnej w XX wieku (na skromnym tle porównawczym) // Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku / pod red. H. Gosk. Kraków: Universitas, 2012. S. 161–192.
- Bator 2009 – *Bator J.* Piaskowa Góra. Warszawa: W.A.B., 2009. 488 s.
- Bator 2012 – *Bator J.* Ciemno, prawie noc. Warszawa: W.A.B., 2012. 512 s.
- Bojarska 2012 – *Bojarska K.* Wydarzenia po wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman. Warszawa: IBL, 2012. 365 s.
- Browarny 2008 – *Browarny W.* Fikcja i wspólnota. Szkice o tożsamości w literaturze współczesnej. Wrocław: Atut, 2008. 250 s.
- Chwin 1991 – *Chwin S.* Krótka historia pewnego żartu. Kraków: Oficyna Literacka, 1991. 288 s.
- Czermińska 1993 – *Czermińska M.* Centrum i kresy w prozie pisarzy urodzonych po wojnie // Akcent. 1993. № 4. S. 76–83.

- Czermińska 2000 – *Czermińska M.* Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie. Kraków: Universitas, 2000. 343 s.
- Ćwiklak 2013 – *Ćwiklak K.* Bliscy nieznajomi. Górnoułańskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej. Kraków: Universitas, 2013. 360 s.
- Domańska 2012 – *Domańska E.* Epistemologie pograniczy // Na pogranicach literatury / pod red. J. Fazana, K. Zajasa. Kraków: Universitas, 2012. S. 85–101.
- Gosk 2015 – *Gosk H.* Wychodzenie z «cienia imperium». Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Kraków: Universitas, 2015. 264 s.
- Helbig 2013 – *Helbig B.* Niebko. Warszawa: W.A.B., 2013. 284 s.
- Huelle 2014 – *Huelle P.* Śpiewaj ogrody. Kraków, 2014.
- Iwasiów 1998 – *Iwasiów I.* Miasto-ja-miasto. Szczecin, 1998: Kurier-Press. 132 s.
- Iwasiów 2008 – *Iwasiów I.* Bambino. Warszawa: Świat Książki, 2008. 354 s.
- Iwasiów 2010 – *Iwasiów I.* Ku słońcu. Warszawa: Świat Książki, 2010. 318 s.
- Jurewicz 1994 – *Jurewicz A.* Lida. Gdańsk: Fokus, 1994. 106 s.
- Kaniowska 2003 – *Kaniowska K.* Antropologia i problem pamięci // Konteksty. Polska Sztuka Ludowa. 2003. T. 57. № 3/4. S. 57–66.
- Lejeune 2001 – *Lejeune P.* Wariacje na temat pewnego paktu: o autobiografii / pod red. R. Lubas-Bartoszyńskiej. Warszawa: IBL, 2002. 252 s.
- Lewicka 2021 – *Lewicka M.* Psychologia miejsca. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2021. 641 s.
- Liskowacki 1998 – *Liskowacki A.D.* Cukiernica pani Kirsch. Szczecin: Albatros, 1998. 176 s.
- Man 1986 – *Man P., de.* Autobiografia jako od-twarzanie // Pamiętnik literacki. 1986. Z. 2. S. 307–318.
- Miłosz 1996 – *Miłosz Cz.* Szukanie ojczynny. Kraków: Znak, 1996. 336 s.
- Oryszyn 2012 – *Oryszyn Z.* Ocalona Atlantyda. Warszawa: Świat Książki, 2012. 272 s.
- Ricoeur 2003 – *Ricoeur P.* O sobie samym jako innym. Warszawa: PWN, 2003. 617 s.
- Rybicka 2006 – *Rybicka E.* Geopoetyka. O mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych // Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy / pod red. M. P. Markowskiego, R. Nycza. Kraków: Universitas, 2006. S. 471–490.
- Rybicka 2011 – *Rybicka E.* Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki // Teksty Drugie. 2011. № 5. S. 201–211.
- Rybicka 2012 – *Rybicka E.* Globalni i lokalni. Doświadczenia przestrzeni w literaturze polskiej po 2000 roku // Autoportret. 2012. № 1 (36). S. 30–36.
- Sakson 2001 – *Sakson A.* Społeczności postmigracyjne // Siedlisko. 2001. № 1. S. 1–3.
- Tokarska-Bakir 2004 – *Tokarska-Bakir J.* Rzeczy mgliste. Sejny: Fundacja Pogranicze, 2004. 226 s.

- Turczyński 1998 – *Turczyński A. Spalone ogrody rozkoszy*. Warszawa: Czytelnik, 1998. 131 s.
- Wiegandt 2010 – *Wiegandt E. Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej XX wieku*. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne, 2010. 408 s.
- Zagajewski 2007 – *Zagajewski A. Dwa miasta*. Warszawa: Jaguar, 2007. 208 s.
- Ziątek 1998 – *Ziątek Z. Sierpień – grudzień – historia. Od dokumentów czasu do literatury miejsca // Sporne sprawy polskiej literatury współczesnej*. Warszawa: IBL, 1998. S. 257–322.

## **“Maybe This Is My Story...”: Post-Settlement Trauma in Polish Post-Socialist Prose**

**Irina Adel'geim**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russia  
DSc in Philology, Leading Research Fellow

ORCID ID: 0000-0001-5208-0848

Department of Modern Literatures of Central and South-Eastern Europe, Institute of Slavic Studies, RAS  
119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A,  
E-mail: adelgejm@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.11

**Abstract.** In the 1990s and 2000s, Polish literary geography was expanded through prose fiction's fruitful engagement with the space of the so-called Recovered Territories – former German territories that were transferred to Poland after the Second World War. This article addresses the problems of representing and working through post-resettlement trauma in the prose of the children of settlers. The analysis of the works of A. Jurewicz, A. Zagajewski, S. Chwin, P. Huelle, A. D. Liskowacki, I. Iwasiów, B. Helbig, J. Bator, Z. Oryszyn allows us not only to broaden our understanding of literature's auto-psychotherapeutic potential but also to observe how, in Polish society after 1989, the vision of relations with the Other and the possibility of a dialogue of memories has evolved.

The article examines the reasons why the Recovered Territories became a subject of genuine artistic reflection so late, as well as the problem of the presence in the memory or post-memory of the settlers' children of the “opposite” borderland – the Eastern Borderlands (Kresy). It also explores the role played by their own or adult-imposed nostalgia in the process of putting down roots in the Recovered Territories.

The depiction of the Recovered Territories in the 1990s as a palimpsest being carefully read gave way in the 2000s to their portrayal as a painful, fragmented field of conflict. Similarly, the nostalgic archaeology of childhood and its not un-sentimental mythologization was replaced by a reconstruction of the dramatic chains of fates of Poles and Germans, which allows for an exploration of the origins of their own trauma.

The essentially autobiographical literary texts by the writers who are children of Polish settlers primarily serve an auto-therapeutic function: an empathetic engagement with the German past of the Recovered Territories facilitates the symbolic rooting of the descendants. The article analyzes the unconsciously used elements of psychotherapeutic practices (e.g., dialogue with the inner child, narrative and primal therapy, family constellations) in the process of working through the post-resettlement trauma. The parallels, and at times almost literal similarities, to psychotherapy methods testify to the latent tendency of the literary text's form to perform protective functions related to individual and collective traumas.

**Key words:** *literary geography, Recovered Territories, borderland, post-settlement trauma, empathy, German past, topos of childhood, autopsychotherapeutic functions of text*

**Reference for citation:** Adel'geim, I. Ye., 2025, "Byt' mozhet, eto i est' moia istoriia...": postpereselencheskaia travma v pol'skoi postsotsialisticheskoi proze ["Maybe This Is My Story...": Post-Settlement Trauma in Polish Post-Socialist Prose]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 201–223. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.11

## References

- Bakuła, B., 2012, Między wygnaniem a kolonizacją. O kilku odmianach polskiej powieści migracyjnej w 20 wieku (na skromnym tle porównawczym) [Between Exile and Colonization. On Several Varieties of the Polish Migration Novel in the 20<sup>th</sup> Century (against a Modest Comparative Background)]. *Narracje migracyjne w literaturze polskiej 20 i 21 wieku* [Migration Narratives in Polish Literature of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries], ed. H. Gosk, Kraków, Universitas, 161–192.
- Bojarska, K., 2012, *Wydarzenia po wydarzeniu. Białoszewski – Richter – Spiegelman* [Events After the Event. Białoszewski – Richter – Spiegelman], Warszawa, IBL, 365.

- Browarny, W., 2008, *Fikcja i wspólnota. Szkice o tożsamości w literaturze współczesnej* [Fiction and Community: Sketches on Identity in Contemporary Literature], Wrocław, Atut, 250.
- Burlachuk, L., A. Kocharian, and M. Zhidko, 2007, *Psikhoterapiia* [Psychotherapy]. St. Petersburg, Piter, 480.
- Czermińska, M., 1993, *Centrum i kresy w prozie pisarzy urodzonych po wojnie* [The Center and Borderlands in the Prose of Writers Born After the War]. *Akcent*, 4, 76–83.
- Czermińska, M., 2000, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie* [Autobiographical Triangle: Testimony, Confession, and Challenge], Kraków, Universitas, 343.
- Ćwiklak, K., 2013, *Bliscy nieznajomi. Górnosłaskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej* [Close Strangers: The Upper Silesian Borderland in Polish and German Contemporary Prose], Kraków, Universitas, 360.
- Domańska, E., 2012, Epistemologie pograniczny [Epistemologies of Borderlands]. *Na pograniczu literatury* [On the Borders of Literature], ed. J. Fazan, K. Zajas, Kraków, Universitas, 85–101.
- Gosk, H., 2015, *Wychodzenie z «cienia imperium»*. *Wątki postzależnościowe w literaturze polskiej 20 i 21 wieku* [Emerging from the “Shadow of Empire”: Post-dependence Themes in Polish Literature of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries], Kraków, Universitas, 264.
- Kaniowska, K., 2003, Antropologia i problem pamięci [Anthropology and the Problem of Memory]. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, vol. 57, 3/4, 57–66.
- Lejeune, P., 2001, *Wariacje na temat pewnego paktu: o autobiografii* [Variations on a Pact: On Autobiography], ed. R. Lubas-Bartoszyńska, Warszawa, IBL, 252.
- Lewicka, M., 2021, *Psychologia miejsca* [Psychology of place], Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 641.
- Man, P. de, 1986, Autobiografia jako od-twarzanie [Autobiography as De-face-ment]. *Pamiętnik literacki*, 2, transl. from English M. B. Fedewicz, 307–318.
- Mochalova, V., 2020, Pol'sko-jevreiskaia semeinaia saga [Polish-Jewish Family Saga]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 142–177. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.9
- Nora, P., 1999, Problematika mest pamiaty [Problematics of Places of Memory]. Nora P., Ozouf M., Puimege de J., *Frantsiia-pamiat'* [France-memory], transl. from French D. Khapaeva, St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 17–50.
- Nurkova, V., 2000, *Svershennoje prodolzhajetsia: Psichologija avtobiograficheskoi pamiaty lichnosti* [The Perfect Continues: The Psychology of Autobiographical Memory of the Individual], Moscow, URAO, 320.

- Putilova, Ye., 2012, Kontseptsiia „mest pamiatí”, ili aktual’nost’ kommemorativnoi bditel’nosti istorii (na primere proizvedenia P. Nora “Frantsiia-pamiat”) [The Concept of “Places of Memory”, or the Relevance of Commemorative Vigilance of History (Based on the Work of P. Nora “France-memory”)]. *European Researcher*, vol. 29, 9-2, 1407.
- Ricoeur, P., 2003, *O sobie samym jako innym* [About Yourself as Another], Warszawa, PWN, 617.
- Rybicka, E., 2006, Geopoetyka. O mieście, przestrzeni i miejscu we współczesnych teoriach i praktykach kulturowych [Geopoetics: On the City, Space, and Place in Contemporary Cultural Theories and Practices]. *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy* [Cultural Theory of Literature: Key Concepts and Problems], ed. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków, Universitas, 471–490.
- Rybicka, E., 2011, Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki [Memory and the City: Palimpsest vs. Battlefield]. *Teksty Drugie*, 5, 201–211.
- Rybicka, E., 2012, Globalni i lokalni. Doświadczenia przestrzeni w literaturze polskiej po 2000 roku [Global and Local: Experiences of Space in Polish Literature after 2000]. *Autoportret*, 1 (36), 30–36.
- Sakson, A., 2001, Społeczności postmigracyjne [Post-migration Communities]. *Siedlisko*, 1, 1–3.
- Tokarska-Bakir, J., 2004, *Rzeczy mgliste* [Foggy Things], Sejny, Fundacja Pogranicze, 226.
- White, M., 2010, *Karty narrativnoi praktiki. Vvedenie v narrativnuiu terapiiu* [Maps of Narrative Practice. Introduction to Narrative Therapy], transl. from English D. Kutuzova, Moscow, Genezis, 326.
- Wiegandt, E., 2010, *Niepokoje literatury. Studia o prozie polskiej 20 wieku* [The Unrest of Literature: Studies on Polish Fiction in the 20<sup>th</sup> Century], Poznań, Poznańskie Studia Polonistyczne, 408.
- Ziątek, Z., 1998, Sierpień – grudzień – historia. Od dokumentów czasu do literatury miejsca [August – December – history. From Documents of Time to Literature of Place]. *Sporne sprawy polskiej literatury współczesnej* [Disputed Issues in Polish Contemporary Literature], Warszawa, IBL, 257–322.

# **Итальянизация словенцев в Италии в период фашизма и ее отражение в их языке, культуре и самосознании (на материале полевых записей)**

**Мария Владимировна Ясинская**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Кандидат филологических наук, научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-9137-6668

Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

Тел.: +7(495)938-17-80

E-mail: jasinskaja.inslav@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.12

Исследование выполнено в рамках гранта РНФ № 20-78-10030 «Языковые и культурные контакты в условиях социальных трансформаций у национальных меньшинств альпийско-паннонского региона».

**Аннотация.** В статье на основании полевого материала, собранного в 2017–2022 гг. в регионе Фриули-Венеция-Джулия, анализируются воспоминания автохтонного словенского этнического меньшинства, проживающего на территории Италии вдоль итальянско-словенской границы. Речь идет о насилийной итальянизации в период фашизма, когда словенский язык и словенская (и вообще славянская) идентичность оказались под строжайшим запретом. Нарушителям грозило сурвое наказание (вплоть до смертной казни за разговор на родном языке). Дискриминация словенской идентичности со стороны властей и романского окружения, негативное отношение к контактам словенского этнического меньшинства с материковой культурой продолжились и в дальнейшем, в социалистический период, когда граница между Италией и Югославией стала рубежом между капиталистическим и социалистическим миром: общение с родственниками в Югославии, поездки туда воспринимались как знак приверженности левым взглядам, попытки заигрывания с социализмом. Несмотря на перечисленные негативные факторы, словенское этническое меньшинство по большей части сохранило свой диалект и идентичность, а память об исторической травме жива и по сей день и находит отражение в нарративах об итальянизации.

**Ключевые слова:** словенский язык, итальянизация, фашизм, национальные меньшинства, языковая ситуация, Италия, словенцы

**Ссылка для цитирования:** Ясинская М. В. Итальянизация словенцев в Италии в период фашизма и ее отражение в их языке, культуре и самосознании (на материале полевых записей) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 224–244. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.12

Словенское этническое меньшинство на территории Италии является автохтонным населением и проживает вдоль современной итальянско-словенской границы уже с VI–VII вв. На всем протяжении своей истории оно взаимодействует с романскими соседями – итальянцами и фриулами, благодаря чему в его языке и культуре обнаруживается множество контактных явлений, неизбежных и естественных при столь длительном этнокультурном соседстве (этот процесс можно охарактеризовать как естественную, ненасильственную «итальянизацию», которая происходила и продолжает происходить постепенно).

Отношения между словенским меньшинством и романским этническим окружением не всегда были безоблачными и добрососедскими, однако, без сомнения, самым тяжелым и травматичным для словенцев за всю долгую историю стал период фашизма: на него приходится наиболее активная их насилиственная «итальянизация» (ит. *italianizzazione*, слн. *poitalijanje, potujčevanje* – букв. «обиностранивание»), при которой их язык и сама идентичность оказались под строжайшим запретом [Parovel 1993; Parovel 1996; Tasso 2010]. Ситуации, когда власть оказывает давление на национальные меньшинства, довольно распространены в истории, они влияют в том числе и на языковую ситуацию, сохранность языка и диалекта [см. Пилипенко 2025].

Активная насилиственная итальянизация словенцев и хорватов началась еще до прихода фашистов к власти, сразу после Первой мировой войны на тех территориях, которые в результате распада Австро-Венгрии оказались в границах Италии. Итальянизация затронула также словенцев и хорватов, проживающих на землях,

позже отошедших к Югославии (в Истрии и Далмации). Итальянцы называли этот процесс *bonifica di confine* («приграничная чистка»). Словенцы и хорваты получили статус *allogeni* («инородцы»), по отношению к ним романские соседи употребляли уничижительное наименование *ščavi* [SSKJ s.v. ščav], *sclaf* ('славянин', 'словенец', первое значение – 'раб') [Erat s.v. sclaf]. Уже в период фашизма для противников итальянизации были созданы два концентрационных лагеря – Рабский (1942 г.) и Молатский (1942–1943 гг.). Следует отметить, что процесс итальянизации касался не только славянских народов, вошедших в состав Италии, но также и романских – например, фриулов и других представителей не итальянской нации, так как политика фашистской власти была направлена на то, чтобы нивелировать различия между языками и диалектами, в том числе романскими, избавиться от языкового многообразия и всех заставить говорить на унифицированном итальянском языке и считать себя итальянцами.

Этот период стал своего рода «эпохой перемен», оставившей у словенцев травму, память о которой жива и по сей день: свидетельства о тех временах становятся непременной частью рассказов о жизни каждой семьи, о словенском языке в прошлом и настоящем.

Мы столкнулись с подобными воспоминаниями в ходе экспедиций к словенскому этническому меньшинству в Италии 2017–2022 гг. Наши собеседники рассказывали о том, как проводилась итальянизация, какие наказания полагались за использование словенского языка, как словенцы стремились сохранить свою идентичность порой ценой собственной жизни. В настоящей статье будут проанализированы воспоминания словенского миноритарного сообщества об итальянизации на примере нарративов, записанных во время полевых исследований в провинциях Гориция, Триест и Удине.

Тема итальянизации возникала в ходе интервью часто спонтанно, когда мы спрашивали о том, на каком языке говорили в семье, какие языки знали родители. Воспоминания о периоде насилиственной итальянизации порой очень болезненны. Вот как об этом рассказывает один из наших собеседников:

Ko je prišla Italija sem, tu v prvi vrsti so prepovedali govorit slovensko, tukaj naši ljudje so govorili več jezikov, moj oče je

govoruw več jezikov. Kot vsak pri nas je govoruw slovensko, talijansko, nemško. Ko je prišla Italija, so prepovedali govort slovensko in nemško, in naši ljudje so govorili, so morali naučit samo jezik italijanski. In to je bilo zelo hudo... Ko je prišla nova italijanska oblast k nam, ko so prej povedali, to je bla fašistična oblast, ker niso smeli naši ljudje Slovenci govorit, je blo prepovedano govorit druge jezike, slovenskega svojega... in ko so dobili ljudi, so hodili posluškovat pod okna, če govorijo slovensko, in tokrat so jim storili... so jih poklicali in so jih storili pit ricino olje... to je ricino olje, to je po cel, po en čtrt litra pit tega olja, in to je blo kot ena kazen, in mnogi ljudje starejši, ki so pili ricino olje, so tudi umrli potem, na posledicah tega... to je delala fašistična oblast pri domačih naših ljudeh, ko niso govorili italijansko, ko šlišali da govorijo slovensko... in ne samo ricino, v nekaterih slučajih tudi olje navadno, od avtomobila so jih storili pit, to je blo tako, to je blo tipično fašističen način za potujčevat naše ljudi.

Когда сюда пришла Италия, здесь в первую очередь запретили говорить по-словенски, здесь наши люди говорили на многих языках, мой отец говорил на многих языках. Так как каждый у нас говорил по-словенски, по-итальянски и по-немецки. Когда пришла Италия, запретили говорить по-словенски и по-немецки, и наши люди говорили... должны были научиться только по-итальянски. И это было очень плохо... Когда к нам пришла новая итальянская власть, как раньше было сказано, это была фашистская власть, потому что наши люди словенцы не смели говорить, было запрещено говорить на других языках, своем словенском... и хватали людей, ходили подслушивать под окнами, не говорят ли по-словенски, и тогда им... их вызывали и их заставляли пить касторовое масло... и этого касторового масла по целому, по четверти литра пить этого масла, и это было как наказание, и многие пожилые люди, которые пили касторовое масло, они даже потом умерли от последствий этого... и это делала фашистская власть с нашими местными людьми, которые не говорили по-итальянски, когда слышали, что они говорят по-словенски... и не только касторовое, в некоторых случаях даже обычное масло, машинное их заставляли пить, это было так, это был типично фашистский способ десловенизировать наших людей.

[ZS].

Подобной казни итальянские фашисты подвергли, например, Лойзе Братужа (1902–1937), словенского композитора, органиста и хорового дирижера из Гориции: ему в горло было залито машинное масло, в результате чего он скончался в муках от тяжелого отравления. Его имя в настоящее время носит смешанный городской хор и словенский культурный центр в Гориции.

Воспоминания информантов из окрестностей Триеста о жестоком обращении с теми, кто говорил в публичных местах по-словенски, приводит в своей статье Г. П. Пилипенко:

Nas niso pustili govorit slovensko, jaz se še spomnim, to si lahko zapišete, kako sem z mojo nono, šel v Trst s tramvajem, iz Opčin v Trst gre en tramvaj, zdaj bo začel delovati spet, in smo z nono govorili v tramvaju kot po navadi, po slovensko, ne, in je pršel en fašist, v črni srajci, in je rekel: – Qui si parla solo italiano! In je oklaputal mojo nono, pred mano, jaz sem se zgrozil, to samo da vam povem, kako so Slovenci imeli strah govorit po slovensko v Trstu.

Нам не позволяли говорить по-словенски, я еще помню, это можете записать, как я с моей бабушкой ехал в Триест на трамвае, из Вилла-Опичина в Триест ходит трамвай, сейчас он будет снова ходить. И мы говорили в трамвае как обычно по-словенски. И пришел один фашист, в черной рубашке, и сказал: «Здесь говорят только по-итальянски!» (итал.) и дал пощечину моей бабушке передо мной, я ужаснулся. Это только чтобы вам сказать, как словенцы боялись говорить по-словенски в Триесте (Триест, Барковле)

[Пилипенко 2022, 257].

Характерно, что память об этих временах до сих пор актуальна, хотя наши собеседники во время фашизма были либо маленькими детьми, либо даже еще не родились: они – дети того поколения, которое жило в те времена, и рассказывают о них со слов родителей. В настоящее время словенский язык в некоторых общинах отчасти переживает расцвет благодаря деятельности словенских активистов, защищающих и пропагандирующих как язык, так и словенскую культуру. Одна из собеседниц с Краса вспоминает, как во время выступления их хора в одном из сел в Надижской долине к ним подошел человек и попросил петь тише, потому что в нем до сих

пор живет страх, что за пение на родном языке может последовать наказание.

...Ko smo prišli yor v vas na Matajur, smo zapeli Benečanska pesmi, en je peršow en možak kar iz vasi, je rekuw: «Veste kaj, – je rekuw, – Jaz tako zelo rad poslušam! Ma se tako bojim! Pojte bolj potihem!..»

Когда мы пришли наверх в деревню на Матаюр, мы запели венецианско-словенские песни, и пришел один мужчина прямо из деревни, он сказал: «Знаете что, – сказал, – мне так нравится слушать! Но я так боюсь! Пойте потише!..»

[JK].

Этот усвоенный с молоком матери страх часто затрудняет работу исследователей, потому что с чужими словенское этническое меньшинство предпочитает говорить на итальянском языке, и порой бывает очень трудно убедить их довериться незнакомцам и начать говорить на своем диалекте, необходимо наличие «проводника» – человека из их общины, которому они доверяют.

Насильственная итальянизация напрямую коснулась **антропонимов** [см. подробнее: Mlinarič 2014; Ясинская 2022]. Наши собеседники свидетельствовали, что словенские фамилии часто были изменены на «итальянские» буквально в течение одного дня, за отказ изменить фамилию грозил штраф.

Takrat pod fašizmem če eden je bil, ne vem, Božič, te je zapisu Bossi, eden je bil Sardoč, je peršow Sardo ven, takoj, čez noč! Če ti si imal javnu službu, al kjerkoli si delal nekaj službeno kaj, enostavno te niso vprašali nič, te so perkrestili, če celo prav dobro, če ne – ajdi! <...> si zdobil službo in si šow, ne...

Тогда при фашизме, если один был, не знаю, Божич, его записывали Босси, если кто-то был Сардоч, превратился в Сардо, моментально, за одну ночь! Если у тебя была государственная работа, или где-то ты что-то делал по работе, тебя вообще не спрашивали, переименовали, и хорошо еще, если удачно, а нет – давай! Ты получил службу и шел, ну...

[ZK].

Имена взрослых были изменены на итальянский манер, а давать словенские имена новорожденным запрещалось.

Recimo, sploh niso dovolili, da ime slovensko, ne, recimo Ivo, Ivan, ne, ni blo dovoljeno, Giovanni, ne...

Скажем, вообще не разрешали, чтобы было словенское имя, скажем, Иво, Иван, было бы нельзя, Джованни, ну...

[AK].

Jaz sem rojen tri in štiridesetega, torej pod... pod fašizmom, ker fašizem je bil do, do septembra tri in štirideset, jaz sem rojen avgusta, torej en mesec preden je padel fašizem, in takrat ni bilo dovoljeno dajat slovenskih imen, niso smeli, tako da jaz sem krščen... župnik je hotel dat slovensko, tudi naši moji starši, Damjan, nismo dat-talijanskega ni hotuw, in je napisal po latinsko, torej Domianus... jst... v krstni knjigi sem Domianus, ne, tako... in pol je... pol uradno, pol sem bil Damiano, talijansko in zdej zadnje čase je zakon ki dovoljuje da lahko pridobimo spet... ee... slovenske prijimke ali pa imena, pa voljno, ne... tako da se jaz Damjan, ne, postal.

Я родился в сорок третьем, то есть при... при фашизме, потому что фашизм длился до сентября сорок третьего, а я родился в августе, то есть за месяц до того, как пал фашизм, и тогда не было разрешено давать словенские имена, не сме-ли, поэтому я крещен... священник хотел дать словенское, и наши... мои родители тоже – Дамиан, не хотели давать ита-льянского имени, и записал по-латински, то есть Домиа-нус... я в метрике Домианус, ну, так... и потом... потом офи-циально, потом я был Дамиано, по-итальянски, и сейчас в последнее время закон разрешает, чтобы мы вернули... ээ... словенские фамилии или имена, можно... поэтому я стал Дамиан, ну

[DP].

В результате часто складывалась ситуация **двуименности**: одно имя было официальным (uradno), а второй – для «своих» (po domače). В том случае, если речь идет о международных христианских именах, такие имена просто выступают в своих двух формах – итальянской и словенской: *Giuseppe / Jože (Joško); Luigia / Luiza, Guglielmo / Viljem, Giovanni / Janez* и т. д.

...Zak smo se klical, moj tata se klicuw, Giovanni, ma moja mama ya j klicala Janez, ja, oo Giuseppe, Jožef, so bli wse bese-wse, priimki so bli...

...так как мы назывались... мой папа звался Джованни, моя мама его звала Янез, да, или Джузеппе, Йожеф, были все сло... все фамилии были <итальянские>...

[SB].

Jas sem, Jože, Bero, ime no, Giuseppe bi blo, ne, Jožko, tako.  
Я Йоже, Беппо, имя, ну, Джузеппе бы было, ну, Йожко, так...

[GC].

Вот как говорит об этой ситуации жительница Канальской долины (Val Canale), где также происходил процесс *potujčevanja* («обиностранивания»), однако связанный не с итальянским, а с немецким языком.

...Imena so bila vedno italijanska, ko je blo pod Italijo, potem, ko je blo pod Avstrijo, so bile vedno nemško napisane, ne... potem pa je odvisno od družine, ne, če bil Jozef, je bil lahko tudi Peppi, ali bil... italijansko nikoli, ne, Giuseppe ni, to je italijansko ime od Jozefa, ni bilo nikoli, ne... Peppi ali Jozef, ali... Jozzi.

...Имена всегда были итальянскими, когда были под Италией, а когда были под Австрией, всегда были написаны по-немецки, ну... и это зависело от семьи, ну, если бы был Йозеф, то был бы быть также Пеппи, или был... никогда не было по-итальянски, ну, Джузеппе – нет, это итальянский вариант имени от Йозефа, не было никогда, ну... Пеппи или Йозеф, или... Йози

[AW].

То есть сокращенные итальянские варианты от имен могли использоваться в повседневном обиходе параллельно со словенскими (например, итальянский вариант сокращенного имени от *Giuseppe* – *Peppi* мог выступать в качестве замены словенских наименований *Jozef* и *Jozzi*, *Jože*, *Joško*), а вот полные имена (*Giuseppe*) – только в официальных документах. Иногда официальному имени могло противопоставляться *hišno ime* (так называемое имя дома), то есть прозвище, по которому знали всех членов семьи, живших в том или ином доме. Это явление широко распространено в том числе и в материковой Словении.

Одним из вариантов двуименности был **перевод** имени, в результате чего мы сталкиваемся с такими вариантами, как: *Viviana* /

*Živa, Valentino / Zdravko, Caro / Drago, Chiara / Jasna, Natale / Božo* (от слн. *Božič* ‘Рождество’) и др. То есть в документах человека было записано итальянское имя, тогда как все окружающие в общине, в том числе он сам, именовали себя словенским вариантом имени. Подобная ситуация сохраняется до сих пор.

Namesto da sem Zdravko, sem bil zapisan Valentino... ker Zdravko med fašizmem ni bilo mogoče, je bilo slovensko ime, slovansko, slovensko, ko česte, hočete, in to ni blo mogoče, ne... i to je bla pisno Valentino, ker Valentin je Zdravko štirnajsteča februarja je Valentin-Zdravko, ne... in moja mama si želeta Zdravko, samo ni bilo moyoče, in ostal Valentino, ne... takole uradno moje ime moje Valentino...

Вместо Здравко я был записан Валентино... потому что Здравко во время фашизма было невозможно, это было словенское имя, славянское, словенское, как хотите, и это было невозможно... и было записано Валентино, потому что Валентин это Здравко, 14 февраля – Валентин-Здравко, ну... и моя мама хотела Здравко, но это не было возможно, и я стал Валентино, ну... Так что официально меня зовут Валентино...

[ZK].

To je drugačna zgodba. Starši so mi izbrali ime Viviana, potem so me začeli klicat Živa. Ena zgodba je bla med teto, ki je mi bila botra, ki je pač to predlagala, ona je slučajno brala en roman... Tudi zato, da včasih ni bilo prav enostavno dajat slovenska imena, ne... so pa nekatere... take so navadje na variante k imenom, me, recimo ko so cele generacije...

Это другая история. Родители мне выбрали имя Вивиана, а потом меня начали звать Жива. Эта история случилась из-за тети, которая была моей крестной, она это имя предложила, так как читала один роман... Также из-за того, что когда-то не было просто давать словенские имена, ну, некоторые... привыкли к тому, что имена имеют варианты, целые поколения...

[ŽG].

Итальянизация коснулась и **фамилий** словенского этнического меньшинства. Процесс происходил в два этапа: сначала словенские

фамилии записывали в итальянской графике, затем, с 1926 г., фамилии стали изменять более радикально: усекать словенские суффиксы, добавлять итальянские, использовать стратегию перевода. В следующем примере информант рассказывает о том, как его дед сам прибавил к своей фамилии финаль *-i*, чтобы она звучала на итальянский манер, желая показать себя лояльным итальянской власти.

Moj nono, lahko je bil... saj je še bil sada župan za se pokazati buj terdejši de de je Talijan je dodal on tisti -i zadnji, tako da, to Chiabudini, ma naš primo je K'jabudin, Budini so, družine tam na Krasu, ne vem odkod, bi blo, a smo, smo vsi tu v žlahti, kar je Chiabudin.

Мой дед, он мог быть... ведь тогда был глава, и чтобы показать, что он более идейный, что он итальянец, он прибавил этот *-i* сзади, поэтому Киабудини, но наш племянник – Кьябудин, Будини – это семьи там на Красе, не знаю, откуда, так бы было. А мы, все мы здесь в родне, кто Кьябудин

[GC].

Ne, priimki so bli tudi, pod fašizmom so bli spremenjeni, sicer pa... jaz sem, Paulin nisem, je bi lahko bilo Pavlin, »v«, ne, ampak to je odvisno, ko so pisali, ne, če je zapisali na roko, uj, »v« je... meni niso uradno spremenili prijimka, je blo vedno, je bil vedno tako, ne. Inn... medtem ko so drugi so prav med fašizmom, so prav menjali prijimke, ne. Recimo, primer, Bratuž, ne, je bil Bertosci, talijansko, tako inn... vsi, torej večina takrat so menjali prijimke, ne, večina tukej... ljudi, ne. Tukaj ne samo... vse ta, kar je spadalo pod Italijo takrat, ne. So te vse menjali, ne.

Ну, фамилии тоже во время фашизма были изменены, впрочем... я не Паулин, я мог бы быть Павлин, «в», ну, однако это зависело от того, как записали, ну, если писали от руки, «в» было бы... мне официально не меняли фамилии, всё время было так, ну... И в то время как другим во время фашизма на самом деле меняли фамилии, ну. Скажем, например, Братуж, ну, он был Бертосси, по-итальянски, так и... все, то есть большинство тогда меняли фамилии, ну, большая часть людей здесь, ну... И не только здесь, везде, где стала Италия тогда, ну. Все эти люди меняли, ну

[DP].

В приведенном выше тексте наш собеседник противопоставляет итальянское написание имени (в данном случае фамилии) *Paulin* и словенское *Pavlin* и говорит о том, что написание часто зависело от того, кто записывал имя в документах, часто писали на слух и от руки, поэтому могли возникать искаженные варианты. Часто итальянизация фамилий происходила путем записывания созвучных сочетаний: таким образом, например, была итальянанизирована фамилия *Bratuž* – *Bertosci*.

Один из наших собеседников рассказывает, что отстоять словенскую фамилию уже во времена социализма в Югославии ему удалось благодаря тому, что в конторе работала его приятельница-словенка, которая смогла точно переписать его фамилию с правильной диакритикой. Он подчеркивает, что возвращение словенского облика фамилий требовало и до сих пор требует преодоления значительных бюрократических препятствий.

...Jaz v moji izkaznici mom prov Klanjšček slovensko zapisano, ne... (показывает документы), strešice, Klanjšček... ma zakaj, ma zato... veste zakaj... zanimivo, ker jaz sem mal prijatelcu tukaj na, na uradu za, za, za... kdor je uraduš za te stvari, ne... <...> in kadar sem peršow v Horicu, tale ki je bla na matičnu uradu, je bla moja prijatelca, Slovenka... in sm rekuw, kadar je peršow prepis z občine dol, sem rekuw »prepiši mi točno moj prijimek«, ne... družače bi ne mal teya... bi moral napravt prošnju, tožit deržavu, da mi je prijimek iznakanala in lahko potem dobiš tožbo in prašaš za pravilni prijimek, to je veliko ljudi, ki sploh teya se ne upajo, ker potem morš vso dokumentarstvo, vse spremijnat, tolko reči, da je obupno, ne... ker maš od... tey do teya vse, vse spremijnat, ne... tole bi morlo bit enostavno, ker fašizem je zapadel, bi morlo bit enostavno, samo nič ni enostavno, kar je v Italiji... absolutno ne! Mene... zame je sreča, da sem mal prijatelcu, ki je delala matičnu uradu, in ona bla moja sopevka, jaz sem pri profesorju, kjer sem jaz prej pel, ona pela z menoj, je bla učiteljica po poklicu, in jee namesto bit učiteljica dobila zaposlitev tam naa na matičnu uradu na občini Horici, in sem rekuw »Antonjeta, kadar boš, kadar boš pisala, prepisala, ti prepiš mi točno prijimek!« in zdaj mi pišejo zmeraj prijimek takole točno, ne... družače bi moral prav prošnje še en še, ne... takole...

У меня в моем паспорте прямо записано по-словенски Кланшчек (показывает документы), с гачеками... Кланш-

чек... а почему, а потому... знаете почему... интересно, потому что у меня была подруга здесь в... в канторе для, для, для... тех, кто организует эти вещи... <...> и когда я пришел в Горицу, там в канторе была женщина, она была моя подруга, словенка... и я сказал, когда из управления пришел приказ, я сказал: «Перепиши мне точно мою фамилию». Ну, иначе бы у меня этого не было... мне бы пришлось писать запрос, судиться с государством, что мою фамилию исказили, и можешь потом получить предписание суда и ходатайствовать о правильной фамилии. И много людей, которые даже не надеются, потому что потом нужно идти в паспортный стол, всё менять, столько хлопот, что можно отчаяться, ну... потому что нужно от сих до сих всё менять, ну... это должно бы было быть более просто, когда фашизм пал, должно бы быть просто, только ничего не просто, потому что это в Италии... абсолютно не просто! Мне... мне повезло, что у меня была подруга, которая работала в канторе, мы вместе пели в хоре, я был у профессора, где я прежде пел, она пела со мной, была учительница по профессии, и вместо того чтобы работать учительницей, устроилась в кантору при общине в Гориции. И я сказал: «Антоньета, когда будешь... когда будешь меня записывать, переписывать, ты перепиши точно мою фамилию!» И сейчас мне всегда пишут фамилию вот так точно, ну... иначе бы пришлось подавать прошение, и так далее, и так далее... вот так вот

[ZK].

Другая наша собеседница из провинции Гориция делится своим опытом, как она пыталась вернуть себе словенский облик фамилии в 1973 г. и столкнулась с непониманием со стороны итальянских властей, которые подозревали ее в сочувствии коммунистическому режиму и в желании переехать в социалистическую Югославию<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> При этом в самой Югославии, «не присоединившейся» стране, тоталитарным считался режим, установившийся в Советском Союзе, тогда как в Италию югославы могли ездить, привозить оттуда товары, перепродавать их, и за это им не грозило наказание. Граница не была непроницаемой, а жители приграничных территорий пользовались привилегией льготного посещения соседней страны.

...In leta tisoč devetsto tri in sedemdeset, sen jst dobila dokument, v župnišču, v farožu... ee... s katerim so nam fašisti leta tri in trideset spremenili prijimek, in potem samo hote- sem s mojo sestro sva se odličili da hočemo nazaj prit v to, e to... in snardila sama, polno parirjev, komplikirano, tako naprej... in leta tri in sedemdeset me je klical... Mariš- carabinerji... to so bli, v vsaki vasi so bli carabinerji, ne... <...> ker smo ob meji, v vsaki vasi so bli, me je peršou klicat tisti appuntato, tisti nižji, ne, pride v kasarno, ker hoče, ker maresciallo, ta glavni, govoriti z mano, sn šla... in me je tam spraševal, kako to, da si spremenim prijimek, nazaj... da potem, da če bom šla živet v Jugoslavijo, sem rekla: »ne, mi smo tu doma«. »Ja, je reku, – Potem zakaj si menjate, zakaj vam ni prov ta prijimek?«, ecco tisti, so nam ga je fašizem spremenil, Italija... sem rekla »ne, ne« »ma se vam ne splača« »ma kako ne?« »Ja, je reku, vam nasvetuje dan«, me je straševal, me je ustrahoval leta tri in sedemdeset! Kot je tudi v Jugoslaviji je bla tajna policija, ne, v Rusiji tudi je bla <...> Ma že takrat me je klical na zagovor, ne, čeprov Italija je bla demokratična republika, ne, ustava, tretij člen vsi so enaki pred zakonom po vieri, po jeziku, po... ma ni, ni...

...И в 1973 году я получила документ в правлении, в мэрии... по которому нам фашисты в 1933 году поменяли фамилию, и тогда мы только с моей сестрой решили, что хотим вернуть назад ту... и я сама заполнила кучу бумаг, сложно, и так далее... и в 1973 году меня вызвал марш... карабинеры были... в каждой деревне были карабинеры, ну... <...> потому что мы жили рядом с границей, в каждой деревне были, и меня пришел звать этот капрал, этот нижний чин, ну, чтобы я пришла в казарму, потому что фельдфебель, этот главный, хочет со мной поговорить, и я пошла... и он меня там спрашивал, зачем я хочу поменять назад фамилию, и не собираюсь ли я переехать в Югославию. Я ответила: «Нет, наш дом здесь». – «Да, – говорит, – тогда зачем меняете, чем вас не устраивает эта фамилия?» Ну это, нам ее фашизм изменил, Италия... я сказала. «Нет, нет, но вам не стоит!» – «Да почему нет?!» – «Да, – сказал, – вам назначат день». Меня пугал, меня страшил еще в 1973 году! Как в Югославии была тайная полиция, ну, в России тоже была! <...> Но уже тогда меня позвал на беседу, ну, хотя Италия была демократической республикой, ну, устав, третий пункт, что все равны перед законом по вере, по языку, по... но нет, нет...

[MČ].

Хотя времена фашизма остались далеко позади, наши информанты вспоминают, что в период социализма, когда граница<sup>2</sup> между Италией и Словенией, в то время входившей в состав Югославии, стала восприниматься, по сути, как граница между миром капиталистическим и миром коммунистическим, выезд в Югославию даже на пару дней мог вызывать неприятие у итальянских властей и им сочувствующих, таких людей называли «титины» – то есть приверженцы Иосипа Броз Тито, «титовцы». Не все словенцы в условиях такого жесткого давления были настроены сохранять свою идентичность. Одна из наших собеседниц рассказывает о своем отце:

Moj tata počasu-počasu je šow na grugo stran, torej nismo več Slovenci, smo Talijani, smo... ko sem začela jaz to... so bile te skupine, je bilo kulturno društvo »Rečan«, so bli eee... in smo začeli no malo takuo videt kaj je to, ma kaj je to... ecco... allora, smo Slovenci, allora, kaj je... in smo začeli. In takrat <...> z mojim tatom smo miel... sem miela težave z mojim tatom. <...> Allora, na eni strani moj tata je vedel da smo Slovenci in je prav da je to. Na drugi je mislil, da smo v Italiji torej konec tej stvari, torej konec. Če si ti Slovenka, če se drži za slovensko, si titina! Ne, živim v Italiji, govorim slovensko, moj tata ni mogl razumel... so mu deli v glavo. Ma res, ma res so nardil... jaz mislim da jih tako strahovali, da so res mislili... allora, če dan ti reče: »Ti ne razumeš! Ma kaj si ti?! Ma pošlušaj mene, ki sem hodil na šuole!« Ti potem če slišiš to vsaki dan, kaj misliš? Ma res, ima prav on.

Мой папа понемногу перешел на другую сторону, что мы больше не словенцы, что мы итальянцы... когда я начала, были группы, было культурное содружество «Речан», были эээ... и мы начали так потихоньку видеть, как и что... ну, что мы словенцы, ну... и так мы начали. И тогда с моим отцом у меня были проблемы <...> Ну, с одной стороны, мой папа знал, что мы словенцы, и это нормально. С другой стороны, он думал, что, поскольку мы в Италии, то нужно закончить с этими вещами, то есть конец. Если ты словенка, если ты держишься за словенское, ты «титовка»! Нет, я живу в Италии, говорю по-словенски, мой папа не мог этого понять... ему это вложили в голову. Но на самом деле так сделали... я думаю, что их так запугивали, чтобы они так думали...

<sup>2</sup> Подробнее о восприятии границы и пограничья см.: Ясинская 2021.

ли, ну, если тебе кто-то говорит: «Ты не понимаешь?! Да кто ты такой?! Послушай меня, я ходил в школу!» И ты это слышишь каждый день, что ты будешь думать?! Ну да, он прав [DL].

В следующем нарративе та же информантка вспоминает, как после выезда в Югославию на пару дней им с подругой пришлось выслушать проповедь священника, который назвал их «испорченными» и призвал общину молиться о спасении их душ (события проходили в конце 1970-х гг.).

Jaz se spomnim, ko sem bla minina, ke moji so hodili v Jugoslavijo, moj sric je imel avto in mi smo šli v Jugoslavijo, so vedno pravili... so hodili gor, ampak... pazi, tam so hudi ljudje. Ma! Ma kaj, če mi gremo gor v Kobarid, gremo jest in vi gor... so bili tiste stvari, ki jih ko si otrok ne razumeš, na kako! <...> se spomnim, ko smo šli prvikrat z Marino na Mlado Brezo, ta poletno letoanje, ko smo se vrnile v soboto, v nedeljo smo šli h maš kot vedno, in so ble tiste molitve... molimo za... v italijanščini, seveda, v moji cerkvi... molimo za, molimo za... in na koncu je rekl: »In molimo za te dve punci... kako bi naj prevedla... ki so šli za Slovenijo, da so se pokvarile...« jaz sem se pokvarila... torej... so vsi pogledal na nas... kaj bo?! <...> sem imela 20 let <...> ni je šel v nebesa ta gaspuod.

