

Moscow Center for University Teaching  
of Jewish Civilization "Sefer"

Institute for Slavic Studies RAS

**Proceedings  
of the Fifteenth Annual International Conference  
on Jewish Studies**

*Part 2*

*In Memoriam of Rashid Kaplanov*

Moscow  
2008



Центр научных работников и преподавателей иудаики  
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения РАН

**Материалы**  
**Пятнадцатой ежегодной международной**  
**междисциплинарной конференции**  
**по иудаике**

*Часть 2*

*Памяти Рашида Мурадовича Капланова*

**ספר**

Академическая серия  
*Выпуск 23*

Москва  
2008

*Редколлегия:*

Валентин Бушков, Анатолий Воробьев, Александр Локшин,  
Виктория Мочалова (*отв. ред.*), Владимир Петрухин,  
Евгений Розенблат, Сергей Тищенко

*Editorial Board:*

Valentin Bushkov, Anatoly Vorobyev, Alexander Lokshin,  
Victoria Mochalova (*executive editor*), Vladimir Petrukhin,  
Yevgeny Rozenblat, Serguey Tischenko

Издание осуществлено при финансовой поддержке:  
Американского Еврейского Объединенного  
Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ)

Published with the support of The American Jewish Joint  
Distribution Committee («Joint»)

© Центр научных работников и преподавателей  
иудаики в вузах “Сэфер”, 2008  
© Коллектив авторов, 2008  
© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2008

## Содержание

---

От редколлегии .....	8
----------------------	---

### ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ТЕКСТЫ. ИНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

<i>Йонатан Порат</i> . Jewish Mourning and its Response to the Human Condition: Personal Reflections .....	12
<i>Симха Фишбейн</i> . Count Your Blessings. Jewish Mourning Rituals During the Spring Season (Sefirat Haomer) .....	23
<i>Сергей Тищенко</i> . Конец классической гипотезы источников. Новые теории происхождения Пятикнижия .....	47
<i>Александр Лифшиц</i> . Игра слов в 1 Сам 4:1–7:12 .....	64
<i>Андрис Намникс</i> . Рецитация и пение псалмов в еврейской религиозной традиции от истоков до V века н.э. ....	76
<i>Рут Каниэль Кара-Иванов</i> . Женщины и змеи – сюжеты бытия и избавления, миф и гендер .....	84
<i>Арье Ольман</i> . О мусульманском обвинении иудеев в искажении Писания .....	90
<i>Юлия Оленева</i> . К вопросу о влиянии Мидраша Когелет Рабба на комментарий Иеронима к книге Екклесиаста .....	101
<i>Джованни Фрулла</i> . Lexical References about Moses in Jewish Hellenistic Writings .....	113
<i>Елена Федотова</i> . Что заставило Пилата умыть руки? .....	128

### ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЕ ЕВРЕЙСТВО: ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА

<i>Андрей Блануца</i> . Владимирские евреи во второй половине XVI в. ....	150
<i>Дмитрий Вацук</i> . Некоторые аспекты истории берейстейских евреев первой половины XVI в. ....	155
<i>Александр Безаров</i> . Еврейский вопрос в Российской империи XIX века: методологические особенности исторической концепции Дж.Д. Клира .....	165
<i>Ольга Минкина</i> . «Российский Синедрион»: проекты и административная практика первой четверти XIX в. ....	181

<i>Яна Войтенко.</i> Еврейский вопрос и Правительствующий Сенат: практика применения законов о евреях в Российской империи 2-й половины XIX – начала XX вв. ....	193
<i>Дмитрий Фельдман.</i> К вопросу о разработке законодательства о положении евреев Курляндской губернии .....	199
<i>Илона Лесниковская.</i> Развитие русского образования в еврейских колониях Екатеринославской губернии по результатам «Отчетов Александровского уезда» 60-х – начала 70-х гг. XIX в. ....	210
<i>Борис Гельман.</i> Об утверждении мещанина Мошки Разумного в должности раввина для евреев, состоящих в Черноморском флоте .....	215
<i>Лара Лемпертене.</i> «Ибо мало просвещенных...»: к кому обращались основатели еврейской журналистики в России? .....	223
<i>Лилия Кальмина.</i> «Детский вопрос» (О положении детей ссыльных евреев в Сибири) .....	232
<i>Ольга Соболевская.</i> Мир детства в еврейской мемуаристике XIX – начала XX в. ....	240
<i>Дмитрий Шляпентох.</i> Yakov Bromberg: the case of a Russian Jewish Eurasianist in the USA .....	248
<i>Татьяна Космачёва.</i> Деятельность еврейских организаций по оказанию помощи голодающему населению Южного Урала в 1921–1923 гг. ....	256
<i>Евгений Розенблат.</i> Эмиграция, ассимиляция или сохранение идентичности: белорусские евреи в 1944–1950-е гг. ....	264
<i>Соня Изард.</i> Jews, Weddings, and the Underground Economy in Soviet Mogilev-Podolskii .....	271

#### НЕАШКЕНАЗСКИЕ ЕВРЕЙСКИЕ ЭТНОСЫ

<i>Игорь Семенов.</i> Эпизоды биографии хазарского принца Барсбека .....	282
<i>Сергей Кашаев.</i> Исследования поселения Вышестеблиевская-11 в 2007 г. ....	298
<i>Гурам Лорткипанидзе.</i> Новые архивные материалы по еврейскому галуту в Грузии .....	302
<i>Руслан Сефербеков.</i> Мифологические персонажи традиционных религиозных представлений горских евреев Дагестана .....	305
<i>Геннадий Сосунов.</i> К вопросу о динамике численности и расселения горских евреев Дагестана и Азербайджана в XVII–XX вв. ....	312
<i>Барият Алимова, Магомед-Расул Ибрагимов.</i> Горско-еврейско-кумыкские этнокультурные параллели .....	321
<i>Вячеслав Зарубин.</i> Соломон Крым и второе Крымское краевое правительство (1918–1919) .....	328
<i>Дмитрий Прохоров.</i> Караимские общественно-политические объединения и органы конфессионального самоуправления крымских караимов в 1917–1920 гг. ....	349

**ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО.  
ДИАЛОГ КУЛЬТУР**

<i>Юми Накагава.</i> Русская и еврейская журналистика в романе Шолом-Алейхема «Кровавая шутка» .....	368
<i>Елена Римон.</i> Приключения приключенческого жанра: Авраам Мапу и Банкимчандра Чаттопадхай .....	386
<i>Элина Васильева.</i> Драма Владимира (Зеева) Жаботинского «Чужбина»: идеология и семантика .....	396
<i>Леонид Кацис.</i> Русский еврей Осип Манделъштам и еврейский Киев: взгляд Н.Я. Манделъштам .....	403
<i>Елена Ирзабекова.</i> Мир культуры идиш, запечатленный в современном ему искусстве .....	422
<i>Богдана Пинчевская.</i> Иудаика в отделе графики музея князей Чарторыйских в Кракове: образ польского еврейства в записках путешественников и творчестве художников XVIII–XIX в. ....	437
<i>Евгения Хаздан.</i> Жила-была сказка: загадки еврейской колыбельной .....	450
<i>Илона Мураускайте.</i> Авангардизм проблематики и стиля в творчестве писателей объединения «Юнг Вилне», или коллизия традиционного и секуляризованного в еврейском образе жизни .....	462
<i>Вилма Градинскайте.</i> Утерянный Литовский Иерусалим в творчестве Рафаэля Хволеса .....	471
<i>Катажина Криницка.</i> Art in the Face of Shoah .....	483
<i>Сергей Шпагин.</i> Разъединенные антисемитизмом. Несостоявшийся диалог А. Шёнберга с В. Кандинским накануне Холокоста .....	489
<i>Инесса Двужильная.</i> Некоторые аспекты сотрудничества М. Вайнберга и Д. Шостаковича .....	503
<i>Владимир Мальцев.</i> Э. Толлер и еврейская сцена Белоруссии .....	512
<i>Вера Белоусова.</i> Игровая поэтика произведения Бориса Жердина «Ничего кроме правды» .....	527
<i>Леонтий Миронюк.</i> «Вам хочется песен? Их есть у меня...» К вопросу о деконструкции русских номинаций в речевой практике евреев ....	537
<i>Леонид Ашкинази, Алла Кузнецова.</i> Инвективные наименования национальностей в Интернете .....	545
<i>Светлана Колода.</i> Способы сохранения текстовых свойств ивритоязычной прозы в переводах .....	549
<i>Леонид Грольман.</i> Опыт художественных мастерских на академических школах по иудаике и в детских еврейских лагерях .....	557
Summaries .....	562
Contents .....	572

### От редколлегии

Во второй том Материалов Пятнадцатой ежегодной международной конференции по иудаике (Москва, 29–31 января 2008 г.) вошли разнообразные по тематике доклады, отразившие содержание ряда ее секций и сгруппированные в четыре тематических блока.

В первом из них представлены доклады, связанные с еврейской традицией и классическими текстами, а также освещающие их иноконфессиональный контекст.

Традиционно большой блок докладов посвящен различным аспектам и периодам (от XVI в. до XX в.) исторического существования еврейства в восточноевропейской диаспоре, в Российской империи и СССР.

Особый раздел, посвященный неашкеназским еврейским этносам в исторической ретроспективе, свидетельствует о плодотворности комплексного изучения этой проблематики.

Это утверждение справедливо и относительно раздела, освещающего различные составляющие еврейской художественной культуры – литературу, музыку, театр, изобразительное искусство. На рассматриваемом здесь материале особенно выразительно предстает и диалог культур, которому авторы уделяют пристальное внимание.

Пятнадцатая ежегодная конференция стала первой, прошедшей в отсутствие бессменного председателя Академического совета Центра «Сэфер», безвременно ушедшего от нас Рашида Мурадовича Капланова (18.1.1949–27.11.2007). Посвящая его светлой памяти и конференцию, и данный сборник ее материалов, мы сочли уместным привести здесь письмо одного из создателей Центра «Сэфер», почетного вице-президента Джойнта, Ральфа Гольдмана директору Центра «Сэфер», которое было зачитано на открытии конференции:

«Иерусалим, 27 января, 2008

Дорогая Вика,

Я очень сожалею, что в этом году не смогу быть на конференции «Сэфера», особенно потому, что нас покинул его видный лидер, Рашид Капланов, да будет память его благословенна.

Рашид Капланов был не только признанным в мире ученым, но и настоящим человеком Ренессанса, способным донести свою ученость до всех слоев общества, и его уважали, глубоко восхищаясь его познаниями и педагогическим талантом. Он был одновременно образцом ученого и человека

---

(*a mensch*). Коллеги признали Рашида лидером еврейских исследований, избрав его президентом Ассоциации еврейских исследований Европы. Когда перемены в бывшем Советском Союзе насчитывали еще совсем немного лет, лидеры еврейских исследований в Европе уже выбрали его на эту высокую должность, что стало данью уважения и ему, и «Сэферу». Ты и Рашид стали успешной командой, осознанно и прозорливо организовавшей «Сэфер» вскоре после вашего участия в израильских программах по развитию иудаики в университетах мира. Какую бы помощь Вы ни получали извне, она значит намного меньше, чем ваше руководство развитием еврейских исследований в СНГ. Продолжение деятельности «Сэфера» станет истинной данью его памяти.

Мне, как и всем тем, кто принимал участие в создании «Сэфера», будет не хватать Рашида. Да будет благословенна его память».

Публикуемые в этом томе статьи ученых разных поколений, представляющих различные научные школы и направления, свидетельствуют об углублении исследовательского интереса к иудаике. Мы хотели бы надеяться, что научная общественность, на чей суд выносятся публикуемые работы, сочтет их достойными памяти ученого, столь много вложившего в развитие еврейских исследований на постсоветском пространстве.