Я помню, когда я была молодая, мои ездили в Югославию, у моего дяди была машина и мы ездили в Югославию, всегда говорили... мы ездили туда, но всегда говорили: смотри, там плохие люди. Ну как?! Если мы едем туда в Кобарид, едем я и вы... были такие вещи, которые ты, будучи ребенком, не понимал, ну как?! <...> помню, когда мы с Мариной впервые поехали на «Младу Брезу», летний фестиваль (?), когда мы вернулись в субботу, а в воскресенье как обычно пошли на мессу, и были эти молитвы... помолимся за... по-итальянски, конечно, в моей церкви... помолимся за... помолимся за... и в конце священник сказал: «И помолимся за двух девушек... как бы это перевести... которые поехали в Словению, и они испортились...» Я испортилась, то есть... и все посмотрели на нас... что будет? <...> мне было 20 лет <...> тот священник не вошел в Царство Небесное!..

[DL].

Итальянизации подверглись также **топонимы**, и это та сфера, которая и по сей день наглядно об этом напоминает (в том числе и благодаря лингвистическому ландшафту – дорожным указателям, мемориальной эпиграфике и др.) [Ясинская 2024].

Причем нетрудно заметить, что словенские наименования населенных пунктов исконны, а их итальянские аналоги возникли уже на их основе и представляют собой либо перевод, либо набор звуков, примерно передающий словенский фонетический облик, обладающий, в отличие от итальянского названия, внутренней формой: слн. *Sauodnja* / ит. *Savogna* (словенское название имеет прозрачную структуру – *so+voda* ‘место слияния рек’); слн. *Crastovije* / ит. *Crostu* (словенское название мотивировано производящим словом *hrast* ‘дуб’); слн. *Jazbine* / ит. *Giasbana* (словенский топоним происходит от *jazbec* ‘барсук’). На этот факт обращали внимание и наши словенские собеседники:

...pravilno bi morlo bit Jazbíne, ne... v italijanščini so potem izrekli, da je Giasbana, ker Italijani prekrestijo takoj vse, ne... tudi... se da prekrestit takole približno dobro, če ne pa prekrestijo popolnoma da ni sploh razumljivo, ne...

...правильно бы должно быть Язбине, ну... а по-итальянски потом написали, что это Джазбана, потому что итальянцы переименовывали моментально всё, ну... даже... <хорошо еще> если переименуют приблизительно хорошо, то переназовут так, что абсолютно непонятно, ну...

[ZK].

В настоящее время, когда словенский язык находится под защитой государственных законов № 482/1999 («Нормы в области защиты исторических языковых меньшинств») и № 38/2001 (специальный закон, посвященный словенскому языковому меньшинству), а также регионального закона № 26/2007 (тоже посвященный словенскому меньшинству), стали возможными надписи на словенском языке в публичном пространстве: например, двуязычные дорожные указатели. Однако и сейчас они порой подвергаются нападкам националистически настроенных представителей этнического большинства: время от времени можно увидеть вымаранные словенские надписи на указателях, что вызывает в памяти старшего поколения аналогии с той травмой, свидетелями которой

были еще их родители, а также времена югославского социализма, когда общение с Югославией не приветствовалось и считалось подозрительным, связывалось с сочувствием коммунизму и социализму. Память о травме до сих пор жива и сохраняет актуальность: даже сейчас итальянские жители жалуются, что порой некоторые словенцы могут называть их «фашистами», с другой стороны, итальянцы могут свысока относиться к малой нации, помня, что некогда у их предков словенцы были в услужении (память о чем сохранилась, в частности, в этнофолизмах слн. *ščav*, фриул. *sclaf*, ит. *schiaxon* [Battaglia 1995: 999–1000]).

#### Список информантов

- AK – муж., 1940 г.р., род. и живет в Сан-Флориано-дель-Коллио (Штеверьян). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- AW – жен., 1965 г.р., род. и живет в Уговицце (Укве), Канальская долина. Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- DL – жен., 1957 г.р., род. в Бельгии, живет в Сан-Леонардо (Свети Ленарт). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2022 г.
- DP – муж., 1943 г.р., род. и живет в Сант-Андреа (Штандреж). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- GC – муж., 1933 г.р., род. и живет в Пульфоро (Подбонесец). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- JK – жен., 1941 г.р., живет в Сан-Флориано-дель-Коллио (Штеверьян). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- МČ – жен., 1942 г.р., род. и живет в Савонье (Соводне). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- SB – жен., 1938 г.р., род. и живет в Кросту (Храстовие), провинция Удине. Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- ZK – муж., 1939 г.р., род. в Верхнем Церово (Словения), живет в Гориции (Италия). Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2017 г.
- ZS – муж., 1941 г.р., Вилла Опичина (Опчине), провинция Триест. Зап. М. Ясинская в 2018 г.
- ŽG – жен., 1948 г.р., род. Вилла Опичина (Опчине), провинция Триест; живет в д. Мерсо ди Сопра, провинция Удине. Зап. Г. Пилипенко, М. Ясинская в 2018 г.

### Литература и источники

- Пилипенко 2022 – *Пилипенко Г. П.* Восприятие Триеста в нарративах словенцев в Италии // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 247–267.
- Пилипенко 2025 – *Пилипенко Г. П.* Военная диктатура в странах Латинской Америки и ее влияние на языковую ситуацию восточнославянских переселенческих сообществ (по свидетельствам информантов) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 245–266. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.13
- Ясинская 2021 – *Ясинская М. В.* Образ границы и соседей в восприятии словенского этнического меньшинства в Италии (провинция Гориция) // Этнография. 2021. № 1 (11). С. 50–74. DOI: 10.31250/2618-8600-2021-1(11)-50-74
- Ясинская 2022 – *Ясинская М. В.* Некоторые особенности функционирования антропонимов у словенцев на итальянско-словенском пограничье (на материале полевых исследований) // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19. № 3. С. 126–145.
- Ясинская 2024 – *Ясинская М. В.* Специфика языкового ландшафта словенцев в Италии (долины рек Торре и Натизоне) // Русин. 2024. № 75. С. 233–247.
- Battaglia 1995 – *Battaglia S.* Grande dizionario della lingua italiana. Т. XVII. Torino: Unione Tipografico Editrice Torinese, 1995. 1044 p.
- Erat – *Erat J.* Furlansko-Slovenski slovar. Il dizionario Furlan-Sloven. 2008. [https://www2.ung.si/~jezik/furlanscina/Erat\\_2008\\_furlansko-slovenski\\_slovar\\_A-B.pdf](https://www2.ung.si/~jezik/furlanscina/Erat_2008_furlansko-slovenski_slovar_A-B.pdf).
- Mlinarič 2014 – *Mlinarič M.* Poitalijanje slovenskih imen in priimkov med prvo in drugo svetovno vojno. Diplomsko delo. Ljubljana, 2014. 84 s.
- Parovel 1993 – *Parovel P.* Izbrisani identitet. Nasilno potalijanje prezimena, imena i toponima u «Julijskoj Krajini», od 1919. do 1945., sa spiskovima iz Trščanske, Goričke i Istarske pokrajine, te prvih 5.300 dekreta. Pula: Istarsko književno društvo “Juraj Dobrila”, 1993. 235 s.
- Parovel 1996 – *Parovel P.* Velika prevara na slovenski zahodni meji. Kamnik: Slava, 1996. 113 s.
- SSKJ – Slovar slovenskega knjižnega jezika / druga, dopolnjena in deloma prenovljena izdaja. Ljubljana, 2014 // Fran, slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. [www.fran.si](http://www.fran.si) (дата обращения: 3.5.2025).
- Tasso 2010 – *Tasso M.* Un onomasticidio di Stato / introduzione di Boris Pahor. Trieste: Mladika, 2010. 192 p.

## **The Italianization of Slovenes in Italy during the Fascist Period and its Reflection in their Language, Culture, and Identity (Based on Field Recordings)**

**Maria Yasinskaya**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

Moscow, Russia

PhD in Philology, Research Fellow

ORCID: 0000-0001-9137-6668

Department of Ethnolinguistics and Folklore, Institute of Slavic Studies,

Russian Academy of Sciences

Leninsky Avenue, 32A,

Moscow, 119334, Russia

Tel.: +7(495)938-17-80

E-mail: jasinskaja.inslav@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.12

The reported study was funded by the Russian Scientific Foundation, Project No 20-78-10030 “The language and cultural contact during the social transformations among the national minorities in the Alpine-Pannonian region”.

**Abstract.** Based on field materials collected between 2017 and 2022 in the Friuli-Venezia Giulia region, this article analyzes the memories of the autochthonous Slovenian ethnic minority living in Italy along the Italian-Slovenian border. The focus is on the period of forced Italianization during the Fascist era, when the Slovenian language and Slovenian (and Slavic identity in general) were strictly prohibited. Violators faced severe punishment, including the death penalty for speaking their native language.

Discrimination against Slovenian identity by the authorities and the Romanesque environment, as well as a negative attitude towards contacts between the Slovenian minority and the culture of mainland Slovenia, persisted in the subsequent socialist period. During this time, the border between Italy and Yugoslavia became a frontier between the capitalist and socialist worlds. Consequently, communication with relatives in Yugoslavia or travel to the country were perceived as a sign of leftist sympathies and an attempt to flirt with socialism.

Despite these adverse factors, the Slovenian ethnic minority has largely preserved its dialect and identity. Furthermore, the memory of this historical trauma remains alive today and is reflected in the narratives about Italianization.

**Key words:** *Slovenian language, Italianization, Fascism, national minorities, language situation, Italy, Slovenes*

**Reference for citation:** Yasinskaya, M. V., 2025, Ital'ianizatsiia sloventsev v Italii v period fashizma i ee otrazhenie v ikh iazyke, kul'ture i samosoznanii (na materiale polevykh zapisei) [The Italianization of Slovenes in Italy during the Fascist Period and its Reflection in their Language, Culture, and Identity (Based on Field Recordings)]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 224–244. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.12

### References

- Mlinarič, M., 2014, *Poitalijančevanje slovenskih imen in priimkov med prvo in drugo svetovno vojno* [Italianization of Slovenian Names and Surnames during the First and Second World Wars], undergraduate thesis. Ljubljana, 84.
- Parovel, P., 1993, *Izbrisani identitet. Nasilno potalijančivanje prezimena, imena i toponima u "Julijskoj Krajini", od 1919. do 1945., sa spiskovima iz Trščanske, Goričke i Istarske pokrajine, te prvih 5.300 dekreta* [Erased Identity: The Forced Italianization of Surnames, First Names, and Place Names in the 'Julian March' (Venezia Giulia), from 1919 to 1945, with Lists from the Provinces of Trieste, Gorizia, and Istria, and the First 5,300 Decrees]. Pula, Istarsko književno društvo "Juraj Dobrila", 235.
- Parovel, P., 1996, *Velika prevara na slovenski zahodni meji* [A Great Deception on the Slovenian Western Border]. Kamnik, Slava, 113.
- Pilipenko, G. P., 2022, *Vospriiatiie Triesta v narrativakh sloventsev v Italii* [The Perception of Trieste in Narratives of Slovenes in Italy], *Bulletin of Slavic Cultures*, 63, 247–267.
- Pilipenko, G. P., 2025, *Voennaia diktatura v stranakh Latinskoi Ameriki i ee vliianie na iazykovuiu situatsiiu vostochnoslavianskikh pereselencheskikh soobshchestv (po svидet'stvam informantov)* [Military Dictatorships in Latin American Countries and their Impact on the Linguistic Situation of East Slavic Immigrant Communities (Based on Informants' Testimonies)]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 245–266. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.13
- Tasso, M., 2010, *Un onomasticidio di Stato* [A State Onomasticide]. Trieste, Mladika, 192.
- Yasinskaya, M. V., 2021, *Obraz granitsy i sosedei v vospriiatiii slovenskogo etnicheskogo men'shinstva v Italii (provintsiiia Goritsiia)* [The Image of the

Border and Neighbors in the Perception of the Slovenian Ethnic Minority in Italy (Province of Gorizia)], *Etnografija*, 1 (11), 50–74. DOI: 10.31250/2618-8600-2021-1(11)-50-74

Yasinskaya, M. V., 2022, Nekotorye osobennosti funktsionirovaniia antroponomov u sloventsev na ital'iansko-slovenskom pogranich'e (na materiale polevykh issledovanii) [Some Usage Features of Slovenes' Personal Names in the Italian-Slovenian Border Area (Based on Field Research Materials)], *Problems of Onomastics*, 19, 3, 126–145.

Yasinskaya, M. V., 2024, Spetsifika iazykovogo landshafta sloventsev v Italii (doliny rek Torre i Natizone) [The Specificity of the Linguistic Landscape of the Slovenes in Italy (the Torre and Natizone Valleys)], *Rusin*, 75, 233–247.

# **Военная диктатура в странах Латинской Америки и ее влияние на языковую ситуацию восточнославянских переселенческих сообществ (по свидетельствам информантов)**

**Глеб Петрович Пилипенко**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник

ORCID: 0000-0002-5422-0039

Отдел славянского языкоznания Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

E-mail: glebpilipenko@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.13

**Аннотация.** В статье рассматривается общественно-политическая ситуация в период военной диктатуры в странах Южной Америки в XX в. и ее влияние на сохранность и функционирование переселенческих восточнославянских языков у представителей экономической волны миграции. На примере свидетельств переселенцев и их потомков, собранных автором в том числе в ходе серии полевых исследований в Аргентине, Уругвае, Парагвае и Бразилии, установлено, что представители славянских диаспор воспринимают утрату славянских языков как прямое следствие авторитарных режимов. Славянские сообщества воспринимались в общественном сознании в южноамериканских странах как сторонники левых идей, коммунистической идеологии и, как следствие, подвергались репрессиям. Из-за угрозы со стороны властей славянские языки не передавались от старшего поколения младшим, печатная продукция на этих языках не распространялась. В результате сегодня они находятся под угрозой исчезновения, ими владеют в большей степени люди пожилого возраста. Однако влияние общественно-политической обстановки на сохранность языков переселенцев неоднозначная, поскольку идентичные процессы наблюдаются у тех сообществ, которые не были подвержены стигматизации из-за их происхождения, т. е. не ассоциировались с левой идеологией.

**Ключевые слова:** восточнославянские языки, военная диктатура, Южная Америка, языковая ситуация, утрата языка

**Ссылка для цитирования:** Пилипенко Г. П. Военная диктатура в странах Латинской Америки и ее влияние на языковую ситуацию восточнославянских переселенческих сообществ (по свидетельствам информантов) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 245–266. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.13

Целью настоящей статьи является изучение влияния политических режимов в странах Южной Америки на языковую ситуацию славянских переселенческих сообществ и выявление закономерностей и последствий господствовавшего авторитарного общественно-политического строя в сфере сохранности славянских языков. В отличие от исторических аспектов существования режимов военной диктатуры [см., например: Домингос Мендес 2016; Калдейра Нету 2016; Yañez 2022, Sanchez 2022], их влияние на языковую ситуацию среди славян практически остается неизученным<sup>1</sup>.

Для истории многих стран Южной Америки характерны политическая нестабильность, общественные потрясения, военные перевороты, противоборство двух социально-экономических тенденций (социалистической и капиталистической), затяжные экономические кризисы. Так, в Уругвае можно выделить диктатуру президента Хосе Луиса Габриеля Терры Лейваса (1933–1938 гг.) и период военной диктатуры (1973–1985 гг.), в Бразилии 1930–1945 и 1950–1954 гг. отмечены правлением Жетулио Варгаса, а в 1964–1985 гг. в стране установился режим военной диктатуры президента Умберто Кастелу Бранку, в Аргентине периоды авторитарного правления военных приходятся на периоды 1943–1946, 1966–1973, 1976–1983 гг., в Чили отметим период диктатуры Карлоса Ибаньеса в 1927–1931 гг., а также продолжительное правление военных во главе с генералом Августо Пиночетом, в Парагвае генерал Альфредо Стресснер правил с 1954 по 1989 г., за это время в стране была

<sup>1</sup> О влиянии фашистского режима Италии на сохранность и поддержание славянского языка см. статью М. В. Ясинской в настоящем сборнике [Ясинская 2025].

установлена военная диктатура. Для большинства режимов того периода характерны правые политические взгляды, национализм, антикоммунизм, ориентация на армию как основу правления и гарантию стабильности [см.: Домингес Мендес 2016]. Существует также дискуссия о том, можно ли охарактеризовать эти режимы как «неофашистские», чему в том числе способствовала практика государственного терроризма [см. подробнее: Калдейра Нету 2016]. Однако, несмотря на это, многие страны продолжали оставаться привлекательным местом для экономических и политических мигрантов (в особенности в первой половине XX в.). Правление военных сказалось на политической культуре этих стран [Денисюк, Мельников 2014, 153]. В настоящей статье мы не имеем возможности остановиться на всех странах южноамериканского континента, поэтому более подробно мы рассмотрим ситуацию только в Аргентине, Бразилии, Парагвае и Уругвае.

Аргентина, Уругвай и Бразилия принимают большое количество мигрантов начиная уже с XIX в. Сюда устремляются переселенцы из Европы, Ближнего и Дальнего Востока; среди мигрантов особенно многочисленными оказываются итальянцы, испанцы, немцы, сирийцы, ливанцы, евреи, японцы, а также славянские народы. Славянские переселенцы концентрируются в Аргентине в основном в столичном регионе в провинции Буэнос-Айрес, а также в провинциях Санта-Фе, Мисьонес, Чако. В Уругвае славяне также поселяются в столичном регионе Монтевидео, а также в департаментах Рио-Негро и Пайсанду. В Бразилии выходцы из славянских земель поселяются в основном в южных штатах страны: Риу-Гранду-ду-Сул, Санта-Катарина, Парана. В данном случае мы говорим о массовой волне экономических мигрантов, которые селились компактно в определенной местности, по большей части в сельскохозяйственных районах. За пределами нашего рассмотрения остаются переселенцы политические, которые концентрируются в основном в крупных городах и зачастую не взаимодействуют с экономическими переселенцами.

В Институте славяноведения с 2015 г. ведется планомерная работа по изучению языка и традиционной культуры славян-переселенцев в странах Южной Америки. С целью документирования славянских диалектов, изучения сохранности их диалектной основы и трансформации под влиянием мажоритарных романских языков

(испанского и португальского) была организована серия экспедиций. Полевые исследования проходили в 2015 г. в Аргентине, Парагвае и Уругвае, в 2017 г. в Аргентине, Парагвае и Чили, в 2018 г. в Уругвае, в 2019 г. в Аргентине, Парагвае, в 2023 г. в Аргентине и Уругвае, в 2024 г. в Аргентине и Бразилии [Пилипенко 2018; Пилипенко 2021; Пилипенко 2025]. За все полевые сезоны было записано более 350 часов бесед с информантами, носителями славянских языков в первом, втором, третьем и четвертом поколениях переселенцев. В нашем архиве имеются записи на разных диалектах славянских языков: на южнорусском диалекте от потомков переселенцев в Уругвае, на среднерусском с севернорусской основой от русских ста-рообрядцев, на южноволынском, западнополесском, поднестровском диалектах украинского языка, на юго-западном диалекте белорусского языка, на малопольском диалекте польского языка, на штокавском и чакавском наречии сербскохорватского языка, на приморском и прекмурском диалекте словенского языка, на моравских и собственно чешских говорах чешского языка, а также на словацком языке. Материал собирается нами для установления первичной диалектной системы, которая развивается в условиях островного существования на протяжении длительного времени, а также для выявления инноваций под воздействием соседних языков, как романских, так и других славянских, а также в некоторых регионах – индейских (например, языка гуарани в провинции Мисьонес, Аргентина или языка тоба в провинции Чако, Аргентина).

Речь информантов наполнена разного рода свидетельствами контактного взаимодействия, заимствованиями, переключениями кода, лексическими и семантическими кальками. Иноязычное влияние затрагивает фонетику, лексику, морфологию и синтаксис принимающих славянских языков<sup>2</sup>:

почему косечи потом плохие пришли (исп. cosecha ‘урожай’) (Д. К., муж., 77 лет, Офир);

мы вон ездим продаём, усё насодим муняты (уруг. исп. muñata ‘батат’);

<sup>2</sup> Примеры из русского языка даны в русской орфографии с отражением наиболее значимых диалектных черт. Примеры из других языков приводятся в фонетической транскрипции. Курсивом выделены заимствования из испанского языка и случаи переключения кода.

у мене был *падрасто* (исп. *padrasto* ‘отчим’) (С. Х., муж., 92 года, Офир, рус.яз.);

*primero la comida era, no se comía carne, to s'i ne jílo mjéso, n'ičó z grasom.* То *s'i* varýlo pšenýc'u (вначале была еда, не ели мяса, не ели мясо, ничего жирного) (К. С., муж., 95 лет, Трес-Капонес, укр.яз.).

В результате такого интенсивного языкового контакта мы можем наблюдать постепенное вытеснение славянских языков из повседневного обихода даже у представителей второго поколения переселенцев. Среди молодежи владение славянскими языками, усвоенными в семье, встречается редко. Как правило, молодое поколение усваивает язык уже вторично на специальных курсах в странах проживания, либо участвуя в образовательных программах в странах-метрополиях. Речь молодежи, соответственно, не является продолжением исходного диалекта переселившихся предков. В некоторых общинах можно констатировать полное прекращение передачи языка от старшего поколения младшему (исключением здесь являются сообщества старообрядцев в Аргентине, Уругвае, Боливии и Бразилии, где на русском языке активно общаются между собой дети). Приведем некоторые высказывания наших информантов, проживающих в русской колонии Сан-Хавьер в Уругвае, о языковой ситуации их детства, из которых становится очевидно, что еще 50–60 лет назад с детьми говорили в семьях по-русски, а испанский язык они выучивали в школе.

Када мы то родились <...> отец и мама наўчили нас по-русски <...> а спрашвали, када мы начали ходить у школу испанскую, как мы буэм разаварывать: «А они там буйуть у школу ходить, они там научутся, а русский язык они не буйуть вучить!» Нас увперёд отец научил по-русским (Д. К., муж., 77 лет, Офир, рус.яз.).

Када в школу пошла, так пошла в школу, ничего не знала, и прошла. Я маленькая с мамкой разговаривала по-русски, с братьями тоже (К., жен., 85 лет, Сан-Хавьер, рус.яз.).

*No, pero* (исп. «нет, но») эта школа испанская *o sea* (исп. «или»), я учился говорить по-русски из моёю бабушка, пото-

му что я из дедом, из баба ничего не мох говорить по-испански! (В. М., муж., 55 лет, Сан-Хавьерь, рус. яз.).

Однако сейчас языковая ситуация полностью изменилась: старшие родственники, родители не могут говорить со своими детьми по-русски.

Дети, не хочу́т они́ учиться по-русскои. Не знаю́ почему, *que sé yo* (исп. «что я знаю») <...> это моя дочка, а я и хотел научить по-русскои, она: «Не хо́чу!» (Э. Б. муж., 75 лет, Сан-Хавьерь, рус.яз.).

У Сан-Хавьёров теперь больше на испанский язык, потому что так помешалися, что со́усем говорю́т русское имья, а он со́усем, понимать-понимает, а не знае́т говору́ть (Д. Х. жен., 92 года, Монтевидео, рус.яз.).

Тем не мене́е, несмотря на вытеснение языка из сферы повседневного общения, у большинства информантов присутствует четкое осознание своей идентичности и происхождения, интерес к европейским корням (что во многом подкрепляется стремлением приобрести двойное гражданство стран, входящих в Европейский Союз, для облегченного передвижения по миру и расширения возможностей по трудуоустройству). При многочисленных культурных ассоциациях (например, клуб им. Максима Горького в Монтевидео и одноименный клуб в Сан-Хавьере, Югославское общество в г. Саэнс-Пенья, Польское общество в г. Ванда) функционируют фольклорные ансамбли, проводятся гастрономические фестивали, работают музеи, в которых можно увидеть предметы быта крестьян и рабочих, первых переселенцев. В городе Обера (провинция Мисьонес) располагается Парк национальностей (Parque de las naciones), в котором построены дома в национальном стиле.

Многие ассоциации потомков славянских переселенцев во времена противостояния восточного и западного блоков ориентировались на официальные правительства стран, в составе которых находились их регионы исхода, т. е. были включены в орбиту влияния коммунистического блока. В них отмечались официальные праздники СССР, ПНР, Югославии и т. д. Кроме того, многие члены этих ассоциаций, если мы говорим о мигрантах первого поколения, яв-

лялись гражданами этих стран и могли не принимать гражданство Аргентины. Рассмотрим случай с переселенцами из Западной Белоруссии и Западной Украины, которые массово мигрируют в Аргентину в межвоенное двадцатилетие. Прибывали они с польскими паспортами, поскольку в то время эти земли входили в состав Польши (следует отметить, что мигранты, родившиеся до 1917–1918 гг., были подданными Российской империи). С 1939 г. эти территории оказались включенными в состав СССР, поэтому многие заменили свой паспорт на советский. Впоследствии после 1991 г. советский паспорт можно было поменять на российский. Таким образом, в Аргентине находились граждане СССР, которые были включены в деятельность организаций соотечественников, ориентированных на укрепление связей со страной исхода и общее восточнославянское единство при господствующей на тот момент коммунистической идеологии. Эти организации были названы по именам русских, украинских или белорусских писателей; отметим такие клубы, расположенные в провинции Буэнос-Айрес: клуб им. Максима Горького, клуб им. Островского, клуб им. Маяковского, клуб «Восток», который объединял белорусов. Для полного понимания ситуации нужно сказать, что существовали организации другой идеологической направленности, выступавшие за автономное развитие славянских народов, в частности среди части украинцев сильны позиции организации «Просвита», которая имеет множество филиалов по всей стране. Тем не менее в массовом общественном сознании выходцы из славянских стран ассоциировались с существовавшими в то время идеологическими противоречиями. Большая часть стран Южной Америки ориентировалась на капиталистическую модель развития и правую политическую идеологию (за исключением некоторых периодов в отдельных странах, например, при президенте Сальвадоре Альенде в Чили в начале 1970-х гг.), тогда как страны восточного блока придерживались социалистических идей в политике и экономике. Как следствие, с культурными ассоциациями славян данной идеологической направленности возникали проблемные ситуации в периоды усиления авторитарных режимов.

Во время полевой работы с информантами нас интересовала прежде всего лингвистическая проблематика: записать связанные нарративы на славянских языках, которые затем послужат основой для анализа фонетики, лексики, синтаксической структуры пересе-

ленческих говоров. Темы для бесед выбирались следующие: история миграции конкретной семьи, сохранность традиционной духовной и материальной культуры, поддержание и практика славянских языков, взаимодействие с иноэтническими соседями, взаимовлияние славянской и неславянской культур. Однако в интервью время от времени проявлялись темы, связанные с недавней историей южноамериканских стран, многие информанты рассказывали о последствиях военных режимов, личных переживаниях по этому поводу, для некоторых из них установившиеся политические режимы послужили причиной миграции в другие страны (в частности, для южных славян – в Югославию, для восточных – в СССР), поскольку проводимая политика не совпадала с их мировоззрением. Отдельной темой бесед стали репрессии и гонения против деятелей общественных ассоциаций, учредителями и членами которых были славянские переселенцы и их потомки.

В литературе, издаваемой представителями славянских сообществ, можно найти упоминания политических потрясений и восприятие этих событий в мигрантской среде, что позволяет лучше понять ситуацию изнутри. Приведем в качестве примера выдержки из книги Ж. А. Заболоцкого о русской иммиграции в Бразилии, в частности о регионе вокруг городка Кампина-дас-Миссойнс, где проживают потомки выходцев из Российской империи, из украинских, белорусских земель, Сибири, Бессарабии, а само поселение основано в 1909 г., сейчас это центр русской диаспоры в Бразилии. Автор является почетным консулом Российской Федерации в штате Риу-Гранди-ду-Сул, родился в семье выходцев из России и проживает в настоящее время в Кампине-дас-Миссойнс. В частности, в его работе находим утверждения, что русских ассоциировали с коммунистами:

В течение очень долгих лет русские иммигранты страдали от того, что их считали коммунистами. И из-за этого, боясь репрессий, они отъединялись от общества <...> До недавнего времени слово «русский» было синонимом слова «коммунист», особенно в штате Риу-Гранди-ду-Сул [Заболоцкий 2023, 80].

Причиной, по которой многие представители русского сообщества в Бразилии не стремились участвовать в деятельности об-

ществ, являлось их отождествление с господствующей тогда в СССР коммунистической идеологией.

В следующем отрывке автор раскрывает, какие последствия могли иметь симпатии к Советскому Союзу:

Выпавшие на долю наших предков условия жизни повлияли на формирование определенного типа русских иммигрантов: замкнутый, недоверчивый, богобоязненный и законопослушный характер, в особенности, что касается времени до начала 80-х годов. До этого времени их повсюду считали за коммунистов, и они подвергались всяческим гонениям... этому способствовала диктатура Жетулио Варгаса (Эстаду нову)<sup>3</sup> и военная диктатура 1964–1985 гг. Дома подвергались обыскам, а книги отбирались. Чтобы избежать ареста, многие скрывали документы, книги, реликвии [Заболоцкий 2023, 142].

Сторонники коммунистических идей, выходцы из России или их потомки могли быть подвергнуты преследованиям, в сознании обычных бразильцев этническая принадлежность ассоциировалась напрямую с идеологическими взглядами. К сожалению, многие свидетельства той эпохи (например, письма, фотографии) были уничтожены самими русскими, именно по этой причине в их семейных архивах мы часто не находим интересующий нас материал: это прежде всего записи на русском (или других славянских) языках, письма, которые получали от родственников из других стран, а также внутренняя переписка между представителями славянских сообществ. Таким образом, политические события оказывают влияние на сохранность артефактов их письменной культуры (насколько эта письменная культура самобытна и представляет чрезвычайный интерес для лингвистов, показывают дневник переселенца с Волыни, украинца Кирилла Вознюка, созданный в 1970-е гг. в аргентинской провинции Мисьонес [Пилипенко 2021], а также корреспонденция из семейных архивов и всевозможные хозяйствственные книги, обнаруженные в экспедиции 2023 г. в Аргентине и Уругвае [Пилипенко 2025].

<sup>3</sup> Порт. *estado novo* – «новое государство». Название периода военной диктатуры при президенте Жетулиу Варгасе в 1930–1940 гг.

В Парагвае, куда славянские переселенцы из Польши, Югославии, Чехословакии начали массово мигрировать в 1930-е гг. (в основном в департамент Итапúa), все славяне рассматривались правящим режимом А. Стросснера как русские, несмотря на то, что в большинстве своем среди переселенцев были поляки, белорусы и украинцы. Существовали так называемые *pyragüés* (информаторы), которые следили за населением, читали письма, присутствовали на религиозных собраниях [Zub Kurylewicz 2017, 80]. Наименование *ruso* часто имело идеологический оттенок [Zub Kurylewicz 2017, 11]. Приведем высказывание нашей собеседницы русского происхождения, проживающей в Асунсьоне:

El Stroessner para quedarse bien con los Estados Unidos sacó una ley, democracia sin comunismo, por el año 54 por allí, o en el 58, y a partir de allí se prohibió todo lo que olía a ruso, lo que sea, vinieron los soviéticos a infiltrarse, hubo mucha persecución en Itapúa.

Стросснер для хороших отношений с США принял закон, демократия без коммунизма, где-то в 1954 году или в 1958, и начиная с этого времени запрещалось все, что «пахло» русским, все что угодно, потому что приезжали люди из СССР и внедрялись, в департаменте Итапúa было много преследований

(Л. Г., жен., 80 лет, Асунсьон, исп. яз.).

Подобная ситуация недоверия к славянским мигрантам и их преследование по политическим мотивам были свойственны другим странам, в частности Аргентине. Приведем цитату из работы белорусского историка С. Шабельцева, изучавшего деятельность белорусских переселенцев в этой стране:

В Аргентине с 1955 по 1982 г. более пятнадцати лет страной руководили военные режимы (хунты), которые незаконно пришли к власти (1955–1958, 1962–1963, 1966–1973, 1976–1983). Хунты ограничивали демократические свободы, использовали репрессии против инакомыслия, преследовали членов коммунистической партии и препятствовали работе клубов советских граждан. В 1959 году президент А. Франдиси издал указ о запрете деятельности Коммуни-

стической партии Аргентины <...> в начале 1960-х гг. властями были закрыты (хотя и на короткий срок) все клубы и периодические издания советских граждан [Шабельцаў 2009, 26–27].

В определенный период организации, в которых состояли экономические переселенцы из межвоенной Польши, уроженцы Западной Белоруссии и Западной Украины, впоследствии принявшие советское гражданство, были закрыты аргентинскими властями за их ориентацию на Советский Союз. Судя по свидетельствам и описаниям, очевидно, что характер репрессий и ограничений идентичен в Бразилии и Аргентине.

К свидетельствам из Аргентины об институциональном ограничении деятельности клубов, общественных ассоциаций славянских переселенцев и их потомков можно добавить данные о положении дел в Уругвае. В этой стране русские концентрируются в департаменте Рио-Негро, город Сан-Хавьер является центром мигрантов из Российской империи – переселившихся в 1913–1914 гг. из южных областей последователей религиозного течения «Новый Израиль». Кроме того, здесь можно встретить потомков выходцев из Западной Белоруссии и Западной Украины. Славяне проживают и в других районах Уругвая – во Фрай-Бентосе, Пайсанду, в столице Монтевидео. В монографии о русских в Уругвае находим свидетельство жителей Сан-Хавьера о времени военной диктатуры:

В 1980 году, в разгар военной диктатуры, по решению властей департамента деятельность клуба прекращается. Несколько членов его президиума, имевших русские фамилии, были арестованы. Их, как и многих других жителей Сан-Хавьера, преследовали лишь за их происхождение [Семикина 2009, 142].

Мы также видим, что клубы, где собирались русские, подвергались гонениям. Подозрения могли вызвать русские фамилии. Если имена обычно функционировали в испанском варианте и не привлекали пристального внимания, то фамилия сразу свидетельствовала об этническом происхождении (например, Alejandro Sabelín, Jorge Kapruchenko).

Под особым надзором властей находились получившие образование в СССР и вернувшиеся обратно в страны Южной Америки молодые специалисты. Среди них были выходцы из славянских общин. Преследование и смерть доктора Владимира Рослика, русского по происхождению и получившего высшее образование в Советском Союзе, вызвали волнение и возмущение всех уругвайцев. Л. Рослик описывает ситуацию следующим образом:

Несколько десятков молодых людей отправились учиться в Москву. По возвращении большинству из них пришлось долгое время жить под постоянным наблюдением со стороны властей: в стране установилась военная диктатура. Были и те, кто заплатил за решение отправиться учиться в Россию арестом, пытками и тюрьмой <...> Регулярно проводились обыски и аресты. Были приостановлены все общественные и культурные мероприятия. Люди начали подозревать друг в друге агентов диктатуры, видеть опасность во всем. В апреле 1984 года смерть от пыток доктора Владимира Рослика всколыхнула все уругвайское общество [Рослик 2009, 65].

Помимо неопределенной политической обстановки среди самих представителей славянских сообществ возникали разногласия из-за опасений подвергнуться преследованиям и арестам. Имя Владимира Рослика, жертвы уругвайской диктатуры, впоследствии было присвоено многим общественным ассоциациям, например Fundación Dr. Vladimir Roslik (название дома для пожилых людей в Сан-Хавьере).

В связи с антикоммунистической позицией военных режимов в странах Южной Америки, в частности против выходцев из восточных славян, возникает закономерный вопрос о политических международных отношениях с СССР. В. Мартинес, исследовательница истории русской общины в Сан-Хавьере и судьбы Владимира Рослика, приводит следующие данные по советско-урuguайским отношениям:

Москва не разрывала отношения со страной после государственного переворота 27 июня 1973 года и не прерывала торговый обмен. <...> В мае 1975 года Советский Союз объявил о приостановлении закупки мяса в Уругвае. <...> Ре-

прессии против Коммунистической Партии Уругвая, которые начались с установлением военной диктатуры, испортили отношения, но никогда не доходило до их разрыва. <...> Дипломатические отношения были поставлены на паузу. <...> Политика Советского Союза была далека от пылких заявлений Исполнительного комитета Коммунистической партии Уругвая [Martinez 2013, 155–163].

Таким образом, политика СССР была прагматичная, отношения были прохладные, но все же сохранялись, как сохранялась и торговля.

Перейдем к рассмотрению высказываний, записанных от наших информантов, в которых они упоминали события военной диктатуры и соотносили это с изменениями в языковой ситуации и с сохранностью славянских языков. Процитируем наших собеседников из Уругвая, проживающих в Сан-Хавьере и Монтевидео.

И нас тута был проблема, *porque dictadura* (исп. «потому что диктатура»), ты знал, када тут был *militar-* (исп. «военный»), russких истрепали *medio, por eso* (исп. «немного, поэтому») russкие они потом, стали бояться (Х. К., муж., 76 лет, Офир, рус. яз.).

И russких боялись, а-а как russкий – так коммунист! коммунистоў тута боятся, как поруху! (Д. К., муж., 77 лет, Офир, рус. яз.).

*Qué sé yo* (исп. «что я знаю»), а они не знали, чё это коммунизъма, не знали (Х. К., муж., 76 лет, Офир, рус. яз.).

Отметим, что во время интервью тема военной диктатуры специально нас не интересовала, в данном отрывке информанты сами заговорили об этом. Тем ценнее для нас собранный полевой материал, так как он получен в спонтанной беседе. В приведенном фрагменте мы видим, что в уругвайском обществе отношение к russким в тот период было скорее негативным, поскольку этническое происхождение ассоциировались с коммунизмом. При этом и внутри самой russкой общины такие настроения в обществе вызывали раскол и способствовали разобщению. Такое положение дел, по мнению наших информантов, не могло не повлиять на языковую ситуацию. Лучше всего эту идею сформулировала собеседница russко-украинского происхождения из Монтевидео. Интервью с

ней проходило на испанском, так как в ее семье уже прекратилась передача языка от старшего поколения младшему:

*El idioma lo perdimos a causa de dictadura.*

Язык мы потеряли из-за диктатуры

(А. Р., жен., 51 год, Монтевидео, исп. яз.).

В данном случае происходит прямая ассоциация военного режима и преследования русских (славянских) организаций с изменениями в языковой ситуации. Потеря языка отождествляется с господствовавшим общественно-политическим строем. Родители опасались за судьбу своих детей и старались не подвергать их риску, обучая русскому языку.

Исследователи переселенческих языков признают естественным процессом постепенное вытеснение языков переселенцев majorityным окружающим языком. Смена языка является сложным социолингвистическим феноменом и может происходить из-за ряда причин, на это влияет множество факторов, в том числе официальная языковая политика [Atobatele, Mouboua 2024, 846–847]. Среди главных причин выделяют экономические и социальные изменения, миграции, влияние сильных экономик, отход от сельской жизни, от традиционной культуры, недостаток в стандартизации minorитарных языков, лингвистические практики в образовании, отсутствие лингвистической политики [Bilić, Cúneo, Franić 2023, 90–91]. Утверждается, что с каждым новым поколением происходит ослабление межпоколенческой передачи языки и обычно язык вытесняется уже в третьем-четвертом поколении, например мигранты в третьем и четвертом поколении демонстрируют меньше эмоциональной заинтересованности при поддержке языка [см.: Laleko 2013; Atobatele, Mouboua 2024, 847].

Приведем еще несколько высказываний наших собеседников, в которых они упоминают время военной диктатуры и детали собственной биографии того времени.

Здесь у Уругвай <была диктатура>, было раньше в Аргентина, када Аргентина была *dictadura* (исп. «диктатура»), разбили <...> Потому что, я сидел в тюрму

(В. М., муж., 55 лет, Сан-Хавьер, рус. яз.).

Во времье диктадуры *de Terra*<sup>4</sup>, был Терра президент, два год был, *dictador* (исп. «диктатор»), и мой брат был у этим, у этой сходе, сделали, перваи, када еще не было партия коммунистоў, только собиралися, и, были, это, сходка, насчетъ дыктадуры, боролися люди, и полиция окружила людей.

(Д. Х., жен., 92 года, Монтевидео, рус. яз.).

В первом фрагменте В. М. сравнивает политическое развитие Уругвая и Аргентины в 1970–1980-х гг. Что касается Уругвая, то информанты делились с нами подробностями своей биографии и рассказывали о том, что их арестовывали, многие оказались в тюрьмах в период с 1973 по 1985 г., как наш собеседник В. М. Во втором нарративе находим упоминание о времени правления президента Хосе Луиса Габриэля Терра Лейвас, который был у власти с 1931 по 1938 г. и установил авторитарный режим, получивший название по его фамилии «диктатура Терра». При нем были преследования сторонников левых убеждений (в частности, были разорваны отношения с Советским Союзом), что нашло отражение в воспоминаниях Д. Х.: ее брат участвовал в сопротивлении установившейся власти. В цитируемом фрагменте описывается тайное собрание («сходка»), которое было разогнано полицией, приводимое высказывание характеризует жизнь переселенцев в условиях диктатуры в Уругвае. Все описываемые ситуации находят параллели в других странах региона. Так, в Парагвае во время диктатуры необразованные служащие полиции часто смешивали термины *colonista* (исп. «колонист») и *comunista* («коммунист»), а использование русского языка было запрещено в религиозной деятельности, в радиопрограммах, так как считалось подрывным [Zub Kurylowicz 2017, 81].

Приведем еще некоторые свидетельства наших информантов из Уругвая.

Хотя и потом было времье трудное здес, времье трудное здесь, *dictadura* (исп. «диктатура»), и, много людей невынных, те, что поднялися, бог з ними, потому что искали, но они хотели что разбить, что синдикаты, ну и всё вообще людей партейных, и за этим следили. И очень трудно было. Но я не уступила, мне было, очень как бы сказать, страшно, не то что

<sup>4</sup> *Terra* – уругвайский президент Хосе Луис Габриэль Терра Лейвас.

я герой, былό страшно через её, она ж девчонкой была, чтоб со мной случилос, я так боялась за её, так боялась за её, но не уступила, не ступила и шах! Максимо Горькы [клуб], разбéглися пущти ѿсе, осталося трое старичкоў

(Д. Х., жен., 92 года, Монтевидео).

Д. Х. повествует о своих внутренних переживаниях за свою семью и маленького ребенка. Клуб «Максим Горький» практически перестал существовать, сторонники левых убеждений подвергались гонениям и арестам. Следует отметить, что дочь Д. Х., о которой упоминается в данном нарративе, не владеет русским языком, с ней наше общение происходило только на испанском. По всей видимости, в том числе и из-за опасений за ее судьбу русский язык не передавался в домашней сфере общения.

Воспоминания представителей первой волны переселенцев, проживавших в Аргентине, находим в книге С. А. Шабельцева.

Когда была такая волна преследования, то бывали и обыски. И у нас был обыск где-то около 50-го года при Пероне. Их интересовала, конечно, литература. Как-то ночью врывались полицейские в квартиру и начинают у нас искать. У меня на шкафу был бортик, а за бортиком лежали книги на русском языке. <...> Аргентинские власти иногда закрывали наши организации (М. А. Мовчан) [Шабельцаў 2009, 176].

Мои родители, когда строили дом из кирпича, то сделали тайник в полу. Мы там хранили разные брошюры. <...> Нас обыскивала полиция. <...> И тут к нам пришли двое-трое человек из полиции (М. Ф. Романович) [Шабельцаў 2009, 193].

Приводимые фрагменты воссоздают атмосферу напряженности, страха и неуверенности. Мы узнаем, что обыски могли происходить не только в больших организациях, профсоюзах и т. д., но и в частных домах. Подозрения могли вызвать любые книги, написанные на русском языке, поэтому их тщательно скрывали в специальных тайниках. Таким образом, мы видим, что происходило не только сознательное ограничение передачи языка младшим поколениям, но и ограничение доступа к печатным изданиям на рус-

ском (или на других славянских) языках. С другой стороны, мы не можем обойти тот факт, что представители восточнославянских диаспор, сторонники правых взглядов, не ощущали атмосферы запрета и порицания по отношению к славянским языкам. Приведем пример разговора с собеседницей, дочерью русских офицеров, белых, бывших на службе в парагвайской армии. Примечательно при этом, что сама Л. Г. русским языком не владеет, ее первый язык – испанский.

Y resulta que los rusos, mi mamá con sus amigas hablaban catellano, entonces nosotros no tuvimos ninguna necesidad de hablar ruso. Yo iba con mi mamá a las reuniones, mamá me solía llevar, ellas hablaban el ruso, pero me iban traduciendo... Hay gente que dice que se prohibió el idioma ruso, mi mamá nunca dejó de hablar ruso, sin ningun problema, se reunían, iba a la iglesia, no es cierto.

И русские, моя мама со своими подругами говорили по-испански, у нас не было необходимости говорить по-русски. Я ходила на собрания с моей мамой, мама меня обычно брала с собой, они говорили по-русски, но мне переводили... Если люди, которые говорят, что запрещалось использование русского языка, моя мама никогда не прекращала говорить по-русски, без каких-то проблем, они ходила в церковь, это неправда.

(Л. Г., жен., 80 лет, Асунсьон, исп. яз.).