### **From the Editorial Board**

This 2<sup>nd</sup> volume comprises the Proceedings of the 15<sup>th</sup> Annual International Jewish Study Conference (Moscow, January, 29–31, 2008) organized by “Sefer” – the Moscow Center for University Teaching of Jewish Civilization, with the assistance of the Chais Center for Jewish Studies in Russian (at the Hebrew University of Jerusalem), Open University of Israel, American Jewish Joint Distribution Committee and Jewish Agency for Russia.

The volume includes papers on a variety of themes, which reflect the range of the conference sessions. The first part comprises papers devoted to Jewish tradition and its classical texts, with reflections in an interconfessional context.

Many presentations were devoted to different aspects and periods (from 16th to 20th) of East European Jewish Diaspora, Russian and Soviet Jewish history. They are included into the second part entitled “Jews in Eastern Europe: history and policy”.

The special part devoted to non-ashkenazi Jewish ethnic groups in an historical retrospective, proves how fruitful are complex, many-lateral researches of the topic. This observation also applies to the section “Jewish literature and art. Dialogue of cultures”, that includes articles about various components of the

Jewish culture – literature, music, theatre, fine arts. Due to materials considered in this section, the dialogue of cultures, to which authors consistently pay attention, is clearly expressed here.

The 15th Annual International Jewish Study Conference was the first one held in absence of the “Sefer” Academic Board Chairman, untimely deceased Rashid Kaplanov (18.1.1949–27.11.2007). Having dedicated the conference, as well as its Proceedings to his blessed memory, we found it appropriate to publish here the letter by Ralph Goldman, one key founders of Sefer and honorary Vice-President of the AJJDC, to the “Sefer” director, which was read on the opening session:

Jerusalem  
January 27, 2008

Dear Vica,

It is with much regret that I cannot attend this year’s Sefer conference, particularly because of the absence of our distinguished leader of Sefer, Rashid Kaplanov z”l.

Rashid Kaplanov was not only a world-renowned scholar: he was indeed a true Renaissance man, with an ability to bring his scholarship to all walks of life, and was respected with deep admiration for his learning and teaching. He was a model of a scholar and a mensch, at the same time.

Rashid was recognized by his peers as a leader of Jewish studies when he was elected Chairman of the Association of Jewish Studies of all of Europe. The changes in the former Soviet Union are but a few short years, and yet the leadership of Jewish Studies in Europe elected him to the high post. It was a tribute to him and to Sefer.

You and Rashid were a great team who, with wisdom and foresight, established Sefer, soon after you participated in the Israeli effort to promote Jewish studies throughout universities worldwide. Whatever help you got from the outside is far less significant than the leadership that Rashid and you provided for the promotion of Jewish studies in the CIS.

The continuation of the activities of Sefer is a true tribute to his memory. Personally, like all who had a share in the establishment of Sefer, I will miss him. יהי זכרו ברוך

Published in the volume are articles by scholars of different generations and academic schools and they testify to deepening of interest to Jewish Studies in post-Soviet countries. In many respects, they were written due to the inspiration and encouragement of Rashid. We would like to hope, that academic community will consider them a worthy memorial to the scholar who contributed so much to Jewish Studies development in post-Soviet countries.

**ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ТЕКСТЫ.  
ИНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ  
КОНТЕКСТ**

***Rabbi Dr. Jonathan D. Porath***  
***(Jerusalem, Israel)***

**JEWISH MOURNING AND ITS RESPONSE  
TO THE HUMAN CONDITION:  
PERSONAL REFLECTIONS**

---

I am honored at having been invited by Vica and the organizing committee of this, the 15<sup>th</sup> annual Sefer conference, to open our first plenary dedicated in memory of Prof. Nehemiah Levtzion of blessed memory.

To those of you, who did not have the privilege of knowing Nehemia as a number of us did, let me say a few words. He was an Israeli professor, President of the Open University of Israel and Director of the International Center for University Teaching of Jewish Civilization, and finally, the chairman of the Planning and Budget Committee of the Israeli University system, basically the Israeli Minister for University Education. He, together with our dear friend Ralph Goldman, were the two true «founders» of Sefer. Nehemiah and Ralph had the vision that Academic Judaica would resonate so deeply in the post-Soviet reality. All the rest of us were followers—partners, contributors, organizers—but the dream came from Ralph and Nehemiah. Since his passing in August of 2003 Sefer has dedicated this opening session to his memory.

Our topic today is Jewish Mourning and Its Response to the Human Condition: Personal Reflections.

The subject was not chosen arbitrarily or by chance. Many of us are still in deep mourning. Had life turned out differently we would have been looking forward to our dear friend Rashid's 60<sup>th</sup> birthday on January 18, 2009 (I am certain we would have had a big birthday cake at the next Sefer conference or a Jubilee volume) or to the publication of our longtime colleague and companion from University College London, John Klier's latest book "Southern Storms: Russians, Jews and the Crisis of 1881–1882", or our other friends and colleagues who left us this past year.

On a personal level, I mourn my dear father of blessed memory, Rabbi Tzvi H. Porath, *zichrono livracha*, Harav Tzvi Chayim ben Harav

Yisrael v'Peshe Miriam, who just passed away in Jerusalem last month at the very same hospital in which he was born nearly 91 years ago. For some in particular, this is a very sad time.

On a larger portrait still, according to Jewish tradition, we are **all** mourners, as we say: “*Hamakom yenchem etchem b'toch sh'ear aveilei tzion v'yrushalayim*—May the Lord bless you among the **other** mourners for Zion and Jerusalem”, which includes **all** people of good will who hope and yearn for peace and perfection in the world, no matter what their religion, belief, or nationality.

These events inspired today's presentation, especially since few of us here grew up in traditional Jewish homes or communities where the deep wisdom of the Jewish past was observed. Hopefully in the next generation of post-Soviet Jewish revival, these traditions will once again resume their proper place in the rich fabric of Jewish life.

Today I would like to delve into Jewish mourning practices and traditions, with references to Maimonides' (1138–1204) epic *Mishneh Torah* (Code of Jewish Law), and provide my own very personal examples, reflecting how it felt for me to mourn for the first time at my current age of 63.

Jews have been burying our dead for over 4000 years. Among the oldest Biblical stories tell of Abraham burying his wife Sara, of the deathbed scenes of Jacob and his sons, the mourning for Miriam and the final days of Moses.

Over the years, through the Talmud and through the development of Jewish law, a series of practical manuals and guidelines have been produced on how to mourn, and especially what the various **stages of mourning** are. Underlying this entire process is how the Jewish tradition grapples with the deepest of human needs at this most difficult time in one's life.

## **How Do Jews Mourn?**

### **1. From the Time of Death Until the Funeral**

This period is called in Hebrew “*Aninut*”—the pre-funeral mourning. The Rambam states as follows (Laws of the Mourner 4:6): “He whose loved one is in front of him (pre-burial) is exempt from saying the daily *Shma*, from prayer, from putting on *Tefillin*, and from all of the (positive) mitzvot in the Torah”.

How are we to understand this: That at this most vulnerable time one is not required to keep any of the positive acts which identifies him as a

Jew or which form his spiritual personality? What kind of respectful mourning is that? There are multiple explanations.

- a) One's entire life has been turned upside down. It is impossible to continue as if all is normal and nothing happened. We stop the most familiar daily Jewish acts to signal that, out of respect for our loved one, we have to stop normalcy out of honor.
- b) The mourning must be free to prepare for the funeral, and, in any event, would not be able to perform the normal acts of prayer and devotion with any sense of concentration. Better he be exempt so he can devote his limited emotional and time resources to taking care of his loved one.
- c) Some suggest as well, that at times such as this, one experiences not only intense emotion but also great anger—at God. Rather than require one to pray to Him at this most vulnerable time, and perhaps say words one does not fully affirm or believe at that moment, it is far preferable to remove from him any obligation.

In my own case, I spent the time preparing for my father's funeral in Jerusalem. I gathered with all of my children to compose the text of the funeral placard which was to be printed early the following morning, and posted throughout the city, informing friends and neighbors of the death. We weighed each and every word and put our heart and soul into the text. This period of *Aninut* provided me with the time and space to engage in that sacred task of honoring my father's memory without outside distractions and obligations.

## 2. The Eulogy\*

According to Maimonides (12:11): "The eulogy is in honor of the deceased". As a congregational rabbi in America, I had much experience in composing eulogies—for other people's parents. It is quite another thing to do it for your own. I agonized over every word, and attempted to convey the depth of the relationship between my father and me. Also, I was keenly aware that only a portion of those gathered at the cemetery knew my father from the most active period of his life. Most in the congregation had met him only after my parents arrived on aliyah, nearly five years ago, when my father's memory was already fading. In addition to praising my father and his life, I also sought to convey a living portrait of who he was, what he stood for, and the extent of our loss.

---

\* The text of the eulogy is appended to this article.

### **3. Meal of Transition**

According to Jewish tradition, when the mourner's return home after the cemetery they all gather for a ritual "Meal of Transition" (*Seudat Havra'ah*). Round foods are served, to remind us of the continuity of the circle of life. The mourner is forbidden to prepare his own food, so the community brings the meal and shares it with him or her.

Even the utensils are used to teach a lesson! As the Rambam writes (3:7): "The food which is brought to the mourner for the Meal of Transition is not served in silver dishes, so as not to embarrass one who can not afford them". Even the dishes come to teach us never to embarrass anyone.

### **4. Comforting the Mourners**

The week of mourning, which is referred to as "*Shivah*", "seven", for the number of days one stays at home receiving the condolences of family and friends, has its own rituals and rhythms. The Rambam states (13:2): "All of the comforters come to the mourners one at a time and say: 'May Heaven Grant You Comfort'" (*Tenuchamu Min Hashamayim*).

Traditionally it is the mourner who has the absolute "Right of Speech". He sets the tone for the conversation and decides what he wants to speak about—if at all. I have been to *Shivah*'s (mourning homes) where distinguished guests and rabbis came into the quiet room, sat, acknowledged the mourners with a nod of the head, and, since they were not addressed, said absolutely nothing. Rather they sat in a deep silence. After 20 minutes or so they rose, extended a parting blessing, and left. It was a profound and moving experience, and conveyed their sense of identification and support more than any mere words.

As Maimonides states (13:3): "The comforters are not permitted to say anything until the mourner opens his mouth first".

It is very difficult and demanding to find the precise words which will bring the desired comfort to those suffering. Sometime the visitors will speak about topics not directly related to the situation, which do not have the deep desired effect. At times the comforters will begin to discuss their own previous personal mourning experience, attempting to access the pain of the new mourner through their personal loss, which can have the opposite effect! During my *Shivah* when a visitor, a good and caring person, would come and start to speak about the loss of their relative, I wanted to cry out: "While I know how much that experience means to you—I just can't hear it today. Today is **my** father's turn".

The rabbis even give the mourner the ability or the license not hear anything they do not want to. "When the mourner only nods his head, the

comforters are not allowed to continue to sit next to him, so as not to bother him unnecessarily” (13:11). The mourner is in such a delicate psychological state, with all of his normal social barriers either smashed or removed, that his emotional needs and health are paramount.

The most comforting expression I heard was from a visiting rabbi who had prepared his words with such care, and said: “No one else here can experience the personal pain you are going through. It is unique to you”. Another guest told me that his dear mother had spent years incapacitated in a health care facility, in an almost vegetative state. When I heard that I exclaimed: “You have comforted me; you have comforted me” (*Nichamtani, nichamtani*), because that was the last thing I would have wanted to befall my dear father.

We even received “long distance comfort”. Phone calls, emails, letters from a far, all helped us to grapple with our loss. Two brief examples. A devoted friend and congregant of my father wrote: “I pray that you, your mother, and your entire family into the future will take added comfort in knowing that I can close my eyes even now, see your father’s warm and gentle smiling countenance and hear the distinctive lilt in his voice that will **always** be with me and comfort me the rest of the days on this earth.”, or from a dear cousin who said: “When we heard the sad news of your father’s passing we both wept”.

They certainly fulfilled the mitzvah, the commandment, of *Nichum Aveilim*, of comforting the mourners.