В заключение следует отметить, что вряд ли стоит проводить прямое соответствие между запретами политических режимов того времени и прекращением передачи языка от старшего поколения младшим поколениям. В ходе проведения полевых исследований мы сталкивались с представителями других переселенческих групп, с итальянцами, немцами, японцами, которые не были подвержены такой стигматизации, как славянские народы, ассоциируемые с коммунистическими правительствами тех стран, откуда они переехали (при этом большая часть переселенцев мигрировала еще в тот период, когда коммунизм в этих странах еще не установился). В этих сообществах также наблюдаются похожие тенденции к вытеснению своего языка и к замене его на испанский или португальский, что говорит об универсальности процессов,

которым повержены языки, находящиеся в контакте. Тем не менее полностью отвергать влияние такого экстралингвистического фактора на сохранность языков было бы неправомерным, так как это обстоятельство создавало дополнительную нагрузку при функционировании и поддержании славянских языков, а также характеризует исторический контекст, в котором развивались языки переселенцев. В дальнейшем планируется уточнение тем для бесед с информантами с поправкой на общественно-политические события второй половины XX в., чтобы уточнить биографические подробности жизни информантов, связанные с сохранением языка и влиянием на этот процесс политических трансформаций, а также публикация нарративов на славянских языках по данной проблематике.

### Литература и источники

- Денисюк, Мельников 2014 – *Денисюк Н. П., Мельников А. П. Політическая культура Аргентини // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Сер. 1. Гісторыя і археалогія. Філософія. Паліталогія. 2014. № 166. С. 150–154.*
- Домингос Мендес 2016 – *Домингос Мендес Р. Диктатуры на Пиренейском полуострове и латиноамериканский популизм: лицом к лицу (Франко, Салазар, Варгас и Перон) // Берегиня. 777. Сова. 2016. № 4. С. 221–234.*
- Заболоцкий 2023 – *Заболоцкий Ж. А. Русская иммиграция в Бразилии. В долгий путь надежды. Santa Rosa/RS: Coli Grafica e Editora Ttda, 2009. 284 с.*
- Калдейра Нету 2016 – *Калдейра Нету О. (Нео)фашизм и диктатуры в странах латиноамериканского южного конуса: от старых взглядов к новым представлениям // Берегиня. 777. Сова. 2016. № 4. С. 246–255.*
- Пилипенко 2018 – *Пилипенко Г. П. Экспедиция к славянам в Южную Америку // Славянский альманах. 2018. № 1–2. С. 289–300. DOI: 10.31168/2073-5731.2018.1-2.2.05.*
- Пилипенко 2021 – *Пилипенко Г. П. Южноволынский диалект украинского языка в Аргентине (Мисьонес): дневник переселенца из межвойной Польши Кирилла Вознюка. М.: Индрик, 2021. 512 с. DOI: 10.31168/91674-654-9.*
- Пилипенко 2025 – *Пилипенко Г. П. Обзор экспедиции к восточноевропейским сообществам Аргентины и Уругвая // Славяноведение. 2025. № 1. С. 108–117.*

- Рослик 2009 – *Рослик Л. Сан-Хавьер* // Русские в Уругвае: история и современность. Монтевидео: Mastergraf, 2009. С. 53–66.
- Семикина 2009 – *Семикина А. Культурный центр имени Максима Горького* // Русские в Уругвае: история и современность. Монтевидео: Mastergraf, 2009. С. 143–158.
- Шабельцаў 2009 – *Шабельцаў С. Беларусы ў Аргенціне*. Мінск: Мэдысонт, 2009. 386 с.
- Ясинская 2025 – *Ясинская М. В. Итальянизация словенцев в Италии в период фашизма и ее отражение в их языке, культуре и самосознании (на материале полевых записей)* // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и европейской культурной традиции. С. 224–244. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.12
- Atobatele, Mouboua 2024 – *Atobatele F. A., Mouboua P. D. The Dynamics of Language Shifts in Migrant Communities: Implications for Social Integration and Cultural Preservation* // International Journal of Applied Research in Social Sciences. 2024. Vol. 6. Issue 5. P. 844–860. DOI: 10.51594/ijarss.v6i5.1106
- Bilić, Cúneo, Franić 2023 – *Bilić J. B., Cúneo P., Franić I. El croata como lengua de herencia en Argentina: entre la vulnerabilidad y el mantenimiento lenguístico* // Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura. Medellín, Colombia. 2023. Vol. 28. Issue 1. P. 86–104. DOI: 10.17533/udea.ikala.v27n3a04
- Laleko 2013 – *Laleko O. Assessing Hritage Language Vitality: Russian in the United States* // Heritage Language Journal. 10 (3). 2013. P. 89–102.
- Martinez 2013 – *Martinez V. Los rusos de San Javier*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2013. 299 p.
- Sanchez 2022 – *Sanchez W. A. South America's Military Governments During the Cold War: a Discussion of Inter-State Warfare* // Cuadernos Iberoamericanos. 2022. № 10. 3. P. 12–26.
- Yañez 2022 – *Yañez C. M. R. Crisis, excepción y terrorismo de Estado: particularidades de la dictadura en Argentina* // Cuadernos Iberoamericanos. 2022. № 10. 3. P. 12–26.
- Zub Kurylowicz 2017 – *Zub Kurylowicz R. Ataque a Fram. Los colonos eslavos en el Paraguay durante la guerra fría*. El Lector: Asunción, 2017. 156 p.

## **Military Dictatorships in Latin American Countries and their Impact on the Linguistic Situation of East Slavic Immigrant Communities (Based on Informants' Testimonies)**

**Gleb Pilipenko**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
PhD in Philology, Senior Researcher

ORCID: 0000-0002-5422-0039

Department of Slavic Linguistics, Institute of Slavic Studies, RAS  
119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A,  
E-mail: glebpilipenko@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.13

**Abstract.** This article examines the socio-political situation during the period of military dictatorships in 20<sup>th</sup>-century South America and its impact on the preservation and functioning of East Slavic migrant languages among the economic wave of migrants. Drawing on testimonies from migrants and their descendants, collected by the author during a series of field studies in Argentina, Uruguay, Paraguay, and Brazil, it is established that members of the Slavic diasporas perceive the loss of their Slavic languages as a direct consequence of the authoritarian regimes.

In the public consciousness of South American countries, Slavic communities were perceived as adherents of leftist ideas and communist ideology and, as a result, were subjected to repression. Due to the threat from the authorities, Slavic languages were not passed down from the older generation to the younger one, and printed materials in these languages were suppressed. As a result, these languages are now endangered and are primarily spoken by the elderly.

However, the influence of the socio-political environment on the preservation of migrant languages is ambiguous, as identical processes of language loss are observed in those communities that were not stigmatized due to their origin, i.e., they were not associated with leftist ideology.

**Key words:** *East Slavic languages, military dictatorship, South America, linguistic situation, language loss*

**Reference for citation:** Pilipenko, G. P., 2025, Voennaia diktatura v stranakh Latinskoi Ameriki i ee vliianie na iazykovuiu situatsiiu vostochno-slavianskikh pereselencheskikh soobshchestv (po svidetel'stvam informantov)

[Military Dictatorships in Latin American Countries and their Impact on the Linguistic Situation of East Slavic Immigrant Communities (Based on Informants' Testimonies)]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 245–266. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.13

### References

- Atobatele F. A., Mouboua P. D., 2024, The Dynamics of Language Shifts in Migrant Communities: Implications for Social Integration and Cultural Preservation. *International Journal of Applied Research in Social Sciences*, 6, 844–860.
- Bilić J. B., Cúneo P., Franić I., 2023, El croata como lengua de herencia en Argentina: entre la vulnerabilidad y el mantenimiento lingüístico. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*. Medellín, Colombia, 28, 1, 86–104. DOI: 10.17533/udea.ikala.v27n3a04
- Denisiuk, N. P., Mel'nikov, A. P., 2014, Politicheskaja kul'tura Argentiny [The Political Culture of Argentina]. *Vesnik Grodzenskaga dziarzhaunaga universyeta imia Ianki Kupaly 1. Gistoryia i arkheologija. Filosofija. Palitalogija*, 166, 150–154.
- Domingos Mendes, R., 2016, Diktatury na Pireneiskom poluostrove i latinoamerikanskii populizm: litsom k litsu (Franko, Salazar, Vargas i Peron) [Dictatorships on the Iberian Peninsula and Latin American Populism: Face to Face (Franco, Salazar, Vargas and Perón)]. *Bereginia. 777. Sova*, 4, 221–234.
- Kaldeira Netu O., 2016, (Neo)fashizm i diktatury v stranakh latinoamerikanskogo iuzhnogo konusa: ot starykh vzgliadov k novym predstavleniam [(Neo)fascism and Dictatorships in the Countries of the Latin American Southern Cone: from Old Views to new Ideas]. *Bereginia. 777. Sova*, 4, 246–255.
- Laleko, O., 2013, Assessing Heritage Language Vitality: Russian in the United States. *Heritage Language Journal*, 10, 3, 89–102.
- Martinez, V., 2013, *Los rusos de San Javier*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 299.
- Pilipenko, G. P., 2018, Ekspeditsiia k slavianam v Iuzhnuiu Ameriku [Expedition to the Slavs in South America]. *Slavianski al'manakh*, 1–2, 289–300. DOI: 10.31168/2073-5731.2018.1-2.2.05.
- Pilipenko, G. P., 2021, *Iuzhnovolynskii dialect ukrainskogo iazyka v Argentine (Mis'ones): dnevnik pereselentsa iz mezhvoennoi Pol'shi Kirilla Vozniuka* [The South Volyn Dialect of the Ukrainian Language in Argentina (Misiones): the Diary of Kirill Vozniuk, a Migrant from Interwar Poland]. Moscow, Indrik, 512. DOI: 10.31168/91674-654-9

- Pilipenko, G. P., 2025, Obzor ekspeditsii k vostochnoslavianskim soobshchestvam Argentiny i Urugvaya [An Overview of the Expedition to the Eastern European communities of Argentina and Uruguay]. *Slavianovedenie*, 1, 108–117.
- Roslik, L., 2009, San-Khav'er [San Javier]. *Russkie v Urugvae: istoriia i sovremennost'*. Montevideo, Mastergraf, 53–66.
- Sanchez, W. A., 2022, South America's Military Governments during the Cold War: a Discussion of Inter-State Warfare. *Cuadernos Iberoamericanos*, 10, 3, 12–26.
- Semikina, A., 2009, Kul'turnyi tsentr imeni Maksima Gor'kogo [Maxim Gorky Cultural Center]. *Russkie v Urugvae: istoriia i sovremennost'*. Montevideo, Mastergraf, 143–158.
- Shabel'tsau, S., 2009, *Belarusy u Argentsine*. [The Belarussians in Argentina] Minsk, Medysont, 368.
- Yañez, C. M. R., 2022, Crisis, excepción y terrorismo de Estado: particularidades de la dictadura en Argentina. *Cuadernos Iberoamericanos*, 10, 3, 12–26.
- Yasinskaya, M. V., 2025, Ital'ianizatsiia sloventsev v Italii v period fashizma i ee otrazhenie v ikh iazyke, kul'ture i samosoznanii (na materiale polevykh zapisei) The Italianization of Slovenes in Italy during the Fascist Period and its Reflection in their Language, Culture, and Identity (Based on Field Recordings). *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 224–244. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.12
- Zabolotskii, Zh. A., 2023, *Russkaia immigratsiia v Brazilii. V dolgii put' nadezhdy* [Russian Immigration in Brazil. The Long Journey of Hope]. Santa Rosa/RS, Coli Grafica e Editora Ttda, 284.
- Zub Kurylowicz, R., 2017, Ataque a Fram. Los colonos eslavos en el Paraguay durante la guerra fría, El Lector, Asunción, 156.

# «Все катафалки совершенно испорчены»: похоронный кризис 1918–1922 годов в Витебске и его конфессиональная специфика

**Сергей Владимирович Грунтов**

Национальная академия наук Беларусь, Минск, Беларусь  
Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник

ORCID ID: 0000-0001-5316-1180

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы, Национальная  
академия наук Беларусь  
220072, Беларусь, Минск, ул. Сурганова 1/2, каб. 610  
E-mail: szereszew@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.14

**Аннотация:** Похоронный кризис первых лет советской власти достаточно хорошо описан в современной историографии, однако работ о том, как он развивался в Беларуси, до настоящего времени не опубликовано. В статье прослеживается, как кризисная ситуация разворачивалась в Витебске в 1918–1922 гг. Выделены причины, приведшие к кризису, основные формы и проявления, а также последствия для развития советской похоронной инфраструктуры. Сопоставление с материалами исследований других городов советского государства позволяет предположить, что пример Витебска является репрезентативным для всех крупных городов советской Беларуси. Материалом для написания статьи послужили прежде всего документы, хранящиеся в Государственном архиве Витебской области. Статья является важным дополнением к нашим знаниям о формировании раннесоветских мемориальных практик в 1920-е гг. в Беларуси. Отдельно рассмотрена конфессиональная специфика кризиса, преимущественно при сравнении ситуации на православных и еврейских некрополях города. Проанализированы действия, позволившие выйти из кризиса в 1922–1923 гг. и его негативные последствия для похоронного дела и развития городских кладбищ в Витебске в последующие десятилетия.

**Ключевые слова:** еврейское кладбище, христианское кладбище, похороны, мемориал, катафалк, кризис, Витебск

**Ссылка для цитирования:** Грунтов С. В. «Все катафалки совершенно испорчены»: похоронный кризис 1918–1922 годов в Витебске и его конфессиональная специфика // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 267–286. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.14

Столетие назад жители белорусских городов и деревень пережили один из сильнейших социальных кризисов в своей истории, который был вызван последствиями Первой мировой войны, эвакуацией мирного населения, радикальными преобразованиями после Октябрьской революции и Гражданской войны на территориях бывшей Российской Империи. Эта эпоха прошла под знаком катастрофического разлада практически всех сторон жизни, который неизбежно коснулся и тех ее частей, которые до этого казались незыблемыми.

К их числу можно отнести похоронные и поминальные практики, которые в значительной степени определялись традицией и народными верованиями [Аўсейчык 2016; Пахаванні 1986]. Но и здесь в начале XX в. модернизационные процессы оказывали свое влияние, что, в частности, проявлялось в заимствовании мемориальных форм: мещане и крестьяне всё чаще ставили памятники, схожие с надгробиями представителей социальных элит [Грунтов 2019].

Во второй половине XIX – начале XX в. в городах Российской империи начинается процесс профессионализации похоронного дела, появляются соответствующие специалисты – профессиональные плотники, могильщики, камнерезы и скульпторы [Мохов 2018, 118–125, 205–212].

Война 1914–1918 гг. нанесла первый удар по этой отлаженной системе. Оказавшись в эвакуации, люди не могли, как прежде, поминать своих близких, посещая их захоронения, а новых умерших приходилось хоронить на чужбине и оставлять их прах там, возвращаясь домой. Массовая гибель на фронтах профанировала смерть, лишала ее индивидуальности. В меньшей мере это коснулось гражданского населения, но осознание десакрализации смерти стало общим опытом для нескольких поколений. Изменения затронули сами ментальные структуры, определявшие жизнь многих поколений жителей региона [Белова 2024].

Основной удар по похоронной сфере нанесли реформы большевиков, а последствия Первой мировой и Гражданской войн только усилили этот эффект. Благодаря вышедшим в последние годы монографиям Анны Соколовой и Светланы Малышевой мы довольно хорошо знаем, как развивался похоронный кризис в России, в первую очередь в Москве и Санкт-Петербурге [Малышева 2019; Соколова 2022]. В то же время публикации о его наличии в белорусских городах отсутствуют. Пролить свет на этот вопрос позволяют документы Государственного архива Витебской области (ГАВО). Они в основном относятся к 1921 г. и представляют переписку коммунальных организаций Витебска и области об администрировании похоронного дела в городе. Обращаясь к витебской ситуации, мы, насколько это возможно, постараемся проследить конфессиональную специфику похоронного кризиса в городе, рассмотреть в деталях, насколько уязвимы или способны к адаптации оказались представители различных конфессий в этой ситуации. Эта перспектива тем более важна, что на материале других городов советского государства в существующей историографии она не рассматривалась.

Общая картина, которая реконструируется при изучении архивных документов и других источников, преимущественно совпадает с той, которую мы имеем в отношении российских городов, хотя можно предполагать, что масштаб кризиса был соизмерим с размерами города, в котором он разворачивался [Соколова 2022, 279–327]. Указанное соответствие позволяет предполагать, что пример Витебска является в основных чертах релевантным ситуации в других белорусских городах, где установилась советская власть, – об этом же говорят и спорадические свидетельства из них. Если это так, то рассмотрение ситуации в Витебске выходит далеко за границы только локальной истории: это возможность через проблемы одного города увидеть ситуацию в советских белорусских городах в целом (даже учитывая тот факт, что в рассматриваемый период часть их находилась в составе БССР, а другая – в РСФСР).

**Реформа похоронного дела в 1918 г.** Логическим продолжением советской политики национализации имущества и секуляризации стал подписанный 7 декабря 1918 г. декрет Совнаркома «О кладбищах и похоронах» [Декрет 1942]. В его первых параграфах постановлялось, что «все кладбища, крематории и морги, а также организация похорон граждан поступают в ведение местных Сов-

депов» и «для всех граждан устанавливаются одинаковые похороны» [Декрет 1942, 1275]. Этим декретом фактически национализировалась вся похоронная инфраструктура и в большинстве случаев все основные расходы, связанные с похоронами, как и саму их организацию, брали на себя государство.

Инструкция ЦИК местным советам депутатов, в том числе витебскому, о том, как исполнять этот декрет, была разослана только 22 января 1919 г. Согласно ей, похороны организовывались следующим образом:

6. В порядке административного предписания местные Совдепы обязуют родственников умерших, домовые комитеты или управления, административные и прочие учреждения, где произошла смерть, сообщить о каждом случае смерти и (в) похоронный отдел и в отдел записи гражданских актов не позднее второго дня, при чем заявления должны быть подтверждены домовым комитетом, квартирными управлениями, милицией или учреждениями, где произошла смерть.

7. Получив заявления о смерти, Похоронный Отдел назначает место и время погребения, отводит место на кладбище, приготавливает могилу, доставляет гроб, доставляет тело и хоронит. <...>

8. До момента похорон управлению кладбища должна быть доставлена копия акта о смерти от местного отдела записей актов гражданского состояния. Похороны должны быть проведены в 48 час. с момента получения похоронным отделом сообщения о смерти, а в предусмотренных санитарными правилами случаях, раньше<sup>1</sup>.

Следует отметить, что при этом похороны по религиозному обряду не запрещались:

Похоронные религиозные обряды в храме и на кладбищах могут совершаться по желанию родственников и близких умершего за их собственный счет<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 1. В цитатах из архивных источников здесь и далее сохраняются орфография и пунктуация оригинала.

<sup>2</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 1.

Основной целью реформы было именно установление финансовой власти государства над похоронным сектором и лишение церкви и предпринимателей доходов, которые они получали, оказывая соответствующие услуги. Также и кладбища продолжали сохранять свой конфессиональный характер, хотя очень быстро православные места погребения стали восприниматься как общегражданские – тут хоронили и без религиозного обряда, а над могилами стали появляться первые памятники с советскими звездами. В то же время в абсолютном большинстве случаев другие кладбища продолжали сохранять свой конфессиональный или этноконфессиональный характер.

Реформа похоронного дела в 1918 г. имела радикальный характер, и попытка ее осуществления привела к заметной дисфункции похоронного дела. Собственно, будущие проблемы были заложены уже в самом декрете и инструкциях по его выполнению. Контроль над похоронной сферой через систему справок и разрешений привел к ее резкой бюрократизации, которая при неотлаженном механизме работы и взаимодействия органов власти и коммунального хозяйства приводила к замедлению процесса похорон, становилась почвой для злоупотреблений, взяточничества и тому подобных явлений.

Государство национализировало и декоммерциализировало похоронную сферу, но в кризисной ситуации не имело достаточно денег и материальных средств, чтобы содержать ее в надлежащем состоянии и обеспечивать отложенную работу. Вместе с ростом эпидемических заболеваний, сложностями жизни в прифронтовом городе и другими негативными явлениями, это стало причиной развития похоронного кризиса в Витебске в 1918–1922 гг. Основные его проявления мы подробно рассмотрим ниже.

**Упадок похоронной инфраструктуры.** Национализация похоронной инфраструктуры в 1918 г. отдала ее в руки новых владельцев, но, лишенная притока частных средств и плохо финансируемая властями, она быстро начала приходить в упадок.

Когда в январе 1921 г. отдел благоустройства г. Витебска стал составлять акт приемки под свое управление городских кладбищ, то оказалось, что большинство их находится в бедственном положении. Например, на Богослободском кладбище было выявлено следующее:

...караулка для сторожа 3 на 3 саж., крыша прогнила и протекает, пол прогнил, зимних рам нет, страшный холод, необходим ремонт. Нет колодца и клозета для сторожа, необходимо устроить. Из инвентаря имеется 2 жел. лопаты и старая негодная тесьма для опускания гроба в могилу<sup>3</sup>.

Кроме того, кладбище было таким большим, что один сторож, даже если бы и хотел, не смог бы его охранять. Даже на тех кладбищах, где были сторожа и жилье для них, всё равно фиксировались грабежи.

Для перевозки покойников на кладбища в Витебске, как и в других больших городах, использовались катафалки, довольно помпезные и богато декорированные, как мы можем судить по сохранившимся фотографиям. Но к 1921 г. они все вышли из употребления, потому что надлежащим образом не ремонтировались. В апреле этого года Губернский коммунальный отдел писал в Комитет по борьбе с безработицей:

Губкоммунотдел просит в срочном порядке в Ваших мастерских отремонтировать пять катафалок для перевозки покойников, так как в настоящее время все катафалки совершенно испорчены и не на чем перевозить трупы умерших на кладбища для погребения, что в санитарном отношении невозможно допустить<sup>4</sup>.

В 1920-е гг. катафалки будут отремонтированы, чтобы на короткое время вернуться в использование, но после они целиком исчезнут из похоронного дела в БССР, а для перевозки покойников во время похорон станут использовать неспециализированные грузовые машины и автобусы.

Главной же причиной упадка похоронной инфраструктуры было ее недофинансирование. Сложившаяся диспропорция освещена, в частности, в докладной записке заведующего отдела благоустройства М. А. Бондаря в губернский коммунальный отдел 20 января 1921 г. по поводу состояния проблемы на еврейских кладбищах города:

<sup>3</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 16.

<sup>4</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 47.

Принимая во внимание, что в среднем в месяц в городе умирает лиц иудейского исповедания 150 человек разных возрастов, за погребение которых по существующей также взимается приблизительно до 150.000 руб., а содержание персонала похоронного стола, расходы по погребению (доски на устилку могил, содержание кладбищ, прокорм двух лошадей, отопление) и проч. не считая ремонта кладбищ, карет и проч. непредвиденных расходов обходятся приблизительно 485.000 руб. в месяц, т. е. расход превышает доход на 335.000 руб. в месяц или 240%. О чем доношу для зависящих распоряжений<sup>5</sup>.

**Разграбление кладбищ.** Настоящей бедой похоронной сферы в послереволюционный период стало хищение оград и памятников с могил. Сторожа, если они были, не могли контролировать ситуацию, а в некоторых случаях, видимо, и сами участвовали в кражах. Особенно проблемным фактором было размещение в городе войск, не подчинявшихся гражданской администрации. Красноармейцы, за отсутствием дров зимой, регулярно забирали ограды и иногда кресты для топки печей. Вот один характерный документ того времени.

Срочно. Коменданту гор. Витебска. 18.1.21.

Красноармейцами, живущими по 3-ему Елагскому пер. в доме №74 расхищается забор на городском «Семеновском» кладбище, кроме того этими же красноармейцами сегодня избит сторож кладбища, препятствовавший расхищению забора, а потому Губкоммунотдел на основании постановления горревкома от 32 ноября 1920 года просит принять самые срочные меры против расхищения заборов красноармейцами, а в данном случае виновных наказать.

Председатель Губкоммунотдела<sup>6</sup>

В июне 1921 г. Губкоммунотдел запрашивал у витгубвоенкома 50 патронов для винтовок сторожей, которые без оружия не могли справиться с продолжавшимся разграблением кладбищ. В то же время угроза для кладбищ была и в самих сторожах. Председатель

<sup>5</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 10.

<sup>6</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 6.

Губкоммунотдела писал 26 мая 1921 г. в НКВД по Витебской губернии, что он получил

достоверные сведения, что в последнее время пропажа с кладбищ памятников, в особенности железных, а также расхищение скамеек и оград на топливо, нередко даже самими кладбищенскими сторожами, приняли систематический характер и сделались обычным явлением. Это обстоятельство указывает на халатное отношение заведывающих к порученному им надзору делу и в дальнейшем такое положение ве-щай терпимо не будет, ибо оно преступно и ни в коем случае недопустимо с точки зрения благоустройства<sup>7</sup>.

При составлении упомянутого выше акта передачи витебского кладбища в 1921 г. выяснилось, что из 16 обследованных кладбищ на 11 ограды была частично расхищена на дрова.

**Выпас скота на кладбищах.** Разрушение кладбищ происходило не только намеренно. Еще с конца XVIII в., когда места захоронений были централизованно вынесены за границы городов, ограждение их стало обязательным – с помощью обваловки, постройки деревянных или каменных оград [Грунтов 2016]. Кражи оград в рассматриваемый период, вместе с отсутствием постоянных сторожей на многих кладбищах, привели к тому, что тут стали пасти мелкий скот, в первую очередь коз. Например, хозяйственный подотдел Витебского коммунального отдела жаловался в милицию:

Настоящим Земельно-Аграрное Отделение Губкоммунотдела сообщает, что 13 сего апреля (1921 г.) на Никольском кладбище, по набережной Витьбы, были пойманы 13 коз, которые испортили более 20 деревьев, за что, по постановлению Губисполкома за №58 от 5-го апреля с.г. хозяева этих коз должны быть в первый раз оштрафованы в сумме 50.000 руб. за каждую голову<sup>8</sup>.

Хозяева коз были найдены, штрафы выписаны, но затем виновных на первый раз освободили от их выплаты<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 74.

<sup>8</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 47.

<sup>9</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 118.

**Дефицит материалов.** Даже оставшаяся похоронная инфраструктура не могла нормально функционировать в ситуации тотального дефицита материалов. Самый обычный времененный надгробный памятник в такой ситуации мог оказаться вещью неочевидной и необязательной. Но это в свою очередь создавало проблему регистрации мест захоронения и поиска новых могил. То, что всегда было нормой для похоронного обряда, теперь требовало отдельного распоряжения властей. Эта проблема рассматривалась во время заседания похоронного стола Земельно-Аргономического отделения Губкоммунотдела 3 апреля 1921 г. Было принято постановление про необходимость

ставить над могилами погребаемых надгробные знаки из досок или жердей с надписью на них фамилии, имени и отчества и времени смерти погребенного, причем образцы знаков разрешить произвольные, в зависимости от вероисповедания покойного. На надгробные знаки разрешить расходовать строительного материала не более одного погонного саженя. Вменить под своей личной ответственностью сторожам в обязанность строго соблюдать это постановление<sup>10</sup>.

Дефицит материалов приводил к самым неожиданным последствиям, например, к невозможности нормального обмывания покойников. Тяжелой зимой 1920/1921 гг. заведующий отделом благоустройства писал в Губкоммунотдел, что

в виду того, что до сего времени отделением снабжения не доставлены дрова на городское еврейское кладбище 4-го района, что по Городскому шоссе, в настоящее время невозможно производить погребения, так как при обмывании покойников примерзают к доске волосы и кожа последних, кроме того рабочие, работающие на кладбище в течение 8 и более часов в день под открытым небом, не имеют возможности обогреться, а потому отделение благоустройства просит предписать Отд. снабжения о доставке дров в самом спешном порядке на кладбище<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 42.

<sup>11</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 13.

Своего апогея кризис достиг под конец 1921 г. Сезонный рост смертности в осенне-зимний период, эпидемические заболевания, смерть беженцев повысили нагрузку на похоронную инфраструктуру до такой степени, что пришлось принять решение проводить похороны беженцев и поступивших из больничных моргов, которые не имели рядом близких, без саванов и гробов. Но это привело к пугающим последствиям, которые сохранила служебная записка от Похоронного отдела Губкоммунотдела за 21 ноября 1921 г.

На основании п. 7 Инструкции о порядке осуществления декрета Совнаркома о похоронах и кладбищах от 7/XII-1919 года Губкоммунотдел обязан, по получении заявления о смерти, отводить место на кладбище, приготовлять могилу, доставлять гроб и проч. Между тем в настоящее время за недостатком материалов сделано распоряжение покойников, принимаемых из больниц и числа беженцев хоронить без гробов. Этот порядок П/отдел Благоустройства в особенностях в зимний сезон находит неудобным, ибо при засыпке покойников мерзлой землей у них разбиваются черепа, животы и т.п. Поэтому П/отдел просит Ваших письменных указаний по затронутому вопросу<sup>12</sup>.

Прошло три недели и Губкоммунотдел нашел компромиссный вариант экономных похорон в ответ на запрос, приведенный выше.

При невозможности хоронить таких покойников в гробах, хоронить их без гробов, прикрывая сверху досками также, как хоронят евреев<sup>13</sup>.

**Бюрократизация.** Проблемы с функционированием похоронной инфраструктуры возникали и просто на пустом месте из-за неудачной организации системы документооборота. Заведующий похоронным отделом в марте 1921 г. писал в уездную больницу:

...ввиду того, что посылаемые извещения почтой о потреблении умерших всегда запаздывают, поэтому похороны не могут быть выполнены своевременно. Земельно-Агроно-

<sup>12</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 189.

<sup>13</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 189.

мический П/отдел Губкоммунотдела просит присыпать отношения нарочно с курьером в тот же день, в крайнем случае на следующий, так как с наступлением теплого времени запаздывания в погребении недопустимо<sup>14</sup>.

В сложной системе управления, которая быстро была создана после установления советской власти, похоронная инфраструктура стала (впервые) частью городского коммунального хозяйства, которая имела дотационный характер и финансировалась по остаточному принципу. Похоронное дело по статусу было приравнено к работе ассенизаторов, так что нередко в архивных делах документы похоронного отдела и ассенизационного обоза идут вперемешку<sup>15</sup>.

**Проект радикальной реформы.** Комиссия по приемке кладбищ, которая работала в январе 1921 г., не только зафиксировала запущенное и разграбленное состояние многих витебских кладбищ, но в своем докладе выступила с предложением об их радикальной реформе.

Почти все кладбища, особенно расположенные в городе, переполнены и покойники хоронятся или один на другом в несколько этажей, или выкапываются кости одного и на его место кладется прах другого. Такое положение по мнению комиссии дольше терпимо не должно быть; необходимо все кладбища в самом городе закрыть, превратить их в сады, обеспечив правильный надзор и обсадив деревьями те из них, которые не обсажены, хотя нужно сказать, что почти все христианские кладбища имеют хорошую зелень и только еврейские лишены таковой; таким путем будет значительно оздоровлен город, ибо кладбища, если прекратить хоронить на них покойников, заменят собою скверы, которых в Витебске очень мало. Для всего города нужно устроить за городом не более 2-х или 3-х больших кладбищ размером до 10–15 десятин каждое <...> Кладбища эти нужно сразу правильно спланировать: обязательно устроить для них сразу же крематории для сжигания трупов, ибо нужно надеяться, что и в настоящее время найдется не мало людей без предрассудков,

<sup>14</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 36.

<sup>15</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 279.

которые согласятся вместо погребения в земле прибегать к этому совершенствованному способу обезвреживания трупов путем сжигания их и оставления на память о своих близких горсточки пепла, кладбища эти нужно обнести заборами, или окружить глубокими ямами и обсадить лиственою и хвойною зеленью<sup>16</sup>.

Этим предложением коммунальный отдел фактически расписывался в своей беспомощности и невозможности наладить нормальное функционирование полученной похоронной инфраструктуры. Надо вместе с тем отметить, что указанные проблемы, в первую очередь «перенаселенность» кладбищ, появилась задолго до Октябрьской революции и стояли (и продолжают сохраняться) перед большинством крупных городов в мире. Что не отменяет того факта, что витебский похоронный отдел в 1921 г. лучшим способом управления доверенными ему кладбищами посчитал их уничтожение.

Обращает на себя внимание и наличие в проекте идеи постройки крематория. В кризисное время, в ситуации, когда сложно было найти древесину для изготовления гробов и крестов, постройка такого технически сложного и дорогого объекта, как крематорий (которого в Витебске нет до сих пор), была чистой утопией. Эта утопия вместе с тем вырастала из духа времени и широко развернутой в ту эпоху пропаганды кремации. Вспомним уже цитировавшееся первое положение декрета «О кладбищах и похоронах» 1918 г., где декларировалось, что «все кладбища, крематории и морги, а также организация похорон граждан поступают в ведение местных Совдепов» [Декрет 1942]. При том что в Советском государстве на момент подписания декрета не существовало ни одного крематория, поскольку их возведение в Российской империи не было разрешено, а первый крематорий будет открыт в Москве только в 1927 г. [Соколова 2022, 195–278].

Ни одно из предложений комиссии не было реализовано в 1921 г. в первую очередь из-за отсутствия средств на это. Но старые витебские кладбища начали уничтожать для разных нужд уже в 1920-е гг. Так, в 1929 г. в связи с расширением железнодорожного узла началась ликвидация Михайловского кладбища. Заявления на

<sup>16</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 241. Л. 81.

перезахоронение своих родных подали 293 человека, но понятно, что большая часть захоронений была просто уничтожена<sup>17</sup>.

**Выход из кризиса?** Куда проще найти начало похоронного кризиса, чем сказать точно, когда он завершился. Уже в 1921 г. властям пришлось пойти на послабление начатых в 1918 г. радикальных перемен: над кладбищами была частично возвращена опека религиозных сообществ, к которым они раньше принадлежали, более того, началось сотрудничество советских похоронных отделов и религиозных комитетов в этом направлении. В отчете Губисполко-ма за 1920/1921 хозяйственный год ситуация на кладбищах описывалась так:

По похоронному бюро: принятые на учет все городские кладбища, количеством 21, несмотря на острый недостаток материалов и денежных знаков, проведен самый необходимый ремонт кладбищенских строений и оград. Кладбища, очень заброшенные во время войны, приведены в удовлетворительный вид. Организовано производство гробов, которые отпускаются по себестоимости. В настоящее время по причине полного отсутствия средств, Губкоммунотдел вошел в соглашение с приходскими советами, которым отпускается необходимый материал для ремонта, а они делают его своими силами [Отчет 1921, 299].

Из отчета 1921/1922 хозяйственного года мы узнаем, что в июне 1922 г. похоронное бюро было выделено в отдельную хозяйственную единицу и в том же месяце (хотя год спустя месяцем перевода уже называли май, а не июнь) похоронное бюро переведено на хозяйственный расчет [Отчет 1922, 365, 369]. Вероятно, эту границу можно считать формальным выходом из кризиса – в основных чертах она совпадает с ситуацией в других городах Советского государства. Похожими же были и методы выхода из кризиса: возвращение части функций по уходу за кладбищами религиозным сообществам и частичное возвращение коммерциализации похоронного дела.

Формально кризис был преодолен, но похоронная сфера так никогда и не возродилась до дореволюционного состояния, оставаясь

<sup>17</sup> ГАВО. Ф. 2356. Оп. 1. Д. 42. Л. 13–14.

дотационной, дефицитной и сохраняя, пусть без предшествующей остроты, многие прежние проблемы: нехватку инвентаря, разграбление кладбищ, проблемы с их администрированием. Постепенно они стали новой нормальностью, стали восприниматься в качестве неотъемлемой части советской похоронной инфраструктуры как маргинального и профанированного сегмента гражданской жизни. Эта новая нормальность очень хорошо слышна в сухих строчках отчета за 1922/1923 хозяйственный год, который уже можно считать не кризисным:

Санитарные предприятия, переведенные на хозяйственный расчет в мае 1922 г., объединяют собой ассенизационный обоз и похоронное бюро со всеми кладбищами города.

Названные предприятия работают без дефицита и требовать от них прибыли, как от тесно соприкасающихся с общественной гигиеной, не приходится.

За отчетный период вывезено нечистот пароконными бочками 6020, одноконными 8984, коеч сухого мусора 7093.

Осуществлено похорон 1074 [Отчет 1923, 129].

**Конфессиональная специфика.** Хотя разруха военных лет и Гражданской войны была общей для всех, вчитываясь в документы, касающиеся протекания похоронного кризиса 1918–1922 гг., мы неизбежно обращаем внимание на то, что конфессиональный фактор играл здесь заметную роль. В ситуации острого кризиса, при дефиците гробов, универсальным для всех становится еврейский способ погребения, где гроб заменен доской и это открыто проговаривается в документах. Обращает на себя внимание и в целом конфессиональное разнообразие витебских некрополей сразу после Октябрьской революции. Кроме православных и еврейских, мы обнаруживаем здесь лютеранские, католические, старообрядческие кладбища. Все они в разной степени подверглись разграблениям, но точную зависимость от конфессиональной принадлежности установить сложно, так как большое значение имели и другие факторы – размер, удаленность от города и мест квартирования войск и т. д.

И всё же при чтении документов обращает на себя внимание то, что еврейские кладбища оказались лучше готовы к кризисной си-

туации. Например, в докладе заведующего Погребального бюро от 10 декабря 1920 г., который посвящен состоянию витебских кладбищ, именно еврейские кладбища служат своего рода основой, а христианские на этот момент только собираются «открыть» после необходимых приготовлений. Все катафалки планируется содержать в одном месте и этим местом являются большие сараи для еврейских катафалков по улице Смоленской. Катафалки христианских кладбищ только надеются разместить там после починки.

В целом в документе постоянно соседствуют «кладбища» и «еврейские кладбища» (последних в Витебске было четыре) и из изложенного мы понимаем, что с первыми ситуация была куда более сложной. Вот характерный пример из того же документа:

В виду того, что кладбища находятся в настоящее время в полуразрушенном состоянии, а потому необходимо в срочном порядке отремонтировать кладбищенские заборы и сторожки, что же касается состояния кладбищенских зданий на городских еврейских кладбищах, то на двух новых необходимо произвести довольно крупный ремонт в срочном порядке, а на 2 старых кладбищах мелкий ремонт<sup>18</sup>.

Среди сохранившейся документации встречаются свидетельства и о проблемном состоянии инфраструктуры еврейских кладбищ, но и здесь обращает на себя внимание то, что масштаб проблемы другой и речь явно не идет о «полуразрушенном» состоянии как в вышеприведенном отрывке:

Замечено, что городские еврейские кладбища содержатся в крайне грязном состоянии как-то: покойницкие умывальные комнаты после обмывания покойников не убираются, в углах навален мусор, который также не убирается. Полы, окна и двери не моются. На потолках и печках паутина не снята и т.п. Самые кладбищенские площади также не подметаются<sup>19</sup>.

Ясно, что паутина на печках была самой меньшей проблемой того времени и не шла ни в какое сравнение с описанными в доку-

<sup>18</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 85 об.

<sup>19</sup> ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Л. 29.

ментах сторожками с прогнившими крышами на христианских кладбищах.

Можно предполагать (документы не говорят об этом впрямую), что эта разница между православными и еврейскими кладбищами в кризисный период происходила из продолжения работы еврейских погребальных братств как низовых общественных организаций, которые в послереволюционные годы продолжали сохранять свои функции и помогли выйти еврейским кладбищам из тяжелой ситуации с наименьшими потерями. В известном смысле ситуация выравнивается только на выходе из кризиса, когда заметную роль в уходе за православными кладбищами берут на себя приходские комитеты. При этом стоит отметить, что кладбища конфессиоナルных меньшинств – католиков, старообрядцев и лютеран также, судя по документам, пережили кризис с меньшими потерями, чем православные. Возможно, это также связано с низовыми инициативами верующих и сравнительной компактностью этих некрополей, но прямых свидетельств о причинах этого нет.

Основными причинами похоронного кризиса 1918–1922 гг. в Витебске были последствия Первой мировой и Гражданской войн, рост количества эпидемических заболеваний, прифронтовой характер существования города после Октябрьской революции и не в последнюю очередь декрет Совнаркома «О кладбищах и похоронах» от 7 декабря 1918 г., который радикально изменил принципы функционирования похоронной инфраструктуры. Главными проявлениями кризиса были: разлад и упадок похоронной инфраструктуры, грабежи кладбищ, выпас скота на кладбищах, дефицит материалов для проведения похорон, общая бюрократизация похоронного процесса. Ситуацию удалось нормализовать в 1922 г. благодаря введению системы хозрасчета в похоронное дело.

Конфессиональная специфика кризиса проявилась в разной степени остроты его протекания на кладбищах разных конфессий. Наиболее пострадавшими оказались православные кладбища, в то время как на кладбищах христианских меньшинств города – лютеран, старообрядцев и католиков, а также на четырех еврейских кладбищах кризис ощущался в меньшей мере. В последнем случае это, видимо, связано с деятельностью похоронных братств, которые оказались устойчивы к кризисной ситуации. Также выявлен

случай, где в ситуации острого дефицита еврейские погребальные практики были распространены как общегражданские.

Полноценное функционирование похоронной инфраструктуры так до конца и не восстановилось после Октябрьской революции; после 1920-х гг. ряд элементов погребальной культуры времен Российской империи (таких, как использование катафалков) окончательно пришли в упадок и исчезли; разграбление дореволюционных захоронений продолжилось с санкции государства. Реформа 1918 г. и дальнейший кризис похоронной сферы стали важнейшими факторами секуляризации и десакрализации похоронной сферы, особенно в городах. Заложенные в 1918–1922 гг. подходы к администрированию кладбищ привели к разрушению их исторических частей и уничтожению ряда старых некрополей Витебска в межвоенное и послевоенное время.

### Литература и источники

- Аўсейчык 2016 – Аўсейчык У. Я. Пахавальная абрааднасць беларусаў // Нарысы гісторыі культуры Беларусі. У 4 т. / А. І. Лакотка [і інш.]; навук. рэд. А. І. Лакотка. Т. 3. Кн. 2. Мінск: Беларус. навука, 2016. С. 445–459.
- Белова 2024 – Белова О. В. Поверх барьера: преодоление ментальных и социальных стереотипов в поликультурной среде Западной области и соседних регионов в 1920–1930-е гг. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 490–535. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24
- ГАВО – Государственный архив Витебской области.
- ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 17. Инструкция НКВД местным совдепам о порядке осуществления декрета СНК о похоронах и кладбищах. Протоколы заседаний работников похоронного стола при отделе благоустройства за 1918–1921 гг.
- ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 241. Приемно-сдаточные акты имущества кладбищ и других коммунальных предприятий. 1921 г.
- ГАВО. Ф. 1001. Оп. 1. Д. 279. Списки рабочих и служащих ассенизационного обоза, похоронного отделения на получение мануфактуры. 1921 г.
- ГАВО. Ф. 2356. Оп. 1. Д. 42. Дело о закрытии Витебского Михайловского кладбища для расширения путей Витебского железнодорожного узла. 1929 г.

- Грунтов 2016 – *Грунтоў С. З’яўленне могілак. Рэформа месцаў пахавання на беларускіх землях канца XVIII – пачатку XIX ст. у антрапала-гічнай перспектыве* // *Homo Historicus* 2016. Гадавік антрапалагічнай гісторыі / пад. рэд. А. Смаленчука. Вільня: Беларускі калегіум, 2016. С. 45–56.
- Грунтов 2019 – *Грунтов С. В. Символика дерева в христианских и еврейских надгробиях Беларуси XIX–XX вв.* // Культура славян и культуры евреев: диалог, сходства, различия. 2019: Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции. С. 169–187. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.11
- Декрет 1942 – Декрет Совнаркома «О кладбищах и похоронах». 7 декабря 1918 г. // Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917–1918 гг. М.: Управление делами Совнаркома СССР, 1942. № 90, ст. 921. С. 1275–1276.
- Малышева 2019 – *Малышева С. Ю. «На миру красна»: инструментализация смерти в Советской России*. М.: Новый хронограф, 2019. 464 с.
- Мохов 2018 – *Мохов С. В. Рождение и смерть похоронной индустрии: от средневековых погостов до цифрового бессмертия*. М.: Common place, 2018. 328 с.
- Отчет 1921 – Отчет Витебского Губернского Исполнительного Комитета к IX Съезду Советов за время с 1 декабря 1920 г. по 1 октября 1921 г. Витебск: Государственное издательство, 1921. 371 с.
- Отчет 1922 – Отчет Витебского Губернского Исполнительного Комитета к X Съезду Советов за время с 1 октября 1921 г. по 1 октября 1922 г. Витебск: 1-я тип. Витполиграфпрома, 1922. 677 с.
- Отчет 1923 – Отчет Витебского Губернского Исполнительного Комитета Советов Рабочих, Крестьянских и Красноармейских депутатов к XI Съезду Советов за время с 1 октября 1922 г. по 1 октября 1923 г. Витебск, 1923. 253 с.
- Пахаванні 1986 – Пахаванні. Памінкі. Галашэнні / [рэд. кал.: А. С. Фядосік (гал. рэд.) і інш.; Укладанне тэкстаў, уступ. артыкул і камент. У. А. Ва-сілевіча; Артыкул, сістэматызацыя і камент. напеваў Т. Б. Варфаламеевай]. Мінск: Навука і тэхніка, 1986. 613 с.
- Соколова 2022 – *Соколова А. Новому человеку – новая смерть? Похоронная культура раннего СССР*. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 456 с.

## **“All the Hearses Are Completely Broken”: The Funeral Crisis of 1918–1922 in Vitebsk and its Confessional Aspects**

**Siarhei Hruntou**

National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Belarus  
PhD in History, Senior Researcher

ORCID ID: 0000-0001-5316-1180

Center for the Belarusian Culture, Language and Literature researches, National  
Academy of Sciences of Belarus  
220072, Belarus, Minsk, Surganova str., 1/2, off. 601  
E-mail: szereszew@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.14

**Abstract.** The funeral crisis of the first years of Soviet state is well described in modern historiography; however, no works on how it developed in Belarus have been published to date. The article traces how the funeral crisis unfolded in Vitebsk between 1918 and 1922. The reasons that led to it, the main forms and manifestations, as well as the consequences for the development of the Soviet funeral infrastructure are highlighted.

A comparison with research materials from other cities of the Soviet state allows us to assume that the case of Vitebsk is representative of all large cities of Soviet Belarus. The primary sources for this article are documents held in the State Archives of the Vitebsk Region.

The article is an important addition to our knowledge of the formation of early Soviet memorial practices in Belarus in the 1920s. The confessional specificity of the crisis is examined separately, primarily through a comparison of the situations in the city's Orthodox and Jewish necropolises. The actions that made it possible to overcome the crisis in 1922–1923 are analyzed as well as its negative consequences for the funeral business and the development of city cemeteries in Vitebsk.

**Key words:** *Jewish cemetery, Christian cemetery, funeral, memorial, hearse, crisis, Vitebsk*

**Reference for citation:** Hruntou, S. V., 2025, “Vse katafalki sovershenno isporcheny”: pokhoronnyi krisis 1918–1922 godov v Vitebske i ego konfessional'naia spetsifika [“All the Hearses Are Completely Broken”: The Funeral Crisis of 1918–1922 in Vitebsk and its Confessional Aspects]. *Kul'tura Slavan i*

*Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 267–286. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.14

### References

- Aūsiejčyk, U. Y., 2016, *Pachavaĺnaja abradnasć bielarusaŭ* [Funeral Rites of Belarusians]. *Narysy historyi kultury Bielarusi* [Essays on the History of Culture of Belarus]. In 4 vols., ed. A. I. Lakotka, 445–459, Minsk, Bielarus. navuka, vol. 3, book 2, 751.
- Belova, O. V., 2024, *Poverkh bar'ev: preodolenie mental'nykh i sotsial'nykh stereotypov v polikul'turnoi srede Zapadnoi oblasti i sosednikh regionov v 1920–1930-e gg.* [Over the Barriers: Overcoming Mental and Social Stereotypes in the Multicultural Environment of the Western Region and Neighboring Regions in the 1920s – 1930s]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 490–535. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24
- Hruntoū, S., 2016, *Zjaūliennie mohilak. Reforma miescaū pachavannia na bielaruskikh ziemliach kanca 18 – pačatku 19 st. u antrapalahičnaj pier-spiektyvie* [The Emergence of Cemeteries. Reform of Burial Grounds in the Belarusian Lands in the Late 18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> centuries in an Anthropological Perspective]. *HOMO HISTORICUS 2016. The Annual of Anthropological History*, ed. by A. Smalianchuk, 45–56.
- Hruntov, S. V., 2019, *Simvolika dereva v khristianskikh i yevreyskikh nadgrobnyakh Belarusi XIX–XX vv.* [Tree Symbolism in the Christian and Jewish Tombstones of Belarus of the 19th–20th Centuries]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 169–187. DOI: 10.31168/2658-3356.2019.11
- Malysheva, S. Yu., 2019, “*Na miru krasna*”: *instrumentalizatsiya smerti v Sovetskoy Rossii* [Instrumentalization of Death in Soviet Russia]. Moscow, Novyi khranograf, 464.
- Mokhov, S. V., 2018, *Rozhdeniye i smert' pokhoronnoy industrii: ot srednevekovykh pogostov do tsifrovogo bessmertiya* [Birth and Death of the Funeral Industry: from Medieval Cemeteries to Digital Immortality]. Moscow, Common place, 328.
- Fiadosik, A. S., ed., 1986, *Pachavanni. Paminki. Halašenni* [Funerals. Commemorations. Mourning cries], Minsk, Navuka i technika, 613.
- Sokolova, A., 2022, *Novomu cheloveku – novaya smert'? Pokhoronnaya kul'tura ranneogo SSSR* [A New Death for a New Person? Funeral Culture of the Early USSR]. Moscow, Novoye literaturnoye obozreniye, 456.

# «Неспокойные времена»: события 1920–1930-х годов в Западной области в текстах устной истории

**Ольга Владиславовна Белова**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Отдел этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН

119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А

Тел.: +7(495)938-00-70

E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.15

Автор выражает благодарность Н. Ф. Пикаловой, начальнику отдела информатизации и использования документов Государственного архива новейшей истории Смоленской области, за помощь и консультации при работе с архивными документами.

**Аннотация.** В статье представлен анализ архивных материалов из фондов партийных и карательных органов периода 1920–1930-х гг. из Государственного архива новейшей истории Смоленской области. В документах отразились умонастроения населения и его реакция на различные события общественной и политической жизни в СССР (конфискация церковных ценностей, денежная инфляция, проявления антисемитизма, антирелигиозные кампании, поиски внешних и внутренних врагов, убийство С. М. Кирова, гражданская война в Испании, эсхатологические настроения). Содержащиеся в документах высказывания против советской власти, слухи и толки относительно политических деятелей и перемен во властных структурах, а также образцы народного творчества (частушки, анекдоты, загадки и др.) свидетельствуют о постоянной тревожности и подозрительности, характерных для 1920–1930-х гг. Устоявшиеся стереотипы и представления (ксенофобия, демонизация власти, эсхатологические ожидания в периоды кризисов) находили место в контексте новой социалистической действительности – об этом говорят сюжеты и образы текстов устной истории и фольклора из разных регионов Западной (Смоленской) области.

**Ключевые слова:** устная история, фольклор, этнокультурные стереотипы, антирелигиозная пропаганда, советское общество 1920–1930-х гг., Государственный архив новейшей истории Смоленской области

**Ссылка для цитирования:** Белова О. В. «Неспокойные времена»: события 1920–1930-х годов в Западной области в текстах устной истории // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 287–327. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.15

Статья основана на материалах архивных документов из фондов Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО) периода 1920–1930-х гг., в которых отразились настроения населения по поводу антирелигиозной политики власти, бытовых трудностей первых советских лет, перемен во властных структурах и политических событий.

Распространявшиеся в форме слухов и фольклорных текстов, эти «образцы» устной истории содержат немало мотивов (народно-религиозных, эсхатологических, профетических, сатирических, связанных с этническими стереотипами, с отношением к власти и др.), типичных для традиционной культуры, и в то же время включают элементы, присущие новой советской культуре. Подобные свидетельства фиксировались в документах идеологических и надзорных органов Смоленской губернии и – позднее – Западной области и отражали умонастроения населения полигетничного и многоконфессионального региона, каковым исторически являлось русско-белорусское пограничье<sup>1</sup>.

Мы проанализируем народные отклики на наиболее драматичные события, происходившие в стране и в регионе, и покажем, как переживали «неспокойные времена» адресаты и адресанты посланий – облеченные новой властью персоны и представители разных слоев советского общества.

В качестве показательного примера напряженных этнических взаимоотношений, складывавшихся в изменившихся социально-политических условиях и подпитываемых новой идеологией,

<sup>1</sup> О ментальных и социальных стереотипах, бытовавших в поликультурной среде пограничья (Западная область и сопредельные регионы) подробнее см.: Белова 2024.

можно привести письмо секретаря Хиславичской комсомольской еврейской ячейки Колпина секретарю Евсекции<sup>2</sup> губкома ВЛКСМ Жицу<sup>3</sup> о трудностях в работе ячейки в 1926 г.

Товарищ Жиц!

Есть у нас такие, которые стараются подорвать работу еврейской ячейки. Например, т. Васильков из волкома<sup>4</sup> не может равнодушно смотреть на нашу ячейку. Придя на красную вечеринку, которая проводилась на еврейском языке, он обругал всех, назвал «шпаной» и ушел. Второй факт: когда его приглашают делать доклад на собрании национальной ячейки, он говорит, «что для еврейских комсомольцев я докладов не делаю». Вообще, описать всю историю и все факты в письме нельзя, для этого требуется много бумаги и много времени. Секретарь волкома сказал, что за эту красную вечеринку мы еще получим «свое», в то время, как она прошла очень хорошо.

На днях один член партии выразился, что нашу ячейку нужно разогнать, потому что она контрреволюционная. Нам предложили не давать еврейскому учителю комсомольцу делать доклады и снять его с руководства политшколой. От имени всех комсомольцев прошу приехать к нам обследовать работу нашей ячейки и те факты, о которых я тебе пишу, потому что в дальнейшем так работать нельзя.

Секретарь Хиславичской ячейки ВЛКСМ

Колпин

Перевод верен:

Секретарь евсекции ГК ВЛКСМ

Жиц

[Дети и молодежь Смоленщины 2006, 147]<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Евсекция, абр. от Еврейская секция – название еврейских коммунистических секций ВКП(б), созданных в советское время наряду с другими национальными секциями при ВКП(б), а также при компартиях Украины (КП(б)У) и Белоруссии (КП(б)Б). Главной задачей этих национальных секций являлось распространение коммунистической идеологии в среде национальных меньшинств на их родном языке и вовлечение их в строительство социалистического общества.

<sup>3</sup> Григорий (Гершл, Гершон) Минаевич Жиц (1903–1954) – секретарь еврейской секции губкома ВЛКСМ, исполняющий обязанности главного редактора газеты «Эйникайт», печатного органа Еврейского антифашистского комитета (1942–1948). Арестован в 1949 г. Умер в заключении.

<sup>4</sup> Волком – волостной комитет.

<sup>5</sup> Копия документа находится в: ГАНИСО. Ф. Р-140. Оп. 1. Д. 412. Л. 71. Документ датирован по смежным документам в архивном деле.

Из этого письма следует, что языковой конфликт разгорелся на «красной вечеринке», устроенной еврейской комсомольской ячейкой. Ее «национальный» уклон был признан контрреволюционным, хотя еврейские комсомольцы наравне с другими внедряли в жизнь новую идеологизированную форму досуга, которая должна была вытеснить старые формы молодежной коммуникации<sup>6</sup>.

Национальный вопрос вставал и в других сферах, в частности религиозной. Полем идейного противостояния стали государственно-церковные отношения, где столкнулись две силы: деятельность, направленная на борьбу с религией, и попытки церкви защитить от действий «народных комиссаров» свою автономность (последние часто носили антисемитский окрас: «И слыхано ли, чтобы делами церковными управляли люди безбожные, не русские и не православные») [Каиль 2010а, 254]<sup>7</sup>. Но особое значение имел открытый призыв к верующим встать на защиту церковных ценностей, провозглашенный газетой «Церковные ведомости» (1918, № 3–4): «Объединяйтесь же, православные, около своих храмов и пастырей, объединяйтесь все, и мужчины и женщины, и старые и малые, составляйте союзы для защиты наших заветных святынь» [Каиль 2010а, 254].

### Изъятие церковных ценностей

Это испытание не заставило себя долго ждать. В 1922 г. в Смоленской губернии началась кампания по изъятию церковных ценностей. Секретные документы, циркулировавшие между партийными органами и подразделениями Объединенного государственного политического управления при Совете народных комиссаров СССР (ОГПУ), позволяют воссоздать хронику этих событий.

<sup>6</sup> О формировании новых правил «праздничного» поведения на молодежных вечеринках в 1920-е гг. см.: Белова 2025.

<sup>7</sup> Ср. постановление Церковно-епархиального совета Смоленской епархии (1918 г.): «Разрушив государство Русское, так называемые “народные комиссары” хотят уничтожить в народе веру в Бога, поднимают жестокое гонение <...> особенно на православную христианскую веру». Далее в постановлении упоминаются фамилии «смоленских “народных” комиссаров»: Иоффе, Само-вер, Абрашвили [Каиль 2010б, 241].

12 марта 1922 г. в информационной сводке № 81 о политическом и экономическом состоянии дел в Рославльском уезде отмечается:

Недовольств<sup>8</sup> среди религиозных рабочих, в особенностях населения города и уезда, на почве из<sup>9</sup>ятия золота и средб<sup>9</sup>а из Церквей и Монастырей, циркулируя, что большевики, чувствуя гибель и отживая последние дни, хотят уничтожать все до тла<sup>10</sup>. В Смоленске проносятся провокационные слухи, что застрелился тов. Троцкий, а некоторые слухи, что он не застрелился, а сошел с ума<sup>11</sup>.

14 марта 1922 г., информационная сводка № 83, предоставленная Особым дорожно-транспортным отделом ОГПУ:

§ 1 Сильные недовольства<sup>12</sup> масс рабочих на почве из<sup>9</sup>ятия золота и серебра<sup>13</sup> из собора и монастыря прибывшей Комиссией, **рабочие открыто говорят, что наступает власть жидов**, на этой почве можно ожидать осложнения.

Нач. ОДТОГПУ-II /Питушкин/  
г. Рославль<sup>14</sup>

Информационная сводка № 84 от 15 марта 1922 г. констатирует:

§ 1 Сильное недовольство, как рабочих, так и населения, на почве из<sup>9</sup>ятия золота из церквей возрастает, прибывшей Комиссией была сделана попытка с вооруженной силой снять золото, но таковое снять не пришлось, народ не допустил и категорически пред<sup>15</sup>явил, что **золото не отдадим, и если таковое будет снято, то не останется за ночь не один**

<sup>8</sup> Так в документе. – О. Б.

<sup>9</sup> Так в документе. – О. Б.

<sup>10</sup> Здесь и далее значимые фрагменты текста выделены мною. – О. Б.

<sup>11</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814 (Коллекция документов «Смоленский архив»). Оп. 1. Д. 46 (Документы Рославльского укома РКП(б) о политическом и экономическом состоянии дел в уезде, 1 января 1922 – 22 ноября 1922. 250 л.). Л. 120. Здесь и далее в цитатах из архивных документов орфография оригиналов сохранена, пунктуация приведена в соответствие с современными нормами.

<sup>12</sup> Так в документе. – О. Б.

<sup>13</sup> Слова «и серебра» забиты знаками xxx. – О. Б.

<sup>14</sup> Там же. Л. 121.

**еврей, перережем всех. Неоднократно духовенство обращалось с речью к народу, каковой говорил, что золото не Ваше, а народное, и никаких не может быть уговариваний, красноармейские массы в отношении этого настроены очень скверно.**

**<Резолюция:> Информсводка является сплошным вымыслом, и виновные привлекаются к ответственности<sup>15</sup>.**

Далее события (согласно информационной сводке № 85 от 16 марта 1922 г.) разворачивались следующим образом:

15/3 по распоряжению Уисполкома<sup>16</sup> было собрание всех уличкомов<sup>17</sup> населения города, на каковом избиралось по 10 чел. из каждого района на конференцию, которое будет состояться сегодня по поводу изъятия золота из церквей, выборы проходили спокойно, но отмечено сильное недовольство как со стороны населения, так и рабочих, большинство рабочих не согласны и настроены озлоблено.

Нет никакого доверия, что это золото пойдет в пользу голодящих, все открыто говорят, что золото пойдет по карманам коммунистов и друг. ответственных Сов. работников, а так-же большевики, чувствуя войну с Польшей и не надеясь отстоять власть, снимают золото для того, что бы с ним хорошо было уходить за границу, где можно за золото спасти жизнь.

В общем предполагаются осложнения<sup>18</sup>.

Городская конференция, собравшая недовольных граждан, показала недоверие населения к большевикам, которые, по мнению масс, хотят присвоить церковное золото и бежать за границу. Что касается антиеврейских настроений, то, изначально объявив ложной информацию из Рославля, что противники изъятия церковных ценностей грозят еврейским погромом, в сводке № 85<sup>19</sup> от 17 марта

<sup>15</sup> Там же. Л. 122.

<sup>16</sup> Уисполком – уездный исполнительный комитет.

<sup>17</sup> Уличком – уличный комитет.

<sup>18</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 39 (Документы Рославльского укома РКП(б) о политическом и экономическом состоянии дел в уезде, 31 октября 1921 – 30 октября 1923. 204 л.). Л. 177.

<sup>19</sup> Так! Сводки от 16 и 17 марта имеют один номер. – О. Б.

1922 г. власть уже была не столь категорична и возложила вину на эти слухи на «массы обывателей»:

§ 1 В дополнение Инфсводке № 84 от 15/III-22 выражений /комиссия пыталась взять золото и серебро с вооруженной силой/ **исходило из масс обывателей, каковая очевидно приняла бывших в Церкви красноармейцев за конвой Комиссии**<sup>20</sup>.

Остался, впрочем, открытым вопрос: что делали в церкви красноармейцы, если не сопровождали членов комиссии?

Следующий документ, рисующий положение на Октябрьско-Витебской железной дороге (информационная сводка от 24 марта 1922 г., без номера), отмечает, что напряженное положение складывается также в Брянске:

...положение <...> спокойно <...> за исключением Брянска <...> в связи с из<sup>”</sup>ятием золота народ относится нежелательно, **и говорят, что не отдадим до тех пор, пока на нас пойдут с оружием.**

Начальник информотделения /Орлов/  
г. Рославль<sup>21</sup>

Тем временем кампания разворачивается и в губернском центре, информация об этом достигает Рославля (информационная сводка от 28 марта 1922 г. о положении на Орловско-Витебской железной дороге):

28/III-22 г. в гор. Смоленске было приступлено к из<sup>”</sup>ятию золота из церквей, народ затаивал и не отдавал таков<о>го, из-за чего происходила стрельба, **некоторые из религиозных рабочих бросили работу и побежали для защиты церквей**, но через полтора часа вернулись и работа продолжалась по прежнему.

Нач. информотделения /Орлов/<sup>22</sup>

<sup>20</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 46. Л. 125.

<sup>21</sup> Там же. Л. 139.

<sup>22</sup> Там же. Л. 144. О том, как разворачивались события в Смоленске, см. подробнее: Пименов и др. 2018, 49–53.

На следующий день появляются подробности. В Смоленске, как и в Рославле, изъятие ценностей спровоцировало всплеск антисемитских настроений (информационная сводка от 29 марта 1922 г. о положении на Орловско-Витебской железной дороге):

28/III-22 г. в гор. Смоленске во время прихода комиссии в собор для изъятия золота с колокольни собора раздался звон, на который сбежалась публика, и не стали допускать к изъятию золота, присутствующим курсантам пришлось сдаться в толпе публики, по слуху чего вызвана помощь из курсантов и началась перестрелка, так как **толпа начала бросаться**<sup>23</sup> на курсантов и избивать их, из публики есть раненые и убитые. По улице на базаре был случай нападения мальчишек и женщин на евреев, которых избивали и кричали «бей жидов спасай Россию». В городе производятся аресты зачинщиков, были случаи, что по курсантам стреляли с балконов. Все коммунисты мобизованы<sup>24</sup>.

/Орлов/<sup>25</sup>

Согласно документам, народ однозначно определил для себя зачинщиков этого богомерзкого дела (из информационной сводки за период с 15 марта по 1 апреля 1922 г.): «Рабочие говорят <об изъятии золота> «что это все выдумки коммунистов совместно с евреями»»<sup>26</sup>.

### «Крупные деньги в сто миллионов рублей»

Следующий турбулентный момент пришелся также на 1922 год и был связан с денежной инфляцией, когда в обороте находились купюры номиналом в 100 миллионов рублей. Остроту кризиса народ опять-таки связал с деятельностью евреев – об этом свидетельствуют сообщения ГПУ из Рославльского уезда.

<sup>23</sup> Так в документе. – О. Б.

<sup>24</sup> Так в документе. – О. Б.

<sup>25</sup> Там же. Л. 145. При этом в сводке от 31 марта 1922 г. отмечено, что «изъятие протекает спокойно» (л. 148).

<sup>26</sup> Там же. Л. 171.

Среди рабочих и служащих <г.> Рославль наблюдается недовольство на выдачу жалования купюрами 100,000 000 рублей на группу, за размен которых приходится платить евреям по 6 миллионов (информационная сводка № 203 от 17 июня 1922 г.)<sup>27</sup>.

В железнодорожных мастерских среди рабочих и служащих замечалось 17 июля недовольство, возникающее на почве выдачи жалования крупными деньгами в СТО МИЛЛИОНов рублей, на размен которых приходится платить евреям торговцам по ШЕСТИ МИЛЛИОНОВ руб. (информационная сводка по г. Рославлю за период с 13 по 20 июля 1922 г.)<sup>28</sup>.

За 26 июля среди рабочих железнодорожников замечалось сильное невольство<sup>29</sup> за выдачу жалования крупными (купюрами) в СТО миллионов, следствием чего замечались уходы рабочих с работ для размена (информационная сводка по Рославльскому уезду за период с 21 по 27 июля 1922 г.)<sup>30</sup>.

### Тюремный антисемитизм

В июле 1932 г. смоленская газета «Рабочий путь» (№ 171) поместила статью «Прекратить безобразия антисемитов», в которой содержалось требование прекратить безобразия, которые творились в милиции г. Монастырщина, где сотрудники избивали задержанных граждан. Жертвами насилия, по сведениям газеты, стали два еврея, Агранат и Песин.

Скандалное дело разбиралось в системе ОГПУ, о чем в обком ВКП(б) была направлена докладная записка<sup>31</sup>. (Следует учесть, что в указанный период проявления антисемитизма карались в адми-

<sup>27</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 39. Л. 92.

<sup>28</sup> Там же. Л. 144 об. Согласно информационной сводке за период с 15 по 31 июля 1922 г., к концу месяца комиссия за размен денег резко возросла: «...приходится платить ростовщикам по 10–15 млн рублей за размен» (л. 154).

<sup>29</sup> Так в тексте. – О. Б.

<sup>30</sup> Там же. Л. 152.

<sup>31</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1395 (Докладные записки обкому ВКП(б) о работе органов ОГПУ. Т. 1). Л. 75–80.

нистративном и уголовном порядке [см.: Монархия погибла 1993].) Согласно этому сообщению, за неисполнение указаний военкома (доставка пакетов) был арестован «старик Песин», который вместе с задержанным ранее Агранатом пожаловался на побои в камере предварительного заключения; заключенные потребовали выдать им справки, удостоверяющие избиение, в чем им было отказано. Милицейский документ свидетельствует, что в камере производились «шутки» над новичками – «чертей гонять» (быют в темноте скрученными жгутами), «подымать нары» (голым задом садятся на лицо). Далее следует заключение:

**Случая антисемитизма в данном деле нет <...> Все эти разные шутки применялись ко всем одинаково без различия национальностей. По отношению к евреям, как напр. к Песину, то если русский, после исполнения «крещения» брызгали намоченной в параше тряпкой, то Песину эту тряпку вскинули на голову<sup>32</sup>.**

Такова была реакция органов милиции на критическую заметку в газете. Однако стоит обратить внимание на конфессиональный подтекст издевательских шуток. Если в случае с русским «шутка» имитирует крещение (о чем прямо сказано в документе), то в случае с евреем не имитирует ли действие с тряпкой покрывание головы кипой? То, что тряпка предварительно вымочена в параше, усугубляет оскорбительно-осквернительный характер действия.

### **Диссонанс индивидуального сознания: религиозные пластинки, антисемитизм и число 666**

О том, как реагировало на социальные перемены сознание обычного человека (волею случая ставшего «винтиком» советской административной системы), свидетельствует следующий отчасти курьезный случай.

Весной 1935 г. инспектор Сельхозбанка Е. Федосенко по служебной надобности посетил колхоз «Новый мир» Тюшинского сельсовета Кардымовского района Западной области, после чего 8 марта

<sup>32</sup> Там же. Л. 79.

1935 г. направил секретарю обкома ВКП(б) тов. Румянцеву<sup>33</sup> письмо (по сути – донос), в котором говорилось о потере бдительности среди колхозников<sup>34</sup>.

В письме Федосенко сообщал, что в конторе колхоза «Новый мир» имеется патефон и около 50 пластинок, из них 3 – религиозного содержания:

- 1) иже херувими № 7;
- 2) вознесу тя, боже мой;
- 3) вечери твоя тайныя;
- 4) разбойника благоразумного<sup>35</sup>;
- 5) был у Христа младенца сад<sup>36</sup>;

№ 5 явно антисемитского содержания.

Привожу дословно ее содержание:

«Был у Христа младенца сад и много роз растил он в нем, он трижды в день их поливал, чтоб сплести венок себе потом; когда же розы расцвели, детей еврейских созвал он, они сорвали по цветку и сад был весь опустошен. Как ты сплещешь себе венок, в твоем саду нет больше роз. Вы позабыли, что шипы остались мне, сказал христос. И из шипов они сплели венок колючий для него и капли крови вместо роз чело украсили его».

<sup>33</sup> Иван Петрович Румянцев (1885–1937) – советский партийный и государственный деятель. В январе 1929 г. назначен председателем оргбюро ЦК ВКП(б) по Западной области, 23 июля того же года Постановлением 1-го пленума Западного областного комитета ВКП(б) избран первым секретарем Западного обкома ВКП(б). По обвинению в участии в антисоветской контрреволюционной группе 29 октября 1937 г. Военной коллегией Верховного суда СССР приговорен к смертной казни, расстрелян 30 октября 1937 г.

<sup>34</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 478 (Докладные записки и переписка Запобко-ма ВЛКСМ с секретарями райкомов ВЛКСМ о проработке закрытого письма ЦК ВКП(б) о контрреволюционных и оппозиционных настроениях среди молодежи, 10 января 1935 – 5 сентября 1935. 164 л.). Л. 49–50 об. (оригинал), 51–52 (копия, машинопись). Далее документ цитируется по копии.

<sup>35</sup> По поводу № 3 и 4 имеется помета о том, что «продана колхозу акушеркой Бредихинской больницы гражданкой Станкевич».

<sup>36</sup> «Был у Христа-младенца сад», стихотворение А. Н. Плещеева «Легенда» (1877), музыка П. И. Чайковского (Был у Христа младенца сад. Легенда. Переложение для женского хора детской песни из оп. 54 П. Чайковского). Исполняется, помимо прочего, на Светлой Седмице как духовный стих.

**Что здесь антисемитского? по моему вот что: добродетель (изображающая простонародием в мифическом образе «Христос»), оказываемая евреям, впоследствии оплачивается ими же «шипами и кровью»<sup>37</sup>.**

Инспектор Федосенко изъял эти три пластинки («Они находятся у меня, и я не знаю, что дальше с ними делать»). Он предлагал колхозу деньги «стоимостью трех новых пластинок», но получил отказ и вынужден был забрать пластинки, «оформив актом».

Партийные органы, получив сигнал, должны были реагировать – делу был дан ход. Последовала докладная записка инструктора обкома ВЛКСМ Карпенкина:

...правлением колхоза были приобретены патифонные пластинки, часть из них через самого комсорга Павлова. В числе этих пластинок оказалось **религиозные и антисемитские**, при чем все эти пластинки исполнялись на патифоне систематически в помещении правления колхоза, когда собирались колхозники<sup>38</sup>.

Кардымовский районный комитет комсомола призвали к ответу, и 16 марта 1935 г. он вынес постановление:

О допущенной политической близорукости первичной организации при колхозе «Новый мир» Тюшинского с/с

<...> комсомольская организация допустила грубейшую политическую близорукость, выразившуюся: в протаскивании **религиозной и антисоветской** пропаганды в общественных местах среди колхозников путем приобретения колхозом **религиозных и антисоветских** граммафонных пластинок, которые систематически исполнялись на широких сборах колхозников через патифон.

(подпись: секретарь РК ВЛКСМ Шатихин)<sup>39</sup>

Как видим, пафосное разоблачение «антисемитизма» Федосенко не очень удалось. Его критика отрицательного образа евреев,

<sup>37</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 478. Л. 51.

<sup>38</sup> Там же. Л. 53.

<sup>39</sup> Там же. Л. 55.

якобы присутствующего в песнопении «Был у Христа младенца сад», отклика у комсомольцев не нашла (возможно даже, они не очень поняли исходный посыл – Федосенко указывал на недопустимость плохо говорить о евреях [ср.: Монархия погибла 1993]). Определение «антисемитские», присутствующее в письме Федосенко и докладной Карпенкина, в итоговом документе было заменено на «антисоветские».

Однако это было не единственное свидетельство утраты бдительности. В своем доносе Федосенко также сообщал:

В том же колхозе утром в кантоне в присутствии этого же комсомольца (возможно даже им самим) была показана вещь, в которой ясно чувствуется проделки классового врача. Было сказано следующее: «В евангелии в откровении Иоана имеются следующие выражения (а это я лично знаю, когда сам учился в школе) – что **появится на свет «антихрист» и что на челе его будет стоять цифра 6.6.6.** – тут же в доказательство из спичек складывается цифра **666**, и из нее складывают имя **Сталин, Ленин, вор** – о чем это говорит, я думаю, понятно<sup>40</sup>.

Перед нами широко распространенная в 1920–1930-е гг. игра, известная в разных вариантах и бытовавшая в разных социальных группах (от учащейся молодежи, рабочих и интеллигенции до заключенных) – из определенного количества спичек (а именно 15) складываются: фамилии вождей (Ленин, Сталин); слова, символизирующие их сущность (вор, змей), и апокалиптическое число 666, указывающее на «бесовский» характер советской власти [см.: Белова 2015].

### Поиски происков: опасная синька

Настроения подозрительности, страха и постоянное ожидание враждебных проявлений со стороны врагов внешних и внутренних, характерные для советского общества 1920–1930-х гг., деталь-

<sup>40</sup> Там же. Л. 51.

но описаны в специальном исследовании [Архипова<sup>41</sup>, Кирзюк 2020]. Добавим в копилку уже известных фактов еще один.

Среди докладных записок Западному обкому ВКП(б) о работе органов ОГПУ за 1932 г.<sup>42</sup> нам встретился документ, который в оглавлении архивного дела значился следующим образом: «О надписи на коробках от синьки на белорусском языке». На соответствующем листе обнаружилась записка, составленная помощником секретаря обкома ВКП(б) Западной области М. Г. Тихомировым<sup>43</sup> и адресованная заместителю полномочного представителя ОГПУ Западной области Р. К. Нельке<sup>44</sup>.

№ 1/276, 23 июля 1932 г.

Машинопись. Копия.

зам ПП ОГПУ – тов. Нельке

Синька в этих коробках продается у нас в Области.

Эта коробочка из рабкоопа Березичского ст. завода<sup>45</sup>, Ко-  
зельского района.

Посмотри лозунг на ней (правда, на белорусском языке).

При переводе будто бы получается «колхозы – наихуд-  
ший путь к социализму».

Проверь.

(Тихомиров)<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Министерством юстиции РФ внесена в реестр иностранных агентов.

<sup>42</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1395.

<sup>43</sup> О Михаиле Григорьевиче Тихомирове см.: Илькевич 2013, 70, 76. Биографические данные не выявлены.

<sup>44</sup> Рудольф Карлович Нельке (латыш. Rūdolfs Karlovičs Neļķe, 1899–1938) – деятель органов государственной безопасности; заместитель полномочного представителя ОГПУ Западной области. С 1933 г. до 16 января 1935 г. заместитель начальника ГПУ-УНКВД по Западной области. Состоял членом президиума Западной областной контрольной комиссии ВКП(б), членом Западного областного комитета ВКП(б). С 16 января 1935 г. и до ареста являлся заместителем начальника УНКВД Куйбышевского края (Куйбышевской области) и членом тройки НКВД. 22 мая 1937 г. арестован командующего Приволжским военным округом маршала М. Н. Тухачевского. Арестован 1 сентября 1937 г. по обвинению в участии в контрреволюционной организации и в подготовке террористических актов. 16 июня 1938 г. приговорен к высшей мере наказания. Помимо реабилитирован 11 января 1968 г. Верховным судом СССР.

<sup>45</sup> Березичский стекольный завод основан в 1912 г. А. Д. Оболенским.

<sup>46</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 1395. Л. 173.

К сожалению, в архиве имеется лишь копия документа, отсутствует сам предмет внимания – коробка от синьки. Можно только предположить, что именно было написано на коробке. Если следовать приведенной Тихомировым фразе, то в обратном переводе на белорусский язык лозунг мог выглядеть так: *Калгасы – найхуткі* (или: *самы хуткі, найбольш хуткі*) *шлях да сацыялізму*. То есть опорное слово тут *хуткі* ‘быстрый, скорый’ – оно и ввело в сомнение Тихомирова (или того, кто ему эту коробку принес / показал): русскоязычный чиновник усмотрел в белорусском слове *хуткі* сходство с русским *худший*. Как развивалась история дальше – неизвестно, но перед нами показательный пример тревожности массового сознания, «подозрительности» и «бдительности» 1930-х гг., когда провокации искали в рисунках, узорах, скульптурах, надписях и т.п.

### После 1 декабря 1934 года: официальный и неофициальный фольклор

1 декабря 1934 г. в Ленинграде был убит Сергей Миронович Киров, первый секретарь Ленинградского обкома партии. Это событие повлекло за собой волну массовых репрессий, связанных с внутрипартийной борьбой за власть и устраниением неугодных идеологических соперников. А в ракурсе массовой культуры – перед нами показательный случай, когда дата становится знаковой и порождает целый пласт фольклора.

С одной стороны, создавался официальный фольклор – плачи о Кирове, образцы «советского эпоса»<sup>47</sup>. Как показывает материал, плачи о Кирове были записаны только в 1938 г., четыре года спустя после события, что может свидетельствовать о том, что эти «сочинения» были инициированы / спровоцированы собирателями<sup>48</sup>

<sup>47</sup> См. подробнее: Рукописи, которых не было 2002, 432–510 (плачи о Ленине, Горьком, Чкалове и др.). Опубликованы плачи о Кирове: «Дела твои великие не забудет наша Родина» (с. 475–476), «По тебе, Сергей Миронович, плачет вся земля советская» (с. 476–479), «Прошипела змея лютая» (с. 479–483), «Сердце женское да без огня да разжигалося» (с. 483–485). Комментарии к текстам см. на с. 897–917.

<sup>48</sup> Там же, 910.

(или сочинены по заданию, поскольку сказителю прежде надо было ознакомиться с биографией Кирова). Регион, где были записаны плачи, ограничивается Пудожским и Петровским районами Карельской АССР.

Плачи рисуют картину великого горя:

Как пойду я, многобеднушка,  
Во Москву во белокаменну  
Ко могилушке покойного. <...>  
Растащите-ка желтый пески,  
Разгребите мать сырый землю,  
Покажите дорогого нам Мироныча<sup>49</sup>.

Излагается хроника трагического события (при этом в соответствии с каноном упоминаются «семеюшка» и «малые детушки», которые обязательно должны быть у народного любимца), а убийца и его орудие предстают в змеином облике:

Как настал месяц декабрь  
И число первое невеселое,  
День туманный и тоскливыи,  
Наш любимый вождь Киров,  
Распрощался он с семеюшкой,  
С малыми детушками,  
Пошел он на работушку на любимую.  
Как настал часочек несчастливый  
И минутушка очень трудная,  
Как загремела пуля быстрая  
От руки да от змеиной,  
От руки да врага, от неприятеля...<sup>50</sup>

Назад четыре круглых годышка  
У кабинета вождя Кирова  
Прошипела змея лютая,  
Просвистала пуля литая...<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Там же, 476.

<sup>50</sup> Там же, 483–484.

<sup>51</sup> Там же, 481.

Однако сразу по горячим следам на убийство Кирова среагировало «народное мнение»: частушки, анекдоты, присловья, фиксирующиеся с 1934 г., по-своему комментировали произошедшее, опираясь на слухи и толки, отражая точку зрения «безмолвствующего большинства». Обратившись к указателю сюжетов советского анекдота, можно составить показательный перечень сюжетов и мотивов, относящихся к данному событию<sup>52</sup>.

18 января 1935 г. ЦК ВКП(б) направил закрытое письмо ко всем организациям партии об уроках событий, связанных с злодейским убийством товарища Кирова:

...ЦК считает, что настало время подвести итог событиям, связанным с убийством тов. Кирова, дать им политическую оценку и извлечь уроки, вытекающие из анализа этих событий. Настоящее письмо ЦК ВКП(б) имеет своей целью облегчить партийным кадрам выполнение этой именно итоговой задачи [Закрытое письмо 1935].

Всем партийным и комсомольским организациям предписывалось на общих собраниях проработать это письмо и сделать соответствующие оргвыводы. На практике собрания превращались в поиски скрытых врагов, разоблачения и саморазоблачения, а также все сведения, полученные в ходе обсуждения письма, фиксировались в протоколах собраний, докладных и информационных записках. Отчеты направлялись в органы партийного руководства и ОГПУ/НКВД (показательно: для подобного рода свидетельств использовался термин «разговоры»).

В партийном архиве Западной (Смоленской) области материалы, отражающие работу по выполнению указаний закрытого письма, объединились в несколько дел: «Информации горкомов, райкомов ВКПб по обсуждению письма ЦК ВКПб “Уроки событий, связанных с убийством тов. Кирова”» (т. 1, 2, 3), «Докладные записки <...> о контрреволюционных и оппозиционных настроениях среди

<sup>52</sup> См.: Мельниченко 2014, № 139, 536А («Так вот где собака зарыта» – о надписи на могиле Кирова, мраморной доске в кремлевской стене), 1481, 1482 («Киров последнее время ходил с убитым видом, а Николаев был в убийственном настроении»), 1600А («Кого надо, того и убили»), 1601 («Сколько же раз убивали Кирова» – в связи с этим событием расстреляли Николаева, троцкистов, бухаринцев и др.).

молодежи. 10 января – 5 сентября 1935», «Докладные записки <...> по обсуждению процесса над троцкистским центром по расследованию антисоветских настроений среди учащейся молодежи. 22 марта 1935 – 5 мая 1937»<sup>53</sup>.

О чём же говорят архивные документы?

### ***Трактовка и оценка событий***

«Разговоры среди колхозников» отражали неприятное мнение народа о власти имущих и не оставляли без работы органы НКВД. Одной из версий, циркулировавшей в виде массовых толков, была та, что связывала убийство Кирова с внутрипартийной конкуренцией (и Киров представлял отнюдь не как «любимец партии», а как противник советской власти).

Вокруг убийства т. Кирова и приговора Верхсуда были отдельные разговоры отдельных колхозников и др. гр-н антисоветского антипартийного характера, как-то:

В Старой Гуте<sup>54</sup> 25/II-35 г. были разговоры среди отдельных колхозников. «Нашу советскую власть можно дурить как угодно, даже такие учреждения, как военные, власть сейчас варится в своем собственном соку. **Они говорят, что Кирова убили враги советской власти, а на самом же деле они его убили сами, так узнали, что Киров знает, что скоро конец, и хотел удрать за границу и таким образом спастись и своим пребыванием за границей делать преступления против Советской власти. Что его убили враги, пусть верят этому Ваньки да Гришки, а мы этому верить не будем».**

В Брянкустичах<sup>55</sup> разговор об убийстве т. Кирова. «**Его убил тот, который хотел заместить его, т. е. встать на его**

<sup>53</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 889 (231 л.), 890 (171 л.), 891 (259 л.); Ф. Р-2814. Д. 478 (164 л.); Ф. Р-2814. Д. 479 (108 л.). Часть материалов (так называемый «Смоленский архив»), вывезенных в 1943 г. из оккупированного Смоленска, после окончания Второй мировой войны оказавшихся в США и хранившихся там до 2002 г. в Национальном архиве США в Вашингтоне [см.: Guide 1980], использована в публикациях зарубежных историков-советологов, политологов, антропологов [см., например: Fainsod 1958; Файнсод 1995; Fitzpatrick 1999]. В настоящее время «Смоленский архив» находится в ГАНИСО и его материалы доступны исследователям.

<sup>54</sup> Старая Гута – ныне село в Унечском районе Брянской области.

<sup>55</sup> Брянкустичи – ныне село в Унечском районе Брянской области в составе Найтоповичского сельского поселения.

**место, и убили не тех людей, которые убили Кирова, а растреляли мужиков, которые не повинны».**

В колхозе «Красное знамя» Найтоповичского<sup>56</sup> с/с колхозник в присутствии других вел такой разговор об убийстве т. Кирова. «Нужно было бы убить вот этого» (указывая на портрет т. Сталина). <...> После убийства т. Кирова один гр-н говорил в кантоне в кругу служащих: «Скажите, почему Сталин так грустит о Кирове, очевидно, он чувствует, что такой случай может случиться и с ним».

**Все эти материалы о разговорах сосредоточены в Районном отделении НКВД<sup>57</sup>.**

В русле этих «разговоров» в одной связке поминались имена Кирова, Зиновьева<sup>58</sup> и Каменева<sup>59</sup> – как попытка разобраться, кто же среди партийной верхушки отстаивает интересы крестьянства.

Среди кулацких элементов идут слухи и разговоры, что Кирова убили за то, что он строил вторую пятилетку, а Зиновьева и Каменева осудили за то, что они стояли за отмену второй пятилетки, и тем самым за облегчение крестьян. Некоторые коммунисты слышут эти разговоры, но отпора не дают и не выявляют – откуда эти слухи исходят<sup>60</sup>.

Вновь (как и после смерти В. И. Ленина) стал циркулировать слух о якобы случившейся в ЦК драке и перестрелке:

<sup>56</sup> Найтоповичи – ныне село в Унечском районе Брянской области, административный центр Найтоповичского сельского поселения.

<sup>57</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 181 (документ от 25 февраля 1935 г., секретарь Унечского РК ВКП(б) Щекин).

<sup>58</sup> Григорий Евсеевич Зиновьев (при рождении – Овсей-Гершен Аронович Радомыльский, 1883–1936) – советский политический и государственный деятель, активный участник внутрипартийной борьбы, сторонник «новой оппозиции» и член «Объединенного троцкистско-зиновьевского центра». Расстрелян, реабилитирован в 1988 г.

<sup>59</sup> Лев Борисович Каменев (семейная фамилия – Розенфельд, 1883–1936) – советский партийный и государственный деятель. В 1936 г. осужден по делу «Объединенного троцкистско-зиновьевского центра» и расстрелян; реабилитирован в 1988 г.

<sup>60</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 112 (информация из г. Стародуба).

...член партии агроном Ульященко слышав контрреволюционные разговоры о том, что якобы **после смерти Кирова в ЦК завязалась драка, в результате чего «Сталин стрелял в Ворошилова, а Крупская в Сталина»**, сразу же не разоблачил их, даже не выяснил, кто ведет эти разговоры, и до самого собрания об этом никому не заявил. <...> подобный пример приводился коммунисткой Костяковой, работающей в детсаду, где ребята 5–7 лет поют контрреволюционные песенки, а руководители не принимают к этому мер<sup>61</sup>.

На первый взгляд казусный случай нашел отражение в документе из Сычёвского района, составленном секретарем районной парторганизации Школьниковым и датированном 7 февраля 1935 г. Документ был включен в информационную сводку, подготовленную для секретаря Обкома ВКПб т. Шильмана<sup>62</sup>.

Так, например, на парт. собрании выяснилось, что член партии директор Кирпичного завода Козлов на целый ряд вопросов, заданных ему рабочими после убийства т. Кирова, вместо разъяснения существа дела заявил, что такие как Воронов (которого он считал жуликом по работе) **убили Кирова, убьют и Сталина. На вопрос, почему он так думает? Козлов ответил: «Пока не был в своем кабинете, пауки на бюсте Сталина наплели паутину, а это значит, что его убьют»**<sup>63</sup>.

Директор завода Козлов, разоблачая нерадивого рабочего, поделился с аудиторией опасением, что подобные работники могут посягнуть и на жизнь самого Сталина, приведя мощный аргумент: паутина на бюсте вождя – плохая примета<sup>64</sup>. Тем более что разгово-

<sup>61</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 174 (из материала об итогах проработки закрытого письма, Трубчевский РК ВКП(б), зам. секретаря Белов, 9 февраля 1935 г.). По свидетельствам начала 1924 г., в борьбе за власть в Троцкого стреляли Зиновьев и Калинин, см.: Голос народа 1997, 192.

<sup>62</sup> Аким Львович Шильман (1897–1937) – второй секретарь Западного обкома ВКП(б), осужден в 1937 г. за создание в Западной области «антисоветской право-троцкистской диверсионно-террористической организации», расстрелян; реабилитирован в 1956 г. См.: Илькевич 2013, 64–68.

<sup>63</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 119.

<sup>64</sup> Ср. примету: паук спускается на пороге – к покойнику [Гура 1997, 509].

ры на тему о желательном устраниении Сталина (и его соратников) велись повсеместно – не только среди взрослых, но и среди подростков, озвучивавших, вероятно, услышанное от родителей.

24 февраля 1935 г. в информационной записке секретарь Краснинского районного комитета партии сообщает в Западный Обком ВКП(б):

Обнаружено также при проработке приговора над Зиновьевской группой, что в Глубокинской школе **ученик 13–15 лет – сын учителя – выступил и заявил, что нужно было бы еще убить Сталина (ведется агент. разработка)**<sup>65</sup>.