### 5. Concluding the Week of Mourning

The *Shivah* mourning period ends on the morning of the seventh day. A rabbi who was with us at that time announced: “*Kum! Arise!*”, we took a walk outside for the first time in nearly a week, tore down the mourning placards, uncovered the mirrors, changed from our mourning clothes, and began to reenter daily life. We were sadder but wiser. The recitation of the memorial prayer, the *kaddish*, also further served to bring us comfort.

The Rambam provides us with parting lessons concerning the experience as well: “A person should not mourn over his loved one too much. Anyone who does not mourn according to the traditions of our rabbis is hard-hearted and cruel. Rather one should experience fear and anxiety and dig deeply into one’s personal actions and become a better person as result (*veyachzor bit’shuva*)” (13:11).

The goal of this entire mourning experience is to look into ourselves and become better people; to challenge ourselves to internalize the best from our loved ones, including our dear friend Rashid and our other colleagues, whose loss we feel greatly, and in that find true comfort.

---

**EULOGY FOR RABBI TZVI H. PORATH z"l**

Passed away on December 1,  
2007—21 Kislev 5768

We have gathered together today to say a loving farewell to our beloved husband of 65 years, our brother, father, father-in-law, grandfather, great grandfather, uncle, relative, rabbi and friend—Rabbi Tzvi H. Porath.

My father's life came a full circle. He passed away in the same hospital where he was born. He was born in the old Sha'arei Zedek (“Vallach’s”) on the third candle of Chanukah in 1916, spent the next 80 years in America serving the Jewish People, first as an army chaplain in WWII, then as a rabbi and community leader in the Washington DC area for nearly 50 years, and finally returned home 4 1/2 years ago with my mother. He passed away few days short of his 91<sup>st</sup> birthday in the city of his birth, *Yerushalayim Ir Hakodesh*.

I always envied my father's having been born in Jerusalem, like his father and grandfather before him—and made *Aliya* to continue that tradition in our future generations. In his lifetime of service and caring, he affected more lives than we will ever know. On the occasion of his 80<sup>th</sup> birthday my mother organized a huge event in his honor. More than 750 people filled the *shul*. At the beginning of my remarks, I asked: “In how many of your families did my father take part in a significant life event—a baby naming, a *brit*, a bar or bat mitzvah, a wedding, a special anniversary, a funeral, a *shiva*?—please raise your hands”—and every person in the congregation did this [Raise hands].

And it was true not only for his 80<sup>th</sup> birthday crowd. Everywhere my father went, as a chaplain in the army, as the first Jewish chaplain at the National Institutes of Health, in the local hospice where he worked, he touched and moved people—with his kindness, his humor, his grace, his genuine modesty, his deeply spiritual presence, his whole-hearted *shalvat nefesh*—inner contentment. As my sister Sara once said: «Our father didn't have any neuroses—he was a real secure human being, and when you met him—you felt it».

And he carried it with him until the end. Even though he was far more limited in the past few years, his smile, *chen* (inner charm), and human warmth **always** came through. Nor was his deep Jewish spirit ever extinguished even when we could not really carry on a conversation, he never forgot his ingrained *Yiddishkeit*. I always made a point at our meals together, whether at home or at restaurants, to wash and *bentsch* together, because my father never forgot the *Birkat HaMazon*

and we would sing it out loud, word by word. I often even “stopped short” to allow him to finish—*Bonei berachamav Yerushalayim—Amen!* **That** he never forgot.

My father taught me many things. First of all: How to be a father. At our son Akiva’s bar mitzvah, I passed on to him the greatest compliment I’ve ever received—the words of my father: “Jonathan—you’re a good boy”,—when I said that to our son “Akiva, you’re a good boy”—my father’s words to me.

I also recall another great lesson of fatherhood. I was once a rabbi at the High Holiday overflow services in my father’s congregation. Following *dahvening*, one of the lay people came over to my father and said: “Rabbi, Jonathan speaks better than **you** do” and my father replied—“Thank you very much!”

As I see our **own** children grow up, I understand my father’s wisdom. *Halevai* that our own children do better than us! That is our fondest hope for them. To learn from our mistakes, and if we are **really** good, to be able to let them make their own.

I am still often introduced as “Rabbi Porath’s son” or “You sound just like your father” and I always take it with the pride it deserves. Even more important, my father taught me how to be a mentch! and Deena finished the job!

Regarding my father, what you saw was what you got. He really loved people and he loved being a rabbi. The contentment and wholeness he exuded were real. Even though it says in Pirkei Avot: “*Hevay mekabel et kol ha’adam b’siever panim yafot* / Accept everyone with a pleasant countenance”, the greater *midah* / character trait is “*Hevay mekabel et kol ha’adam b’simcha* / Accept everyone with **joy**” and **that** my father did **always**.

A few years ago I was visiting a Jewish high school in NY. I entered the principal’s office by passing through the secretary’s area, and left the same way, even though there was a direct exit from the principal’s room. “Why didn’t you go out directly?” she asked. “Then I would have missed seeing **you** again!” and I added, “That is my father speaking”.

He had a profound *Derech Eretz* for all people—whatever their faith, status, color or material wealth. Each was created *B’tzelem Elokim*, in God’s image. I remember the respect he gave to Neil Jackson, the black janitor of the shul, over 50 years ago.

It is not always easy being my father’s son. **I am not my father.**

I only wish I had his patience, his genuine kindness, his humility, his inner peace, his learning. Among my father’s greatest gifts is his lifelong love, devotion and partnership for his beloved wife of over 65 years,

Esther. On the occasion of their anniversary a month ago, our dear friend and caretaker, “my colleague from Manila”, Winston Santos, wrote the following words of tribute to my parents: “How many couples in the world could celebrate 65 years of marriage? Not a lot! Rabbi, your’s is a love that is most profound—a love that exceeds the boundaries of human mind. When almost all of the memories have been taken away from you, there is one you never let slipped away—the conscious thought of who your wife is and how much you care for her. Your incessant and never ending, ‘Esther, how are you?’, ‘Honey, how are you feeling?’, ‘Honey, you look beautiful today!’ are simple yet compelling gestures of your love and affection for her”.

“Days will come and days will go. Life’s reality may limit more and more what you can think, what you can do—but for as long as you have each other and as long as you love each other LIFE WILL BE WORTH LIVING!..”

And here I would like to add a special word of thanks to Winston, Razza and Irene who so lovingly cared for my father over the years. But my father comes by who he is naturally. If you had the privilege of knowing his parents, our Bubba and Zadie, Rabbi Israel and Peshe Miriam Porath, and a number here did, then you would understand my father and Uncle Benjy and Aunt Shosh and Uncle David and all the rest.

A few years ago while shopping in *Shuk Machne Yehuda*, I came across Moshe Nissim, the son of the late Chief Rabbi and a distinguished former Finance Minister of Israel. I went over to him to introduce myself and said to him, “Perhaps you knew my grandfather Rabbi Israel Porath?” He thought for a moment and said “From Cleveland?” Then he said something **I had been waiting my entire life to hear**—“*Ata domeh lo / You resemble him / You’re just like him*”. I don’t know how well Moshe Nissim knew my Zadie or even remembered him, but he had expressed my **deepest** hopes and aspirations—to be like my grandfather. Abba—“*Ata domeh lo*”—**You’re just like your father too**. I hope it will be said of me as well. And now, as we bid farewell to the *olam hazeh* / earthly remains of my father, we hope and trust that his legacies live on within each of us as well.

*Yehi Zichro Baruch*—  
May His Memory Be For a Blessing

## В ПАМЯТЬ О РАВВИНЕ ЦВИ ПОРАТЕ

*Выступление на похоронах 03.12.2007  
(23 Кислева 5768 г.)*

Сегодня мы с любовью и болью в сердце прощаемся с дорогим мужем (65 лет супружеской жизни), братом, отцом, свёкром, дедушкой, прадедушкой, дядей, родственником, раввином и другом – Цви Поратом.

Своей смертью папа замкнул круг. Он скончался в той же больнице, где и родился: Шаарей Цедек (в прошлом — Валахс) в 1916 году в день зажигания третьей ханукальной свечи.

Последующие 80 лет своей жизни папа прожил в Америке, отдав всю свою жизнь евреям: он был армейским раввином во время Второй мировой войны, потом 50 лет раввином и лидером общины в Washington DC. Четыре с половиной года назад родители вернулись домой. Папа умер, не дожив несколько дней до 91 года в городе, где родился – святом Иерусалиме.

Я всегда завидовал тому, что папа родился в Иерусалиме, как его отец, и дедушка, и мы с женой Диной и детьми приехали в Израиль, чтобы продолжить традицию для будущих поколений.

За свою долгую жизнь он оставил след в жизни очень многих. По случаю папиного 80-тилетия мама организовала огромную церемонию. Более 750 человек пришли в синагогу.

В начале своего выступления я попросил: «Поднимите руки те, в жизни чьих семей папа принимал участие – Брит-Мила (обрезание), Бар- и Бат-мицва, свадьба, юбилей, похороны, Шива...» И все подняли руки. И это был не единичный случай. Где бы папа не находился в качестве раввина: в армии, в больнице для тяжелобольных, его доброта, юмор, искренняя скромность, духовность, его душевное спокойствие открывали сердца. Моя сестра Сара однажды сказала: «у папы не было невроза – он был спокойным, надежным человеком и те, кто с ним встречались, это чувствовали». Таким он оставался до конца.

Хотя в последние годы папа страдал потерей памяти, его улыбка, внутренний шарм и человеческое тепло никогда не изменяли ему. В нем продолжал жить еврейский дух. Даже когда он не мог поддерживать разговор, его «идишкайт» всё равно проявлялся. Я всегда старался, когда мы ели дома или в ресторане, мыть руки вместе

с ним, говорить «Ха-моци» (молитву хлебу), и в конце – «Биркат-хамазон», что папа никогда не забывал. Мы пропевали эту молитву слово в слово. Я даже останавливался, чтобы он заканчивал один: «боней берахамав Иерушалаим! Амен!». Этого он никогда не забывал.

Папа научил меня многому. Во-первых, как быть отцом. На Бар-мицве нашего сына Акивы я передал ему самую большую похвалу, которую когда-либо получил – слова папы: «Ионатан, ты хороший мальчик!». Я сказал то же самое: «Акива, ты – хороший мальчик!».

Меня часто представляют, как сына раввина Пората, или говорят: «Вы звучите, как Ваш папа».

И я воспринимаю это с гордостью.

Что еще более важно, это то, что папа учил меня быть человеком («Мэнч»), и Дина завершила эту миссию.

Папу характеризовала любовь к людям. Быть раввином приносило ему радость. Его удовлетворенность и целостность были неподдельными.

Он уважал всех людей независимо от веры, статуса, цвета кожи или материального положения. Каждого создал Бог!

Мне не всегда легко было быть его сыном. Мне бы хотелось иметь его терпение, его искреннюю доброту, его человечность, душевный покой и знания.

А еще в течение шестидесяти пяти лет жизни папа преданно любил свою жену Эстер.

Всё, что характеризовало папу, было неслучайно. Если бы вам посчастливилось быть знакомыми с его родителями – нашими бабушкой и дедушкой, раввином Израилем и его женой Пешей Мирьям Порат, а многие из тех, кто здесь присутствует, их знали – вы бы поняли характер не только папы, но и дяди Бенжи, тети Шош, дяди Давида и всех остальных членов семейства Порат.

Несколько лет назад на рынке Маханэ Йегуда я увидел Моше Нисима, известного в прошлом министра финансов Израиля, и сына покойного Главного раввина. Я подошел к нему, представился и спросил: «Может быть, вы знали моего дедушку, раввина Израиля Пората?» Он подумал минуту и сказал: «Из Кливленда?» А потом я услышал то, чего ждал всю свою жизнь: «Вы похожи на него...». Я не знаю, хорошо ли Моше Нисим помнил дедушку, но он выразил мою глубочайшую надежду и мечту – быть таким, как он.

Папа, ты сын своего отца! Я надеюсь, и обо мне скажут то же.

И сейчас, прощаясь с папой, мы верим: то, что мы унаследовали от него, будет жить в каждом из нас.

Да будет светлой его память!

*Раввин Ионатан Порат*

*Simcha Fishbane*  
(New York, USA)

**COUNT YOUR BLESSINGS.  
JEWISH MOURNING RITUALS DURING  
THE SPRING SEASON  
(SEFIRAT HAOMER)**

---

**Introduction**

Research into the topic of Jewish customs by scholars and rabbis is not a new phenomenon. Their focus has primarily consisted in listing Jewish customs and rituals, tracing their development and offering the traditional rabbinic elucidation as to their rationale. Only a modest amount of research has been involved in the social scientific study of Jewish customs<sup>1</sup>. This essay seeks to employ social scientific theory to understand the significance and evolution of Jewish mourning customs practiced between the Passover (Pesach) and the Feast of Weeks (*Shavuot*) holidays. The period when these mourning customs are practiced is known as *sefirat haomer*, “counting of the sheaf,” based upon Leviticus (23:15), “And you shall count from the morrow after the Sabbath, from the day you brought the sheaf of the wave offering; seven full weeks shall they be, counting fifty days to the morrow after the seventh Sabbath; then you shall present a cereal offering of new grain to the Lord.” These seven full weeks culminate with the Feast of Weeks holiday.

After the destruction of the Second Temple in Jerusalem, the period of *sefirat haomer* took on a new character of semi-mourning, popularly referred to as “*avelut sefirat haomer*” (“mourning of the *sefirat haomer*”). It is not clear exactly when the observance of mourning customs began, but it is first recorded in the ninth century by Rabbi Natronai Gaon in a responsum<sup>2</sup> in which he confirms the custom of not marrying or working after sunset during this period. The reason for this semi-mourning practice is to commemorate the death of the students of Rabbi Akiva, who allegedly died during this period.

### The Rabbi Akiva Story

In order to properly understand the implicit message conveyed through these mourning customs, it is necessary to examine in greater detail the story attributed to Rabbi Akiva and his students. In BT *Yebamoth* 62b it is reported that twenty-four thousand students of Rabbi Akiva died of diphtheria<sup>3</sup> between Passover and the Feast of Weeks. The Talmud attributes their death to their failure to show one another due respect. In other early rabbinic sources the versions differ. For example, in *Midrash Koheleth Raba* 11.6, Rabbi Akiva allegedly declared that he lost twelve thousand students. In *Bereshith Raba* 61.5 it is again stated that a total of twelve thousand pupils died, but in contrast to other sources, the time period of their death is not recorded. *Midrash Tanhuma*, (Haye Sara 6), claims that a total of three hundred students died, with no reference to where or when this tragic event occurred.

The later rabbinic sources that apply this attributed historic event as the basis of the mourning customs during the *sefirat haomer* period primarily depend on the Talmudic version as it appears in BT *Yebamoth* 62b. To understand this version in context, it is necessary to examine the complete discussion presented in the Talmud. While discussing the obligation to have children, the Talmud mentions that this obligation also refers to a man in his elderly years. The editors of the Talmud then interject a statement attributed to Rabbi Akiva that one should also study Torah in old age, thus turning the discussion to the primary agenda of the rabbis, Torah study. The Talmud then cites the story of Rabbi Akiva and his pupils, "It was said that Rabbi Akiva had twelve thousand pairs of disciples from Gabbatha to Antipatris and all of them died at the same time because they did not treat each other with respect... A Tanna taught that all of them died between Passover and the Feast of Weeks. Rabbi Hama b. Abba or it might be said Rabbi Hiyya b. Abin said all of them died a cruel death. What was it? Rabbi Nachman replied diphtheria (or croup)".

While this passage is not quoted in most *halakhic* discussions of mourning customs of *sefirat haomer*, the Talmud also inform its readers, "The world remained desolate until Rabbi Akiva came to our Masters in the south and taught the Torah to them. These were Rabbi Meir, Rabbi Judah, Rabbi Jose, Rabbi Simeon and Rabbi Eleazer b. Shammua and it was they who revived the Torah at that time." It is clear from the related Talmudic story that the message being conveyed is the importance of Torah study even in old age. Torah nearly suffered a fatal blow with the death of Rabbi Akiva's students, but Torah is not permitted to pass away

and was immediately revived through the teaching of five well known Talmudic personalities.

Most researchers, scholars and rabbis<sup>4</sup> are in agreement that these twenty-four thousand students of Rabbi Akiva were in reality soldiers of Bar Kochva, who participated in the revolt against the Romans; this was a last attempt to restore the Jerusalem Temple society and Jewish sovereignty. HaCohen (1961, p. 30) shows that the word “students” is used by the early rabbis to also mean “soldiers”<sup>5</sup>. Furthermore, Rabbi Akiva was known to be a strong supporter of Bar Kochva and even believed him to be the messiah. It is no surprise then, that he would instruct his students to join the forces in the revolt against the Romans. The students’ deaths in such a limited period of time as well as in a small geographical area are understandable if we accept the argument that they were also soldiers who died in a lost revolution. The obvious question, then, is why the editors of the Talmud preferred to present the Rabbi Akiva tragedy and ignore the Bar Kochva story? To reveal the implicit message and agenda of the rabbis, the social scientific theory of collective memory and counter memory will be discussed.

### **The Theoretical Framework of Collective Memory<sup>6</sup>**

Collective memory is defined as the redefinition of a historical event that serves the need to define the community. Maurice Halbwachs (1951) in his classic exploration of collective memory concluded that changes in our knowledge of the past correspond to changing organizational needs and to transformations in the structure of society<sup>7</sup>. Zerubavel (1997, p. 8) further develops this point, writing, “The power of collective memory does not lie in its accurate, or systematic, or sophisticated mapping of the past, but in establishing basic images that articulate and reinforce a particular ideology”. All social forces are affected by memory, but our interest is religious behavior. How people remember the events of the past will have a profound impact on how they live and act in their present religious lives.

Historians attempt to report the events of the past; they attempt to reconstruct these events from documents or accounts of witnesses. While it is almost impossible for historians to be objective, they attempt to report those facts they choose to record. World views, political realities and cultural biases influence their thinking, and thus their recording of history. Collective memory, as presented by the religious leaders (in our case, the rabbis) is not concerned with the factual reliability of the historical event. The event is there to serve the religious agenda. Throughout

his work *Zachor*, Y. H. Yerushalmi (1982) emphasizes that history for the rabbis had no meaning or purpose, and that historical events were there to serve the *halakha*, the work of the rabbis (pp. 111–113).

Therefore, the way of presenting an event, a war, a discussion, a meeting or the life of an individual depended on the message the rabbis sought to convey or transmit rather than on historical accuracy. As stated by Rubin and Kosman (1997, p.156) “A society that molds its members in accordance with unequivocal memory patterns does not permit them to examine its history in a critical fashion; it constructs for them a collective memory that transmits a single incontestable message.” Rodriguez and Fortier (2007 p. 108) point out that collective memory “is transcendent in that it remains embedded in, yet distinct from everyday experience. Cultural memory<sup>8</sup> is anchored and does not change over time. These authors further point out (p. 23) that “cultural memory continues to exist because it feeds a basic need for identity, salvation, hope and resistance to annihilation.” When all is destroyed or seems to be lost in one's social and religious structure, collective memory can empower and renew the life of a people. Lastly, they argue (p.4) that it is through the collective memory of religious experience that a community can ensure its survival.

Rubin and Kosman (p. 158) also differentiate between societies that are aware of history and those that are ahistorical. While both societies are aware of memory, within the group that values history, memory develops “in a progressive casual line from past to future.” In a society unaware or uninterested in its history, “history perceives time as continuously cyclical, expressing the permanent, the stable the unchanging.” In other words, history comes to a standstill. The past and the present then begin to exist on the same plane and the actions and behavior of the heroes of the past resemble the behavior of the present. Collective memory, in the words of Schwartz (1982, p.108), is anchored and does not change over time<sup>9</sup>. Homas Cottle (1976, pp. 12–13) refers to this as a spatial as opposed to a linear, conception of time<sup>10</sup>. “It is spatial because it suggests that instead of conceiving time as an unbreakable chain of events, we can use our imagination to lift a past instant out of its place on the continuum of time and drop it into another place”.

For the ahistorical group, memory is primarily institutionalized and transmitted through ceremony and ritual rather than chronicle<sup>11</sup>. Rodriguez and Fortier (pp. 10–14), Rubin and Kosman, and Schwartz (1982) all agree that a society remembers through commemoration, and with symbols or celebration through ritual. Commemoration writes Schwartz (1982, p. 377) “is in this sense a register of sacred history”. I suggest that collective memory can also be anchored through a reverse procedure. By

this I mean that through the prohibition or restriction of specific rituals, symbols or even daily activities, the same social effect can be achieved. I will show this as we discuss the mourning customs of *sefirat haomer*.

### **The Talmud as History**

History can be defined as the study of the past, focused on human activity and leading up to the present day. It consists primarily of recording the chronicles of past events. The redactors of the Talmud had no interest in history for the sake of history. Professor J. Neusner articulated this point in a keynote address at a May 5, 2007 conference at the Talmud Department of Bar Ilan University<sup>12</sup>; “So far as history claims exactly to spell out events that happened at a particular place and time the day before yesterday, the Talmud and the rest of the rabbinic cannon of late antiquity do not serve. They do not supply reliable historical information about once upon a time.” Neusner continues to explain that the stories that allegedly took place cannot be validated or verified, or for that matter, falsified or even invalidated<sup>13</sup>.

Classical rabbinic literature was never intended to be considered as historical documentation<sup>14</sup>. For the rabbis there is no real perception of time; there are no such things as earlier and later periods. Time becomes static and a non-developmental phenomenon. Rubin and Kossman (1977, p. 157) quotes Levi-Strauss, who refers to this attitude as “a totemic time view”<sup>15</sup>. Following Neusner’s<sup>16</sup> understanding of the Talmud, Rubin and Kossman continue to explain that such a perception of static time takes root and develops in a society such as that of the Babylonian world of the Talmud, lacking a territory and an autonomous political framework. For the world of the rabbis, collective memory which combines contemporary time and past time within a simultaneous existence is that process which shapes society as a remembering community. Alleged historical events or statements salvaged by the rabbis were inserted between the folios of the Talmud if they were relevant to the ongoing religious and communal life of the Jews. In other words, communal memory was created to serve the rabbis' agenda and convey an implicit message to the readers.

### **The Rabbis of Late Antiquity**

The rabbis or sages of Mishnaic and Talmudic eras (approximately from 2 CE through 6 CE) did not receive their authority through their family lineage, but rather had to acquire, legitimize and even create it<sup>17</sup>. During the Second Temple period, the leading social groups of Israel were primarily the priests, the monarchy and members of the aristocracy<sup>18</sup>.

Ben-Zion (2006, p. 130) argues that the rabbis needed to invent a distant past for themselves to legitimize their authority. They applied what we have termed collective memory to achieve this goal. In other words, the sages “symbolically reconstructed a past” irrelevant to historical accuracy. The sages now assumed the role of guardians to carry on the traditions and fill the functions of their predecessors, the prophets and priests. They, the rabbis, had this exclusive right and their authority was attained through their created lineage. Their power was manifested through their knowledge of the oral and written law. Torah was their scepter, their “*urim* and *tumim*”. The priestly caste and the Temple society could not be discredited but instead were ignored in favor of the sages.

It is interesting to note that in the opening of the tractate Chapters of the Fathers (*Abot*), which lists the chronological sequence of the transmission of the Law, the priests are omitted, allowing the sages a direct relationship to Moses and the prophets<sup>19</sup>, the now unequivocal transmitters of the Law<sup>20</sup>. The priestly caste which through the Biblical period served as the guardians of the Law, the teachers of Torah and judges of Israel, were replaced with prophets and sages<sup>21</sup>. This now provided the rabbis the exclusive possession and a monopoly on the Torah<sup>22</sup>. The written and oral law was now to become the flag of the rabbis. Its knowledge and teaching would form the basis for their authority and the key to entrance and membership in their elite group. They now controlled both the knowledge as well as the Jewish institutions that embodied this wisdom, including the courts and academies.