13 марта 1935 г. в докладной о настроениях среди молодежи секретарь Западного обкома ВЛКСМ З. А. Коган<sup>66</sup> пишет своему старшему товарищу, первому секретарю Западного обкома ВКП(б) И. П. Румянцеву:

Почепский р-н, **ученик 6 класса Курбаев Василий, 16 л., сын бывшего твердозаданца**<sup>67</sup>, во время опубликования в печати о злодейском убийстве т. Кирова **заявил: «Убили Кирова, пусть убют и Сталина»**<sup>68</sup>.

Из сообщения Стародубского РК ВКП(б) (секретарь Томский):

Кроме того были такие выступления, как например, один из студентов педтехникума ТОЛОЧКО – выступил с заявлением, что «убийство вождей есть в партии закономерное явление, и Сталин не есть гений, а герой». **В момент убийства**

<sup>65</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 890. Л. 76 об.

<sup>66</sup> Залман Абрамович Коган (1905–1937) – секретарь Западного обкома ВЛКСМ в 1934–1937 гг. Расстрелян 22 ноября 1937 г. как враг народа. См.: Русское и советское молодёжное движение 2002, 268 (№ 187. Террор ВЛКСМ в Смоленской области. Письмо Смоленского обкома ВЛКСМ о выполнении решений IV-го пленума ЦК ВЛКСМ); Илькевич 2013, 61.

<sup>67</sup> *Твердозаданец* – хозяин-единоличник (кулак), обязанный выполнить «твердое задание» (обязательные поставки государству, уплата части налога зерном, мясом, яйцами, сеном, лесозаготовками, полевыми работами); в случае невыполнения единоличники привлекались к судебной ответственности.

<sup>68</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Д. 478. Л. 21.

**тов. Кирова он говорил среди студентов: «Мне ничуть не жалко было-бы, если бы их убили всех».** При проверке оказалось, что студент Толочко является сыном твердозаданца. Сейчас он из комсомола исключен<sup>69</sup>.

Со смертью Кирова и возможной смертью Сталина связывались надежды на возвращение к доколхозному строю.

14 февраля 1935 г. замсекретаря Хиславичского РК ВКП(б) сообщал:

В селе Соино бывший твердообложенный<sup>70</sup> Ефременко Кирилл, единоличник, среди отсталой части колхозников «раз»ясняет» решения ноябрьского пленума, «решения пленума – это петля на шее крестьян, государство покупает у колхозников хлеб по дешевой цене и продает дороже», **«Кирова убили, Куйбышев умер, а Сталин испугается и все пойдет по хорошему».** Сын Ефременкова на колхозных ветеринарах раз»ясняет, что **буквы ВКП(б) это (временное крепостное право большевиков)**<sup>71</sup>.

Из других районов поступали аналогичные сведения.

Твердозаданец Кокин П. И. Новоадамовского с/совета проводил контрреволюционную агитацию среди населения: **«Убили Кирова, нужно было бы убить Сталина, вот и были бы все единоличники».** <...> По всем указанным контрреволюционным вылозкам органами НКВД ведется следствие<sup>72</sup>.

Ученики школы ФЗУ Дятьковского завода Молешкевич и друг. остановившись около портрета Куйбышева, вели клеветнические разговоры. Молешкевич говорил: **«Одного**

<sup>69</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 103.

<sup>70</sup> То же, что *твердозаданец*, см. выше.

<sup>71</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 186. О различных способах «расшифровки» абрэвиатуры ВКП(б) см.: Мельниченко 2014, 101, 470, 980.

<sup>72</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 177 (из политической информации от Усвятского РКП(б), секретарь Высокая). Усвятский район в настоящее время входит в состав Псковской области.

**убили, другой сам умер, так скоро все помрут, тогда опять будем жить по старому»<sup>73</sup>.**

Велись также разговоры о том, что за смертью Кирова обязательно должна последовать и смерть других партийных вождей (помимо Сталина). Череда таких событий должна была привести к концу советской власти.

Заместитель секретаря РК ВКП(б) Крисанов, подводя итоги обсуждения закрытого письма, сообщал из Гордеевского района<sup>74</sup>:

<В> Колхоз «Кр. Партизан» Антоновского с/сов. залез бывший дьячек Лапик, ни правления к-за, ни с/сов. не заметили, поставили его на работу конюха. Услышав о злодейском убийстве тов. Кирова, Лапик сказал: «**Убили Кирова, пускай бы убили и Сталина, а то советская власть засадила нас всех в мешок»<sup>75</sup>.**

Действительность «оправдывала» народные ожидания. 25 января 1935 г. скоропостижно скончался В. В. Куйбышев (1888–1935), Председатель Государственной плановой комиссии при Совете народных комиссаров СССР, ближайший советник Сталина по вопросам экономики.

В колхозе «Ленинский поход» в день смерти т. Куйбышева колхозник Гуданов Семен в правлении колхоза в присутствии колхозников сказал: «**Слава богу, начинают умирать наши вожди, Кирова убили, Куйбышев сам умер, теперь очередь за Сталиным, тогда зажили**». Парторганизация и колхозники постановили выгнать его из колхоза и просят районные организации выслать его из пределов района, считают его классовым врагом. Этот Гудонов в прошлом был зажиточным, хуторянин, во время коллективизации высту-

<sup>73</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Д. 478. Л. 9 (из докладной записки от 1 апреля 1935 г. «О ходе проработки закрытого письма ЦК ВКП(б) в областной организации комсомола»).

<sup>74</sup> Гордеевский район – ныне на территории Брянской области.

<sup>75</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 889. Л. 165. Ср. свидетельство из другого региона – рабфаковец Новочеркасского института инженеров коммунального строительства заявил: «Если бы почаше убивали таких, как Киров, то жилось бы лучше и страна вздохнула бы свободней» [Общество и власть 1998, 101].

пал против колхозов. **Дело для выяснения личности по просьбе колхозников передано в НКВД**<sup>76</sup>.

<...> в Заустинском с/с группа кулаков после убийства тов. Кирова злорадствовала и вела агитацию среди колхозников, мол, **одного убрали (тов. Кирова), доберутся и до других (тов. Сталина)**. Также соболезновали по поводу убийцы тов. Кирова. Также в Трояновском с/с эссер Рыжиков (единоличник), который говорил: **«Одного убили (тов. Кирова), второй сам подавился (Куйбышев), придет время и до остальных (Сталин, Молотов и друг.)**<sup>77</sup>.

Продолжая тему засилья евреев во власти, народное мнение усматривало «еврейский след» и в фигуре Куйбышева:

По сигналам коммунистов непосредственно органами НКВД установлено, что псаломщик Усвятской церкви некто Плюсков (в декабре м-це приехавший в наш район из Ильина), лишенец, проводил контрреволюционную агитацию среди населения, он говорил: «Кирова убил рабочий Ленинграда, но его не жаль, а жаль, что за него погибнет много невинных людей. А дальше уже после смерти тов. Куйбышева, говорил: **«Советской власти неповезло: одного убили, другой сам умер, Куйбышев еврей и вообще во власти стоят евреи». Указанный выше контрреволюционер Плюсков органами НКВД арестован**<sup>78</sup>.

Не обошлось и без народных «пророчеств», например, в Кардыловском районе:

Из арсенала кулацкого орудия была вытащена **заплесневая «божья матерь», которая, появившись в Бережнянском с/с, после убийства тов. Кирова пророчила о том, чтобы вслед за убийством тов. Кирова уб”ют большевика на**

<sup>76</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 890. Л. 98 (из информационной сводки – Комаричский район, 7 февраля 1935 г.).

<sup>77</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 889. Л. 193 (информация от Дубровского РК ВКП(б), зам. секретаря РК ВКП(б) Прошин, 7 февраля 1935 г.).

<sup>78</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 177 (из политической информации от Усвятского РКП(б), секретарь Высокая).

**Украине, а потом уб”ют и Сталина, эта «божья мать» устраивала молебны<sup>79</sup>.**

Фиксировались локальные призывы к протестам, правда, исходили они от деклассированных элементов:

**Бывший прораб Фещенко, осужденный на 7 лет за подлоги и растраты, во время пьянки с попом говорил, что умные люди убили Кирова, а вы – говоря попу – должны мобилизовать народ на такие же действия на месте. Этот вопрос прорабатывается.**

зам. начальника п/о по НКВД т. Пригаро<sup>80</sup>.

Любопытно, что убийство Кирова превратилось в своеобразную фигуру речи и вошло в узус в качестве угрозы.

Комсомолец Гапанков <...> грозил председателю Дубовицкого с/с т. Денисенкову, чл. ВКП(б): «**Будет тебе, как было Кирову**» (Шумячский с/с)<sup>81</sup>.

...выявлены кулаки, которые издеваются над тягловой силой, а один из них, запрягая лошадь в присутствии колхозников б”ет ее дугой со словами: **убили Кирова, убьют Сталина, а ты черт с тобой...**<sup>82</sup>

### ***Киров и Николаев – жертва и убийца: версии взаимоотношений***

Не была обойдена вниманием и фигура убийцы Кирова – Л. В. Николаева<sup>83</sup>. Назывались разные причины его поступка, при

<sup>79</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 84 (из докладной записки Обкому от Смолгородского обкома ВКП(б), секретарь Архипов, 9 февраля 1935 г.).

<sup>80</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 239 об. (из политдонесения политотдела совхоза «Далисичи», подпись неразборчива, 24 февраля 1934 г.).

<sup>81</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Д. 478. Л. 19 (из докладной З. А. Когана И. П. Румянцеву о проработке письма, 13 марта 1935 г.).

<sup>82</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 57 (из информационной сводки Плохинского РК ВКП(б), секретарь Чибисов, 5 февраля 1935 г.).

<sup>83</sup> Леонид Васильевич Николаев (1904–1934) – член партии с 1924 г., работал секретарем ряда комсомольских организаций, разъездным сотрудником комиссии Института истории партии Ленинградского обкома ВКП(б). В 1933 г. из

этом обращает на себя внимание тот факт, что среди молодежи личность Николаева приобретала ореол героя. Так, студенты Вяземского педагогического техникума Черноусов и Барбаков обменивались мнениями:

**Убийца Кирова – член партии, отсюда убийство совершено на почве личных счетов** (Черноусов). Ничего удивительного нет в убийстве Кирова, ибо в связи с отменой карточной системы положение рабочих не улучшилось и обозлило рабочих, ведь Николаев – выходец из рабочих (Барбаков). Николаев человек смелый, решительный, мужественный. **Вообще говоря, Николаев – герой, ибо он совершил такой поступок, как Софья Перовская** (Черноусов)<sup>84</sup>.

Согласно мнению более умудренных жизнью людей, причиной убийства была борьба за «портфель»:

**Белогвардеец Малышкин заявлял: «Киров не поладил с Николаевым, а поэтому на почве ссор за портфель Николаев убил Кирова. В верхах стреляют, в низах кричат за порядок»<sup>85</sup>.**

Наибольшее распространение во всех возрастных слоях получили любовная и бытовая версии.

---

партии исключен, в апреле 1934 г. добился восстановления, но из института был уволен. На момент совершения убийства Николаев был безработным. За покушение на С. М. Кирова осужден и расстрелян 29 декабря 1934 г.

<sup>84</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Д. 478. Л. 36. Из другого архивного дела известно, что «Черноусов и Барбаков исключены из техникума, Черноусов исключен из комсомола» (ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 258, документ от 19 февраля 1935 г.). Аналогичный случай произошел в Брянском лесотехническом институте, где «студент Резников после убийства тов[арища] Кирова одобрил в беседе с отдельными студентами злодейский факт Николаева» [Письма во власть 2002, 268]. Ср. донесение из Кубанского педагогического института – студентка рабфака во время урока передала своему соседу записку: «Я приветствую Николаева за убийство Кирова» [Общество и власть 1998, 102].

<sup>85</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 478. Л. 4 (из докладной записки от 1/IV-35 «О ходе проработки закрытого письма ЦК ВКП(б) в областной организации комсомола», подписано: секретарь Обкома ВЛКСМ Коган).

В связи с убийством тов. Кирова по району распространялись слухи, что **Кирова убил Николаев из-за жены** (Семенская школа)<sup>86</sup>.

В Севириковском с/совете единоличник Исаков Семен проводит агитацию, контрреволюционные разговоры: **«Киров и Николаев были пьяные, никаких тут потерь нет»**<sup>87</sup>.

Студент института Марксизма-Лененизма Береснев: **Киров убит не на политической основе, а из-за личных бытовых счетов с Николаевым**<sup>88</sup>.

### **Частушки, рифмовки, загадки**

Наиболее оперативно убийство Кирова отразилось в малых жанрах фольклора. Архивные документы сохранили целый ряд образцов народного творчества на эту тему.

...были вскрыты болезненные явления среди детей отдельных коммунистов и рабочих. Пение антисоветских песен в связи с убийством тов. Кирова и смертью тов. Куйбышева.

4-х летний малыш члена ВКП(б) Татуйко и девочка школьница 8–9 лет работницы Митченко воспроизводили песни следующего характера: **«Лежит Киров во гробу, Stalin тянет за ногу, Уставай, едрена мать, Пятилетку выполнить»**. Оказалось, что работница Митченко, имея связь с родственниками соседнего колхоза Лизогубовского с/с, как видно там заполучила и передала детям, возможно, и взрослым<sup>89</sup>.

26/II на районной художественной олимпиаде колхозников в результате того, что заранее не были проверены номе-

<sup>86</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 155 (из информационного сообщения Тёмкинского РК ВКП(б), секретарь Носов, 16 февраля 1935 г.).

<sup>87</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 177 (из политической информации от Усвятского РКП(б), секретарь Высокая).

<sup>88</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 82 (из докладной записки Западному обкому от Смолгорбкома ВКП(б), секретарь Архипов, 9 февраля 1935 г.).

<sup>89</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 235 (из докладной записки начальника политического отдела молочно-животноводческого совхоза «2-я Пятилетка» Унечского района Иванова, 12 марта 1935 г.).

ра выступлений райлитом, а также и комиссией по проведению олимпиады, возглавлявшейся редактором райгазеты, было допущено пение частушек примерно такого содержания: **«Самолет летит, крылья бумажные, убили Кирова, дела неважные», «Огурчики, помидорчики, убили Кирова в коридорчике»** и т. д. Таких частушек было спето около 6 штук и только после этого их сняли с программы.

Между тем в этом же районе и по такому же мотиву в школах (Н. Дутинская НСШ) отдельные школьники поют такие частушки: **«Самолет летит, крылья спаяны, убили Кирова, убьют и Сталина»** и др.<sup>90</sup>

Демидов, зав. средней школой: Много спекулянтов, которые привозят из Москвы к.-револ. анекдоты и песни. Пример:

**Ах, Семеновна, моя кралина,  
Убили Кирова,  
Убьют и Сталина.**

Пели эти припевки бывш. твердозаданец из дер. Апраново Корк. с/с Платонов Федор.

<...>

Макаров – пред. с/с Медведевского  
Припевка:  
**Семеновна, кралина  
убили Кирова, убьют  
и Сталина**<sup>91</sup>.

<контрреволюционные частушки>: **Убили Кирова, пулей Ворошилова** (исправлено на: пуля Ворошилову. – О. Б.), **уб”ют пулей** (исправлено: пуля) **Сталина, будем жить по старому** (Бережнянский с/с)<sup>92</sup>.

Предлагались к разгадыванию своеобразные ребусы. В докладной записке, направленной секретарем Западного обкома ВЛКСМ

<sup>90</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Д. 478. Л. 152 (из докладной записки инструктора Обкома ВЛКСМ Жамойдо секретарю Запобкома ВЛКСМ тов. Когану).

<sup>91</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 889. Л. 133 об.–134, 138 об.–139 (Бельский РК ВКП(б). Таблица. Итоговые материалы по проработке и обсуждению закрытого письма ЦК ВКП(б) от 18 января 1935 г. Выборку составил помощник секретаря РК А. Волков).

<sup>92</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 83 (из докладной записки Западному обкому от Смолгорбкома ВКПб, секретарь Архипов, 9 февраля 1935 г.).

первому секретарю ЦК ВЛКСМ Косареву<sup>93</sup> 13 марта 1935 г.), указывалось, что уже упомянутые студенты Барбаков и Черноусов из Вяземского педтехникума предлагали: **«Читай фамилию Киров наоборот, т. е. справа налево»**<sup>94</sup> – получалось обидное слово «ворик».

Ходил также анекдот, обыгрывавший фамилии политических деятелей, причастных к расследованию убийства Кирова. В докладной записке, представленной Смоленским городским комитетом ВКП(б) в областной комитет ВКП(б) 9 февраля 1935 г. (секретарь Архипов), приведен анекдот, услышанный на заводе № 35 в Смоленске:

**В обыденной жизни медведь ягоды ест, сдесь ягода с'ела медведя<sup>95</sup>.**

В документе для прояснения смысла начальные строчные буквы в словах *ягода*<sup>96</sup> и *медведя*<sup>97</sup> исправлены на прописные.

Сходный анекдот сообщил автору историк В. Я. Петрухин, слышавший его в конце 1960-х гг. от своего деда Льва Иосифовича Разу (1899–1976) в г. Пушкино Московской области: **«Чудеса, на которые способны большевики: все знают, что медведь может съесть ягоду, но чтобы ягода съела медведя?!»**.

<sup>93</sup> Александр Васильевич Косарев (1903 или 1903 – 1939) – советский комсомольский, партийный и государственный деятель 1920–1930-х гг., 7-й первый секретарь ЦК ВЛКСМ (1929–1938); арестован в ноябре 1938 г., расстрелян 23 февраля 1939 г.

<sup>94</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Д. 478. Л. 36. Ср.: Мельниченко 2014, 328 (№ 1481, 1481А), где фамилия одного из фигурантов неверно указана как Барабанов.

<sup>95</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 83–84.

<sup>96</sup> Генрих Григорьевич Ягода (имя при рождении – Генах Гершенович Ягода, 1891–1938) – один из главных руководителей советских органов госбезопасности (ВЧК, ГПУ, ОГПУ, НКВД), нарком внутренних дел СССР (1934–1936), участвовал в организации судебных процессов над «убийцами» С. М. Кирова. Расстрелян в 1938 г.

<sup>97</sup> Филипп Демьянович Медведь (1889/1890–1937) – деятель РСДРП(б) и органов ВЧК-ОГПУ-НКВД СССР. Председатель ПетроЧК в 1919 г. В 1930–1934 гг. полномочный представитель ОГПУ СССР по Ленинградской области – начальник УНКВД Ленинградской области. После убийства С. М. Кирова 1 декабря 1934 г. отстранен от должности, вызван в Москву и арестован. 9 января 1935 г. исключен из ВКП(б). Расстрелян в 1937 г. в «особом порядке», реабилитирован посмертно.

Еще одну шутку на эту тему сообщил нам лингвист Н. Н. Казанский из Санкт-Петербурга: «После убийства Кирова было принято решение **Большую Медведицу переименовать в Большую Ягодицу**».

### Реакция на события конца 1934 – начала 1935 г.

Декабрь 1934 г. и январь 1935 г. ознаменовались рядом событий, получивших отклик среди широких масс населения и, согласно народным толкам, тесно связанных между собой. Перечислим эти события в хронологическом порядке:

- 1 декабря 1934 г. – убийство Кирова;
- 7 декабря 1934 г. – постановление об отмене карточек на хлеб;
- 1 января 1935 г. – отмена карточек на хлеб;
- 25 января 1935 г. – смерть Куйбышева;
- 1 октября 1935 г. – отмена карточек на продовольственные товары.

Показателем возможных перемен к лучшему стала отмена карточек на хлеб и открытие хлебной торговли. Народные ожидания были связаны также с надеждой на отмену колхозного строя, со снижением цен, с тем, что «лучше будет жить» и т.п.

В уже цитированной докладной записке З. А. Когана И. П. Румянцеву от 13 марта 1935 г. приводятся такие факты:

В Ельне, Смоленске и в ряде других районов часть молодежи поет контрреволюционные песни и частушки «Челюскин». Частушки следующего содержания: **«Когда Кирова убили, торговлю хлебную открыли; когда Сталина убьют, все колхозы разведут»** или **«Когда Ленин умирал, Сталину заказывал, рабочим хлеба не давай, мяса не показвай»**<sup>98</sup>.

Аналогичные сведения поступали из районов области. В документах неоднократно указывается, кто является распространителем тех или иных слухов, толков, фольклорных текстов – от нищих и исключенных из партии до студентов и учителей.

<sup>98</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 478. Л. 22.

В процессе выступлений выявились факты разговоров среди отдельных рабочих совхоза Свиноводтреста часто контрреволюционного порядка – «хлебную торговлю открыли в связи с убийством КИРОВА, если убьют еще кого-нибудь из вождей – будут еще изменения» (разговоры возникли в результате посещения рабочих совхоза какой-то нищенкой – сообщено НКВД на предмет установления ее).

При обсуждении письма была вскрыта классовая сущность появившихся в последнее время в Коробецком сельсовете контрреволюционных частушек на смерть КИРОВА и гибель ЧЕЛЮСКИНА «Кирова убили, торговлю хлебную открыли, СТАЛИНА убьют – колхозы разведут», «здравствуй, ЛЯПИДЕВСКИЙ, зздравствуй, ВОДОПЬЯНОВ, зздравствуй лагерь ШМИДТА, зздравствуй и прощай. Арктику открыли, ЧЕЛЮСКИН затопили, а теперь в Москве червонцы получай» (привезены из Ленинграда студентом одного из Ленинградских учебных заведений и распространены в районе – материал имеется в НКВД, на месте проведено заседание Бюро РК ВЛКСМ, несколько комсомольцев, распространявших эти частушки, исключены из комсомола, проведено совещание с зав. школ, ведется разъяснительная работа среди учащихся старших групп)<sup>99</sup>.

Липецкий сельсовет: Вот убили одного, и торговля хлебом после этого открылась, еще может кого убьют, тогда и дешевле все станет<sup>100</sup>.

Учитель Войтов Поповской школы на вечеринках молодежи сам сочинял «частушки» «Одного Кирова убили на хлеб карточки отменили, если б Сталина убить, и совсем легче будет жить». Войтов с работы снят, осужден к лишению свободы на 3 года<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 890. Л. 12 об.–13 (из докладной записки РК ВКП(б), Ельня, секретарь Сновик, 4 февраля 1935 г.).

<sup>100</sup> ГАНИСО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 891. Л. 83 (из докладной Западному обкому от Смолгородского ВКП(б), секретарь Архипов, 9 февраля 1935 г.).

<sup>101</sup> Там же. Л. 199 (из информационной сводки Холм-Жирковского РК, зам. секретаря Царев, 6 марта 1935 г.).

Исключенный из партии Козлов: «Кирова убили, сразу хлеб подешевел, Куйбышев умер, и все станет дешевле»<sup>102</sup>.

Комсомолец Филимонов: ...вчерашний день зашла в дом нищая в присутствии его – Филимонова – сказала: «Слава богу, что убили Кирова, сейчас можно достать хлеба дешевле, а умер Куйбышев, может быть совсем подешевеет хлеб». Филимонов <...> никаких мер к этой нищете не принял <...> Филимонов осознал свою вину, что ему действительно нужно было задержать эту нищету. До сих пор не пришлось установить действительно, кто это была такая нищая<sup>103</sup>.

В частушках и припевках в качестве объекта надежд фигурирует не только хлеб, но и соль.

В колхозе им. Сталина Череповского с/с Хиславичского района молодежь на вечеринке распевает такую песенку:

Когда Кирова убили, по пуду соли дали,  
Когда Сталина убьют, по два пуда нам дадут<sup>104</sup>.

### Отзвуки мировой политики: Испания и евреи

Гражданская война в Испании (1936–1939), в ходе которой СССР поддерживал республиканское правительство страны<sup>105</sup>, имела широкий отклик не только в официальной советской прессе, но и в повседневных «разговорах» и «письмах во власть» [см., например: Мухаматулин 2013; Письма во власть 2002, 405–406, 422–423, 458–459].

<sup>102</sup> Там же. Л. 251 об. (из политинформации из совхоза «Ельня», начальник политотдела Лисовская, без даты).

<sup>103</sup> Там же. Л. 251 об.–252.

<sup>104</sup> ГАНИСО. Ф. Р-2814. Оп. 1. Д. 478. Л. 6 (из докладной записки от 1/IV-35 «О ходе проработки закрытого письма ЦК ВКП(б) в областной организации комсомола», подписано: секретарь обкома ВЛКСМ Коган).

<sup>105</sup> Предоставление кредита, массовая кампания сбора средств в помощь Испанской республике, поставки военной техники, добровольцы и военные советники.

Нестандартное частное мнение, в котором прослеживается «еврейский след» в трактовке событий в Испании, зафиксировано в одном из протоколов отделения Союза воинственных безбожников г. Смоленска:

Антирелигиозник активист артели инвалидов присутствовал при беседе, когда один агент еврейской общины заявил следующее: **«бог платит испанцам за притеснение евреев в Испании, их дети теперь валяются по всему свету»<sup>106</sup>**.

Видимо, так отреагировал говоривший на сообщение о помощи СССР детям Испании (в 1937–1938 гг. четыре группы детей республиканцев были доставлены в СССР с целью спасти их от военных действий)<sup>107</sup>. С его точки зрения, так 500 лет спустя аукнулось испанцам изгнание евреев из Испании в 1492 г.<sup>108</sup> – «рассеяние» испанских детей по миру представлялось «агенту еврейской общины» божьей карой.

### Эсхатологические настроения

Неудивительно, что на фоне бурных событий возникали настроения, связанные с предчувствиями наступления «последних времен». Такие настроения фиксировались в документах по учету фактов религиозных проявлений в районах Западной области (в том числе Западным областным советом Союза воинствующих безбожников). Например, в 1937 г. в Барятинском

<sup>106</sup> ГАНИСО. Ф. Р-3198 (Западный областной совет Союза воинствующих безбожников, г. Смоленск, 1929–1937). Оп. 1. Д. 10 (Протоколы оргбюро СВБ, планы работы и отчеты о проделанной работе. 1 января – октябрь 1937 г., 72 л.). Л. 47.

<sup>107</sup> В 1937–1938 гг. из Испании было эвакуировано более 34 000 детей из семей республиканцев. Так, Франция приняла около 20 000 человек, Бельгия – 5 000, Великобритания – 4 000. Всего в СССР прибыло 2895 детей.

<sup>108</sup> Предпринято во исполнение эдикта, подписанного правящей королевской четой Фердинанда II Арагонского и Изабеллы Кастильской (Альгамбрский эдикт, Гранадский эдикт, Эдикт об изгнании). Этот указ предписывал всем евреям Испанского королевства в трехмесячный срок либо креститься, либо покинуть пределы страны; оставшиеся после этого срока объявлялись вне закона.

районе<sup>109</sup> было объявлено об очередном «конце света», приуроченном к Пасхе (в 1937 г. православная Пасха выпала на 2 мая):

В Филиппковском с/с церковники перед наступлением пасхи с целью того, чтобы отвлечь колхозные массы от проведения работ на весеннем севе, пустили такую «утку»: в **страстную субботу все люди должны на ночь приготовить смертельную одежду, так как «подходит конец жизни всем людям»**, а один из единоличников Перенежского с/совета полные сутки пролежал в подготовленном им заранее гробу в ожидании смерти (Барятино)<sup>110</sup>.

«Конец света» не состоялся, как не состоялся он и десятилетием ранее, в 1925 г., когда в Демидовском уезде Смоленской губернии кончина мира объявлялась то по старому, то по новому стилю. В информационной сводке ОГПУ о политическом положении в губернии (№ 5 от 19 марта 1925 г.) приводится такой факт:

В Демидовском уезде, среди крестьянского населения распространились слухи, что **20 февраля с.г. будет кончина мира, в некоторых деревнях к этому приготовились, вычистив и вымыв в своих избах, топили бани, мылись и ожидали 20 февраля, но по прошествии этого числа вначале успокоились, но после снова распространяли слухи, что это будет по старому стилю**. Эти слухи исходят от религиозных граждан дер. Патерчата (верно: Петрочаты. – О. Б.) Шучайкой (верно: Щучайской, с. Щучье, ныне Тверской области. – О. Б.) волости Яковлева Северьяна и гр-на д. Криницы Слободской (ныне пгт Пржевальское Смоленской области. – О. Б.) волости – Мосейко, из которых первый обосновывает эти слухи из библии<sup>111</sup>.

Не очень ясна в этом документе путаница между старым и новым стилями календаря. Если первоначально объявленная дата 20 февраля соответствовала новому стилю, то по старому стилю

<sup>109</sup> Ныне – в составе Калужской области.

<sup>110</sup> ГАНИСО. Ф. Р-3198. Оп. 1. Д. 12. Л. 14.

<sup>111</sup> ГАНИСО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2708 (Информационные сводки ОГПУ о политическом положении в губернии. 1924–1925. Т. 1). Л. 77–78.

«кончина мира» должна была бы уже состояться (юлианский календарь отставал от григорианского на 13 дней). Если же жители придерживались церковного (юлианского) календаря и по нему следили за датами, то наступление конца света по гражданскому (григорианскому) календарю (т. е. по новому стилю!) откладывалось до 5 марта. Но в любом случае – в тот год конец света на Смоленщине не состоялся. Если оглянуться еще на четверть века назад, то можно удостовериться, что конец света не настал и в Краснинском уезде Смоленской губернии в 1899 г. В одном из первых номеров газеты «Смоленский вестник» за 1900 г. учитель Павел Белов в своем фельетоне сатирически изобразил эсхатологические ожидания косных обывателей г. Красного.

Вспоминаю конец октября в г. Красном: интересное это было время у нас! Чумазые краснинские обыватели были объяты страхом и трепетом, с ужасом помышляя, что вот скоро наступит первое ноября и начнется светопреставление; по рукам обывателей и обывательниц ходила книжка о «кончине мира»; эта книжка возбуждала интерес, читалась так, как не читается ни одно из произведений русской литературы, да мало того, читатели верили всему, что говорилось в книжке о «кончине мира» и, конечно, изидня в день ждали страшного дня – дня судного! И ведь до чего дело доходило: один из краснинских обывателей накануне первого ноября вздумал было устроить вечеринку, на которую пригласил особ прекрасного пола. Так что бы вы думали?! Краснинские особы прекрасного пола, падкие до всяких увеселений, на этот раз от вечеринки и от танцев отказались! <...>

Словом, барышни не пошли на вечеринку, а стали со страхом ожидать первого ноября. **Страшное первое ноября наступило и никаких ужасов с собой не принесло.** Каждый, проснувшись первого ноября, увидал тусклое ноябрьское утро, грязные краснинские улицы, по которым важно, с серьезным видом разгуливали бурые и черные свиньи, по временам погружаясь по брюхо в целебной краснинской грязи, увидал обыватель и свой бедненький дворик, заваленный навозом, и грязновато-серое небо, раскинувшееся над городом, увидал эту старую, давно намозолившую глаза картину и, почесав в затылке, молвил:

– Фу, дурни набрехали!.. **Никакого «светоприставления» и не было... Што б им тошно стало** [Белов 1900].

Что можно сказать в заключение? Не было на Смоленщине спокойных времен всю первую треть XX в., как не было их и в последующие годы... А были постоянная турбулентность, тревожность, ожидания «не было бы хуже» и неоправдавшиеся надежды. Старые устоявшиеся стереотипы и представления (ксенофобия, демонизация власти) находили место и в контексте новой социалистической действительности. Отраженная в жанрах фольклора и устной традиции (слухи и толки), «малая» история разнообразила своими деталями большую историю, отраженную в официальном дискурсе (агитационная политика, антирелигиозная пропаганда, «заказной» фольклор). Гладкий путь восхождения к коммунизму расцвечивался шипами обывательских мнений.

Из общего анализа документов партийных и охранительных органов вырисовывается интересная картина. Еще в середине 1930-х гг. граждане не боятся высказывать свое мнение относительно происходящих событий и давать им оценку. При этом штатные и добровольные осведомители активно доставляют информацию в соответствующие инстанции (многие документы снабжены пометами «дело передано в органы НКВД», «ведется следствие»). На фоне других событий конца 1920-х – начала 1930-х гг. убийство Кирова – это последнее событие, породившее всплеск фольклора, имевшего широкое хождение. И последнее: многим из тех, кто подписывал рассмотренные документы в 1934–1935 гг., как и их адресатам, оставалось жить не более двух лет...

#### Литература и источники

Архипова, Кирзюк 2020 – Архипова А., Кирзюк А. Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 532 с.

Белов 1900 – Белов П. Краснинский фельетон. П. Наша некультурность // Смоленский вестник. 1900. 20 января. № 15. С. 3.

- Белова 2015 – Белова О. В. «Игры со спичками», или еще раз о трех шестерках // Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфера; Институт славяноведения РАН, 2015. С. 190–205.
- Белова 2024 – Белова О. В. Поверх барьера: преодоление ментальных и социальных стереотипов в поликультурной среде Западной области и соседних регионов в 1920–1930-е гг. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 490–535. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24
- Белова 2025 – Белова О. В. Деревенские «вечеринки» глазами комсомольцев 1920-х годов (по материалам Государственного архива новейшей истории Смоленской области) // Славяноведение. 2025. № 6. С. 19–28.
- ГАНИСО – Государственный архив новейшей истории Смоленской области (г. Смоленск).
- Голос народа 1997 – Голос народа: письма и отклики рядовых советских граждан о событиях 1918–1932 гг. / отв. ред. А. К. Соколов. М.: РОССПЭН, 1997. 328 с.
- Дети и молодёжь Смоленщины 2006 – Дети и молодёжь Смоленщины. 1920–1930-е годы: Сб. док. / отв. ред. Е. В. Кодин. Смоленск: Маджента, 2006. 528 с.
- Гура 1997 – Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М.: Индрик, 1997. 912 с.
- Закрытое письмо 1935 – Закрытое письмо ЦК ВКП(б) «Уроки событий, связанных с злодейским убийством тов. Кирова». 18 января 1935 г. // Известия ЦК КПСС. 1989. № 8. С. 78–95. URL: <https://istmat.org/node/60328> (дата обращения: 05.09.2025).
- Илькевич 2013 – Илькевич Н. Н. Фальсификация следствия органами безопасности в 1937–1938 гг.: Методы и приёмы. Документы. Палачи и их жертвы. Смоленск: Край Смоленский, 2013. 256 с.: ил. (Библиотека журнала «Край Смоленский»).
- Каиль 2010а – Каиль М. В. Государство и церковь в постреволюционный период: формирование правовых условий взаимоотношений // Известия Смоленского государственного университета. 2010. № 3 (11). С. 251–259.
- Каиль 2010б – Каиль М. В. Православная церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и Гражданской войны: государственно-церковные отношения и внутриконфессиональные процессы. М.: Издательство Ипполитова, 2010. 372 с.

- Мельниченко 2014 – *Мельниченко М.* Советский анекдот: Указатель сюжетов. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 1104 с.
- Монархия погибла 1993 – Монархия погибла, а антисемитизм остался: Документы Информационного отдела ОГПУ 20-х годов / авт. публ. Н. Тепцов. М., Издательство «Историческое наследие», 1993. 38 с. (Неизвестная Россия. XX век. Архивы. Письма. Мемуары. Вып. 3).
- Мухаматулин 2013 – *Мухаматулин Т. А.* «Испании нужно свое ЧК»: советское общество и гражданская война в Испании (1936–1939 гг.) в «Письмах во власти» // Исторический ежегодник. 2013: Сб. науч. тр. / гл. ред. А. Х. Элерт. Вып. 7. Институт истории СО РАН. Новосибирск: Параллель, 2013. С. 33–43.
- Общество и власть 1998 – Общество и власть: 1930-е годы. Повествование в документах / отв. ред. А. К. Соколов. М.: РОССПЭН, 1998. 352 с.
- Пименов и др. 2018 – *Пименов В. Ю., Валуев Д. В., Красильников И. Б.* Духовная жизнь провинциального советского горожанина: горизонты и ориентиры. Смоленск: Свиток, 2018. 344 с.
- Письма во власть 2002 – Письма во власть. 1928–1939: Заявления, жалобы, доносы, письма в государственные структуры и советским вождям / сост. А. Я. Лившин, И. Б. Орлов, О. В. Хлевнюк. М.: РОССПЭН, 2002. 528 с.
- Рукописи, которых не было 2002 – Рукописи, которых не было: Подделки в области славянского фольклора / изд. подгот. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М.: Ладомир, 2002. 970 с.
- Русское и советское молодёжное движение 2002 – Русское и советское молодёжное движение в документах 1905–1937 гг. / сост. П. П. Александров-Деркаченко. М.: ОМП-Пресс, 2002. 288 с.
- Фейнсод 1995 – *Фейнсод М.* Смоленск под властью Советов / [предисл. Д. Броуэра]; пер. с англ. Л. А. Кузьмина; под общ. ред. [и с предисл.] Е. В. Кодина. Смоленск: Траст-Имаком, 1995. 493, [2] с.
- Fainsod 1958 – *Fainsod M.* Smolensk under the Soviet Rule. Harvard University Press, 1958. 484 p.
- Fitzpatrick 1999 – *Fitzpatrick S.* Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times Soviet Russia in the 1930s. New York: Oxford University Press, 1999. 288 p.
- Guide 1980 – Guide to the records of the Smolensk oblast of the All-Union Communist Party of the Soviet Union, 1917–41. Washington: National Archives and Records Service, General Services Administration, 1980. xviii, 277 p.

## “Turbulent Times”: the Events of the 1920s–1930s in the Western Region in the Texts of Oral History

Olga Belova

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
DSc in Philology, Chief Researcher

ORCID: 0000-0001-5221-9424

Department of Ethnolinguistic and Folklore Studies, Institute of Slavic Studies, RAS  
119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A  
E-mail: olgabelova.inslav@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.15

The author expresses gratitude to N. F. Pikalova, head of the Department of Information and Use of Documents of the State Archive of Modern History of the Smolensk Region for help and advice when working with archival documents.

**Abstract.** The article presents an analysis of some archival materials from the funds of the party and punitive authorities of the 1920s and 1930s, reflecting the mentality of the population and its reaction to various events in public and political life in the USSR (confiscation of church valuables, monetary inflation, manifestations of antisemitism, anti-religious campaigns, the search for external and internal enemies, the murder of S. M. Kirov, civil war in Spain, eschatological sentiments). The statements against the Soviet government, rumors about political figures and changes in power structures, as well as samples of folk art (ditties, rhymes, anecdotes, riddles, etc.) indicate the constant turbulence, anxiety, and suspicion typical of the 1920s and 1930s. Well-established stereotypes and ideas (xenophobia, demonization of power, eschatological expectations in times of crisis) found a place in the context of the new socialist reality – this is evidenced by the plots and images of texts of oral history and folklore from different regions of the Western (Smolensk) region. The article is based on materials from the State Archive of the Modern History of the Smolensk region.

**Key words:** *oral history, folklore, ethnic and cultural stereotypes, anti-religious propaganda, Soviet society of the 1920s and 1930s, the State Archive of Modern History of the Smolensk Region*

**Reference for citation:** Belova, O. V., 2025, “Nespokoinye vremena”: sobytiia 1920–1930-kh godov v Zapadnoi oblasti v tekstakh ustnoi istorii [“Turbulent Times”: the Events of the 1920s–1930s in the Western Region in the Texts of Oral History]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia*

[Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 287–327. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.15

### References

- Belova, O. V., 2015, "Igry so spichkami", ili eshche raz o trekh shesterkakh [“Games with Matches”, or Once Again about the Three Sixes]. *Chislo – schet – numerologiya v slavianskoi i evreiskoi kul’turnoi traditsii* [Number – Count – Numerology in Slavic and Jewish Cultural Tradition], ed. by O. V. Belova, 190–205. Moscow, Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, 232.
- Belova, O. V., 2024, Poverkh bar’erov: preodolenie mental’nykh i sotsial’nykh stereotipov v polikul’turnoi srede Zapadnoi oblasti i sosednikh regionov v 1920–1930-e gg. [Over the Barriers: Overcoming Mental and Social Stereotypes in the Multicultural Environment of the Western Region and Neighboring Regions in the 1920s – 1930s]. *Kul’tura Slavan i Kul’tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 490–535. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.24
- Belova, O. V., 2025, Derevenskie “vecherinki” glazami komsomol’tsev 1920-kh godov (po materialam Gosudarstvennogo arkhiva noveishei istorii Smolenskoi oblasti) [Rustic “Parties” Through the Eyes of Komsomol Members of the 1920s (Based on the Materials of the State Archive of Modern History of the Smolensk Region)]. *Slavyanovedenie* [Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences], 6, 19–28.
- Fainsod, M., 1958, *Smolensk under the Soviet Rule*. Harvard University Press, 1958, 484.
- Fitzpatrick, S., 1999, *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times Soviet Russia in the 1930s*. New York: Oxford University Press, 288.
- Kail, M. V., 2010a, Gosudarstvo i tserkov’ v postrevoliutsionnyi period: formirovaniye pravovykh uslovii vzaimootnoshenii [State and Church in the Post-Revolutionary Period: Formation of the Judiciary Conditions of Their Relations]. *Izvestiia Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta*, 3 (11), 251–259.
- Kail, M. V., 2010b, *Pravoslavnaiia tserkov’ i veruiushchie Smolenskoi eparkhii v gody revoliutsii i Grazhdanskoi voiny: gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia i vnutrikonfessional’nye protsessy* [The Orthodox Church and Believers of the Smolensk Diocese during the Years of Revolutions and Civil War: State-Church Relations and Intra-Confessional Processes]. Moscow, Ippolitov Publishing House, 372.

- Muhamatulin, T. A., 2013, “Ispanii nuzhno svoe ChK”: sovetskoe obshchestvo i grazhdanskaia voina v Ispanii (1936–1939 gg.) v “Pis’makh vo vlasti” [“Spain is Need to its Own the Cheka”: the Soviet Society and the Spanish Civil War (1936–1939) in the “Letters to the Authority”]. *Istoricheskii ezhegodnik* [Historical Yearbook], ed. by A. Kh. Elert, 7, 33–43. Novosibirsk: Parallel’, 254.
- Pimenov, V. Yu., D. V. Valuev, and I. B. Krasil’nikov, 2018, *Duhovnaia zhizn’ provincial’nogo sovetskogo gorozhanina: gorizonty i orientiry* [The Spiritual Life of a Provincial Soviet Citizen: Horizons and Landmarks]. Smolensk, Svitok, 344.

# **Статус раввина в позднесоветских еврейских общинах: институциональные вызовы и адаптационные стратегии**

**Семен Сергеевич Падалко**

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия  
Аспирант 3-го года обучения

ORCID: 0000-0002-9491-5003

Кафедра этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета  
199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9  
E-mail: semenpadalko14@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.16

Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РНФ № 24-18-00479 «Еврейская духовная традиция и сохранение идентичности: от Библейской эпохи к современной России».

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию статуса раввинов в еврейских общинах СССР в 1960–1980-е гг., анализу институциональных вызовов и адаптационных стратегий, вызванных антирелигиозной политикой государства. Рассматриваются три традиционные функции раввинов: религиозная, судейская и педагогическая, которые в позднесоветский период претерпели значительные изменения. Из-за отсутствия системы подготовки кадров (иешив) и естественной убыли духовных лидеров общинны вынуждены были адаптироваться, передавая функции раввинов резникам, канторам и другим знающим членам общинны. Особое внимание уделяется трансформации статуса раввинов в условиях государственного контроля, их роли как «дипломатов» для международного представительства и «наставников» для сохранения традиций. Используя концепцию институционального изоморфизма, автор показывает, как внешние и внутренние факторы влияли на процессы профессионализации и деградации института раввината. Основу источниковой базы исследования составили документы Совета по делам религий, относящиеся к трем регионам: Ленинграду, Нальчику и Брянской области.

**Ключевые слова:** евреи в СССР, раввины, синагога, иешива, религиозные институты, религиозная политика

**Ссылка для цитирования:** Падалко С. С. Статус раввина в позднесоветских еврейских общинах: институциональные вызовы и адаптационные стратегии // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 328–347. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.16

В результате антирелигиозной политики советского государства, целенаправленно разрушавшего иудейские религиозные институты в первые десятилетия после революции, к середине XX в. еврейские общины столкнулись с критической нехваткой квалифицированных раввинов, получивших традиционное религиозное образование. Ситуация особенно обострилась к 1960-м гг., когда из-за естественной убыли число оставшихся духовных лидеров снизилось до критических значений.

Обобщенное понимание статуса раввина в еврейской традиции заключалось в том, что раввин считался признанным в еврейской среде знатоком галахического и ритуального законодательства, способным выступать духовным и религиозным лидером общины [ЕЭ 1912, 216]. Следовательно, за раввином закреплялось три основные выполняемые им функции: религиозная – руководить и следить за исполнением иудейских обрядов; судейская – обладать судейскими полномочиями и трактовать религиозное право – Галаху; педагогическая – обучать традиции и быть духовным наставником.

При этом важным маркером раввинского статуса являлась *смиха* – раввинское посвящение, которым большинство раввинов в Советском Союзе во второй половине XX в. уже не обладало. Тем не менее, как указывал Мордехай Альтшуллер, такие раввины играли важную роль в жизни общины, и поэтому их следует рассматривать как раввинов, даже если в других обстоятельствах их претензии на это звание<sup>1</sup> были бы сомнительны [Altshuler 2012, 120].