### **BT Yebamot 62a**

Employing the theoretical and methodological suggestions discussed above, we can now understand the Rabbi Akiva story found in BT *Yebamot* 62a. Bar Kochva represented a yearning and aspiration to return to the Temple world, and therefore to the priestly milieu. Thus to commemorate or underscore the importance of Bar Kochva’s revolt was tantamount to negating the goals of the rabbis. They needed to discredit the priestly society and, instead, to perpetuate the law, the basis of their world. It is argued that in the context of collective memory, exalting tragedies is, as a rule, avoided,<sup>23</sup> creating what Zerubavel (1995, p.8) calls “collective amnesia”. I suggest that this was not the case with the rabbis. Throughout the Jewish calendar year, catastrophes are commemorated, and they are very much part of the Jewish nation’s collective memory.

The rabbis concern, as discussed above, was the Law, its representatives and its representation. Rabbi Akiva and his students represented the Law, and therefore that is the framework in which their misfortune

was presented. They, the pupils of Torah study, their deaths and the reason for their deaths, form only the introduction to the message the rabbis desired to convey. It is the second segment of the story, the part that is often ignored, that is the primary theme for the collective memory of a developing rabbinical society. Neither Torah's written nor oral law can be obliterated. Despite its setbacks, it will always have continuation. Rabbi Akiva educates a new cadre of rabbinic scholars to continue the tradition of Torah and, with that, rabbinic hegemony. The rabbis' approach is what Zerubavel (1995, pp. 10–11) refers to as “counter-memory”, and can be summarized in Zerubavel's theoretical construct. She explains that “commemorative memory represents the political elite's construction of the past, which serves its special interest and promotes its political agenda. Counter-memory challenges this hegemony by offering a divergent commemorative narrative representing the views of marginalized individuals or groups within the society. The commemoration of the past can thus become contested territory in which groups engaging in a political conflict promote competing views of the past in order to gain control over the political center or to legitimize a separate orientation”.

### **The Geonim**

The political concerns of the *geonim* were different from those of their rabbinical predecessors of the *Mishnah* and Talmud. Tensions with the priests and the establishment of an authoritative rabbinical elite were?? (Confusing sentence) now nonexistent. While the rabbis of the Talmud were concerned with the redaction of this massive document, the *geonim* (approximately 589 to 1038) were concerned with teaching the law.<sup>24</sup> The *geonim* basically “canonized” the Talmud. These volumes of rabbinic literature and law served as the basis of the *geonim*'s authority. Just as *Mishnah* was the authoritative “backbone” for *amoraim*<sup>25</sup>, and scripture for the *taanaim*, so did the Talmud serve as a foundation for the power of the *geonim*. The *geonim* promulgated and taught the Talmud as the ultimate authority in Judaism. Their teachings were in great demand, especially outside of the Jewish communities of Babylonia where Aramaic, the language of the Talmud, was spoken. Thus, the acclaimed historical content of the Talmud was not to be disputed. In other words, the collective memory of specific historical occurrences found in the Talmud, such as the story in Yebamot 62b of Rabbi Akiva and his students now became institutionalized and were seen as historical fact.

It is in the *geonic* responsum<sup>26</sup> that we find the first recorded reference to mourning practices during the *sefirat haomer* period. Natronai b. Hilai Gaon (857) of Sura<sup>27</sup> (others argue that this is attributed to Hai

Gaon (986–1038), the last of the *geonim*) wrote, “You asked, why do we not betroth and marry between Passover and the Feast of Weeks? Is it because of a prohibition or not? Be cognizant, not because of a prohibition is it referred to, but rather as a result of mourning customs. For our rabbis of blessed memory said that Rabbi Akiva had twelve thousand pairs of students and they all died between Passover and the Feast of Weeks since they did not show respect to each other. Furthermore we learned, they all died a strange death from diphtheria. From that time and onwards it was customary for our forefathers not to marry. Anyone that did marry was not fined, nor punished, nor whipped. If you ask, as a first preference, we rule not to permit marriages. As to betrothal, if someone wants to betroth between Passover and the Feast of Weeks, he is permitted because the real joy is the marriage ceremony under the canopy”.

An additional responsum attributed to Rav Hai Gaon<sup>28</sup> states: “The custom not to work from sunset to morning is because the students of Rabbi Akiva all died after sunset and were buried after sunset. During this time the nation refrained from working. Furthermore, it states (Leviticus 23:15): ‘seven complete weeks (*shabbatot*)’ from the language of ‘rest and refrain’ as it states (Leviticus 25:8), ‘seven weeks of years’. Just as in the sabbatical year working the land is prohibited, so during the period of *sefirat haomer* [work is prohibited]. In other words, after sunset one refrains from working”. Although an additional reason is offered, mourning for Rabbi Akiva’s students is included as one such explanation.

### Roman and Foreign Influences

Silberman<sup>29</sup> (1968) in his discussion of the mourning rites during the *sefira* season surveys these rituals, and attributes the reasons behind them to the influences of Roman culture. Since the gaon ascribes the mourning customs after the death of the Rabbi Akiva’s students to his forefathers, he places the rituals in the Roman period. For the Romans, May and the first half of June were considered unlucky for marriages<sup>30</sup>. This behavior, it is argued, is connected to the fear of the dead, of ghosts, and of their powers during these weeks. In addition, this time of year brought on anxieties pertaining to the preparations for the harvest and a concomitant fear for the crops, a crucial worry for an agricultural society. The rationale concerning the fear of the dead can also be traced to early rabbinic sources. In *Mishnah Eduyoth* 2:10 there is a discussion between Rabbi Akiva and Rabbi Johanan b. Nuri regarding the length of time that the wicked stay in hell. In contrast to Rabbi Akiva who argues the duration is the entire twelve months, Rabbi Johanan claims it is only the time bet-

ween Passover and the Feast of Weeks. In B.T. Sabbath 129b, we also read of the ominous character of this period of time.

To argue that the Natronai Gaon's statement "from that time on" is historically correct is subject to question. In a period where factual history held little interest, and no other recorded texts exist as proof of an event recorded seven centuries after it was said to have occurred, there are grounds for challenging its accuracy. The above argument can be considered seriously only if the term forefathers (*rishonim*) actually refers to the rabbis who lived during the Roman period. I suggest that since there is no way to date these statements, the possibility of a later date must be considered. Moreover, since the Talmud does not refer to any mourning rituals connected to the death of Rabbi Akiva's students, this would suggest a later development.

Two questions should then be considered. Why introduce mourning customs, and why so few? There is a longer list of mourning rituals employed in rabbinic literature (as we shall discuss later). The Talmudic rabbis and the early *geonim* were concerned with establishing their authority throughout the Jewish world. Mary Douglas<sup>31</sup> (1978), in her discussion of grid-group, shows that authority is directly related to adherence to law and ritual. Adherence to both strengthens group boundaries and enables a society to survive. What is important for us is to recognize that authority requires the control and introduction of law and ritual as a means of isolating the group. This, on the other hand, strengthens the authority of its leadership. With the acceptance of the Talmud by the Jewish community as an essential work of rabbinic literature, and in so doing institutionalizing its collective memory of historical statements, the establishment of religious rituals would be expected. Furthermore, without ritual the historical event would be lost. Ritual gives memory both life and purpose. For the Jews of the *geonic* period the death of Rabbi Akiva's students was a historical reality and called for mourning customs to retain its continuity. Public death rituals and memorials, as Douglas (1978, pp. 29 and 32) shows, feed group consciousness and are "ruthlessly exploited for the group purposes." There is much to realize in valuing the memory of renowned dead. Collective memory, as we pointed out earlier, is concerned with the present. The mourning rituals served to maintain society and leadership long after the Roman religious culture flourished. Even though it was important for the rabbis to associate the mourning rites with the Rabbi Akiva story, hundreds of years after the event occurred they realized the weakness and limitation of mourning it, and the *Geonim* thus minimized the mourning customs they had introduced.

Although by the *geonic* times the mourning rituals were attributed to the death of Rabbi Akiva's students, I believe it was implicitly understood by the rabbis that there was a direct relationship here to Bar Kochva's rebellion. As would become clear to later rabbinical authorities, attributing mourning customs to the Rabbi Akiva incident was problematic. During the period of both Natronai Gaon and Hai Gaon, when the responsum concerning Rabbi Akiva's students first appeared, the fear of the Karaite<sup>32</sup> cult hovered over the *geonim*'s heads. The Karaites emphasized the mourning of the Jerusalem Temple. As a symbol of their mourning in the diaspora, they would not eat meat nor listen to music. A Karaite group known as *Avelei Tzion* (Mourners of Zion) was established. To distinguish their practices from the Karaites, the *geonim* listed the minimum number of mourning rituals practiced, and spoke only of not marrying and not working in the evenings<sup>33</sup>.

### Refraining from Work

The *geonim* tender two mourning rituals during the *sefira* period, not marrying and not working in the evenings. Marriage celebrations were always frowned upon while in mourning or during periods of danger. Marriage represents a new beginning and the opposite of death, and was also an occasion for great joy inappropriate while mourning.

Our cultural biases do not permit us to recognize the relationship between discontinuing work and mourning. However, this custom was not strange to the early rabbinic rabbis. Already in the *Mishnah* (*Taanit* 1:4–7)<sup>34</sup> the prohibition of work is established as a means of expressing a community's worries or sorrow, as in a time of drought. The time period devoid of work was to be devoted to communal prayer and religious activities. This would have been highly appropriate to an agricultural society such as that in the time of the *Mishnah* and Talmud, when such behavior was necessary to combat drought; groups would usually need to work together to plant and harvest, and when strength permitted, evenings would be devoted to social interaction. Planting and reaping represent (as in marriage) beginnings and creation in contrast to death and destruction. Even after the Jewish worker left agriculture, the custom of not working after sunset was still retained as a means to signify mourning for the community.<sup>35</sup>

I would like to suggest that the two prohibitions, of no marriage and no work, represent communal mourning<sup>36</sup> in contrast to individual mourning<sup>37</sup>. Other mourning rites such as not cutting hair, abstinence from marital relations and not wearing new clothes can be considered as individual expressions of mourning<sup>38</sup>. To strengthen the collective memory

and, therefore, the authority of the Talmud, communal mourning – in contrast to individual mourning – would feed group consciousness and have greater value. As Mary Douglas (1978, p. 32) points out, in a case when the group is weak, death has no social place and is not something to be celebrated publicly. In the case of a strong group structure, funerals are exploited for group purposes. The rabbis social organization sought to create and maintain a strong group, and thus group mourning rather than individual mourning customs were adapted to commemorate the death of Rabbi Akiva's students.

### The Rishonim

In the eleventh century, the center of Jewish scholarship shifted from Babylonia to Israel, North Africa and Europe<sup>39</sup>. Great rabbinic authorities appeared in Spain, Italy, Germany and France. Both this period and the rabbis of this time (that followed the *geonim*) were known as the *rishonim* (until approximately the fifteenth century). The Talmud had been “canonized” in the Jewish world, and served as the primary basis of Jewish thought and law. Not all the *rishonim* acknowledged mourning customs during *sefirat haomer*. Many of the greatest rabbis, including Rabbi Yitzchak Alfasi (Spain, 1013–1103), Rabbi Yitzchak ben Abba Mari (Provence, 1122–1193) in his halakhic compendium *Ittur*, Maimonides (Rabbi Moses ben Maimon, Spain, 1135–1204) Rabbi Asher ben Yechiel (Germany and Spain, 1250–1327)<sup>40</sup> do not discuss mourning customs of *sefirat haomer* in either their legal treatises or their Talmudic commentaries. This is natural, since these customs are not mentioned in the Talmud, and these authorities would have had little reason to include a weak and toothless custom in their writings.

In the compendium<sup>41</sup> of Rabbi Yitzchak ibn Ghiyyatiat (Spain, 1038–1089) we find the first reference to mourning of *sefirat haomer* in the *rishonim*. He mentions the custom of not marrying during this period of mourning for Rabbi Akiva's students, and concludes “and this was the custom of the *geonim*.” He also states that not marrying between Passover and the Feast of Weeks is “the custom in all Israel”, thus implying that this practice was accepted and observed throughout the Jewish world. Similar declarations were made by other *rishonim* in different geographical locations. The Baal HaTurim (Rabbi Yaakov Ben Asher, Germany and Spain, 1275–1340) who was well versed in both Ashkenazic and Sephardic cultures, also states in his code of law, *Arbaah Turim*, that “it is customary in all locations not to marry between Passover and the Feast of Weeks.” Israel Rabbi Eshtori HaParchi (1280–1345) in his work *Kaf-tor V'Perach*, follows suit and when discussing the mourning customs for

the students of Rabbi Akiva states: “In the entire world of Israel they mourn each year...”

Although not necessarily attributing the mourning rituals to the *geonim*, other *rishonim* include mourning rites in their writings, and view the rituals as an accepted custom. These include Rabbi Avraham Hayarchi (France and Spain, 1155–1215) in his book *HaManhig*<sup>42</sup>, Rabbi Menachem HaMeiri (Provence, 1249–1306) who cites the *geonim* in his commentary on BT Yebamot 62a, Rabbi Yehoshua ibn Shulv (Spain, c. 1330<sup>43</sup>), Rabbi Aharon HaKohen of Lunel (Provence and Spain, c. 1325) in his compendium of Jewish law *Orchot Chaim*<sup>44</sup>, Rabbi Avraham Klausner (Spain, 14 century) in his *Sefer HaMinhagim*<sup>45</sup>, Rabbi Yaakov Moelin (Germany, 1365–1427) in his *Minhagei Maharil*<sup>46</sup>, and others<sup>47</sup>.

A closer examination of the rabbinic texts of the period reveals that not all *rishonim* were in agreement with the sweeping statements of their contemporaries. Rabbi Tzidkiyah HaRofei (Italy, 1230–1300), Rabbi David Abudraham (Spain, end of the 13<sup>th</sup> century) in his book the *Sefer Abudraham*, and others as well stated that only a limited number of Jewish communities observed these mourning rituals. Changes in these mourning customs also appeared in the period of the *rishonim*. The time frame for observing the mourning rituals was reduced, supplementary practices were added and new rationalizations were offered.

### New Time Frame

As discussed above, the mourning practices were attributed to the deaths of Rabbi Akiva’s students who allegedly died between Passover and the Feast of Weeks. Rabbi Avraham Hayarchi (France and Spain, 1155–1215) in his book *HaManhig* is the first to limit the total number of days to mourn. After he states that it is not the custom to marry between Passover and the Feast of Weeks, he adds: “It is the custom in France and Provence to marry from the 32nd [day of the] *omer* and onwards. I heard in the name of Rabbi Zarchiya from Gerodna that discovered written in an old book from Spain that they [the students of Rabbi Akiva] died until half [*pros*] of the Feast of Weeks. What is “half [*pros*]?” We have learned in a Mishnah, one studies the laws of Passover thirty days prior to Passover. Therefore, half of thirty is fifteen days. [Thus fifteen days] prior to the Feast of Weeks is the 33rd day of the *omer*.” Even without an explanation of the Rabbi’s logic, his conclusion is still clear: mourning rituals are only required for 33 or 34 days instead of 49 days<sup>48</sup>.

This argument and a philosophy of leniency were readily adopted by many of the *rishonim*. Some argued for thirty three days, and others for thirty four, but that is not the topic of our discussion. Examples of these

*rishonim* include Rabbi Menachem HaMeiri (Provence, 1249–1306) who states: “We have received from the *geonim*<sup>49</sup> that on the 33<sup>rd</sup> day of the *omer* the death halted...” Sperber (1989, p. 103) points out that this tradition was accepted, and was transmitted to Rabbi David Abudraham, and then to Rabbi Shimshon ben Tzaddok (Germany, c.1285) in his halakhic compilation the *Tashbetz* (part one, section 178)<sup>50</sup>. Other rabbis also discuss the change in the number of days, including Rabbi Meir of Rothenburg (Germany, France, 1215–1293), who in his work *Minhagei Dbei Maharam MeRothenburg* introduces a new time period that commences with Rosh Chodesh Iyar (15<sup>th</sup> day of the *omer*) and lasts until the Feast of Weeks. Rabbi Aharon HaKohen of Lunel (Provence and Spain, c. 1325) in his compendium of Jewish law *Orchot Chaim* also joins his colleagues in limiting the days of mourning. They argued as to whether or not the mourning rituals should include the 33<sup>rd</sup> day to the *omer*. For the purpose of this study it is not the number or the order of the days that were reduced that is of interest, but the significant change in the period of the mourning observances. Finally, the changes were codified in Rabbi Yaacov Baal HaTurim’s code of Jewish law *Arbaah Turim, Orakh Chaim* section 493. No matter what time frame was offered, the reason for mourning was attributed by the *rishonim* to collective memory, i.e. the death of Rabbi Akiva’s students.

### Supplementary Practices

In addition to refraining from marriage and work as discussed above, we find in the writings of the *rishonim*<sup>51</sup> a prohibition against cutting hair, and donning new clothes<sup>52</sup>. The cutting of hair is mentioned in different *rishonim*. Rabbi Yerucham ben Meshulam (France, c. 1280, Spain, c. 1350)<sup>53</sup>, Rabbi Aharon HaKohen of Lunel (Provence and Spain, c. 1325) in his compendium of Jewish law *Orchot Chaim*<sup>54</sup>, and Rabbi Tzidkiyah HaRofei (Italy, 1230–1300) in his halakhic compendium *Shibolei Haleket*<sup>55</sup> and the *Drashot of Rabbi Yehosua Ibn Shulv* (Spain, c. 1330)<sup>56</sup>; the latter writes: “The custom is to grow a mustache [hair] until *Atzeret* [Shavuot]. It is also prohibited to marry during this time...” This is also dealt with by Rabbi Yosef ben Moshe (Germany, c. 1420 – Bavaria, c. 1490) in his work *Leket Yosher* (p. 97), and others. The law is codified in the *Arbaah Turim, Orakh Chaim* section 493 that states; “The custom in certain locales is not to cut the hair. Some cut their hair after the 33<sup>rd</sup> day of the *omer* for then it is claimed that they [Rabbi Akiva’s students] ceased to die”.

The wearing of new clothes is also found in some of the *rishonim*. In the book *Minhag Tov* (p. 231), compiled by an unknown Italian author

(c. 1293) it is written “It is a correct custom not to cut one's hair or to don new clothes or anything else new, to have enjoyment in the bath house or to do one's nails from after Passover to the Feast of Weeks”. The *Sefer Hatadir* and the *Leket Yosher* (p. 97)<sup>57</sup> follow suit when it comes to acquiring new articles during the mourning period.

In his *Responsa Et Decisiones*, Kupfer<sup>58</sup> (1973, p. 114) quotes a responsa in the name of Rabbi Sherira Gaon in which he presents the same essentials as those of Rabbi Hai Gaon discussed above, but adds “and not to make new clothes”. Kupfer in footnote 3 states that he found no other source for this statement. Rabbinical adjudicators and scholars have not accepted this statement as authentic and have therefore ignored it<sup>59</sup>. The additional prohibitions mentioned by the *Minhag Tov* were not included by other *rishonim*. In fact the *Leket Yosher*<sup>60</sup> explicitly permits the cutting of one's nails during this period. As was the case regarding changing the time frame, the majority of the *rishonim* tend to attribute the mourning customs to the death of Rabbi Akiva's students.

### Additional Rationalizations

While none of the *rishonim* rejected the successful institutionalization of the collective memory concerning the episode of Rabbi Akiva and his students, at least three additional reasons were presented for observing *avelut sefirat haomer*<sup>61</sup>. First, the *Shibolei Haleket*<sup>62</sup> quotes, citing his brother Rabbi Binyamin, that mourning is related to the period in which the wicked are judged, and that according to the Talmudic Rabbi Yohanan Ben Nuri, the verdict falls between Passover and the Feast of Weeks. Second, between Passover and the Feast of Weeks there is a period of judgment for the success of the crops. In Israel this was the harvest season<sup>63</sup>. This opinion is expressed first in the writings of Rabbi Yerucham ben Meshulam<sup>64</sup>, and was later adapted by other *rishonim* such as the *Drashot of Rabbi Yehosua Ibn Shulv*<sup>65</sup>, David Shmuel (1997, p. 153) quotes a rabbinical authority, arguing that the deaths of Rabbi Akiva's students occurred because these are days of judgment. Third, during the First Crusade in the spring of 1096, Jewish communities were destroyed and thousands of Jews were slaughtered. Many of these massacred Jews were said to have died by martyrdom (*Kiddush Hashem*). The mourning rituals between Passover and the Feast of Weeks would now also include the memory of these martyrs. Death as an act of *Kiddush Hashem* had become the collective memory of the First Crusade. Other historical realities were marginalized or forgotten. This reason – mourning for the martyrs of the crusades – is found in a number of sources, including *Sefer Minhag Tov*, the *Sefer Haminhagim d'Be Maharam Merothenburg* (Rab-

bi Meir of Rothenburg, Germany, c. 1215 – France, 1293), *Sefer Haminhagim LeAvraham Klausner* (Rabbi Avraham Klausner, Austria, 14<sup>th</sup> century), Minhagei Maharil (Rabbi Yaakov Moelin, Germany, 1265–1427) and *Minhage Isaac Tirna* (Rabbi Isaac Tirna, Czechoslovakia, late 14<sup>th</sup> – early 15<sup>th</sup> centuries)<sup>66</sup>.

### Discussion

I have shown in my essay on *kapparot*<sup>67</sup> that when the rabbis were uncomfortable or frustrated (or, in the words of Professor Harry Fox, “embarrassed”) with a specific ritual that had become deeply rooted in the Jewish populace, a new rationalization was presented instead of the eradication of the behavior. In contrast to *kapparot*, where new grounds for the custom were provided, in the case of *avelut sefirat haomer*, new reasons were added to the original ones.

The rabbis did not want to reject the collective memory found in BT Yebamot 62a. They realized that this was part of an accepted and deeply rooted understanding of the mourning customs. Alternatively, they understood the weakness of the collective memory rationale and found it difficult to require specific mourning practices. I find it most unusual that a minor statement based upon an unconvincing source – a statement by Rabbi Avraham Hayarchi (France and Spain, 1155–1215) – would so readily become the basis for mourning accepted by the *rishonim*. Rabbi Avraham Hayarchi’s authoritative statement, although not persuasive, provided the rabbis with an opportunity to reduce the mourning period without endangering the goals of the collective memory.

When a new memory is introduced it can be either a counter-memory or a complimentary memory. In the case of a complimentary memory, there is an attempt to offer a new meaning and purpose to the original collective memory. Both memories then become relevant for the present needs of the society, while the original collective memory retains its relationship to its past history. When the complimentary memory begins to play a role in the collective mind, parts of the original collective memory may be discarded in order to give full credence to the goals of the new memory.

In the case of the plague that struck Rabbi Akiva’s students, the reason for their deaths was downplayed in order to emphasize the death of the martyrs of the first crusade who died honorably by *Kiddush Hashem*. The deaths of Rabbi Akiva’s students were not honorable, whereas the deaths of the martyrs of the First Crusade were admirable and praiseworthy, and relevant to the life of contemporary Jewry in the exile. Within the new collective memories, the loss of life contributes to the

survival of the collectivity. Patriotic death becomes a form of sacrifice that is rewarded within the larger contexts of the nation's history. It becomes a source of inspiration to future generations, and therefore generates a sense of continuity<sup>68</sup>. The collective memory of the past, which is required by the time line of the nation and is necessary for its rebirth, is retained and placed in context as a counter memory, but one but tailored for incorporation into the life of the Jew in exile – with all its ramifications.