Следуя данному подходу, мы будем использовать термин «раввин» для обозначения человека, который был наделен этим

<sup>1</sup> В английском переводе монографии М. Альтшуллера, выполненном Саадием Штернбергом, используется устойчивое выражение «claim to the title».

статусом либо членами еврейских общин, либо государственными органами, независимо от наличия духовного образования. В случаях, когда речь идет о профессиональном раввине (то есть получившем смиху), это специально оговаривается.

В историографии советского еврейства институту раввината, как и официальным синагогам, не уделялось значительного внимания. Исключения составляют отдельные исследования: движению Хабад Любавич и его лидеру Йосефу-Ицхаку Шнеерсону, предпринявшему попытку создать всесоюзный раввинат в 1920-е гг., посвящена статья Давида Фишмана [Фишман 2017, 179–211]. О раввинах сибирских общин 1920-х гг. пишет Виктория Герасимова [Герасимова 2024, 184–187]. Эти работы показывают, что в первые годы советской власти действующие раввины продолжали свою деятельность, пытаясь выстроить диалог с новой властью. Данная традиция сохранялась вплоть до конца 1930-х гг., пока вследствие эмиграции общинных лидеров и репрессий против духовенства число профессиональных раввинов не сократилось до критического минимума, а иешив, где можно было готовить новых, практически не осталось.

В монографии М. Альтшуллера, посвященной иудаизму в СССР в послевоенные десятилетия (1940–1960-е гг.), представлена новая оценка деятельности раввинов и канторов: они предстают как трагические фигуры, чьи усилия по защите синагоги были направлены на ее выживание в условиях СССР [Altshuler 2012]. В работах Бенджамина Пинкуса и Цви Гительмана деятельность раввинов и функционирование синагог периода 1960–1980-х гг. представлены фрагментарно – преимущественно через статистические показатели численности легальных общин и подпольных миньянов [Pinkus 1988; Gitelman 1989].

Отдельное внимание привлекают статьи Марии Каспиной о фигуре Рыбницкого ребе – раввине Хайме Занвле Абрамовиче и его жены Сары (Сурки) Абрамович, отраженные в устных рассказах жителей приднестровского города Рыбница. Автор акцентирует внимание на нехарактерных для традиционного уклада обязанностях, которые ребецн Сурка была вынуждена брать на себя в качестве фактического габая (помощник ребе) во время их совместного проживания в советской Рыбнице (1941–1973) [Каспина 2020].

В данной статье статус раввина в позднесоветский период (1960–1980-е гг.) и адаптационные стратегии еврейских общин в условиях острой нехватки квалифицированных духовных лидеров исследуются через призму документации Совета по делам религий (СДР). Представленные в статье материалы вводятся в научный оборот впервые. Основное внимание будет уделено именно этому корпусу источников, не включающему документы других советских государственных и партийных органов. Такой выбор обусловлен рядом факторов.

Во-первых, с точки зрения советской конфессиональной политики именно СДР являлся ведомством, ответственным за взаимодействие с религиозными объединениями, тогда как другие государственные органы не имели таковых задач и в своей деятельности использовали материалы, подготовленные сотрудниками СДР. Поэтому документация Совета рассматривается в качестве первичного звена в системе межведомственного документооборота и обладает приоритетным статусом в исследовании.

Во-вторых, поскольку СДР был наделен полномочиями по сбору информации, логично предположить, что наиболее полные (в сравнении с другими ведомствами) обзоры и сведения о религиозных объединениях составлялись именно его сотрудниками. Как следствие, руководители религиозных обществ и священнослужители обращались в СДР для решения своих проблем. По мнению исследователя А.В. Горбатова, именно Совет являлся «единственной и последней инстанцией» в глазах верующих [Горбатов 2008, 66].

В-третьих, не менее важной стороной исследовательской работы является доступность архивов и отдельных архивных фондов по периоду позднего СССР. Фонды СДР как федеральных, так и региональных архивов являются более открытыми для исследователей, нежели архивы силовых ведомств.

При работе с данным типом источников необходимо учитывать проблему достоверности и степени репрезентативности отражения религиозной жизни в документах уполномоченных СДР [Люргманн 2012, 486]. Методологически в настоящей статье вопрос достоверности рассматривается в рамках антропологии бюрократии. Исследуемые отчеты рассматриваются как документы с приобретенным статусом достоверности заключительного акта, не предполагающие

процедуры проверки репрезентируемой ими информации, истинность которой освящена инстанцией [Байбурин 2017, 19]. Таким образом, информация, содержащаяся в отчетах, признавалась достоверной в силу своего происхождения от уполномоченного органа власти и последующего включения в систему принятия решений, когда на эти документы опирались в своей работе центральный аппарат СДР, партийные и правительственные структуры.

В исследовании использованы архивные документы из фондов СДР федерального (ГАРФ) и региональных архивов (Санкт-Петербург, Кабардино-Балкарская республика, Брянская обл.). Выбор регионов не случаен: автор статьи стремился отобрать материалы, отражающие разнообразие еврейской религиозной жизни, – столичного центра (Ленинград), территории компактного проживания евреев восточных общин (Нальчик) и малых общин (Брянск, Новозыбков, Клинцы).

В статье применяется концепция институционального изоморфизма П. Дж. Димаджио и У. В. Пауэлла [DiMaggio 1983] для анализа трансформации статуса раввинов в позднесоветский период. В рамках социологии организаций данная концепция используется для изучения процесса гомогенизации организационных полей, в результате которого организации и институты, входящие в одно поле, под воздействием внешней среды становятся схожими по своей структуре и применяемым практикам. Особое внимание уделяется процессам профессионализации как ключевому фактору организационных изменений. В исследовании еврейские религиозные общины позднего СССР рассматриваются в качестве единого организационного поля.

Под профессионализацией здесь понимается процесс формализации условий деятельности, методов работы и легитимации профессиональной автономии религиозных лидеров, где особую роль играли институциональные основания – система подготовки кадров, уровень образования и квалификационные требования. Исследование фокусируется на том, как под воздействием внешней институциональной среды (советского религиозного законодательства) и внутренних общинных отношений происходила адаптация к ним функций раввинов, вырабатывались новые стратегии профессионального поведения и модифицировались традиционные ролевые модели.

## Проблема подготовки раввинов

Если опираться на статистику СДР, то к 1967 г. служителей иудейского культа насчитывалось 114 человек на 232 общины (в данном случае в отчете суммируются данные как об официальных, так и неофициальных общинах). Причины несоответствия числа служителей культа числу общин объяснялись естественной убылью, которая не восполнялась. Ее темпы были весьма внушительны: если в 1966 г. раввинов насчитывалось 79, то на следующий год – уже 68, то есть сокращение почти на 14% за год<sup>2</sup>.

К концу 1960-х гг. проблема подготовки иудейского духовенства в СССР обострилась из-за ряда взаимосвязанных факторов. Во-первых, значительная часть лиц, исполнявших обязанности раввинов, либо не имели специального образования, либо получили его еще в дореволюционный период и к этому времени достигли преклонного возраста. Во-вторых, ситуация усугублялась много-летним (с конца 1920-х гг.) отсутствием в стране системы подготовки кадров – иешив, что создавало угрозу преемственности духовных традиций. Лишь в 1957 г., в период относительной либерализации религиозной политики, Московской хоральной синагоге (МХС) удалось добиться разрешения на открытие единственного в СССР учебного заведения для подготовки раввинов – иешивы «Коль Яаков», но это лишь частично смягчило кадровый кризис.

Однако полноценно реализовать свою работу иешива не смогла ввиду нескольких причин. Во-первых, финансовое обеспечение ее деятельности (выплата стипендий ученикам, заработка платы учителей) было возложено на общину МХС и тех общин, которые направляли на обучение своих представителей. Например, в 1967 г. расходы на содержание иешивы при пяти учениках составили 1460 рублей в месяц<sup>3</sup>. Во-вторых, количество учеников ограничивалось процедурой согласования. В частности, если религиозная община желала направить на обучение своего члена, то сначала требовалось согласовать его с региональным уполномоченным, чтобы он в свою очередь походатайствовал в центральный аппарат. Например, Нальчикская община горских евреев в 1978 г. на-

<sup>2</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 5. Д. 153. Л. 167.

<sup>3</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 5. Д. 153. Л. 160.

правляла на учебу в МХС будущего резника, не получив возражения со стороны уполномоченного Совета по Кабардино-Балкарской республике Л. Аисова, рекомендовавшего одобрить прошение общины, ученик был принят на годовой курс подготовки<sup>4</sup>. В-третьих, количественный анализ выпускников иешивы свидетельствует о явном дисбалансе в подготовке кадров. Согласно отчету СДР за 1968 г., за период с 1956 по 1967 г. из 21 выпускника иешивы лишь один получил квалификацию раввина, тогда как большинство обучалось на резников (шойхетов). В документах этот факт объяснялся недостаточным уровнем подготовки учащихся, что следовало из устных бесед сотрудников СДР с председателем исполнительного органа МХС<sup>5</sup>.

Дополнительной сложностью являлась разница в иудейской традиции – ашкеназской и сефардской, – характерной для восточных общин. В иешиве преподавали раввины МХС – исповедующие иудаизм литовского направления. В то же время большинство учеников были выходцами из восточных общин СССР: грузинских, бухарских и горских евреев. Раввин Шертиль Шалумов, горский еврей из Махачкалы, обучавшийся в иешиве в 1983–1987 гг., в своих автобиографических заметках вспоминал:

В процессе обучения практические вопросы соблюдения традиции можно было обсуждать детально, сравнивая опыт учителей и учеников из разных мест. Вспоминая, как тот или иной религиозно важный момент реализовывался в махачкалинской общине, я понимал, что есть разные течения – ашкеназское и сефардское [Шалумов 2010, 50].

В Российской империи конца XIX в. модель регулирования раввинского статуса законодательно закрепляла назначение казенных раввинов в качестве руководителей еврейских общин. Кандидатуры утверждались государством через процедуру согласования в Министерстве внутренних дел. Претенденты на эту должность должны были иметь либо образование, полученное в духовном училище, либо диплом светского университета. Традиционные иешивы к числу образовательных учреждений не относились, поэтому лица,

<sup>4</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 1356. Л. 6.

<sup>5</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 5. Д. 153. Л. 160.

обучавшиеся в них, не могли претендовать на должность казенного раввина и могли стать только раввинами духовными.

Пример государственного регулирования иудейского духовного образования демонстрирует сохранение в позднеимперский период самого тезиса «учености» раввина и его подчеркнуто высокий статус в общееврейской среде. Советское законодательство о религиозных культурах коренным образом изменило данную модель раввинского статуса. Государство больше не регулировало вопрос подготовки раввинов, ликвидировало институт казенного раввина, сняло любые требования к занятию духовных должностей в религиозных общинах, а вопрос коммуникации с властью был передвинут в сторону членов исполнительного органа синагоги.

## Общинное лидерство

Первой ролевой моделью адаптации раввинов к условиям советской религиозной политики, которую можно зафиксировать к 1960-м гг., является роль «главы общины». В соответствии с законом 1929 г. «О религиозных объединениях» [Постановление 1929] в общинах должны были быть представлены: 20 человек учредителей общества, так называемая двадцатка, подававшие прошение о его открытии (статья 5); исполнительный орган религиозного объединения – 3 человека, избираемые верующими (статья 13); ревизионная комиссия – 3 человека (статья 15) и служители культа (статья 19). Помимо «служителей» в статье закона приводятся и другие наименования: «религиозные проповедники» и «наставники». В целом в тексте постановления использована нейтральная лексика, приемлемая в отношении всех конфессий, хотя несомненно, что закон написан с оглядкой на структуру христианских церквей, прежде всего православной (так, статья 20 четко отсылает к епархиальному управлению).

Статья 19, регулирующая положение служителей культа, упоминала лишь территорию их деятельности, ограничивая ее местом жительства верующих и расположением молитвенного здания. Таким образом, если верующие, исполнительный орган и ревизионная комиссия в положениях, регулирующих их деятельность, обладали агентностью – указывается их функционал и процедура их

избрания, то в случае со служителями таковой в законе не присутствовало.

При сравнении с дореволюционным законодательством видно, что служители культа, к какой бы конфессии они ни принадлежали, не определяются в законе «О религиозных объединениях» с точки зрения своего функционала. К ним также не предъявляется требований по наличию или отсутствию образования. При этом прямо указывается, что для выполнения функций управления, пользования имуществом и внешнего представительства избирается исполнительный комитет. Применительно к еврейским общинам, если раввин в предреволюционный период являлся главой общества, а хозяйственное правление должно было заниматься лишь экономическими вопросами, то для позднесоветского периода акцент смещается на председателя исполнительного органа.

В условиях, когда раввин в общине существовал, он мог обладать только моральным и символическим авторитетом для прихожан, однако с точки зрения бюрократического аппарата главой общины формально являлся председатель исполнительного объединения.

Отчеты Уполномоченного СДР по Ленинградской области – важный источник сведений не столько о жизни еврейской общины, сколько о степени восприятия той реальности, которую видели и анализировали советские чиновники. С их точки зрения, в конце 1960-х гг. ситуация в общине выглядела следующим образом. Основное религиозное ядро синагоги – евреи, которые регулярно приходят в синагогу, они составляли старшую возрастную когорту общины, их называли «фанатично настроенными верующими – хасидами»<sup>6</sup>. Они концентрировались вокруг фигуры пожилого раввина Абрама Рувимовича Лубанова (1888–1973), который был раввином хоральной синагоги с 1943 г. до своей смерти в 1973 г. Указывалось, что число таковых верующих несколько десятков и что они составляют «лицо синагоги».

Как противовес «фанатичной» категории верующих описываются члены исполнительного органа, которые представляются нерелигиозными «средней руки» интеллигентами, но указывается, что они заботятся о синагоге как национальном сосредоточении

<sup>6</sup> ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 10. Л. 44–45.

традиций. При этом именно представители исполнительного и ревизионного органов называются в отчетах «руководителями синагоги»<sup>7</sup>.

Подобное восприятие формального руководства общины обнаруживается и в переписке правления Ленинградской хоральной синагоги с СДР, сохранившейся в архиве синагоги. Так, не обнаружено ни одного обращения в адрес Совета, подписанного раввином, в качестве заверителя указывался либо председатель, либо его заместитель<sup>8</sup>.

В символическом плане раввин А. Р. Лубанов воспринимался как духовный лидер и руководитель общины, что нашло отражение в различных источниках. Показательным примером служит публикация в Ленинградском еврейском альманахе [ЛЕА 1982, 112], где были представлены три праздничные речи раввина, произнесенные с синагогального амвона. Анонимный редактор издания в предисловии прямо назвал Лубанова руководителем общины и отметил, что от лично знавших его людей слышал «благодарные слова» в его адрес. Михаил Бейзер, профессор Иерусалимского университета и бывший активист ленинградского отказнического движения 1970-х гг., в своем путеводителе по еврейскому Петербургу также идентифицирует Лубанова как признанного лидера общины [Бейзер 1990, 252–253].

Хотя в официальных документах Уполномоченного СДР раввин А. Р. Лубанов не фигурировал в качестве формального руководителя общины, его статус существенно трансформировался в контексте международных контактов. Характерный пример – описание в годовом отчете его похорон в августе 1973 г., где он назван «одним из виднейших раввинов» не только в СССР, но и за рубежом<sup>9</sup>.

Если раввин не являлся руководителем общины, а на него как на служителя культа не возлагалось законом никаких функций, то был ли он необходим самой общине и был ли он необходим чиновникам? Для ответа на поставленные вопросы, мы выделяем две другие ролевые модели адаптации: «дипломата» и «наставника».

<sup>7</sup> ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 10. Л. 46.

<sup>8</sup> Архив Санкт-Петербургской синагоги. Д. 1а.

<sup>9</sup> ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 10. Л. 52.

## Стратегии адаптации раввинского статуса

В документах СДР отмечалась парадоксальная ситуация: несмотря на юридическое исключение раввинов из системы управления общинами, в отчетных материалах уполномоченных выражалась озабоченность их отсутствием. Например, в докладе Уполномоченного по Ленинградской области Г. С. Жаринова за 1973 г. констатируется, что смерть раввина Лубанова создает проблему, а наличие раввина рассматривается как соответствующее «нашим интересам»<sup>10</sup>.

СДР допускал сохранение отдельных элементов религиозной инфраструктуры, руководствуясь прагматическими соображениями. Таковым являлось решение о сохранении иешивы при МХС в 1965 г. В служебных записках уполномоченных СДР подчеркивалось, что формальное существование учебного заведения позволяет нейтрализовать критику со стороны международного сообщества относительно запрета на подготовку иудейского духовенства в СССР<sup>11</sup>.

Аналогичная логика прослеживается и в отношении раввинов, когда сохранение должности религиозного лидера носило формальный характер и использовалось для придания легитимности государственной религиозной политике в глазах международного сообщества. Адаптационная модель «дипломата» заключалась прежде всего в демонстрации зарубежным наблюдателям, что в СССР нет преследования религии и духовенства в особенности. Особенно ярко эта роль проявлялась в центральных синагогах страны, преимущественно столичных: Москвы, Ленинграда, Риги, Киева, Тбилиси. Значение этих синагог и их раввинов было особым по нескольким причинам.

Во-первых, эти синагоги были наиболее крупными, так как находились в городах со значительным еврейским населением, поэтому даже по меркам советского времени посещаемость синагог оставалась высокой.

Во-вторых, синагоги являлись туристическими объектами для иностранных гостей, посещавших СССР. Частыми посетителями синагог были дипломаты, преимущественно из США, Канады, Ве-

<sup>10</sup> ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 10. Л. 53.

<sup>11</sup> ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 5. Д. 153. Л. 161–162.

ликообритании и Израиля (до разрыва дипломатических отношений). Поэтому к раввинам предъявлялись повышенные требования, особенно это касалось раввинов МХС, которые должны были и демонстрировать лояльность государству, и общаться с представителями зарубежной прессы.

В-третьих, как указывалось выше, иудейские общины не имели собственного координирующего органа, в отличие от других конфессий. Если в случае с РПЦ и Духовным управлением мусульман аналогичные функции выполняли соответствующие отделы по международным связям, то в еврейских общинах такого органа не существовало. Развивая мысль о гомогенизации институтов, можно заметить, что данные функции перешли именно крупнейшим столичным синагогам, чьи раввины выступали как своего рода коммуникаторы и с зарубежными религиозными институтами, и со светскими органами.

Сравнение с позднеимперской моделью показывает, что данная роль была совершенно новой, поскольку до революции на иудейское духовенство не возлагалось подобных функций, а все зарубежные контакты между общинами строились в индивидуальном порядке и опирались преимущественно на духовный авторитет, которым пользовались раввины за пределами Российской империи.

Поддержание этой роли для самих раввинов, очевидно, являлось достижением неформального компромисса с советскими чиновниками, предоставлявшими им преференции в обмен на демонстрацию лояльности советскому государству. В частности, раввины МХС И. Левин, Я. Л. Фишман выезжали в зарубежные командировки. Раввин Адольф Шаевич, прежде чем занять пост раввина МХС, получил возможность учиться в иешиве в Будапеште. Общинам разрешалось получать посылки с религиозной атрибутикой (молитвенники, календари, тфиллины), которых не хватало в СССР.

Однако раввина Ленинградской синагоги после смерти А. Лубанова не могли утвердить в СДР до конца 1970-х гг. Даже соображения политической необходимости, которые высказывал Г. С. Жаринов, не смогли ускорить этот процесс. Формальные критерии для занятия должности служителя культа не предъявлялись, однако СДР был заинтересован в кандидате «отвечающим нужным требованиям». Первая кандидатура раввина, имеющего духовное образование (что имеется ввиду, не уточняется) и происходившего из

раввинской семьи, не подходила, так как кандидата поддерживали зарубежные раввины, которые, в том числе и напрямую, обращались в СДР с требованием утвердить его в должности<sup>12</sup>.

В информационном отчете за 1976 г. Уполномоченный Г. Жаринов продолжал сетовать в центральный аппарат, что оставался нерешенным вопрос назначения раввина, указывая, что раввин в синагоге нужен не для религиозных обрядов, а именно для ее престижа<sup>13</sup>.

Если же для СДР критерием отбора кандидата на должность раввина прежде всего являлась его политическая лояльность и способность взаимодействия с государственным аппаратом, стоит задаться вопросом, для чего был нужен раввин в самих еврейских общинах, если все хозяйственные и бюрократические вопросы решались исполнительным органом синагоги.

Получаемое религиозное образование отличало раввина от других членов еврейской общины не столько наличием смихи, сколько уровнем его знаний и авторитета в области религиозного права, которые позволяли ему выносить решения. Роль судьи, заключавшаяся в разрешении споров, возникающих в общине (прежде всего экономического характера), не рассматривается в данной статье. В рассматриваемый период не было необходимости разрешать споры между хозяйствующими субъектами, поскольку в советское время отсутствовал объект подобных споров – частная собственность.

Оставшиеся функции раввина – руководство религиозной сферой и наставничество – мы объединяем в единую модель наставника. Фактически это единственные функции, которые могли оставаться в руках раввинов.

Раввин Шертиль Шалумов, горский еврей из Махачкалы, окончивший иешиву «Коль Яаков» в 1987 г., получил два диплома: на право быть резником и заниматься ритуальным убоем скота и на право быть «духовным наставником в своем поколении» [Шалумов 2010, 51, 54].

С точки зрения иудейской традиции для совершения обрядов культа и публичной молитвы не требуется наличия раввина, поскольку данную роль может выполнять любой совершеннолетний мужчина. Однако в условиях разрушения системы начального об-

<sup>12</sup> ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 10. Л. 53.

<sup>13</sup> ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 24. Л. 55–56.

разования, хедеров, знание основ иудейской веры и навыки чтения богослужебных текстов резко упали.

В этих условиях роль знающего письменную духовную традицию возрастала, и функционал раввина заключался именно в том, чтобы вести публичную молитву, читать тору, проводить праздники в общине. Функции, которые ранее выполняли другие синагогальные работники, канторы, шамаши, габаи, соединялись в одном лице наиболее знающего члена общины. В качестве знающего члена общины мог выступать сам раввин, но в условиях, когда раввинов с профессиональным образованием не хватало, в этой роли выступали чаще всего резники или канторы, лица с минимальным образованием, перенимавшие статус раввина.

Данный процесс показывает деградацию профессионализации как результат влияния институциональной среды на организационное поле религиозных общин. Особенно заметен данный процесс в небольших общинах, например, Брянской области. В отчете за 1971 г. Уполномоченного С. Мелеси говорилось, что религиозные потребности верующих Брянской области удовлетворяют три раввина, не имеющих специального образования и старше 75 лет<sup>14</sup>.

Из сохранившихся биографических характеристик нескольких духовных лиц, представлявших общину Брянска, Новозыбкова и Клинцов, можно составить социальный портрет духовного лидера общин. Все три служителя культа родились в 1890-е гг., были уроженцами Могилевской губернии, занимались кустарным производством и не получили системного религиозного образования. В период Великой Отечественной войны они находились в эвакуации, после чего поселились в Брянской области, где стали раввинами местных общин уже в пенсионном возрасте<sup>15</sup>.

Наиболее частыми заместителями роли раввина становились резники общин, занимавшиеся ритуальным убоем. Соблюдение кашрута – важный маркер идентичности и сохранения традиции. Особенно это заметно в местах компактного расселения евреев на Кавказе и в Центральной Азии: здесь наличие резника, перенимавшего функционал раввина, было актуальнее, чем наличие самого раввина [Walters 1982, 134].

<sup>14</sup> ГАБО. Ф. 2889. Оп. 1. Д. 42. Л. 135.

<sup>15</sup> ГАБО. Ф. 2889. Оп. 1. Д. 42. Л. 94, 95, 98.

В Азербайджане в 1970-е гг. в городах Баку и Куба ситуация с должностью раввина в общинах выглядела следующим образом. Как указывал Уполномоченный СДР, богослужением на Песах в бакинской синагоге горских евреев руководил резник Рафаилов, в Кубинской синагоге горских евреев раввин Авадяев, а в бакинской синагоге русско-грузинских евреев – приглашенный из Риги кантор Н. Я. Аронс<sup>16</sup>.

К середине 1970-х в общине горских евреев Нальчика пытались задержать уезжающего на родину раввина, потому что смены для него не было.

В последнее время актив общины озабочен тем, что в синагоге кроме раввина, нет ни кантора, ни резчика, а раввин Садыхов И. упорно добивается выезда на родину в Азербайджан. Община не отпускает его, ибо замены нет<sup>17</sup>.

В итоге община была вынуждена в 1977 г. пригласить из г. Термеза другого раввина, А. Б. Ариева<sup>18</sup>. Но и он надолго не задержался. Таким образом, нальчикская община пыталась решить проблему путем приглашения на пост раввина лиц из других городов. Схожим образом в азербайджанской общине регулярно приглашали для проведения богослужения кантора из Риги. Когда ресурс для приглашений исчерпывался, по всей видимости из-за отсутствия раввинов, имевших духовное образование, публичную молитву могли проводить наиболее знающие члены общины.

В общине с осени прошлого года нет раввина и богослужения проводят по очереди старцы, называющиеся в общине Коин, требоисполнения по культу осуществляет Шойхет (резник) Гилядов Д. А., окончивший годичные курсы при Московской синагоге в 1980 г.<sup>19</sup>.

Проблема професионализации раввината в позднесоветский период носила системный характер в еврейских религиозных общинах. Критическая нехватка квалифицированных кадров и фактическое

<sup>16</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 922. Л. 93.

<sup>17</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 744. Л.14.

<sup>18</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1151. Л. 38.

<sup>19</sup> ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2059. Л. 8.

отсутствие иешив привели к перераспределению традиционных раввинских функций в пользу резников и канторов, что существенно изменило саму структуру религиозного руководства в общинах.

Государственная религиозная политика формально исключила раввинов из системы управления, лишив их административных и судебных полномочий, но сохранив за ними роль духовных наставников. Их авторитет теперь основывался не на формальном статусе или образовании, а на личных качествах и практических знаниях, что позволяло поддерживать сохранявшуюся религиозную жизнь.

Статус раввина в позднесоветский период претерпел значительные изменения под влиянием антирелигиозной политики государства и институциональных трансформаций в еврейских общинах. Формально исключенные из системы управления, раввины утратили традиционные функции судей и администраторов, но сохранили роль духовных наставников и символических лидеров. Их авторитет основывался не на формальном образовании или должности, а на личных качествах и знаниях, что позволяло им оставаться центральными фигурами в религиозной жизни общин.

Адаптация раввинов к новым условиям выражалась в принятии ролей, которые отвечали как потребностям общин, так и требованиям государства. С одной стороны, они выступали в качестве «дипломатов», представляя СССР на международной арене и демонстрируя лояльность властям. С другой – выполняли функции «наставников», восполняя дефицит религиозного образования и поддерживая традиционные обряды. Это привело к смещению акцента с профессиональной подготовки на практические навыки, что отражало общую трансформацию института раввината.

#### Литература и источники

- Байбурин 2017 – Байбурин А. К. Советский паспорт: история – структура – практики. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 488 с.
- Бейзер 1990 – Бейзер М.С. Евреи в Петербурге. Иерусалим: Библиотека Алия, 1990. 362 с.
- Архив Санкт-Петербургской синагоги. Д. 1а. (Переписка с уполномоченным совета по делам религий). 1978 г.

- ГАБО – Государственный архив Брянской области.
- ГАБО. Ф. 2889. Оп. 1. Д. 42 (Информационные доклады, планы мероприятий, справки, решения партийных и советских органов по вопросам, относящимся к религии) 1971 г.
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации (г. Москва).
- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 5. Д. 153 (Информационный отчет Совета в ЦК КПСС о состоянии мусульманской, католической, протестантской, армянской, иудейской религий и церкви ЕХБ за 1967 год.). 1967 г.
- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 744 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Кабардино-Балкарской АССР). 1975 г.
- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 922 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Азербайджанской ССР. Т. 1). 1976 г.
- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1151 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Кабардино-Балкарской АССР). 1977 г.
- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1356 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Кабардино-Балкарской АССР). 1978 г.
- ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2059 (Отчеты, справки, информации и переписка с уполномоченными Совета по вопросам деятельности религиозных организаций в Кабардино-Балкарской АССР). 1981 г.
- Герасимова 2024 – Герасимова В. Незначительное меньшинство. Евреи в советской Сибири, 1920-е гг. М.: Кучково поле, 2024. 272 с.
- Горбатов 2008 – Горбатов А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг. Томск: Изд-во Томского государственного педагогического университета, 2008. 408 с.
- ЕЭ 1912 – Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Т. 13. СПб., 1912. 500 с.
- Каспина 2020 – Каспина М. Ребецн Сурка: роль жены праведника // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2020: Семья и семейные ценности в славянской и европейской культурной традиции. С. 122–141. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.8.
- ЛЕА 1982 – Ленинградский еврейский альманах / отв. ред. Ю. Колкер. Т. 26. Иерусалим: Центр по исследованию и документации восточноевропейского еврейства Еврейского университета, 1988. 318 с.
- Люрманн 2012 – Люрманн С. Что мы можем знать о советской религиозности? (Сопоставление архивных и устных источников из послевоенного Поволжья) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. Т. 30. № 3–4. С. 485–504.

- Постановление 1929 – Постановление ВЦИК, СНК РСФСР от 08.04.1929 // Законодательство о религиозных культурах (Сборник материалов и документов) / отв. ред. В. А. Куроедов. М.: Юридическая литература, 1971. С. 10–24.
- Фишман 2017 – *Фишман Д.* Сохранение традиции в революционной стране: Религиозное руководство советского еврейства (1917–1930) // История еврейского народа в России. От революций 1917 года до распада Советского Союза. Т. 3 / под ред. М. Бейзера. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2017. С. 179–211.
- ЦГА СПб – Центральный государственный архив Санкт-Петербурга.
- ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 10 (Информационный отчет о работе Уполномоченного за 1968 г. с приложением статистических сведений <...>). 1970 г.
- ЦГА СПб. Ф. 2017. Оп. 2. Д. 24 (Информационный отчет о работе Уполномоченного за 1976 г. <...>). 1977 г.
- Шалумов 2010 – *Шалумов Ш.* По дороге мира: Шаг к себе. Пятигорск: ПЕРО «Геула», Рекламно-информационное агентство на Кавминводах, 2010. 300 с.
- Altshuler 2012 – *Altshuler M.* Religion and Jewish Identity in the Soviet Union, 1941–1964. Waltham: Brandeis University Press, 2012. 324 p.
- DiMaggio 1983 – *DiMaggio P. J., Powell W. W.* The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields // American Sociological Review. 1983. No. 48. P. 147–160. DOI: 10.2307/2095101.
- Gitelman 1989 – *Gitelman Z.* Jewish Nationality and Religion in the USSR and Eastern Europe // Ramet P. (ed.). Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. Durham; London: Duke University Press, 1989.
- Pinkus 1988 – *Pinkus B.* The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minority. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 397 p.
- Walters 1982 – *Walters Ph.* A Russian Jew in Quest of God // Religion in Communist Lands. 1982. Vol. 10. No. 2. P. 133–144. DOI: 10.1080/09637498208431014.

## **The Status of Rabbis in Late Soviet Jewish Communities: Institutional Challenges and Adaptation Strategies**

**Semyon Padalko**

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia  
PhD student

ORCID: 0000-0002-9491-5003

Department of Ethnography and Anthropology, St. Petersburg State University  
199034, Russia, St. Petersburg, Universitetskaya emb., 7–9,  
E-mail: semenpadalko14@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.16

The research is supported by Russian Science Foundation, project No. 24-18-00479

**Abstract.** The article examines the status of rabbis in Soviet Jewish communities during the 1960s–1980s, analyzing the institutional challenges and adaptation strategies caused by the state's anti-religious policies. It focuses on three traditional functions of rabbis—religious, judicial, and pedagogical—which underwent significant changes in the late Soviet period. Due to the absence of a system for training clergy (yeshivas) and the natural decline in spiritual leaders, communities were forced to adapt by transferring rabbinical duties to ritual slaughterers (shochets), cantors, and other knowledgeable community members. Special attention is paid to the transformation of the rabbis' status under state control, their role as “ambassadors” for international representation, and “mentors” for preserving traditions. Using the concept of institutional isomorphism, the author demonstrates how external and internal factors influenced the processes of professionalization and degradation of the rabbinate. The research is based on documents from the Council for Religious Affairs pertaining to three regions: Leningrad, Nalchik, and the Bryansk Oblast.

**Key words:** *Jews in the USSR, rabbis, synagogue, yeshiva, religious institutions, religious policy*

**Reference for citation:** Padalko, S. S., 2025, Status ravvina v pozdnesovetskikh evreiskikh obshchinakh: institutsional'nye vyzovy i adaptatsionnye strategii [The Status of Rabbis in Late Soviet Jewish Communities: Institutional Challenges and Adaptation Strategies]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 328–347. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.16

## References

- Altshuler, M., 2012, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union, 1941–1964*. Waltham, Brandeis University Press, 324.
- Baiburin, A.K., 2017, *Sovetskii pasport: istoriya – struktura – praktiki* [The Soviet Passport: History – Structure – Practices]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 488.

- DiMaggio, P. J., and W. W. Powell, 1983, The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. *American Sociological Review*, 48, 147–160. DOI: 10.2307/2095101.
- Fishman, D., 2017, Sokhranenie traditsii v revoliutsionnoi strane: Religioznoe rukovodstvo sovetskogo evreistva (1917–1930) [Preserving Tradition in a Revolutionary Country: Religious Leadership of Soviet Jewry (1917–1930)]. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii. Ot revoliutsii 1917 goda do raspad'a Sovetskogo Soiuza* [History of the Jewish People in Russia. From the 1917 Revolutions to the Collapse of the USSR], 3, 179–211. Moscow, Mosty Kul'tury.
- Gerasimova, V., 2024, *Neznachitel'noe men'shinstvo. Evrei v sovetskoi Sibiri 1920-e gg.* [An Insignificant Minority: Jews in Soviet Siberia in the 1920s]. Moscow, Kuchkovo pole, 272.
- Gitelman, Z., 1989, Jewish Nationality and Religion in the USSR and Eastern Europe. *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, ed. P. Ramet, 59–89. Durham, Duke University Press.
- Gorbatov, A. V., 2008, *Gosudarstvo i religioznye organizatsii Sibiri v 1940-e–1960-e gg.* [The state and Religious Organizations in Siberia in the 1940s–1960s]. Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 408.
- Kaspina, M., 2020. Rebetzn Surka: rol' zheny pravednika [Rebetzn Surka: The Role of the Righteous Man's Wife]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 122–141. DOI: 10.31168/2658-3356.2020.8
- Luehrmann, S., 2012, "Chto my mozhem znat' o sovetskoi religioznosti? (Sopostavlenie arkhivnykh i ustnykh istochnikov iz poslevoennogo Povolzh'ia)" [What can we know about Soviet religiosity? (Comparing Archival and Oral Sources from the Postwar Volga Region)]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, and Church in Russia and Abroad], 30 (3–4), 485–504.
- Pinkus, B., 1988, *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*. Cambridge, Cambridge University Press, 397.
- Walters, Ph., 1982, "A Russian Jew in Quest of God". *Religion in Communist Lands*, 10 (2), 133–144. DOI: 10.1080/09637498208431014.

# **Агентность и самопрезентация горских евреек и миграции 1990–2000-х годов**

## **(на примере общины Пятигорска)**

**Светлана Николаевна Амосова**

Институт славяноведения РАН, Москва, Россия  
Младший научный сотрудник

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Центр славяно-иудаики Института славяноведения РАН  
119334, Россия, Москва, Ленинский проспект, 32А  
E-mail: sveta.amosova@gmail.com

**Елена Сергеевна Фоменко**

Еврейский музей и центр толерантности, Москва, Россия  
Ассистент Исследовательского центра

ORCID: 0009-0005-1109-4983

Исследовательский центр Еврейского музея и центра толерантности  
127055, Москва, ул. Образцова, д. 11, стр. 1А  
E-mail: alena.f.katz@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.17

**Аннотация.** Статья посвящена агентности и формам саморепрезентации женщин из горско-еврейской общины Пятигорска, тому, как миграционные процессы 1990–2000-х гг. оказались на изменении гендерных ролей и агентности женщин. Материалами для статьи стали интервью и включенные наблюдения в горско-еврейской общине Пятигорска и других мест. Женская активность претерпела существенные изменения за последние годы, помимо профессиональной и традиционной (домашней) деятельности горско-еврейские женщины стали участвовать в общинных мероприятиях (лекции, халы, ишидух), активно заниматься культурными и образовательными проектами (языковые фестивали, организация и руководство еврейскими университетскими, школьными и дошкольными программами). Традиционные виды женской занятости (профессиональное приготовление пищи на общинных мероприятиях и исполнение поминальных притчаний) частично сохранились, но вследствие миграций трансформировались.

**Ключевые слова:** горские евреи, еврейская община, гендерные исследования, миграции, женская агентность, саморепрезентация женщин, устные нарративы

**Ссылка для цитирования:** Амосова С. Н., Фоменко Е. С. Агентность и самопрезентация горских евреев и миграции 1990–2000-х годов (на примере общины Пятигорска) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 348–367. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.17

Горско-еврейская община в конце XX в. претерпела значительные изменения, связанные с миграциями, сменой не только места жительства, но и традиционных занятий, уклада жизни. Для горско-еврейских общин 1990-е и 2000-е гг. стали периодом потрясений и перемен. Распад Советского Союза повлек за собой социо-экономические кризисы и миграции на Кавказе. В результате многие старые общины горских евреев критически уменьшились или даже прекратили существование. Сформировались маршруты миграций: Израиль, США, крупные города России (чаще всего Пятигорск, Москва, но упоминают также и Ростов-на-Дону, Пермь). Крупнейшим центром миграции горских евреев стал Пятигорск. Еврейская община города сегодня является относительно молодой и активно развивающейся, с 1990–2000-х гг. – одной из главных для горских евреев Кавказа, в то же время Пятигорск стал промежуточным пунктом на пути дальних миграций.

### **Еврейская община Пятигорска: краткая характеристика**

Целью нашей полевой работы было исследование еврейской общины Пятигорска, в первую очередь ее структуры, состава, экономического состояния. В 1990-е гг. в город прибывают переселенцы из Северного Дагестана (Кизляр, Махачкала, Буйнакск, Хасавюрт), бывшей Чечено-Ингушетии (главным образом из Грозного), Кабардино-Балкарии (Нальчик) и т. д. Во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг. возникает еще одна заметная миграционная волна

горских евреев – из Азербайджана (в основном выходцы из города Огуз (историческое название – Варташен))<sup>1</sup>. При этом Пятигорск часто служил лишь «перевалочной» базой: за счет активной деятельности в регионе агентства «Сохнут» в 1990-е гг. он стал «перевалочным пунктом» для горско-еврейской алии, из Минеральных Вод в Тель-Авив регулярно отправлялся авиарейс. В 1990 – начале 2000 гг. пятигорская община переживает активный рост и расцвет: в разы возрастает численность горских евреев, открываются синагога и еврейская школа, активно работают другие еврейские организации. В это же время горские евреи переживают экономический подъем, связанный с развитием оптовых рынков и шубного производства в Пятигорске [см. подробнее об этом: Колесов 2025]. Однако последовавшие за тем социальные и политические изменения дали толчок для реактивации миграционных процессов и оттоку евреев из города. Популярными направлениями переезда для горских евреев Пятигорска стали мегаполисы России (чаще всего Москва), Израиль, реже США.

### Полевая работа

В ходе работы одной из важных тем стала гендерная составляющая как миграционных процессов, так и строительства общины, изменение роли женщины как в структуре общины, так и в семье, агентности и субъектности женщин. Основная источниковая база исследования – интервью с женщинами и включенное наблюдение в ходе нескольких экспедиций в Пятигорск в 2022–2024 гг. (более 70 женских интервью), для сравнения использовались материалы из экспедиций в Моздок, Кубу (Красная Слобода, Азербайджан) и включенные наблюдения в Москве в 2023–2024 гг.

<sup>1</sup> Основу горско-еврейской общины Пятигорска составляют выходцы из северного Дагестана, так называемые *кайтоги* [см. подробнее о группах горских евреев: Членов 2000; Куповецкий 2009; Агабабян, Колесов 2024]. В горско-еврейских общинах до настоящего времени важно представление о локальной группе (общине исхода), идентичность внутри групп зачастую определяется этно-территориальной принадлежностью общины исхода. Такой несколько архаический тип идентичности до сих пор актуален для этой субэтнической еврейской группы [см. подробнее: Амосова 2024: 57–62].

Для удобства обработки, анализа и представления результатов мы выделили условные факторы и группы, которые, по нашему мнению, могут быть показательными для дальнейшего построения моделей и паттернов. Мы выделили три возрастные группы: (1) молодые – до 35–40 лет, обычно это женщины, родившиеся уже после переезда или переехавшие в раннем детстве; (2) среднего возраста – 40–65 лет, чаще всего эти женщины переехали уже во взрослом возрасте; (3) пожилые – старше 65, зачастую это женщины, выросшие и прожившие большую часть активной жизни в месте «старой» общины. Важным оказывается и уровень образования (школьное, среднее специальное или высшее, информанток с учеными степенями у нас не было). Существенными факторами являются также карьера женщин (работают ли вообще, кем работают, насколько компания и должность связаны с семейными или общинными делами и бизнесом), их семейное положение (замужем, вдова, в разводе), а также материальный статус семьи и ее положение в общине.

### Методологическая рамка и история исследования

Для сравнения некоторых паттернов мы обратились к собственным экспедиционным материалам, полученным в одной из «старых» общин – в Красной Слободе (пригород г. Кубы, Азербайджан), и в другом популярном направлении миграции, где также с 1990-х и 2000-х гг. активно формировалась новая активная и заметная община горских евреев – в Москве, а также к публикациям исследовательниц, которые занимаются влиянием миграции на агентность и статус горских евреек в Израиле [Remennick, Adi 2023].

Мужчины из традиционных сообществ в процессе миграций нередко теряют социальный статус, положение и связи, которые до переезда определяли их роль в качестве глав семей. В этом случае женщины, особенно в сложных социально-экономических условиях последних десятилетий, расширяют свое влияние за пределы сферы домашнего пространства. Рассматривая подобные тенденции, некоторые гендерные исследователи подчеркивают, что независимо от путей миграции женщины из традиционных сообществ в новой среде зачастую сталкиваются с двойным давлением: с дис-

криминацией и предвзятостью со стороны местного большинства, с одной стороны, и со сдерживающими агентность женщины гендерными границами внутри их семей и этнических сообществ – с другой. Например, Лариса Ременник изучала положение эмигранток из бывшего СССР, в том числе и горских евреек, в Израиле [Remennick 2004]<sup>2</sup>. Ситуация, когда мужчины вынужденно теряют социальный статус и связи, способствует тому, что женщины включаются в адаптивные практики значительно быстрее и активнее. Они учат языки, получают профессии и образование, берут на себя ряд «мужских» функций, принимая решения о переездах семьи, образовательных, языковых и матримониальных стратегиях детей. С другой стороны, израильский исследователь Хен Брам в устном сообщении о горских еврейках в Израиле отметил, что после переезда они стали испытывать значительно меньше давления со стороны старшего поколения семьи благодаря тому, что на новом месте, как правило, новорепатрианты селятся нуклеарными семьями, а не большой семьей, как в общинах горских евреев в местах традиционного проживания. То есть старшие родственники (обычно это родители мужа) имеют меньше возможности контролировать женщину как в бытовых, так и в социальных вопросах.

Принимая во внимание все эти важные и справедливые замечания, мы должны отметить, что в случае с общиной Пятигорска ситуация несколько иная. Большинство горских евреев, переехавших в Пятигорск в 1990–2000-е гг., уже являлись городскими жителями, как правило, во втором или даже в третьем поколении. Большая часть наших информанток (кроме нескольких самых пожилых), выйдя замуж, уже не проживали вместе с родителями мужа и до переезда в Пятигорск, также в большинстве семей и до переезда в Пятигорск было принято давать девушкам образование.

Определяя рамки для описания самопрезентации женщин в устных рассказах (неструктурированные или полуструктурные интервью), мы обратились к моделям, выделенным исследователями письменных источников – женских автобиографических текстов и мемуаров [Мартенс 2024]. Данное направление строится на материале автобиографий, написанных и опубликованных или предна-

<sup>2</sup> Подробнее о женщинах и миграционных процессах см. также: Amelina, Lutz 2019; Remennick, Adi 2023.

значенных для публикации в основном на английском, а также на скандинавских, немецком и русском языках в период с начала XIX в. до наших дней. Это дает возможность делать обобщения и выводы не только социального, но и (в силу значительных социокультурных изменений, произошедших в жанре женского эго-текста за два столетия) культурного характера. Естественно, что опубликованные мемуары и устные тексты отличаются, не все факторы, применимые для письменных текстов, характерны для устных нарративов. Например, в собственном нарративе взаимосвязь агентности женщины с ее социальным статусом и уровнем образования не подтверждаются или подтверждаются лишь частично в наших интервью. Однако мы опираемся в своей классификации и характеристике женской агентности на некоторые модели, которые предложены исследовательницей письменных мемуаров.