When a collective memory fades, weakens or even requires reshaping, commemorative behavior must be strengthened. The selected memory must be nurtured. Collective memory is substantiated through its different multiple forms of commemoration such as ritual. Rituals are added and the existing ones are reinforced. Zerubavel (1995, p. 95) explains that “through these commemorative rituals, groups create, articulate, and negotiate their shared memories of particular events”.

The performance of commemorative rituals allows participants not only to revive and affirm old memories of the past but also to modify them. Collective memory contributes to the formation of a specific social structure and highlights the group's distinct identity. In other words, the collective memory is required to speak to the present needs of the society, thereby unifying and consolidating the social order's goals. In addition, the commemorative memories serve the special interests of society's leadership and promote its agenda. This interest can also include the betterment of the people they, the leadership, represent. This new interpretation limiting the time period of mourning was readily accepted by most *rishonim*. The time of mourning was not discarded but rather modified with attempts at offering new rationalizations. Rooted in Jewish culture, the Rabbis could (or would) not eliminate the entire set of mourning customs, but opted to limit the time period, an action acceptable to the society.

The actions of the *rishonim*, in limiting the time period, and institutionalizing the mourning rituals of *sefirat haomer*, involved halakhic challenges and the need for historical justification. Although narratives, such as those found in institutionalized rabbinic documents, that have a high textual integrity, in itself produces a persuasive status. It was hard to justify the declaration of a national period of mourning that was based solely upon the account in Yebamot 62a. A possible solution was therefore sought in a dual collective memory, with additional commemorative rituals. The *sefira* period was now identified as a time of mourning, *ave-lut sefirat haomer*, rather than simply as a mourning custom attached to a specific event. At the same time, the time period was significantly shorter-

ned so that it would not be equated with what is considered as the greatest tragedy of Jewish history, the destruction of the Jerusalem Temple.

### **The Sephardic Community**

I have primarily discussed the customs of the Jews in Europe (*Ashkenazim*). Israel and North African Jews (*Sepharadim*) were influenced, in part, by the *Ashkenazic rishonim*. Sperber (1989, chapter 13) devotes an entire chapter to this issue, listing the approaches of the *Sepharadic* rabbis.<sup>69</sup> He emphasizes that the geographical differences between the two communities presented different approaches to the *avelut sefirat haomer*. While in Europe the rituals were influenced by the cataclysms of the First Crusade, in North Africa and Israel the observance of mourning rituals remained closer to the *geonic* approach. In the Sephardic community, which was at a greater distance from Europe, the leniency was greater.

In his discussion of hair cutting during this period, David Abi Zimra (Spain, c.1480 – Israel, 1574)<sup>70</sup> declares that he cuts his hair all of the month of Nisan, and, in different communities, hair is cut every week in honor of the Sabbath. Stronger language is found in the works of Rabbi Shalom ben Yichya Chavshush Hatemani, in his work *Shoshanat HaMelech*<sup>71</sup>, “If they desire to return to their earlier custom to cut their hair [during *sefirat haomer*] they may return. They do not require annulment [of the vow] even though they and their father did not [cut their hair] for many years. They did so because they were coerced into such a performance...” Rabbi Joseph David Azulai (Jerusalem, 1724–1807) writes using biting language; “I saw written by the Rav Bareket and the Maharsh Saar Arye in his Chidushav manuscript and our rabbi and teacher Shlomo Lingo that they ‘rejected with both hands’ the custom not to marry during the *omer*. In accordance with the law and the truthful path there is no place [for these customs]<sup>72</sup>. They write it is a new custom that the rabbis did not sanction it”.

In fact, the mourning practices were adopted but without the same emphasis as in Europe. These mourning customs are codified in Rabbi Caro’s *Shulkhan Aruch*, and these rulings became decisive for the behavior of the Sephardic Jews. While the Sephardic approach requires further exploration, we will not deal with it in this essay; suffice it to show the basic differences between the two communities.

### **Achronim**

The *achronim*, the leading rabbis and adjudicators, followed immediately after the period of the *rishonim*. Among the first of the *achronim*

was Rabbi Joseph Caro (Spain, 1488 – Israel, 1575). His work, the *Shulkhan Aruch*, became the authoritative halakhic code used to this day to explicate all points of Jewish Law. With the added elucidations of the Rema (Rabbi Moses Isserles, Poland, 1529–1572) in his work “*HaMapah*,” which presented the halakhic view of the Ashkenazic communities, the *Shulkhan Aruch* was accepted by all Jewish factions. The *Shulkhan Aruch*, section 493, commences with rephrasing the words of the *Tur*: “It is the practice (*nohagim*<sup>73</sup>) not to marry a woman between Passover and the Feast of Weeks until *Lag Baomer* (the 33rd day of the *sefirat omer*) [The reason is] because during that time the pupils of Rabbi Akiva died. However to betroth (*lares vlkadesh*) is in order. [In fact] even [as regards] to marriage, if someone went and performed it, he is not punished [for this].”

The Rema appends to this law a discussion of the time frame. The following two paragraphs discuss refraining from hair cutting and the time frame for it. An additional paragraph states, “It is the practice of the women not to do work from Pesach until *Atzeret* from sunset onwards.” No mention is found of any of the complimentary collective memories or historical events. Even the Talmudic story of Rabbi Akiva is not cited in its entirety, as it was understood that this account would be universally recognized. Only the essence of the original collective memory was in fact codified. The abridged Talmudic statement was sufficient justification for a period of mourning.

As Eliade (1963, p. 51) points out “the vestiges and the ruins of the old cycle must be completely destroyed.” Two collective memories cannot successfully function simultaneously. I would also suggest that the collective memories may play a minor role once rituals are codified as halakhah, for once a ritual is codified, the halakhic observant Jew is interested in the nuances of the law rather than its historical force. In the case of *avelut sefirat haomer*, even though Rabbi Caro employs the language “it is the practice [or customary]” this was now law, and the rabbis' discussions were now concerned with the details of performing the mourning rituals. Issues discussed include: may one purchase or move into a new house during this mourning period? Is one permitted to shave before the Sabbath or cut one's nails? To what extent are music and dance prohibited, and is swimming permitted?

There were a number of unsuccessful attempts to institute the “martyr” rationalization as the basis for the mourning period.<sup>74</sup> An attempt was made to expand the “martyr” rationalization by including commemoration of the massacres that took place during the Cossack insurrection led by Bogadan Chmielnicki in 1648–1649. Most rabbinical authorities generally stated that we mourn because the students of Rabbi Akiva died.

The methodology of Rabbi Israel Hacoen Kagan (Poland, 1838–1933) as shown in his classic commentary on Rabbi Caro’s *Shulkhan Aruch*, the Mishnah Berurah<sup>75</sup>, is representative of the *halakhic* views of the *achronim*. In his discussions of *avelut sefirat haomer* he pays no heed to the collective memory, and focuses primarily on issues concerned with the details of the mourning prohibitions and the time period. This was the approach and view of many of the *achronim*.

In his nine volume *halakhic* compendium *Arukh Hashulchan*, Rabbi Yechezkel Mechel Halevi Epstein (Russia, 1829–1907) voices a view expressing the social reality of his time<sup>76</sup>. He was aware both of his own social reality and of the *Wissenschaft des Judentums* and the ideological and political climate of his time. In his discussion of the laws of *avelut sefirat haomer* (*Orach Chaim*, section 593, paragraph 1–2) he begins with an insightful summary, stating: “The days between Passover and the Feast of Weeks have been declared for hundreds of years by all of Israel to be days of judgment and mourning. As is reported in BT *Yebamot* 62a, in this brief time period twelve thousand pairs of rabbinical scholars, students of Rabbi Akiva died. They all died from *Ascara*. Furthermore, we have seen that most of the [terrible] decrees that occurred hundreds of years ago in France and Germany occurred during these days. This is clear through the liturgical poetry (*piyutim*) composed by our forefathers for the Sabbath days between Passover and the Feast of Weeks. They are filled with lamentations and expressions of pain and sorrow. There are additional reasons offered for [mourning during] these days that are days of judgment. Therefore, all of Israel has practiced since the time of the *geonim* not to marry...” Rabbi Epstein has succeeded in summarizing discussions of hundreds of years of Jewish history succinctly and sensitively.<sup>77</sup>

Yerushalmi (1982, pp. 77–103) correctly argues that the Jews did not in fact study the history of their people until the nineteenth century. Rabbi Epstein, I believe, was cognizant of this new wave of scholarship.

Contemporary studies of *halakhic* Judaism tend towards thematic studies, such as those by Cohen 1985, David 1997, Oberlander 2005, Sperber 1989. History and its place in *halakha* play a central role in *halakhic* Judaism’s interpretation and analysis. Without deviating from the *halakhic* norm, customs and laws are placed in both a legal and a historical context. Thus the story of Rabbi Akiva, the revolt of Bar Kochva, the slaughter of the Jews during the First Crusade and other Jewish tragedies receive a new purpose, while collective memories that served the Jewish nation for many centuries are redefined.

### Concluding Remarks

In conclusion, to express in exaggerated form contemporary acceptance and the role of the *avelut sefirat haomer* in Jewish culture, I will share an anecdote related to me by Professor Elazar Hurvitz (Yeshiva University, New York). On a Sabbath during the mourning period of the *sefirat haomer*, a Jew returning from his morning prayers witnessed through an open window a fellow Jew shaving – a Biblical prohibition on the Sabbath – with a razor blade, thus violating a second Biblical prohibition. In a loud voice, the passerby exclaimed repeatedly in anger and despair, “*Omer! Omer! Omer!*”, reminding this violator of multiple Biblical infractions that he was violating the treasured Jewish custom of *avelut sefirat haomer*).

### Notes

<sup>1</sup> Several of the few works on this topic were published in the following volumes by Nissan Rubin: *The Beginning of Life; Rites of Birth Circumcision and Redemption of the First Born in the Talmud and Midrash*, Hakkibutz Hameuchad, Israel, 1995. (Hebrew); *The End of Life; Rites of Burial and Mourning in the Talmud and Midrash*, Hakkibutz Hameuchad, Israel, 1997 (Hebrew); *The Joy of Life; Rites of Betrothal and Marriage in the Talmud and Midrash*, Hakkibutz Hameuchad, Israel, 2004 (Hebrew).

<sup>2</sup> *Shaarei Teshuva*, section 278.

<sup>3</sup> The word in the Talmud is *ascara*; the standard translation is diphtheria, David, Shmuel. *Ner L'Ezrah*. volume 4, Israel, 1997 (Hebrew), p. 146 offers additional translations including using the word to mean soldiers.

<sup>4</sup> See, for example: David, Shmuel, *Ner L'Ezrah*, Op. cit.; Divir, Yehudah, *Bar Cochvah Halsh V'Hamashiach*, Kiryah Sepher, Jerusalem, 1964 (Hebrew); and HaCohen, Mordechai, “Lag BaOmer” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961, p. 20–21 (Hebrew).

<sup>5</sup> HaCohen Mordechai “Lag BaOmer” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961, p. 30 offers different proof; texts proving the students of Rabbi Akiva were Bar Kochva’s soldiers during the revolution.

<sup>6</sup> For a more extensive discussion of cultural or collective memory see: Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, New York, Harper and Row, 1952, 1971, 1980; Schwartz, Barry, “The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory”, *Social Forces* Volume 61:2, December 1982; Rodriguez, Jeanette and Ted Fortier *Cultural Memory*, Austin, University of Texas Press 2007; Rubin, Nissan and Kosman Admiel “The Clothing of Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources” in *The Harvard Theological Review*, Volume 90, No. 2 April, 1997a, p.155–174. Ricoeur Paul, *Memory, History, Forgetting* The University of Chicago Press, Chicago and London, 2004.

<sup>7</sup> Referred to in Schwartz, Barry, “The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory”, *Social Forces* Volume 61:2, December 1982.