### **Модели репрезентации агентности**

На основе интервью мы выделили две основные модели женской репрезентации и рассмотрим их корреляцию с выделенными факторами для материалов из Пятигорска.

- **Модель А.** Женщина предпочитает рассказывать «важную» историю: историю своей семьи, историю общины, региона, традиции, религиозные сюжеты – практически полностью исключая из нарратива себя, собственную агентность, историю, мнения, мысли и впечатления. В таких интервью рассказчица чаще использует местоимения «мы» или даже «они», тем самым подчеркивая высокую значимость общественной истории по сравнению с ее личной.
- **Модель Б.** Рассказ сильно ориентирован на субъектность рассказчицы: она рассказывает о себе, о своей семье (но обязательно с указанием своего места в ней), личном опыте, идеях, переживаниях и стратегиях. В таких случаях, как правило, преобладает местоимение «я», позиция и действия информантки выходят на первый план, а события преподносятся не в виде выученного знания, а от лица их свидетельницы и зачастую активной участницы.

Логично было бы предположить, что факторами, характерными для первой модели, были бы следующие: пожилой возраст (соответственно, и более традиционное воспитание), невысокий социальный статус (например, невысокое социальное положение семьи, невысокий доход или отсутствие собственной успешной карьеры). Однако наши данные свидетельствуют о том, что прямой такой зависимости в женских нарративах нет.

**Пример модели А.** Информантка среднего возраста, вдова, образование среднее специальное, достаток средний, несколько лет прожила в Израиле. С удовольствием рассказывает «важную» семейную историю: о предках раввинах, об учености, о преемственности поколений. Несколько настороженно (вероятно, опасаясь, что скажет «что-то не то») отвечает на вопросы про традиции и обычай. При этом чувствуется, что опыт жизни в Израиле, особенно интервью для подтверждения права на гражданство, вселил в нее мнение, что иудейская традиция горских евреев, с которой она знакома с детства, менее авторитетна, чем та традиция, с которой она познакомилась в Израиле. Про личную жизнь рассказывает довольно неохотно, хотя считает важным подчеркнуть ряд мистических, по ее мнению, совпадений, когда рассказывает историю своего замужества. Единственное исключение, когда она говорит о себе, своих чувствах и мыслях, – описание мистических переживаний после встречи с религиозными лидерами в Израиле. События из жизни семьи объясняет не принятыми решениями или собственными интересами, а стечением обстоятельств.

Обряд был, волосы резали – три годика... Вот на празднике в Израиле, в садике... Мы стараемся как бы и детям прививать, чтобы они все наши праздники знали, обряды, и на Пасху тоже вот старались... Три заповеди, которые должны исполнить родители для мальчика – это обрезание, это бар-мицва и хупа. Это мальчику обязаны сделать. У нас была ситуация, когда родился мой сын, я лежала после кесарева, и лежала в больнице, и все шло нормально, и мы могли провести обряд. Но муж говорит: «Ты уставшая после больницы, давай попозже». Я говорю: «Раз все нормально, давай сделаем на восьмой день, как положено». И мы позвонили, раньше здесь у нас работал рав Аврам. Мы позвонили ему, и он мужу говорит: «Если у вас нету никаких препятствий, все

нормально, обязательно делайте на восьмой день. Это хорошо для мальчика. Ему в жизни потом...» И вот, действительно, после обряда и дни рождения все вовремя, дорога идет тьфу-тьфу-тьфу – она идет, как должна идти... А девочка, ну вот бат-мицва и хупа [ЕМЦТ, Pyat\_23\_13].

**Пример модели Б.** Пожилая информантка (84 года) со средним специальным образованием, вдова с невысоким достатком, когда рассказывает об обычаях, традициях и горско-еврейском языке, использует «мы», «наш», «у нас». Но когда речь заходит о семье и биографии, она оказывается в центре истории и событий: она описывает не только то, что она сделала и как, но и свои чувства и отношение к происходящему. Это, безусловно, свойственно нарративам с высокой агентностью рассказчиц.

...В декабре 1993 года купила тут дом, там продала, а здесь купила, в 1994 году похоронила папу. С 1994 года живу здесь, 43 года проработала в транспорте... <...> Приданое дала, посуду, постельное, кольцо, цепочку. Меня мама в этом не обижала, потому я сама работала, и сама приобретала это всё. <...> Вот так я приобрела домик себе. Там в этом доме всё сделали: газовое отопление и канализация – там ничего не было. Потом этот дом в Махачкале я продала за пятьдесят тысяч долларов, семь миллионов в рублях. Здесь я купила недостроенный дом [ЕМЦТ, Pyat\_22\_38].

Несложно заметить, что в предложенных примерах (далеко не уникальных) тезис о том, что большую агентность в автобиографическом нарративе ожидают от более молодой женщины с более высоким социальным статусом, не подтверждается. Можно предположить, что при прочих относительно равных условиях более охотно ставит себя в центр истории та женщина, которой в течение жизни пришлось брать на себя больше ответственности за себя и близких, самостоятельно принимать решения и решать проблемы без помощи старших членов семьи и мужчин.

Еще более сложная ситуация наблюдается с рассказами о женской активности в общине. В силу того, что в культуре горских евреев женщины традиционно были исключены из религиозной общинной жизни, общинные активистки и в настоящее время пред-

почитают не рассказывать о своем вкладе. В результате, чтобы рассмотреть агентность женщин в полном объеме (особенно в рамках религиозного активизма), нам надо ориентироваться не только и не столько на агентность автобиографических нарративов, сколько на биографические сведения, полученные из других источников.

### **Влияние миграций на агентность горско-еврейских женщин**

Первый важный момент, который следует отметить: подавляющее большинство наших пожилых информанток получили образование не ниже среднего специального и работали по специальности большую часть жизни, а некоторые и самостоятельно (без помощи мужчин) содержали семью. Это отличает ситуацию Пятигорска от тех молодых общин, в которых большинство горских евреев происходят из регионов с традиционным укладом. Так, например, в Красной Слободе (пригород г. Кубы, Азербайджан), выходцы из которой составляют значительную часть нынешней московской горско-еврейской общины, в советское время большинство женщин работало, но получить образование выше среднего специального (например, медицинского) шансов у них практически не было, так как в Кубе не было вузов, а отпустить девушки учиться в Баку или другой большой город, где нет близких родственников, горско-еврейские семьи редко решаются даже сейчас. Большинство пожилых женщин из общины Красной Слободы рассказывают, что занимались ручным трудом: работали на ткацкой ковровой фабрике, консервном заводе и т. п.

При поверхностном наблюдении может создаться впечатление, что в Пятигорске женщины, продолжая традицию «старых» горско-еврейских общин, не принимают участия в общинной – и особенно религиозной – жизни. При глубинном исследовании выясняется, что в еврейской общине Пятигорска достаточно женщин-активисток, принадлежащих к разным поколениям. В силу традиционных представлений о женской скромности или иных причин они предпочитают не рассказывать в интервью (особенно, если оно первое в серии) о своей деятельности. Информацию об их проектах, успехах и достижениях часто удается получить у других

членов общины (это могут быть как родственники и друзья активистки, так и просто люди, принимавшие участие в ее проектах или наслышанные о них), но для этого, разумеется, надо знать, о чем спрашивать. Так, например, о том, что в городе есть женщина (среднего возраста, из состоятельной семьи и с высшим образованием), которая устраивает лекции, практические занятия и ведет проект *халы*<sup>3</sup> для представительниц общины, мы неоднократно слышали от других женщин, сама же она стеснялась с нами беседовать и согласилась только после многократных просьб ее знакомых. Аналогичная ситуация сложилась с женщиной (старшего поколения, образование высшее, на пенсии, материальное положение выше среднего), которая не только первая в городе ввела традицию устраивать *халы*, но и была одной из основных организаторок первого (и пока единственного) большого вечера знакомств (*шидуха*) для горских евреев, проведенного в Пятигорске.

Соб.: А, вот, какая-то еще была функция, ну, у этого клуба, да, там, не знаю, помочь кому-то?

Инф.: Изначально он был организован, чтобы сделать отделение *халы*, как бы самая главная заповедь. А потом мы немножко подхватили инициативу, и знаете, не то, что мы его переформатировали, а мы к нему просто добавили... шидух, мы что хотели. У нас же, например... много, например, девочек, мальчиков, которые, допустим, не ходят... ну, например, там... <...> Не знают друг друга родители, может быть, там, работа, они не успевают ходить в синагогу, не успевают общаться. И мы такой сделали организационный момент, чтобы не только определенный... как-то молодежь между собой общались, а чтоб все евреи, вот, все, кто захотел... может быть, у кого-то мама не еврейка, папа еврей, и уже дети немножко потерялись, может, у кого-то наоборот. И мы решили, что каждые три месяца мы будем... <...> Ну, знаете, я считаю так, молодежь – это наше всё. Действитель-

<sup>3</sup> *Халами* в горско-еврейской среде, как мы выяснили в ходе пятигорских экспедиций, называют не только субботний хлеб, но и специальное общественное мероприятие для женщин, приуроченное к его выпечке. При этом совершенно необязательно, чтобы *халы* пекли перед шаббатом, это могут быть мероприятия перед еврейскими праздниками или же вообще окказиональные – перед свадьбой или родами, чтобы все прошло успешно.

но, я, как мама двух детей, у теть Светы двое детей, как бы, у девочек, кто организаторы были. Понимаете, вот, мы смотрим на другие общины, там, допустим, русские, армянские там есть общины, есть какое-то общение, мы тоже хотим, чтобы у наших детей было, чтобы наши дети видели друг друга, чтобы у них был выбор. То есть не так вот, что знаете, как мама с папой друг друга знают там, или две мамы друг друга знают и вот... то есть чтобы, например, та девочка или тот мальчик, которого, может, родители там, не сильно ходят в общество или что... но девочка сама хорошая, мальчик хороший. То есть вот вам щас скажу так, у нас было как: вот махачкалинские женятся на махачкалинских, грозненские – на грозненских. После шидуха у нас стали жениться все, то есть варташинские, дербентские, грозненские. То есть вот эта черта, преграда, она ушла.

Инф. 1: Не, вообще мы сделали большое дело, я вот сейчас это понимаю [Pyat\_23\_20].

По словам информантов, благодаря этому мероприятию представители различных локальных групп горских евреев стали рассматривать возможность заключения браков за пределами своих локальных сообществ. Однако и о самом мероприятии, и о ключевой роли женщин-активисток в его организации мы узнали от мужа устроительницы. Сама она, хоть и была уже знакома с членами экспедиции, считала более подходящей темой для интервью историю своей семьи. Об активности представительниц младшей возрастной группы мы также узнавали не от них самих, а от старших женщин-активисток.

Когда же речь идет не о религиозном, а о культурном активизме, правило замалчивания собственных успехов перестает действовать. Женщины всех возрастных групп считают тему образования, культуры и языка вполне легитимным полем активности, а потому не только добиваются там заметных успехов, но и не стесняются о них говорить. Такие значительные культурные инициативы, как преподавание иврита в школе, проведение языковых олимпиад, организация и руководство детским садом с изучением еврейской культуры, проведение фестиваля джуури, открытие языковых курсов и т. п. реализуются в Пятигорске женщинами. Они с удовольствием рассказывают об этих проектах и своей роли в них.

Таким образом, можно сказать, что языковой и культурный активизм в пятигорской общине становится нишней для женской активности и агентности. Общинная жизнь, поддержание религиозной традиции (а зачастую и внедрение новых практик) также вполне процветает, но остается в тени для посторонних, не членов общины.

При этом такие традиционные женские «специальности» и занятия, как *кейвони* (обрядовые поварихи, которые готовят на свадьбах, поминках, а сейчас и на других значимых коллективных мероприятиях общины) и плакальщицы, исчезают или претерпевают сильные изменения. Так, если в традиционном сообществе кейвони становились в основном вдовы – это был легитимный способ заработать деньги для женщины, оставшейся без кормильцев, – то сейчас профессиональным приготовлением пищи на праздники могут заниматься женщины из самых разных семей. Главное условие для них – это знание традиций и умение готовить. Поэтому это могут быть и женщины старших поколений, которые знают традиции с детства, и женщины среднего возраста, которые решают обратиться к религии и начинают соблюдать различные религиозные предписания. Желание заработать совсем не обязательно будет выступать здесь основным мотивом для работы (хотя работа профессиональной поварихи для общинных мероприятий (особенно свадеб) – это, безусловно, тяжелый труд, требующий изрядной сноровки).

Инф.: ...Муж уже сейчас пенсионер, работал в строительной организации. Он закончил Махачкалинский строительный техникум, там учился, потом на заработки туда-сюда. Я уже на пенсии, но сейчас видите какая обстановка, сложно и просят, делаю *мицву*.

Соб.: А вы давно начали так готовить для общины?

Инф.: Я-то закончила бухгалтерский, рыбный техникум в Махачкале. Работала в Министерстве культуры старшим бухгалтером материального стола, но уже когда сюда приехала – немножко мужу с работой сложновато стало. У меня вот эта русская печка дома. Стала так с сестрой работать. Потом они начали меня в синагоге туда-сюда. И так по сей день и работаю по пятницам здесь. И на свадьбах тоже готовлю, зовут. У шашлычников своя работа, салаты которые делают – своя работа, а у меня – кавказская кухня [ЕМЦГ, Pyat\_23\_18].

Надо отметить, что в Пятигорске пару лет назад было несколько кейвони и их команд / бригад.

Профессия плакальщиц сейчас исчезает. В экспедиции 2022 г. нам удалось побеседовать с последней плакальщицей в Пятигорске. Эта же женщина даже в 84 года продолжала готовить на праздники, иллюстрируя скорее традиционный для обеих профессий (кейвони и плакальщицы) образ – рано овдовевшая женщина, которая самостоятельно обеспечивала семью. Здесь стоит отметить, что до переезда в Пятигорск и вдовства она много лет работала бухгалтером в транспортной компании.

У нас раньше специально были старые женщины, стоя причитали всё это, а сейчас уже никого нет, уже никого не осталось. В позапрошлом году самая такая последняя умерла. Они теперь ко мне, я никогда не плакала, не причитала, не ходила, мне мой рот открыл мой родной племянник, младой, не женившись, не приобретя семью, скончался. Поэтому люди стараются общину сохранить. <...> Если туда приезжают гости, у меня там есть один человек, и он мне звонит и спрашивает, смогу ли я приготовить. Он принесет все продукты, у меня кастрюли кошерные есть и там тоже кастрюли кошерные есть. Там на Шоссейной работает уборщицей кабардинка, бывает она там стол накрывает. А Сережа не разрешал никакой нации, кроме евреев. У нас повара свои были, они и готовили, и убирали, уборщица была тоже еврейка. Сейчас на Тольятти совсем другой национальности женщина. Наши повара, когда готовили на свадьбу, на похороны, они брали в помощь не своих, а других национальностей, просто как помощники, а эти люди уже научились [ЕМЦТ, Pyat\_22\_38].

Такое традиционное женское занятие, как сватовство, также претерпевает ряд изменений. Если раньше своеобразным смотром невест для горско-еврейских семей становились большие свадьбы и поиском невест занимались родственники (чаще всего пожилые женщины), то в современном мире появляются специализированные общинные (и межобщинные) мероприятия и профессиональные свахи. Для ашкеназского мира традиционным *шадханом* выступает мужчина (хотя сейчас это тоже часто женская специаль-

ность), также и в горско-еврейской среде сегодня это чаще всего взрослые женщины из семей с высоким материальным статусом (и соответственно, с широким спектром знакомств в разных городах и странах). Они поддерживают связи с «коллегами» из других горско-еврейских общин, собирают собственные базы данных, обмениваются информацией в специализированных чатах, чаще всего в мессенджере WhatsApp.

Инф.: Я занимаюсь еще еврейскими знакомствами. Шидухом. У меня дочка в Америке. Она разошлась. Там идиот попался один, бакинский. И я решила по свахам походить, поискать ей. К двум-трем свахам пошла и напоролась на афери-стов, которые просили деньги, и в итоге ничё. Потом я думаю <...> – неужели я не смогу так же помогать людям, но только не обманывать, а именно помогать. И я начала заниматься еврейскими знакомствами. Хотела какую-то мысль сказать... и мне сказали, что только приехали из Баку бакинские евреи и у них есть девочки. Поэтому я знаю, что кто-то приехал, у них есть девочки. Две девочки, по-моему, у них. Надо вспомнить, даже я их знакомила с кем-то. У нас чат свах <...>: это для девушек, а это для мальчиков [показывает разные чаты в телефоне]. Не только на иврите, и на русском есть. Но только это один из чатов, который мы ведем, свахи, между собой.

Соб. : Но это именно в горско-еврейской среде или без разницы? Здесь и ашkenазы есть, и сефарды, всякие?

Инф.: Не только горские. Но я в основном занимаюсь горскими. Я так племянницу, Жорикуну дочку, выдала замуж в Бельгию. Не то, что я хвастаюсь, просто... я стараюсь делать горским... ашkenазов я не так знаю много. Я просто знаю своих и своим хочу помочь больше. Но я делаю это не так, свахи просят так гонорары и так далее. Я говорю: «Мне ничего не надо». Просто будьте благодарны или что-то... они сами на свое усмотрение принесут... Один раз принесли мне огромный торт, в Америке. Я говорю: «Ну, зачем мне такой торт!» Я быстро, пока не испортился, раздала его, чтобы хоть кто-то поел. А он – хозяин пекарни, кондитерской, и естественно, у него торты [ЕМЦТ, Pyat\_23\_23].

Обращает на себя внимание, что наша собеседница рассматривает организацию браков не как способ заработать, а скорее как

мицу. К платным услугам по сватовству тоже обращаются, особенно если речь идет о женитьбе не в Пятигорске (что, очевидно, является примером дальнейших миграционных стратегий, о которых говорилось вначале). Вот, например, рассказ о том, как женщина искала невесту для сына в Москве:

Я пришла и сказала ему: «Знаешь, мой дорогой, тебе уже вот щас будет тридцать один. Не то, что пора, ты даже опоздал. Уже надо прыгать в последний вагон. Поэтому я щас звоню во все *шидухи*. Всех, кого предложат... а я многих там знаю... Я говорю: «Ты иди и знакомься». Он мне «нет» не сказал. И вот в течение года, сколько ему предлагали, он шел и знакомился [ЕМЦТ, Руат\_23\_08].

\* \* \*

Если говорить о благотворительных проектах, то наиболее важным фактором оказывается не возраст, а материальная база и опыт активисток. У истоков благотворительных инициатив женщин Пятигорской общины, как правило, находятся те, чьи семьи (чаще всего мужья, но не обязательно) обладают достаточными средствами, чтобы выступать в роли спонсоров проектов. Однако этого недостаточно: практически все инициаторки благотворительных мероприятий Пятигорска имеют за плечами опыт проектной, а зачастую и руководящей деятельности (среди наших информанток-активисток оказались руководительницы и владелицы клиник, бывшая глава хэседа, экс-руководительница отделения Сохнута и т. д.). Когда речь идет об агентности представительниц молодого поколения, то важным моментом оказывается опыт, полученный через молодежные еврейские организации (такие международные проекты, как Таглит, Enerjew и т. п.). Такие организации, как правило, имеют не только религиозную, но и общекультурную еврейскую составляющую и ориентированы не только на горско-еврейскую молодежь, что, соответственно, снимает ряд культурных особенностей, ограничивающих проявление агентности женщин из горско-еврейской общины.

На основании вышеизложенного можно выделить несколько ключевых моментов в исследовании вопроса о влиянии переезда в Пятигорск на представительниц горско-еврейской общины.

Переезд в Пятигорск для большинства наших информанток не стал этапом перехода к жизни в городской среде, как это часто бывает в случае с миграциями представителей традиционных сообществ. В силу особенностей формирования местной еврейской общины Пятигорск становится своеобразным «плавильным котлом» для горско-еврейских общин Северного Кавказа. Основным новым фактором для приехавших сюда становится не сама городская среда и городской образ жизни, а община, представители которой привозят с собой разнообразные традиции, взгляды и уклад, специфический для их «общин исхода».

На период основного потока миграций в Пятигорск приходится активная деятельность международных еврейских организаций во всей России, в регионе в частности. Вследствие деятельности религиозных организаций, а также прохождения собеседований на получение израильского гражданства многие горские евреи, открыв для себя другие традиции иудаизма, особенности религиозной жизни разных направлений иудаизма, усомнились в своих знаниях, что является одной из возможных причин низкого уровня субъектности в рассказах женщин о религиозных традициях. С другой стороны, лекции и мероприятия с участием приезжих раббанит открыли для женщин возможность встречаться и общаться в рамках общинной жизни (сюда же относятся и упомянутые ранее халы). Программы светских – особенно молодежных – международных еврейских организаций расширяют возможности интеграции горско-еврейских девушек в общественную жизнь и проявления своих организаторских и творческих способностей.

На примере представительниц молодой пятигорской общины мы можем наблюдать, как после переезда не только формируются новые формы агентности (в случае Пятигорска это участие женщин в религиозной жизни для женщин и детей (организация лекций, хал, праздников) и активное продвижение культурно-просветительских и образовательных проектов (организация и руководство еврейской школой, детским садом, языковые курсы и фестивали)), но и отмирание (институт плакальщиц) и трансформация традиционных форм женской активности (шидух и кейвони) и переход «старых» форм агентности в «новые» (женщины, получившие в рамках своей карьеры организаторский опыт, после переезда применяют его для организации благотворительных общинных мероприятий и инициатив).

## Литература и источники

- Агабабян, Колесов 2024 – *Агабабян А. Г., Колесов В. И.* Западно-кавказский культурный ареал горских евреев (к постановке проблемы) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 355–376. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18
- Амосова 2024 – Амосова С. Н. Горско-еврейская община Дербента: к проблеме самоидентификации // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 48–67. DOI: 10.31857/S0869541524050047
- ЕМЦТ – Архив Еврейского музея и центра толерантности (г. Москва).
- ЕМЦТ, Pyat\_22\_38 – Зап. в г. Пятигорске в 2022 г. от жен. 1938 г.р., род. в Маджалисе. Соб. С. Н. Амосова, Е. С. Фоменко.
- ЕМЦТ, Pyat\_23\_08 – Зап. в г. Пятигорске в 2023 г. от жен. 1959 г.р., род. в г. Буйнакске. Соб. С. Н. Амосова, Е. С. Фоменко.
- ЕМЦТ, Pyat\_23\_13 – Зап. в г. Пятигорске в 2023 г. от жен. 1979 г.р., род. в Буйнакске. Соб. С. Н. Амосова, Е. С. Фоменко.
- ЕМЦТ, Pyat\_23\_18 – Зап. в г. Пятигорске в 2023 г. от жен. 1958 г.р., род. в Маджалисе. Соб. М. В. Вятчина, Е. С. Фоменко.
- ЕМЦТ, Pyat\_23\_20 – Зап. в г. Пятигорске в 2023 г. от жен. 1987 г.р., род. в Махачкале; Инф. 1 – жен. 1952 г.р., род. в Махачкале. Соб. С. Н. Амосова, Е. С. Фоменко.
- ЕМЦТ, Pyat\_23\_23 – Зап. в г. Пятигорске в 2023 г. от жен. 1957 г.р., род. г. Пятигорске. Соб. А. Г. Агабабян, С. Н. Амосова, М. В. Вятчина, В. А. Дымшиц, В. И. Колесов, Е. В. Никитенко, Е. С. Фоменко.
- Колесов 2025 – Колесов В. И. От кожевенников и меновых торговцев через заготовителей и цеховиков к «мастерам шубного дела»: трансформации хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа в XIX–XXI вв. // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 368–395. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.18
- Куповецкий 2009 – Куповецкий М. С. Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Мартенс 2024 – Мартенс Л. Ее словами. Женская автобиография 1845–1969. М.: НЛО, 2024. 344 с.
- Членов 2000 – Членов М. А. Между Сциллой деиудаизации и Харибдой сионизма: горские евреи в XX в. // Диаспоры. 2000. № 3. С. 174–197.
- Amelina, Lutz 2019 – Amelina A., Lutz H. Gender and Migration: Transnational and Intersectional Prospects. London; New York: Routledge, 2019. 170 p.

- Remennick 2004 – *Remennick L.* Providers, Caregivers, and Sluts: Women with a Russian Accent in Israel // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*. 2004. No 8. P. 87–114.
- Remennick, Adi 2023 – *Remennick L., Adi N.* Gender and Power Relations in Cultural Transition: Three Generations of Immigrant Women from Ex-Soviet Caucasus in Israel // *Women's Studies International Forum*. Vol. 97. 2023. P. 102–693. DOI: 10.1016/j.wsif.2023.10269

## **The Agency and Self-Presentation of Mountain Jewish Women and the Migrations of the 1990s–2000s (The Case of the Pyatigorsk Community)**

**Svetlana Amosova**

Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
Junior Researcher

ORCID: 0000-0001-7614-6549

Judaic-Slavic Center, Institute of Slavic Studies, RAS  
119334, Russia, Moscow, Leninsky Avenue, 32A,  
E-mail: sveta.amosova@gmail.com

**Elena Fomenko**

Jewish Museum and Tolerance Center, Moscow, Russia  
Assistant of the Research Center

ORCID: 0009-0005-1109-4983

Research Center, Jewish Museum and Tolerance Center  
127055, Russia, Moscow, Obraztsova str., 11, bld. 1A  
E-mail: alena.f.katz@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.17

**Abstract.** The article is devoted to the questions of female agency and forms of self-presentation in the community of Mountain Jews in Pyatigorsk, and how the migration processes of the 1990s – 2000s affected changes in family roles and female agency. The article is based on the interviews and participant observations in the Mountain Jewish community of Pyatigorsk and in a number of other communities in the last few years. Women's activism in the community under study has undergone significant changes in recent years. In addition to professional and traditional (domestic) activities, women started participating

in community life (organising lectures, challahs, shidduchs), and they are also actively involved in cultural and educational activism (language festivals, organizing and managing Jewish programs in university, school, and kindergarten). Traditional types of women's employment (such as professional cooking for community events and performing memorial hymns) have been partially preserved, but have undergone significant changes as a result of migration

**Key words:** *Mountain Jews, Jewish community, gender studies, migration, woman agency, oral narratives*

**Reference for citation:** Amosova, S. N., Fomenko, E. N., 2025, Agentnost' i samoprezentatsiya gorskikh evreik i migratsii 1990–2000-kh godov (na primere obshchiny Piatigorska) [The Agency and Self-Presentation of Mountain Jewish Women and the Migrations of the 1990s–2000s (The Case of the Pyatigorsk Community)]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 348–367. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.17

## References

- Agababyan, A. G., and V. I. Kolesov, 2024, Zapadnokavkazskii kul'turnyi areal gorskikh evreev (k postanovke problemy) [The Western Caucasian Cultural Area of Mountain Jews: to the Statement of the Problem]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 355–376. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18
- Amelina, A., and H. Lutz, 2019, *Gender and Migration: Transnational and Inter-sectional Prospects*. London; New York, Routledge, 170.
- Amosova, S. N., 2024, The Derbent Community of Mountain Jews: On the Issue of Group's Identity [Gorsko-evreiskaia obshchina Derbenta: k probleme samoidentifikatsii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 5, 48–67. DOI: 10.31857/S0869541524050047
- Chlenov, M. A., 2000, Mezhdu Stsilloi deiudaizatsii i Kharibdoi sionizma: gorskie evrei v XX veke [Between the Scylla of Dejudaization and Charybdis of Zionism: The Mountain Jews in the 20<sup>th</sup> Century]. *Diaspora*, 3, 174–198.
- Kolesov, V. I., 2025, Ot kozhevennikov i menovykh torgovtsev cherez zagotovitelei i tsekhovikov k «masteram shubnogo dela»: transformatsii khoziaistvennoi deiatel'nosti gorskikh evreev Severnogo Kavkaza v 19–21 vv. [From Tanners and Barter Traders to Suppliers and Tsekhouviks and, eventually, to “Fur Craft Masters”: Transformations in the Economic Activities

of the Mountain Jews of the North Caucasus in the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries]. *Kul'tura slavian i kul'tura evreev: dialog, skhodstva, razlichiiia*. [Slavic Culture and Jewish Culture: Dialogue, Similarities, Differences], 368–395. DOI:10.31168/2658-3356.2025.18

Kupovetsky, M. S., 2009, Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiatii i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov 19 v. [Sociocultural Analysis of the Formation of Collective Memory and Mythologems about the Origin of the Eastern Caucasus Jews until the 1880s]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 6, 58–73.

Martens, L., 2024, *Ee slovami. Zhenskaia avtobiografia 1845–1969* [As Told by Herself: Women's Childhood Autobiography, 1845–1969]. Moscow, NLO, 344.

Remennick, L., 2004, Providers, Caregivers, and Sluts: Women with a Russian Accent in Israel. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 8, 87–114.

Remennick, L., and N. Adi, 2023, Gender and Power Relations in Cultural Transition: Three Generations of Immigrant Women from Ex-Soviet Caucasus in Israel. *Women's Studies International Forum*, 97, 102–693. DOI: 10.1016/j.wsif.2023.10269

# **От кожевенников и меновых торговцев через заготовителей и цеховиков к «мастерам шубного дела»: трансформации хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа в XIX–XXI веках**

**Владимир Игоревич Колесов**

Независимый исследователь, Краснодар, Россия

ORCID: 0000-0003-1206-299X

E-mail: vovakolesov1971@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.18

Статья подготовлена в рамках реализации проекта № R\_21\_43 «Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска» в рамках грантовой программы Исследовательского центра Частного учреждения культуры «Еврейский музей и Центр толерантности» (г. Москва) при финансовой поддержке А. И. Клячина» (2022–2025 гг.).

**Аннотация.** В статье рассматриваются процессы трансформации хозяйственно-экономической деятельности горских евреев Северного Кавказа (на примере общин Нальчика, Грозного, Пятигорска) за более чем двухсотлетний период в контексте позднеимперских, советских и современных российских реалий. Концентрация мехово-шубных производств за последние 35 лет в районе Пятигорска, где сформировалась самая крупная община горских евреев региона, обусловила актуальность историко-антропологического изучения. Источниковую базу статьи составили в основном материалы полевых этнографических исследований экспедиций 2022–2024 гг. Еврейского музея и Центра толерантности (г. Москва). Политические катаклизмы второй половины XVIII – первой половины XIX в. привели к миграциям горско-еврейского населения и формированию общин при русских крепостях (Нальчик, Грозный, Моздок и т. д.), что, в свою очередь, обусловило доминирование торговли и кожевенного ремесла в хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа. Комбинация этих занятий стала визитной карточкой северокавказских горских евреев. Советские преобразования в экономи-

ке способствовали превращению горско-еврейского менового торговца и кустаря-кожевенника в заготовителя пушно-мехового сырья и кооператора-производителя кожаных и меховых изделий. Ограничения кооперативного движения загнали промысловиков-кожевенников в «тень» и привели к появлению с конца 1960-х гг. полуподпольных цеховых производств. Позднесоветская либерализация в экономике дала импульс метаморфозе цехов в производственные кооперативы, а впоследствии – и в частные предприятия кожевенных и шубно-меховых изделий. Симбиоз сосредоточенных в Пятигорске подобных производств и крупнейшего в регионе оптового рынка способствовал расцвету «шубного» бизнеса в 1990-х гг. и становлению Пятигорска как своеобразной столицы горских евреев Северного Кавказа.

**Ключевые слова:** горские евреи, Северный Кавказ, хозяйственная деятельность, меновая торговля, кожевенное ремесло, трансформация культуры, заготовители, «шубный» бизнес

**Ссылка для цитирования:** Колесов В. И. От кожевенников и меновых торговцев через заготовителей и цеховиков к «мастерам шубного дела»: трансформации хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа в XIX–XXI веках // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2025: «Время перемен» в славянской и еврейской культурной традиции. С. 368–395. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.18

Социальная динамика и культурные изменения являются важными исследовательскими темами в этнологической теории и практике. Цель настоящей статьи заключается в осмыслении трансформаций традиционных занятий горских евреев дореволюционного периода – ремесленничества и меновой торговли – в советское время и постсоветский период до современности.

Основой исследования стала совокупность исторических источников (архивных и иных документальных свидетельств) и этнографических материалов, собранных в рамках двух научно-исследовательских проектов: «Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска» Еврейского музея и Центра толерантности (2022–2024 гг.)<sup>1</sup> и «Западнокавказский

<sup>1</sup> Автор благодарит коллег по этнографическим экспедициям – Валерия Дымшица, Светлану Амосову, Алену Фоменко, Ксению Викторову и Арусяк Агаба-

культурный ареал горских евреев: история, идентичности, общины, структуры» (РНФ, № 23-28-00106).

### **Быть кожевенниками**

Культура первичного производства<sup>2</sup> горских евреев второй половины XIX в. охватывала различные виды хозяйственной деятельности, но в архивных документах того периода<sup>3</sup>, наблюдениях и записках путешественников [Ган 1893, 2], а затем и в первоначальных историко-этнографических работах [Черный 1870, 44; Черный 1878, 310] отложились сведения о доминировании кожевничества и меновой торговли в традиционных занятиях горско-еврейского населения Северного Кавказа. В то же время первый горско-еврейский этнограф И. Ш. Анисимов в своей классической работе «Кавказские евреи-горцы» демонстрировал широкий спектр видов деятельности своего народа: в городах большинство горских евреев торговали в лавках и занимались кожевенным ремеслом; кроме того, городские евреи-торговцы разносили товары по горским аулам; жители сельских районов занимались обработкой земли: сеяли пшеницу, ячмень, маис, рис, разводили виноградники и фруктовые сады, культивировали марену и выращивали овощи; реже они специализировались в обрабатывающей промышленности: выделывали кожи и сафьяны из сырых кож [Анисимов 1888, 24]. Описывая разнообразные занятия горских евреев, Анисимов стремился опровергнуть распространенный в те годы дискурс о «паразитирующем» характере торговой деятельности горских евреев. См., например, высказывания В. Пышненко:

---

бян – за плодотворные дискуссии, в которых родились многие идеи настоящей статьи.

<sup>2</sup> В рамках концепции деления культуры на культуру первичного производства, культуру жизнеобеспечения, соционормативную культуру и гуманитарную культуру [Культура 1983, 55].

<sup>3</sup> Например, в 1866 г. помощник начальника Кубанской области по управлению горцами писал: «...так называемые горские евреи, неизвестно когда поселившись между горцами и издавна занимавшиеся промышленностью и мелкой торговлей» [ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 32].

...главными скупщиками являются евреи, которые ведут частью меновую торговлю, выменивая ковры на ситцы, коленкор и сукна, при этом, конечно, они не столько заботятся о выгодах кустарей, сколько о своих собственных... <Кустари> сбывают свои произведения скупщикам по ничтожным ценам: особенно, когда наступают сроки платежа податей, евреи буквально наполняют все села, приобретая изделия, за что сами хотят... На первых порах достаточно обеспечить правильный сбыт приготовляемых произведений... через это кустари освободятся от кулаков-евреев... [Пышненко 1891, 152–154].

Большая, можно даже сказать первостепенная, роль кожевенного промысла и меновой торговли в хозяйственной деятельности и повседневной жизни еврейского населения Северного Кавказа стала такой во многом в результате миграции горских евреев из юго-восточных районов Кавказа на север и северо-запад региона перманентно с середины XVIII в. вплоть до первой половины XIX в. Такие переселения были обусловлены гонениями на еврейское население со стороны войск иранского Надир-шаха, вторгшегося на Кавказ [Семенов 2011, 309–313], а с конца XVIII в. – притеснениями исламских мюридов, последователей имамата, и кровавыми событиями Кавказской войны. Перемещаясь из юго-восточных районов Кавказа (территория бывшего Кайтагского уцмийства, в российское время – Кайтаго-Табасаранский округ) в северо-западные, горские евреи осели в кумыкских владениях – Андрей-аул (Эндери), Костек, Аксай (Ташкечи) и др., а позднее – в русских крепостях Моздок, Грозная, Нальчик и окрестных населенных пунктах [Семенов 2018, 112–113]. Как писал Я. Рейнеггс,

хотя большая часть жителей Эндрие – мусульмане, полной свободой в нем пользуются также грузинские и армянские христиане, так же как и евреи, живущие там и ведущие огромную торговлю <...> Помимо нескольких мечетей, армянских церквей и двух синагог, город украшен огромными ярмарками и лавками. Здесь ведется крупная торговля рабами и награбленным... [Рейнеггс 2006, 231].

После установления российской власти в Эндери было расположено главное приставство и городовой Андреевский суд, и поэтому

горские евреи, получившие определенные гарантии безопасности, сосредоточились в этом месте [Черный 1878, 312–313]. Эндери для горских евреев превратился в важную транзитную точку, откуда они уже ездили в чеченские и кабардинские земли [История 1999, 31–32]. До сих пор исторический Кайтаг (особенно район селения Маджалис, который последние горские евреи покинули только в 1990-е гг.) считается многими горскими евреями местом первоначального проживания их предков на Кавказе, откуда произошла их миграция в северокавказские земли [ЕМЦТ 1: В(И)М; ЕМЦТ 2: ШАШ]. Такие масштабные перемещения горско-еврейского населения привели к трансформациям традиционного хозяйствования в местах нового проживания на Северном Кавказе: фактическому прекращению выращивания сельскохозяйственных культур, приоритету торговых операций (как в регламентированных российскими властями меновых дворах и лавках, так и в виде разносной обменной торговли в горских аулах) и кожевенного ремесла, связанного с животноводческой сферой кочевников северокавказских степей. Мигрируя по Северному Кавказу, горские евреи оседали среди чеченцев, ингушей, кабардинцев, балкарцев, карачаевцев и абазин, занимая и в этих обществах торговую и ремесленную (кожевничество) нишу. Во многих горских обществах существовали запреты на эти занятия, например, считалось, что «по адату, карачаевцы не могут заниматься торговлей» [Дьячков-Тарасов 1898, 61]. И если торговля была связана с горскими евреями и на востоке Кавказа (например, в Кубинском округе они были главными скупщиками изделий из шерсти [Пышненко 1891, 152]), и в центральных и северо-западных его районах, то кожевенное ремесло именно на Северном Кавказе превратилось в специфическое горско-еврейское занятие. Например, в Карабудагкенте мусульманские женщины шили для своей семьи башмаки

из сафьяна, выделкой которого занимаются здесь исключительно евреи (их в Карабудагкенте считается 30 дымов). Мусульмане же выделкой сафьяна не занимаются, считая это дело нечистым и низким потому только, что им занимаются евреи – не-мусульмане [Кардашов 1891, 180].

И. Ш. Анисимов приводил в своей книге прозвища, маркирующие «нечистоту» такой деятельности: «сактиян» (кожа) и «та-

вук-пук» (куриный помет), данные местными татарами горским евреям.

Дело в том, что при выделке сафьяна и кож употребляется птичий помет, который горские евреи-кожевники собирают по аулам; но таким грязным и нечистым делом, как говорят татары, могут заниматься одни евреи, а никак не правоверные мусульмане; откуда и назвали «тавук-пук» [Анисимов 1888, 33].

В 1820-е гг. горские евреи уже жили на Северо-Западном Кавказе в ногайских и абазинских аулах [Колесов, Сень 2000, 200; Колесов 2024, 31–32]. В 1829 г. андреевские горские евреи просили не высылать их из Кабарды, где они уже некоторое время при Нальчикской крепости занимались «торговлей и выделкой козлиных и других кож». На январь 1842 г. известно несколько населенных пунктов в Кабарде, где горские евреи вели «торговлю разным товаром <...> и выделывают сафьяны» (т. е. кожи): аулы узденей Даншукина, Джамботова (на р. Черек), князя Докшукина (на р. Аргудане), уздена Кабанова (на р. Лескене), князя Бековича [История 1999, 31–34]. Позднее в образованной так называемой Еврейской колонке при Нальчике евреи продолжали трудиться на ниве торговли и кожевенного промысла. В списке торговцев и вольнопромышленников, живших в крепости Нальчик на 1 декабря 1846 г., названы 11 горских евреев: 4 торговца «красным» товаром и 7 – занимавшихся выделкой кож (сафьяна) [История 1999, 38]. По мнению наших информантов, именно занятие кожевенным ремеслом, присущее кайтагским горским евреям, было причиной переселения горских евреев в Нальчик – необходимо было наладить производство седел, уздечек и других кожаных изделий для нужд российской армии [ЕМЦТ 1: РБХ; ПМ 2023: ЭРД].

С начала XIX в. горские евреи жили в терских казачьих станицах, например, отмечалось наличие 11 их семейств в станице Червлённой в 1827 г. По словам грозненских евреев, они раньше обитали в селении Старо-Юрт, а позднее, в 1860-х гг., сконцентрировались около крепости Грозная [Черный 1878, 312]. Несмотря на со средоточение в Грозной, небольшие семейные группы горских ев-

реев продолжали проживать в станицах и аулах вокруг крепости. Так, в той же станице Червлённой на 1889 г. насчитывалось 45 евреев [Рогожин 1889, 69].

Таким образом, на протяжении позднеимперского периода (вторая половина XIX – начало XX в.) жившие во многих местах Северного Кавказа горские евреи занимались кожевенным ремеслом, что постоянно отмечалось в статистических и описательных текстах при обзорах экономического состояния населенных пунктов и областей. Так, в Хасавюрте кожевничеством

занимаются... три семейства (10 чел.) горских евреев; выделяются, преимущественно, козы и телячья шкуры, по 1½–2 руб. за штуку; скапаются они на местном базаре: первые – по 25–30 коп., вторые – по 40–50 коп.; коровы выделяются по 4–6 р. за штуку. Выделанные кожи продаются на местном базаре; преимущественно же, меняют половину выделанной кожи на целую, невыделанную. Общая ценность изделий в год у одного – от 240 р. до 360 р. Работы совершаются только летом. Два семейства, сверх того, занимаются мелкой торговлею [Муравьев 1889, 100–102].

Там же, в Хасавюрте, евреи занимались и другими ремеслами, но если кожевенники – исключительно горские евреи, а портные, лудильщики, жестянщики и один шапочник указаны в источнике как евреи (без всякого уточнения или эпитета, поэтому, скорее всего, они ашкеназы), то сапожники и вовсе не только евреи: среди 14 сапожников только 2 еврея [Муравьев 1889, 100–102]. М. Елизаров пишет, что

горские евреи, поселившиеся в Грозной, занимались выделкой не только шкур козлов, но и других животных, а также производили всевозможные изделия из кожи, делали сбруи, вожжи, седла, шили обувь, тулупы, чабанские папахи и т. п. Как в те времена, так и в последующие годы, они считались специалистами по меху и кожсырью, умельцами, знающими все тонкости выделки и покраски шкур и мехов, сами изготавливали красители из корней марены, которую сами же и выращивали [Елизаров 2012, 160].

Еще западнее, на территории Кубанской области фиксировали, что

ремеслом занимаются еврейское население Джегонасской деревни (15 верст выше Баталпашинска); они приготавливают сафьяновые голенища и разную обувь для окрестных жителей [Ган 1893, 2].

Можно привести своеобразные статистические данные, опубликованные И. Ш. Анисимовым [Анисимов 1888, 20а], выбрав из них сведения о торговых занятиях и кожевничестве.

Населенный пункт	Количество еврейского населения (дома, души мужского и женского пола)	Количество торговых лавок (мануфактурных и бакалейных/мелочных) и разносчиков	Количество кожевенников
Темир-Хан Шура	64 д., 164 м., 170 ж.	18 мануфактурных, 2 бакалейных, 2 разносчика	12
Тарки	56 д., 155 м. и 145 ж.	1 мануфактурная, 2 бакалейных, 3 разносчика	43
г. Петровск	15 д., 57 м. и 66 ж.	7 мануфактурных	2
Чир-Юрт и Султан-Янги-Юрт	11 д., 46 м. и 55 ж.	5 мануфактурных, 2 бакалейных	3
Буйнакск и Гунден	15 д., 38 м. и 52 ж.	1 мануфактурная, 1 разносчик	3
Дюргели	29 д., 52 м. и 68 ж.	1 мануфактурная, 2 бакалейных, 4 разносчика	4
Карабдакент	16 д., 32 м. и 39 ж.	1 бакалейная, 2 разносчика	12
Дашлагер	41 д., 150 м. и 159 ж.	6 мануфактурных, 3 бакалейных	10
г. Дербент	220 д., 900 м. и 771 ж.	2 мануфактурных, 17 бакалейных, 5 разносчиков	
Маджалис (Кайтаго-Табасаранский округ)	121 д., 301 м. и 228 ж.	5 мануфактурных, 4 бакалейных, 8 разносчиков	25
Рукель	26 д., 59 м. и 67 ж.	2 разносчика	
Мугатырь	45 д., 114 м. и 118 ж.	15 разносчиков	
Гемейда	19 д., 56 м. и 46 ж.		
Янги-Кент	103 д., 360 м. и 324 ж.	2 мануфактурных, 4 бакалейных, 25 разносчиков	10
Ниутуг	26 д., 83 м. и 69 ж.	6 разносчиков	

Нюг-Ди-Мюш-кюр (Кюринский округ)	114 д., 380 м. и 398 ж.	1 бакалейная, 4 разносчика	
Хош-Мемзюль	35 д., 85 м. и 82 ж.	2 разносчика	
Аглаби	27 д., 19 м. и 14 ж.		
Ханчел-кала	50 д., 126 м. и 117 ж.		
Мамрача	100 д., 318 м. и 350 ж.		
Араг	110 д., 353 м. и 352 ж.	5 мануфактурных, 3 бакалейных, 16 разносчиков	
Карчаг	46 д., 132 м. и 123 ж.	22 разносчика	
Джерах	49 д., 137 м. и 139 ж.		
г. Куба	822 д., 3230 м. и 3053 ж.	7 мануфактурных, 13 бакалейных, 28 разносчиков	
Мюджи	112 д. 506 м. и 451 ж.	3 мануфактурных, 42 бакалейных, 30 разносчиков	
Афтаран-Мюджи	88 д., 366 м. и 326 ж.	15 бакалейных, 29 разносчиков	
Варташен	213 д., 744 м. и 652 ж.	40 бакалейных, 40 разносчиков	
Ташкеча	74 д., 364 м. и 326 ж.	9 мануфактурных, 10 бакалейных, 3 разносчика	25
Хасав-юрт	55 д., 207 м. и 141 ж.	8 мануфактурных, 9 бакалейных, 6 разносчиков	4
Андреевское	17 д., 86 м. и 71 ж.	3 мануфактурных, 2 бакалейных, 1 разносчик	3
Кустек	37 д., 160 м. и 133 ж.	6 мануфактурных, 1 бакалейная, 2 разносчика	2
г. Грозное	199 д., 824 м. и 770 ж.	20 мануфактурных, 7 бак., 1 разносчик	23
г. Нальчик	76 д., 150 м. и 185 ж.	5 мануфактурных, 20 бакалейных, 3 разносчика	35
Джегонский поселок	52 д., 116 м. и 160 ж.	2 мануфактурных, 12 бакалейных, 2 разносчика	31

Из этих материалов видно распределение кожевничества на момент сбора информации Анисимовым в 1880-е гг.: полное отсутствие на востоке и юго-востоке Кавказа, южнее Маджалиса, в Кюринском округе, в Дербенте, в Кубе, Варташене и т. д. и, напротив, рост количества таких ремесленников к северу и северо-западу кавказского региона.

Таким образом, хозяйственно-экономическая деятельность горских евреев на Северном Кавказе в XIX в. стала комбинацией меновой торговли, обеспечивающей ресурсную базу, с кожевенным ремеслом – от выделки шкур и кож до изготовления элементов костюмного комплекса (поясá, обувь) и конской упряжи, столь необходимой дворянам-кабардинцам и пастухам-скотоводам, а позднее и воинским чинам российских администраций в колонизируемых областях. Причем важно учесть характер меновой торговли как обычноправового кредита (система отдачи товаров в долг или в счет будущей оплаты), создающего продолжительные социальные связи и отношения [Агабабян, Колесов 2024, 358].

### **Великая советская трансформация**

Установление Советской власти на Северном Кавказе не сразу изменило хозяйственный уклад и традиционную экономику горских евреев. События первой половины 1920-х гг., особенно НЭП, позволили евреям продолжать заниматься торговыми операциями (как меновой разносной торговлей среди горского населения, так и купеческой деятельностью в специализированных лавках и магазинах), а также обрабатывать шкуры и кожи для кустарного производства изделий из этих материалов. Появились новые возможности заниматься скупкой пушно-мехового и кожевенного сырья в рамках начавшегося движения промысловой и потребительской кооперации. Но уже более крупные кожевенные производства – фабрики и заводы – были национализированы новой властью большевиков. К тому же все 1920-е гг. идеологически советские преобразования были направлены на уменьшение роли индивидуалистического начала в экономике. В приоритет было поставлено коллективное ведение хозяйства, приведшее в аграрном секторе к раскулачиванию и созданию колхозов, а в промысловой области – к доминированию товариществ и артелей – объединений ремесленников-кустарей, что среди прочего способствовало свертыванию НЭПа [Сафонов 2025, 138–156]. Кустарничество в ремесленных промыслах не только не приветствовалось советской властью, но облагалось дополнительными налогами и, более того, в конце 1930-х гг. и позднее, по словам наших информантов, наказывалось

уголовно [ЕМЦТ 3: СЮБ]. В Правилах регистрации кустарных и ремесленных промыслов от 1936 г. запрещались:

а) переработка купленного зерна, конопли, льна, шерсти <...> льняной и шерстяной пряжи...; б) переработка скучленного <...> хлопка <...> и шерстяной пряжи, кожевенного и овчино-шубного сырья <...> е) производство из своих материалов для продажи на рынке готового платья, белья, трикотажа, головных уборов, кожаной обуви, галантереи и шорных изделий... [СРП 1942, 247 (гл. 22, № 92)].

Аграризация еврейского населения, кроме экономических причин, имела еще и идеологическую подоплеку: с целью трудовой «перековки» – отвращения евреев от занятия торговлей и кустарными промыслами. С другой стороны, в рамках советской национальной политики колхоз для этнической группы мог стать национальной территориально-административной единицей. В случае горских евреев создание национальных колхозов сочеталось с деятельностью организации по землеустройству евреев (ОЗЕТ). В итоге в Дагестане в районе Дербента, в местах, где горские евреи занимались сельским хозяйством (выращивали марену, затем табак и виноград), появились два национальных горско-еврейских колхоза, один из них был в Маджалисе [ЕМЦТ 1: В(И)М]. Еще два колхоза были созданы в Терском округе Северо-Кавказского края недалеко от Моздока в процессе «урбанизации» горских евреев, прежде сельским хозяйством не занимавшихся, во вновь поселенных хуторах Богдановка и Ганштаковка. Попытки «окрестьянить» горских евреев Нальчика и Грозного (специалистов в кожевничестве) не увенчались успехом, хотя формально из грозненцев тоже был создан колхоз. Впрочем, многие энтузиасты колхозного строительства из-за перегибов (например, запрета совмещать аграрный труд с традиционным ремеслом и принуждения работать в субботу и в религиозные праздники) в начале 1930-х гг. старались покинуть колхозы в Богдановке и Ганштаковке [Дымшиц 2018, 192–194]. Специфика «богдановского» колхоза заключалась в объединении в его рамках бывших жителей селения Джегонас Кубанской области, разоренного в годы Гражданской войны [Колесов, Сень 2024]. Несмотря на потерю «малой родины», они и в 1920-е гг. пытались со-

хранить свои традиционные занятия кожевенным ремеслом, создав даже «Кубано-Еврейское товарищество Джегонассских горских евреев»<sup>4</sup>. Поэтому вышеуказанный запрет на подобную деятельность не способствовал укреплению коллективного хозяйства «Дружба» в Богдановке.

Экономическое давление на частников (как производителей товаров, так и заготовителей сырья) вплоть до ограничений деятельности в конце 1920-х гг. трансформировало потребительский рынок. С конца декабря 1927 г. почти одновременно с экономическими мерами начались репрессии. Их первыми жертвами стали частные торговцы, заготовители и скупщики. Дело в том, что частник мог дать заготовителю цену на кожу на 50–100% больше государственной цены, кроме того, у частника отсутствовала волокита в оформлении и приемке материалов [Осокина 1999, 30, 52–53]. Своеобразным выходом в этих новых сложных реалиях советских экономических трансформаций для горских евреев стала деятельность в системе учреждений потребительской и промысловой кооперации, пришедшей на смену частной системе заготовки сельскохозяйственной продукции и существовавшей параллельно с государственными заготовительными учреждениями. Собственно, часть производственных объединений и были кооперативами кожевенников, сырье для деятельности которых «добывали» заготовители, имевшие финансовые средства для закупки необходимых материалов и, в силу специфики своей работы, обладавшие мобильностью. Зачастую члены кооператива кожевенников и заготовители были членами одной семьи горских евреев или связанны семейно-брачными отношениями, что способствовало эффективной деятельности предприятия. Фактически горский еврей – советский заготовитель – стал преемником менового торговца: он разъезжал по горским аулам и стойбищам кочевников, скапал шкуры, кожи, меха и шерсть. Заготовитель (сырьевщик) был низшим звеном системы, состоявшей из заготовительных (приемных) пунктов сырья и сдаточных складов (аккумулировавших собранное сырье), подчинявшихся заготовительным конторам районного, краевого, областного уровня (соответственно административно-территориальному делению). Через систему складов получен

<sup>4</sup> ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 47. Л. 104.

ные материалы поступали на соответствующие фабрики – кожевенные, шерстяные, трикотажные и др. В отдельных случаях заготовитель мог самостоятельно сдать закупленное сырье на фабрики. Например, уроженец Нальчика С. И. Шагабаев (1931 г.р.) в интервью рассказал, что он, как заготовитель, а потом и заведующий склада в селе Кубá<sup>5</sup>, сдавал собранное/закупленное сырье на кожевенный завод в Нальчик [Гаврилова 2024, 10]. М. Елизаровым описана структура и функционирование областной заготовительной конторы «Заготживсырье» в Чечено-Ингушетии. По его данным, в числе создателей конторы и одним из ее руководителей был Соломон Ашурров, а многие грозненские горские евреи там работали. Заготовительные учреждения и отдельные заготовители охватывали почти все населенные пункты автономной области и во многих из них, по информации Елизарова, работали горские евреи: например, в станице Мекенской – Р. Рафаилов, Я. Пейсахов, Б. Богатырев, К. Бесраев, С. Израев, П. Михайлов, К. Пейсахов, Л. Шубаев, в Шелковском районе – семья Нуваховых, в станице Гребенской – семья Михайловых, в станице Червлённой – семья Э. Пейсахова и др. Грозненцы трудились на ниве промысловой кооперации и за пределами Чечено-Ингушетии: в станице Курской Ставропольского края возглавлял заготконтору Ё. Нисанов, а завскладом более 20 лет проработал Я. Рафаилов, в Калмыкии – семья Мухаиловых, из которых Геннадий Мухаилов был завскладом кожсырья и меха в с. Садовое, в Ростовской области работали заготовителями Матаевы, в Молдавии в этой системе трудились Р. Ханукаев, Ё. Беньяминов, Я. Богатырев и др. [Елизаров 2012, 160–161]. Аналогичные структуры системы заготовки сырья существовали в каждом районе Северного Кавказа. Например, в Ставропольском крае функционировала краевая контора по заготовкам и сбыту животноводческого сырья «Заготживсырье» Народного комиссариата заготовок, появившаяся в 1940 г. в результате слияния трех организаций: «Союззаготшерсть», «Союззаготкож» и «Заготпушнина»<sup>6</sup>. В Краснодарском крае в 1950-е гг. вопро-

<sup>5</sup> Кубá – село Баксанского района Кабардино-Балкарской республики.

<sup>6</sup> Официальный сайт Государственного архива Ставропольского края. Ф. Р-2691. (Ставропольская краевая контора по заготовкам и сбыту животноводческого сырья «Заготживсырье» Народного Комиссариата заготовок СССР). Аннотация. <https://fonds.stavarhiv.ru/index.php?act=fund&fund=3998>

сы заготовки продуктов животноводства курировало Управление уполномоченного Министерства заготовок СССР<sup>7</sup>.

Об участии горских евреев в этих новых формах хозяйственной деятельности можно судить и по записям в учетной карточке 1974 г. члена КПСС Семена (Ханука) Каиновича Давыдова, уроженца Джегонаса, 1902 г. р. (образование начальное). В его семье традиционно занимались кожевенным ремеслом. В карточке в качестве должности Семена Каиновича в 1921–1924 гг. указано: сырьевщик «Коопсоюза» г. Баталпашинска Черкесской автономной области; в 1927–1932 – заведующий пункта кредитного товарищества в станице Исправной той же ЧАО, в 1932–1934 – заведующий пунктом сельпо в а. Эльтеркач Карачаевской АО, в 1934–1935 – заготовитель Мосзаготнарпит в Баталпашинске, в 1935–1937 – заместитель председателя сельпо в с. Баба-юрт Дагестанской АССР, в 1937–1941 – заведующий складом заготконторы райпотребсоюза в с. Терекли-мектебе (ныне – центр Ногайского р-на Дагестана), до декабря 1941 г., ухода на фронт, был директором конторы «Заготовживсырье» в Терекли-мектебе, после войны в 1945 г. – директором Зеленчукской райзаготконторы того же объединения, в 1946 г. – заведующим складом оптовой базы Зеленчукского райпотребсоюза, позднее возглавлял производство в артели инвалидов и местпромкомбината станицы Зеленчукской (в 1948 г.), далее вплоть до выхода на пенсию работал в системе торговли. Его дочь рассказывала, что отец мог шить меховые шапки и другие мелкие изделия и учил этому мастерству внука. В той же семье хранится фотография 1935 г., свидетельствующая о заготовительной структуре в Карачаевской автономной области. На ней изображены джегонасские горские евреи по происхождению – Петр Яковлевич Пенхасов и С. П. Мелихов, держащие в руках меховые шкурки; имеется подпись «Заготовители облпотребсоюза КАО» [ЕМЦТ 2: ТСД].

Многие нальчикские горские евреи в процессе интервьюирования в 1990-х гг. рассказывали, что их родственники в 1930–1970-х гг. работали заготовителями в системе кооперации (см. интервью Бесирит Ашуровой, Бориса Ашурова, Раисы Шамиловой/Симаховой,

<sup>7</sup> Официальный сайт ГАКК. Ф. Р-1345. (Управление уполномоченного Министерства заготовок СССР по Краснодарскому краю). Аннотация. <https://krdar.kaisa.ru/stocks/232782189>

Якова Шамилова, Лены Симаховой/Амировой, Елизаветы Назаровой, Сергея Амирамова [Исход 2000, 35, 61, 67, 97, 104, 136, 154]).

Ликвидация в 1956 г. промысловой кооперации привела к практическому исчезновению артелей/кооперативов кожевенников и переходу ремесленников-кустарей в полуподпольное положение, когда индивид, официально работая в каком-либо учреждении, дома в вечернее/свободное время занимался обработкой шкур или кож, шитьем шапок и перчаток, поясов и др. Информанты рассказывают: многие кустари-умельцы работали дома по вечерам (Грозный, Моздок, Нальчик), отшивая мелкие кожаные и меховые изделия [ЕМЦТ 3: СЮБ, НСШ]. В то же время система снабжения «заготовитель – склад – фабрика» продолжала функционировать. Более того, в период косыгинских реформ конца 1960-х гг. (хозяйственный расчет, прибыль и рентабельность предприятий, повышение закупочных цен в сельском хозяйстве, льготная оплата сверхпланового урожая) заведующий складом сырья в указанной цепочке стал персоной, имевшей возможность обеспечить себя некоторым капиталом. Существовали различные схемы получения первоначального капитала, самая распространенная – пересортица, когда, например, шерсть принималась у колхозов по низкой цене, а у заготовителя по более высокой и по этой же, более высокой (или усредненной), сдавалась на фабрику. Именно в конце 1960-х гг., по словам нашего информанта, в Нальчике с подачи приехавших грузинских евреев были созданы первые полулегальные предприятия («цеха») по производству трикотажных, шерстяных и кожаных изделий под эгидой («крышей») артелей инвалидов Все-союзного общества слепых и глухих [ПМ 2024: РАА].

Помимо традиционных центров горско-еврейской жизни Северного Кавказа (Нальчик, Грозный, Хасавюрт, Буйнакск, Кизляр) в 1970–1980-е гг. довольно крупная община появилась в Пятигорске. Единичные семьи горских евреев поселились в этом курортном городе уже в 1920-е гг. [Колесов, Сень 2024, 153; Агабаян, 2025]: семья Насимовых переехала из Дербента в 1930-х гг. [ЕМЦТ 1: СРН], Гавриловы в конце 1940-х – начале 1950-х гг. [ЕМЦТ 1: РБХ]. По рассказам, в Пятигорске в конце 1970-х – начале 1980-х гг. стали возникать первые, еще юридически неоформленные, производства по обработке шкур и кож, по пошиву одежды, как и в Нальчике, и в Грозном.

Важной экономической составляющей системы производства кожаных, шерстяных, трикотажных изделий был процесс сбыта товара. Полуподпольные кустари-ремесленники и первые цеховики, числившиеся, например, в артели инвалидов, интегрировались с торговыми работниками в магазинах (торговля «из-под полы» или иные схемы) и торговцами на «черном» рынке, что позволяло им сбывать произведенные изделия.

В позднесоветские годы (1970–1980-е гг.) центральным местом такой торговли был знаменитый рынок в Еврейской колонке Нальчика, куда за дефицитом съезжались из разных населенных пунктов Северного Кавказа [ПМ 2024: МНК; РАА]. Ремесленник-надомник мог сбыть на этом рынке любое сшитое им изделие из кожи, шерсти, трикотажной или другой ткани.

### **Воспроизводство кадров**

Важным моментом функционирования системы «заготовитель – заготовительная контора – заведующий складом» стало получение профессиональных навыков в области технологии производства изделий. Такие компетенции способствовали росту квалификации скупщиков шкур, кож, меха и шерсти, а с другой стороны – наличие диплома о среднем профессиональном, а тем более о высшем образовании становилось залогом карьерного роста и занятия руководящих должностей в системе кооперации. Понимание важности статуса выстраивало жизненные стратегии горско-еврейских семей. Уже упоминавшийся С.И. Шагабаев рассказывал, что подростком «работал на складе у своего деда в поселке Малка и жил с дедом, отцом мамы, Обо Ашуроным, в селе Каменномост<sup>8</sup>, а в 15 лет меня отправили в Ростов учиться на заготовителя» [Гаврилова 2024, 10]. М. Елизаров приводил факты работы, по крайней мере в 1946 г., при грозненской заготовительной областной конторе «Заготживсырье» курсов-семинара шерстоведов, на которых, в том числе, учились Рафаилов Р. Ш., Пашанов И. Ш., Ханукаев Б. Ш., Шубаев С., Ашуроев В. И., Ашуроев Х. М., Назаров Г. И.

<sup>8</sup> Малка и Каменномостское – села в Зольском районе Кабардино-Балкарской республики.

[Елизаров 2012, 161]. После окончания «Заготовительного техникума»<sup>9</sup> в конце 1950-х гг. информант Елизарова Яхонон Рафаилов получил направление в Ставропольский край, а в 1962 г. поступил в московскую Ветеринарную академию, после окончания которой возглавлял заготпункт в селе Ага-Батыр<sup>10</sup> и затем – центральный склад кожсырья и пушнины. Этую же Ветеринарную академию закончили еще несколько грозненских горских евреев [Елизаров 2012, 160–164]. Позднее, в 1960–1970-е гг., для многих горских евреев Северного Кавказа местами получения профессиональных компетенций в сфере обработки шкур и кож стали техникумы в Сходнене (Московская обл.) и г. Балашов (Саратовская обл.), входившие в систему образовательных учреждений потребкооперации. В Сходненском техникуме горские евреи чаще всего учились по профилю «Товаровед-животновод», специализация – «Товаровед пушно-мехового сырья», где изучались три главных направления профессии: шерсть, кожсырье и пушнина [ПМ 2024: РАА].

Возможны были и иные варианты получения высшего образования для работы в этой сфере деятельности. Так, наш информант, уроженец Грозного, закончив ВУЗ по специальности «Технология швейного производства», работал на швейных предприятиях, возглавлял фабрику художественного ткачества в г. Лермонтов, получил второе высшее – финансово-экономическое. В структуре этой фабрики находились 40 жаккардовых станков, трикотажный участок, участок крашения трикотажного полотна, пошивочный цех по полотняной ткани (постельное белье, женская одежда).

Был план, а остальное – для себя. Сырье – из Домбая и Архыза. Приходит шерстяная пряжа, например. Ее списывают на жаккардовые ковры, на самом деле туда кладем чистый хлопок. Продукцию реализовывали через базу «РосГалантерея» [ЕМЦТ 1: АБХ].

<sup>9</sup> Скорее всего, информант имеет в виду Грозненский заготовительный техникум, работавший в 1925–1959 гг. и переведенный затем в г. Балашов и переименованный в «Пушно-меховой техникум», а затем – в Балашовский кооперативный техникум.

<sup>10</sup> Ага-Батыр – село в Курском районе Ставропольского края.

## «Мир Меха»

Революционные перемены либерализации в экономике СССР, начавшиеся с перестройкой в 1985 г., легализовали неофициальное цеховое производство кожевенных изделий горскими евреями в разных местах Северного Кавказа. Вчерашние цеха стали производственными кооперативами, появившимися во многих местах, но в большей степени в Грозном, Нальчике и Пятигорске. С конца 1980-х гг. именно Пятигорск становится центром социально-экономической жизни горских евреев Кавказа, чему способствовало несколько факторов. Во-первых, именно в эти годы начался массовый еврейский исход из городов и населенных пунктов Дагестана (Кизляр, Махачкала, Буйнакск, Хасавюрт, Маджалис, в меньшей степени Дербент), Чечни (Грозный), достигший своего пика в первую половину 1990-х гг. Разгул бандитизма, вооруженные конфликты, угрозы безопасности и связанные с ними панические настроения заставили людей покинуть обжитые места и переселиться в «не-национальное», экономически комфортное, в то же время привычное кавказское урбанистическое пространство [Агабаян 2025]. Более поздняя миграционная волна принесла в Пятигорск представителей еще одной уникальной группы горских евреев с территории Южного Кавказа – варташенцев, обогатив палитру культурных красок разных горско-еврейских локальных общностей региона [ЕМЦТ 4: ШБД]. Вторым немаловажным фактором превращения Пятигорска в горско-еврейскую «столицу», кавказский Иерусалим<sup>11</sup>, стал экономический расцвет, во многом обусловленный появлением крупнейшего в регионе оптового рынка «Лира», созданного горским евреем Романом Гавриловым. Рынок в прямом и переносном смысле диктовал спрос и самыми востребованными и модными стали меховые и кожаные изделия (шубы, дубленки, куртки и т. д.). Сценарии преобразования мелкотоварного цехового производства в предприятия по изготовлению шуб, дубленок, шапок было несколько. И если нальчикские цеха, хоть и выросли, не достигли уровня крупных производств, работая параллельно с государственным городским кож-

<sup>11</sup> В июне 2016 г. Пятигорск был объявлен столицей горских евреев России и Закавказья [Пятигорск 2016].

заводом, то в Пятигорске случился индустриальный прорыв, приведший к появлению больших заводов и даже объединений. Для некоторых предпринимателей такой прорыв стал возможен в результате взаимодействия с государственным меховым производственным объединением «Мелита». Пятигорчане возили и поставляли в Казань на эту фабрику сырье. В начале 1990-х гг., когда начали рушиться привычные экономические связи, у «Мелиты» скопился избыток продукции, вместо денег заготовителям сырья – поставщикам – они стали платить не деньгами, а продукцией – выделанной овчиной-мутоном. Проданный мутон стал приносить бывшим заготовителям гораздо больше прибыли. Поэтому, переманив из Казани технологов по пошиву шуб (или «переквалифицировав» портных трикотажных платьев), пятигорские предприниматели создали свои шубно-меховые производства различного масштаба [ЕМЦТ 1: МЛИ].

Концентрация мехового бизнеса в Пятигорске привела к переселокации многих производств кожаных и пушно-меховых изделий из Нальчика [ЕМЦТ 4: ИВМ] и Моздока [ЕМЦТ 3: СЮБ] в Пятигорск в желании получить стимул к развитию, расширить клиентскую базу и увеличить финансовые обороты.

Карьера типичного дельца мехово-шубного бизнеса выглядела так: юноша из потомственной семьи кожевенников (портных, сапожников, шапошников) помогал отцу в фамильном деле, научаясь азам работы со шкурами, овчинами и т. д., сопровождал отца/деда в заготовительских поездках по региону, трудился в школьные каникулы у дяди/деда на заготовительном складе сырья, принимая и сортируя шерсть. После окончания школы, несмотря на планы и мечты юноши об иных карьерных траекториях, его посылали учиться по специальности, могущей пригодиться в продолжении семейного предприятия – например, в кооперативный (пушно-меховой) техникум, получив диплом которого и став заготовителем или товароведом, парень автоматически становился преемником финансовых, социальных и символических капиталов семьи. Следующий шаг – собственный цех, затем – перестроечный кооператив по пошиву/производству изделий, при удачно сложившихся обстоятельствах превратившийся в фабрику или кожзавод со своими магазинами по продаже собственной продукции в Москве (в Лужниках), Санкт-Петербурге, Перми и других городах страны;

участие в выставках-ярмарках по России и миру и расширение/увеличение объемов производства.

Необходимо отметить, что, несмотря на передислокацию многих производств в район Пятигорска и доминирование шубного производства, в регионе сохраняются и старые формы хозяйственной деятельности. Например, в Георгиевске работает так называемый мокрый цех: предприятие, по-прежнему занимающееся только обработкой шкур и овчин [ЕМЦТ 1: ССМ].

Концентрация финансовых потоков в районе Пятигорска, обусловленная наличием более десятка производств (крупных и средних) кожано-меховых товаров и реализацией их на оптово-розничном рынке «Лира», где появились два корпуса специализированного торгового центра с «говорящим» названием «Мир Меха», дает занятость горским евреям региона и выводит некоторых из них в число обеспеченных предпринимателей уровня федерального округа. Важно отметить, что кожано-меховым производством занимались и занимаются северокавказские горские евреи (по происхождению – нальчане, грозненцы, кизлярцы и т. д.), варташенцы же специализируются на торговых операциях. В последние годы семейно-брачные отношения «коренных» пятигорчан, горских евреев, с варташенскими, приехавшими в город в последние 25–30 лет, привели к определенной коллaborации, когда отдельные варташенцы – торговцы меховыми изделиями, в основном турецкого производства, стали реализовать продукцию своих свойственников – местных пятигорских производителей шерстяных пальто и шуб из мутона [ЕМЦТ 4: ШБД].

В то же время пик «увлечения» шубно-меховым бизнесом прошел. Если в 1990-е гг. многие горские евреи пробовали свои силы в этой деятельности, то к 2025 г. при наличии нескольких крупных производств мы наблюдаем большое количество обанкротившихся («прогоревших»), оставивших бизнес по каким-либо еще причинам и благовидным предлогам (ковидные ограничения, закрытие границ и т. д.). К тому же упал спрос на товары из натурального меха в связи с климатическим потеплением и экологической повесткой. Все эти факты позволяют нам говорить о стагнации этого вида производственной активности и переориентации многих предпринимателей на иные сферы деятельности.

## Заключение

Таким образом, в статье, несмотря на лаконичность приведенных данных, была продемонстрирована динамика изменений хозяйственной деятельности горских евреев Северного Кавказа. Формат статьи не позволяет привести все материалы, собранные в результате работы нескольких экспедиций названных проектов в г. Пятигорск, Кисловодск, Нальчик и Моздок в 2022–2024 гг., но их количество может лишь расширить и детализировать установленную эволюционную картину, но не изменить выявленные закономерности. Предварительно трансформации хозяйственных занятий могут быть представлены так.

- 1) Миграция во второй половине XVIII – начале XIX в. горских евреев из района Маджалиса на север и северо-запад и оседание в кумыкских населенных пунктах (Эндери, Костек, Аксай), а затем и создание собственно еврейских поселений (кварталов) при российских крепостях Моздок, Нальчик, Грозный, Буйнакск и др. способствовала изменению культуры первичного производства, в которой на первое место вышли ранее второстепенные (возможно, отходнические) занятия кожевенным промыслом, а также торговые меновые операции с горцами, а позднее – торговля в специализированных регламентированных Российской империей меновых дворах и лавках.
- 2) Доминирование названных занятий, ставших своеобразными маркерами северокавказских локальных групп горских евреев, на протяжении второй половины XIX в. – первой четверти XX в. привело к формированию широкого спектра профессиональных иерархий в горско-еврейской среде: от мелких торговцев-менял до купцов 1-й гильдии, создателей торговых домов, и от кустарей-кожевенников до владельцев кожевенных заводов.
- 3) Несмотря на российскую регламентацию торговой деятельности, выразившуюся в получении свидетельств на право ведения торговли и гильдейских патентов, сохранились внеэкономические факторы обменной торговли горских евреев в горских аулах, порождавшие своеобразный символический и социальный капитал, позволяющий евреям выстраивать не только деловые связи, но и доверительные отношения с местным автох-

тонным горским населением. Например, у карачаевцев в своей среде продавать друг другу что-либо считалось позором, торговые лавки не разрешалось устраивать, только в виде исключения допускали торговать горских евреев [Тепцов 1892, 110–111].

- 4) Советские преобразования в экономике, приведшие к уничтожению частнособственнического капитала и минимизации кустарного ремесленного производства, в то же время способствовали расцвету потребительской и промысловой кооперации, позволившей реализовать горским евреям свои хозяйствственные потребности. Горский еврей-торговец стал частным, затем кооперативным сырьевщиком-заготовителем и далее в данной системе мог возглавить заготовительный пункт, заготовительный склад, войти в руководство региональной заготовительной конторы или заготовительного объединения республиканского уровня.
- 5) Первоначальное накопление финансового капитала дельцами в системе кооперации привело к появлению и расцвету сначала полуподпольных кожано-меховых производств, в перестроечное время – легальных кооперативных предприятий, а впоследствии негосударственных кожзаводов и фабрик по производству шубно-меховых изделий.
- 6) Влияние рыночной экономики, спрос и мода, приведшие к всплеску интереса к кожаным и меховым изделиям и расцвету «шубного» бизнеса сменились стагнацией и экономическим кризисом, стимулирующим переориентацию на иные сферы предпринимательства.

#### Литература и источники

Агабабян 2025 – Агабабян А. Г. Языковые компетенции горских евреев Кавказа (на примере общины г. Пятигорска, Ставропольский край) // (В печати).

Агабабян, Колесов 2024 – Агабабян А. Г., Колесов В. И. Западнокавказский культурный ареал горских евреев (к постановке проблемы) // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2024: Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции. С. 355–376. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18

- Анисимов 1888 – *Анисимов И. Ш.* Кавказские евреи-горцы. М.: тип. Е. Г. Потапова, 1888. 152 с. (Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее).
- Гавrilova 2024 – *Гавrilova Л.* Семен Шагабаев: лицом к лицу // STMEGI. com за месяц. Газета Издательского Дома СТМЭГИ. 2024, декабрь, № 82. С. 10.
- ГАКК – Государственный архив Краснодарского края.
- ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. «Переписка с начальником Кубанской области о переселении горских евреев в район реки Малый Зеленчук и подчинении их местной военной власти». 1863–1869.
- Ган 1893 – *Ган К. Ф.* В верховьях Кубани и Теберды (июль 1892 г.) // Кавказ. 1893, 17 декабря. № 334.
- ГАРО – Государственный архив Ростовской области.
- ГАРО. Ф. Р-1484. Оп. 1. Д. 47. «Протоколы заседания президиума Терского окружного правления ОЗЕТа и смета расходов Терского ОЗЕТа на июнь–сентябрь 1928 г.». 6 января – 3 ноября 1928 г.
- Дымшиц 2018 – *Дымшиц В.* Советская модернизация // История и культура горских евреев / науч. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: Всемирный конгресс горских евреев, 2018. С. 160–207.
- Дьячков-Тарасов 1898 – *Дьячков-Тарасов А.* Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Вып. 25. Тифлис, 1898. Отд. 1. С. 49–91.
- Елизаров 2012 – *Елизаров М.* Община горских евреев Чечни. Израиль: Мирвори, 2012. 232 с.
- ЕМЦТ 1 – Экспедиционный выезд в Пятигорск и Кисловодск, Ставропольский край, август 2022 г. Информанты: РБХ, муж., 1971 г.р.; В(И)М, муж., 1966 г.р.; СРН, муж., 1974 г.р.; МЛИ, муж., 1964 г.р., соб. В. А. Дымшиц, В. И. Колесов; ССМ, жен., 1989 г.р., соб. А. Г. Агабабян, В. И. Колесов.
- ЕМЦТ 1–4 – Архив Еврейского музея и центра толерантности (г. Москва). Проект «Комплексное социо-антропологическое исследование горско-еврейской общины г. Пятигорска» (при финансовой поддержке А. И. Клячина).
- ЕМЦТ 2 – Экспедиционный выезд в Пятигорск и Кисловодск, Ставропольский край, май 2023 г. Информанты: ТСД, жен., 1950 г.р., соб. А. Г. Агабабян, В. И. Колесов; ШАШ, муж., 62 г., соб. В. И. Колесов, Е. Л. Никитенко.
- ЕМЦТ 3 – Экспедиционный выезд в Моздок, республика Северная Осетия-Алания, июль 2024 г. Информанты: СЮБ, жен., 1955 г.р.; НСШ, жен., 1953 г.р., соб. А. Г. Агабабян, С. С. Падалко, В. И. Колесов.
- ЕМЦТ 4 – Экспедиционный выезд в Пятигорск, октябрь 2024 г. Информант: ИВМ, жен., 1971 г.р., соб. В. И. Колесов; ШБД, муж., 1949 г.р., соб. В. И. Колесов, С. Н. Амосова, Е. С. Фоменко.

- История 1999 – История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917). Сборник архивных материалов / сост. С. А. Данилова, Е. С. Тютюнина. Нальчик: «Эль-фа», 1999. 288 с.
- Исход 2000 – Исход горских евреев: разрушение гармонии миров / сост. С. А. Данилова. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2000. 216 с.
- Кардашов 1891 – *Кардашов С. Темир-Хан-Шуринский округ. Селение Карабудагкент* // СМОМПК. Вып. 11. Тифлис, 1891. С. 177–181.
- Колесов 2024 – Колесов В. И. О локальных группах горских евреев Кавказа: на примере гъубонигъо-джегонасских горских евреев // Этнографическое обозрение. 2024. № 5. С. 29–47.
- Колесов, Сень 2000 – Колесов В., Сень Д. Недолгая история горских евреев Северо-Западного Кавказа // Диаспоры. 2000. № 3. С. 199–211.
- Колесов, Сень 2024 – Колесов В. И., Сень Д. В. От погрома до обретения советской «земли Обетованной»: дисперсность, миграции и консолидация джегонасских горских евреев на Северном Кавказе (1917 г. – начало 1930-х гг.) // Электронный журнал «Кавказология». 2024. № 3. С. 143–165. DOI: 10.31143/2542-212X-2024-3-143-165
- Культура 1983 – Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры) / отв. ред. С. А. Арутюнов, Э. С. Маркарян. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. 319 с.
- Муравьев 1889 – Муравьев К. Хасав-юрт слобода // СМОМПК. Вып. 8. Тифлис, 1889. С. 97–102.
- Осокина 1999 – Осокина Е.А. За фасадом «сталинского изобилия»: Распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации. 1927–1941. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1999. 271 с.
- ПМ 2023–2024 – Полевые материалы В. И. Колесова и А. Г. Агабаян, собранные в рамках реализации проекта РНФ № 23-28-00106 «Западно-кавказский культурный ареал горских евреев: история, идентичности, общинные структуры».
- ПМ 2023 – Экспедиция в г. Нальчик, Республика Кабардино-Балкария, июль 2023 г. Информанты: ЭРД, жен., 1990 г.р.; СВШ, жен., 1956 г.р.
- ПМ 2024 – Экспедиция в г. Нальчик, август 2024 г. Информант: РАА, муж., 1962 г.р.
- Пышненко 1891 – Пышненко В. Кубинский округ // СМОМПК. Вып. 11. Тифлис, 1891. С. 151–154.
- Пятигорск 2016 – Пятигорск объявлен столицей горских евреев России и Закавказья // STMEGI.com за месяц. Газета Издательского Дома СТМЭГИ. 2016, 14 июня. [https://stmegi.com/gorskie\\_evrei/posts/43107/pyatigorsk-obyavlen-stolitsey-gorskikh-evreev-rossii-i-zakavkazya](https://stmegi.com/gorskie_evrei/posts/43107/pyatigorsk-obyavlen-stolitsey-gorskikh-evreev-rossii-i-zakavkazya) (дата обращения: 10.05.2025).

- Рейнеггс 2006 – *Рейнеггс Я.* Всеобщее историческое и топографическое описание Кавказа // Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. Сб. мат-лов / изд. подг. В.М. Аталиков. Нальчик: ГП КБР «Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.», Издательский центр «Эль-Фа», 2006. С. 218–249. (Сер. «Клио» («Кавказский литературно-исторический Олимп»). Раздел «Этнография». Вып. 10. Науч. ред. серии А. И. Мусукаев, П. А. Кузьминов).
- Рогожин 1889 – *Рогожин Т.* Червленская станица // СМОМПК. Вып. 8. Тифлис, 1889. С. 69–77.
- Сафонов 2025 – *Сафонов А.* Большая советская экономика: 1917–1991. М.: Individuum, Эксмо, 2025. 792 с.
- Семенов 2011 – *Семенов И. Г.* Изменения в географии расселения горских евреев в результате восточнокавказских походов Надир-шаха // Единение народов Дагестана в борьбе против иноземных завоевателей. Мат-лы Международной научной конференции, посвященной 270-летию разгрома войск Надир-шаха в Дагестане. Махачкала, 2011. С. 309–313.
- Семенов 2018 – *Семенов И. Г.* Очерк этнической истории евреев Восточно-Кавказа в VI – начале XX в. // История и культура горских евреев / науч. ред. Е. М. Назарова, И. Г. Семенов. М.: ГБПринт, 2018. С. 88–120.
- СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1881–1929.
- СРП 1942 – Справочник районного прокурора / под общ. ред. Прокурора Союза ССР В. М. Бочкова. М.: Юридическое издательство НКЮ СССР, 1942. 736 с. <https://viewer.rsl.ru/rsl01005264982>
- Тепцов 1892 – *Тепцов В. Я.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. Вып. 14. Тифлис, 1892. С. 110–198.
- Черный 1870 – *Черный И. Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Тифлис: Главное управление наместника Кавказского, 1870. С. 1–44.
- Черный 1878 – *Черный И. Я.* Горские евреи Терской области. Краткие исторические сведения // Сборник сведений о Терской области / Издание Терского Областного Статистического Комитета под ред. и.д. Секретаря Комитета Н. Благовещенского. Вып. 1. Владикавказ: Типография Терского Областного Правления, 1878. С. 309–314.

## **From Tanners and Barter Traders to Suppliers and Tsekhouviks and, eventually, to “Fur Craft Masters”: Transformations in the Economic Activities of the Mountain Jews of the North Caucasus in the 19<sup>th</sup>–21<sup>th</sup> Centuries**

**Vladimir Kolesov**

Independent researcher, Krasnodar, Russia

ORCID: 0000-0003-1206-299X

Tel.: +7(918)465-77-66

E-mail: vovakolesov1971@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3356.2025.18

The article was prepared as part of the project “Comprehensive Socio-Anthropological Study of the Pyatigorsk Mountain Jewish Community” (with financial support from A. I. Klyachin) of the Jewish Museum and Tolerance Center (Moscow).

**Abstract.** This article examines the transformation of the economic activities of the Mountain Jews of the North Caucasus over more than two hundred years, focusing on the communities of Nalchik, Grozny, and Pyatigorsk within the contexts of the late Imperial, Soviet, and contemporary Russian periods. The concentration of fur and sheepskin coat production in the Pyatigorsk area over the past 35 years, which has become home to the region's largest Mountain Jewish community, underscores the relevance of this historical-anthropological study. The research is based primarily on field ethnographic materials from expeditions conducted by the Jewish Museum and Tolerance Center (Moscow) between 2022 and 2024.

Political upheavals from the late 18<sup>th</sup> to the mid-19<sup>th</sup> centuries triggered migrations of the Mountain Jewish population and the establishment of communities near Russian fortresses. This led to the dominance of trade and leather craft in their economy. The combination of these occupations became a hallmark of the North Caucasian Mountain Jews. Soviet economic transformations converted the Mountain Jewish barter trader and leather artisan into a procurer of raw furs and a cooperative producer of leather and fur goods. Restrictions on the cooperative movement drove leather craftsmen into the shadow economy, giving rise to semi-clandestine workshop productions from the late 1960s onwards.

The post-Soviet economic liberalization spurred the metamorphosis of these workshops into production cooperatives, and later into private enterprises manufacturing leather and fur garments. The symbiosis of these concentrated

productions in Pyatigorsk and the region's largest wholesale market fueled the boom of the “fur business” in the 1990s, establishing Pyatigorsk as the unofficial “capital” of the Mountain Jews in the North Caucasus.

**Key words:** *Mountain Jews, North Caucasus, economic activity, barter traders, leather craft, cultural transformation, suppliers, “fur business”*

**Reference for citation:** Kolesov, V. I., 2025, Ot kozhevennikov i menovykh torgovtsev cherez zagotovitelei i tsekhovikov k «masteram shubnogo dela»: transformatsii khoziaistvennoi deiatel'nosti gorskikh evreev Severnogo Kavkaza v 19–21 vekakh [From Tanners and Barter Traders to Suppliers and Tsekheviks and, eventually, to “Fur Craft Masters”: Transformations in the Economic Activities of the Mountain Jews of the North Caucasus in the 19th–21th Centuries]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 368–395. DOI: 10.31168/2658-3356.2025.18

## References

- Agababyan, A. G., 2025, Linguistic competencies of mountain Jews of the Caucasus (on the example of the community of Pyatigorsk, Stavropol Territory). *In print*.
- Agababyan, A. G., and V. I. Kolesov, 2024, Zapadnokavkazskii kul'turnyi areal gorskikh evreev (k postanovke problemy) [The Western Caucasian Cultural Area of Mountain Jews: to the Statement of the Problem]. *Kul'tura Slavan i Kul'tura Evreev: Dialog, Shodstva, Razlicia* [Slavic & Jewish Cultures: Dialogue, Similarities, Differences], 355–376. DOI: 10.31168/2658-3356.2024.18
- Arutyunov, S. A., 1983, *Kul'tura zhizneobespecheniya i etnos. Opyt etnokul'turologicheskogo issledovaniia (na materialakh armianskoi sel'skoi kul'tury)* [Life support culture and ethnicity. The experience of ethnocultural research (based on the materials of Armenian rural culture)], ed. by S. A. Arutyunov, E. S. Markaryan. Yerevan, Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 319.
- Dymshits, V., 2018. Sovetskaya modernizatsiya [Soviet Modernization]. *Istoriia i kultura gorskikh evreev* [Mountain Jews History and Culture], eds. E. M. Nazarova and I. G. Semyonov, 160–207. Moscow, Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 800.
- Elizarov, M., 2012, *Obshchina gorskikh evreev Chechni* [Mountain Jews' community of Chechnya]. Izrael, Mirvori, 232.

- Kolesov, V. I., 2024. O lokal'nykh gruppakh gorskikh evreev Kavkaza: na primere g'ubonig'o – dzhegonasskikh gorskikh evreev [On Local Groups of Mountain Jews of the Caucasus: The Case of g'ubonig'o – Dzhegonas Kuban Jews]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 5, 29–47.
- Kolesov, V., and D. Sen', 2000, Nedolgaia istoriia gorskikh evreev Severo-Zapadnogo Kavkaza [A Short History of Mountain Jews' Presence in the North-Western Caucasus]. *Diaspora*, 3, 199–211.
- Kolesov, V., and D. Sen', 2024, Ot pogroma do obreteniia sovetskoi «zemli Obetovannoi»: dispersnost', migrantsii i konsolidatsiia dzhegonasskikh gorskikh evreev na Severnom Kavkaze (1917 g. – nachalo 1930-kh gg.) [From Pogrom to The Soviet Promised Land: The Dispersity, Migrations and Consolidation of The Dzhegonas Mountain Jews at The North Caucasus (1917 – beginning 1930s)]. *Elektronnyi zhurnal «Kavkazologiya»* [Electronic journal «Caucasology»], 3, 143–165. DOI: 10.31143/2542-212X-2024-3-143-165
- Osokina, E. A., 1999, *Za fasadom "stalinskogo izobiliya": raspredelenie i rynek v snabzhenii naseleniya v gody industrializatsii 1927–1941* [Behind the facade of "Stalin's Abundance": Distribution and Market in the Supply of the Population during the Years of Industrialization. 1927–1941]. Moscow, ROSSPEN, 271.
- Safronov, A., 2025, *Bol'shaya sovetskaya ekonomika* [The Big Soviet Economy: 1917–1991]. Moscow, Individuum, Eksmo, 792.
- Semyonov, I., 2018, Ocherk etnicheskoy istorii Vostochnogo Kavkaza v 6 – na-chale 20 v. *Istoriia i kultura gorskikh evreev* [Mountain Jews History and Culture], eds. Nazarova, E. M., and I. G. Semyonov. Moscow, Vsemirnyi kongress gorskikh evreev, 800.



## **Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта**

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).

- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2013).
- Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2014).
- Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2015).
- Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2016).
- Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2017).
- Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2018).
- Вещь – символ – знак в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2019).
- Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2020).
- Смех и юмор в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2021).
- Профессионалы и маргиналы в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2022).
- «Последние времена» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2023).
- Концепт границы в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2024).



«ВРЕМЯ ПЕРЕМЕН»  
В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ  
КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Научный редактор: А. Б. Ипполитова

Корректор: Е. Л. Чеканова

Верстка: И. А. Пичугин

Подписано в печать 30.11.2025

Формат издания 60×90 1/16

Усл. печ. л. 25

Тираж 300 экз.

Заказ

«Культура славян и культура евреев:

диалог, сходства, различия»

<https://slavsjewsculture.org>