<sup>8</sup> This term is used to emphasize the theme of “memory culture”, a system through which a society ensures and preserves its cultural continuity. These scholars identify two distinct characteristics; (p. 1) “(1) the survival of a historically, politically, and socially marginalized group of people, and (2) the role of spirituality as a form of resistance.”

<sup>9</sup> Schwartz, Barry, “The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory”, *Social Forces* Volume 61:2, December 1982, presents his study of collective memory through the study of icons in a social framework in which history is part of the society.

<sup>10</sup> Cottle, Thomas. *Perceiving Time*. New York, Wiley 1976. Quoted in Schwartz, Barry, “The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory”, *Social Forces* Volume 61:2, December 1982, p. 395.

<sup>11</sup> See also Yerushalmi, Yosef Haim, *Zakhor*, Seattle and London, University of Washington Press, 1982, p. 15–18.

<sup>12</sup> Received by email 11/14/2007 from Professor Neusner.

<sup>13</sup> Following this pattern of thinking Yerushalmi, Yosef Haim, *Zakhor*, Seattle and London, University of Washington Press, 1982, p. 18 in his discussion of the Talmud era states, “Historical events of the first order are either not recorded at all, or else they are mentioned in so legendary or fragmentary a way as often to preclude even an elementary retrieval of what occurred.”

<sup>14</sup> Yerushalmi, Yosef Haim, *Zakhor*, Seattle and London, University of Washington Press, 1982, p. 18 in his footnotes 19 and 20 elaborates the sources for this argument.

<sup>15</sup> Levi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1966, p. 223–34.

<sup>16</sup> Neusner, Jacob, *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism*, Encino, CA, Dickenson, 1976, p.110.

<sup>17</sup> There is no question that the *Taanaim* in the *Mishnaic* period had a greater struggle to realize their authority than did the *Amoraim* during the Talmudic era. By the time of the redaction of the Talmud, approximately in the 6<sup>th</sup> century, the rabbis were established as the unequivocal Jewish authority. Tensions then existed between the ruling rabbis in Babylonia and Jerusalem, strife that continued into the period of the *Geonim* (approximately 8<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> centuries).

<sup>18</sup> Ben-Zion, Sigalit, *The Quest for Social Identity through Group Interaction*, Doctoral Thesis, Norwegian University of Science and Technology Faculty of Arts, 2006 (to be published by Academic Studies Press in 2008), chapter 3 offers an in-depth presentation of the sages as a group, their relationships with the priests and the formation of their authority. She offers the reader a wide selection of sources on this topic as well as social scientific theory that can be applied to the discussion.

<sup>19</sup> See Ben-Zion, Sigalit, *The Quest for Social Identity through Group Interaction*, Doctoral Thesis, Norwegian University of Science and Technology Faculty of Arts, 2006 (to be published by Academic Studies Press in 2008), p. 132–133, for elaboration on this issue.

<sup>20</sup> Although the Bible attributes this role to the priests and not the prophets, the message conveyed by the rabbis is different. See for example Jer. 18, 18; Deut. 17, 19; Ez. 7, 26. On p. 144–145, she clarifies her argument and states: the sages “couldn’t possibly identify with the priests as their forerunners, since the group the priests represented the dominant group whom they compete with. Thus by eliminating the priests from the list [in Mishnah Tractate Abot] and placing the prophets instead, they could safeguard the group’s own distinct identity as guardians teachers and judges of the law.”

<sup>21</sup> For a detailed analysis of the organization of the rabbis as an elite group, their relationship and use of the priestly caste to establish their authority, see Ben-Zion, Sigalit, *The Quest for Social Identity through Group Interaction*, Doctoral Thesis, Norwegian University of Science and Technology Faculty of Arts, 2006 (to be published by Academic Studies Press in 2008), chapter 5.

<sup>22</sup> See also Herr, M.D., “Continuum of the Chain of Torah Transmission of the Law,” in *Zion* 44, 1979, pp. 43–56 (Hebrew), for a discussion of this topic.

<sup>23</sup> For a discussion of this topic see Zerubavel, Yael, *Recovered Roots*, Chicago and London, the University of Chicago Press, 1995, p. 8.

<sup>24</sup> See Brody, Robert, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of the Medieval Jewish Culture*, Yale University Press, New Haven and London, 1998, p. 13–16.

<sup>25</sup> Talmudic rabbis, in contrast to the rabbis of the Mishnah known as Tanaim.

<sup>26</sup> See Lewin, B., editor, *Ozar ha-Geonim*, “Masecheth Yebamoth”, volume VII, Jerusalem, 1936. (Hebrew), p. 140–141.

<sup>27</sup> Most scholars suggest the question and answer attributed to Natronai Gaon, Robert Brody in an email correspondence argued that was written by Hai Gaon. Lewin, (1936, p. 140–141) offers a response similar Natronai Gaon’s. Also see Brody, Robert, *Readings in Geonic Literature*, Israel, Hakibbutz Hameuchad, 1998 (Hebrew), p. 200–201. Furthermore, Rabbi Yerucham in netiv 12, section 2 and netiv 5 section 4 quotes the prohibitions or customs in the name of Hai Gaon. For the purpose of this paper I accept that the prohibitions are geonic, and which of the two geonim in question is not relevant.

<sup>28</sup> See Lewin, B., editor, *Ozar ha-Geonim*, “Masecheth Yebamoth”, volume VII, Jerusalem, 1936 (Hebrew), p. 141.

<sup>29</sup> Silberman Lou H. “The Sefirah Season” in *Hebrew Union College Annual* volume XXII, 1949, Ktav Publishing House, Inc. New York, 1968.

<sup>30</sup> This custom can be traced to earlier pagan beliefs. For the purpose of this essay it is sufficient to relate this to Roman practices.

<sup>31</sup> Douglas, Mary. *Cultural Bias* Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1978.

<sup>32</sup> For a discussion of the karaites see Brody, Robert, *Readings in Geonic Literature*. Israel, Hakibbutz Hameuchad, 1998 (Hebrew), p. 83–99 and Asaf, Simcha. *Tekufat Hageonim V’Safruta* Mossad Harav Kook, Israel, 1955, (Hebrew), p. 1117–1124.

<sup>33</sup> See Zuker Moshe “Tiguvat Ltnuat Aveli Tzion HaKaraim B’Safrut Harabanit” in *Sefer Hayovel L’Rebbi Chanoch Albeck*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1963, p. 378–401 (Hebrew).

<sup>34</sup> See also Tosefta Taanit 1:5–6, BT. Taanit 12b–14a, PT. Taanit 1:6.

<sup>35</sup> The custom of not working, although codified in the codes of law, was not accepted and practiced. I will discuss this topic elsewhere.

<sup>36</sup> Even though the individual does not work during the seven-day mourning period (*shiva*), the concept and purpose is different. See Rubin, Nissan, *The End of Life; Rites of Burial and Mourning in the Talmud and Midrash*, Op. cit., p. 108–109 and p. 182–185.

<sup>37</sup> Although the refraining from work is instituted as an individual form of mourning, it is also employed as a communal manifestation of tragedy. See Rubin, Nissan, *The End of Life; Rites of Burial and Mourning in the Talmud and Midrash*, Op. cit., p. 182–186.

<sup>38</sup> For a socio-anthropological analysis of rabbinic mourning rituals see Rubin, Nissan, *The End of Life; Rites of Burial and Mourning in the Talmud and Midrash*, Op. cit.

<sup>39</sup> We will focus primarily upon Europe and the Ashkenazic opinions.

<sup>40</sup> Oberlander, Gadalia, *Minhag Avotenu B’Yadenu*, Mercaz Lehalachah, Monsey New York, 2005. (Hebrew), p. 532, f. 9, points out that the custom does not appear in any of the writings from Yemen. He attributes this to their dependency on the laws of Maimonides, who did not include these mourning customs in his code.

<sup>41</sup> *Mea Shearim*, p. 109.

<sup>42</sup> In the laws of engagement and marriage, paragraph 106.

<sup>43</sup> See his book of sermons, the sermon for the first day of Passover.

<sup>44</sup> Laws of *Kiddushin*, section 21.

<sup>45</sup> Laws of *Passover*, section 129, letter 9.

<sup>46</sup> The Laws between *Passover* and *Shavuot* letter 3.

<sup>47</sup> For additional *rishonim* (and full bibliographic details) who adhere to this view see Sperber, Daniel, *Minhagei Yisroel*, vol. 1, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1989 (Hebrew), pp.101–117; and Oberlander, Gadalia, *Minhag Avotenu B'Yadenu*, Mercaz Lehalachah, Monsey New York, 2005, (Hebrew), p. 531–532; Nisin, Yitzchak, “*Arichat Nisuim v'Tisporet Byom Haatzmaut*” in Nachum Rockever’s *Hilchot Yom Haatzmaut vYom Yerushalayim*, Misrad Hadatot, Jerusalem, 1973, p. 334–340 (Hebrew); HaCohen, Mordechai, “*Lag BaOmer*” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961.

<sup>48</sup> For a discussion of how the days of the omer mourning period is calculated, see Sperber, Daniel, *Minhagei Yisroel*, volume 1, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1989 (Hebrew), p. 103, f. 9.

<sup>49</sup> There is no proof from any other source that this refers to the earlier discussed *gaonim*.

<sup>50</sup> See his book of sermons, the sermon for the first day of *Passover*.

<sup>51</sup> For a comprehensive list of *rishonim* that refer to these prohibitions see Cohen, Zvi, *Bein Pesach L'Shavuot*, Jerusalem, 1985 (Hebrew), p. 218–219, f. 7.

<sup>52</sup> Bloodletting is also mentioned by individual *rishonim* but was not codified.

<sup>53</sup> Section Chava, Netiv 28, 2.

<sup>54</sup> Section 2, p. 62.

<sup>55</sup> Section 235.

<sup>56</sup> Sermons for the first day of *Passover*.

<sup>57</sup> See Oberlander, Gadalia, *Minhag Avotenu B'Yadenu*, Mercaz Lehalachah, Monsey New York, 2005 (Hebrew), p. 536–537 for a discussion a list of the *rishonim*.

<sup>58</sup> Kupfer Efraim Responsa Et Decisiones Sumptibus Societatis Mekize Nirdamin, Jerusalem, 1973 (Hebrew).

<sup>59</sup> Oberlander, Gadalia, *Minhag Avotenu B'Yadenu*, Mercaz Lehalachah, Monsey New York, 2005 (Hebrew), p. 535–536 accepts the Rabbi Sherira and argues that the Sefer Hatadir was influenced by Rabbi Sherira’s statement to prohibit new clothes.

<sup>60</sup> Page 97.

<sup>61</sup> See HaCohen, Mordechai, “*Lag BaOmer*” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961, p. 28, who lists these new rationalizations.

<sup>62</sup> Book two section 235.

<sup>63</sup> This rationale is similar to the Roman behavior discussed above.

<sup>64</sup> Toldot Adam, Netiv 5, section 4. Oberlander, Gadalia, *Minhag Avotenu B'Yadenu*, Mercaz Lehalachah, Monsey New York, 2005, (Hebrew), p. 533, f. 22 argues that this statement from Rabbi Yerucham was possibly copied from the Darashot Rabbi Yehosha Ibn Shulv.

<sup>65</sup> For a more complete list see Cohen, Zvi, *Bein Pesach L'Shavuot*, Jerusalem, 1985 (Hebrew), p. 221.

<sup>66</sup> For a discussion and list of these *rishonim* and a historical bibliography for the massacre of Jews during the first crusade, see Sperber, Daniel, *Minhagei Yisroel*, volume 1, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1989 (Hebrew), p. 106–107.

<sup>67</sup> Fishbane Simcha, “Voodoo or Judaism: The Ritual of Kapparot” *Proceedings of the Fourteenth Annual International Interdisciplinary Conference of Jewish Studies*, Moscow, 2007.

<sup>68</sup> Adapted from Zerubavel, 1985, p. 227.

<sup>69</sup> See also HaCohen, Mordechai, “Lag BaOmer” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961, for a list of Sephardic rabbinical authorities.

<sup>70</sup> *Hadashot*, part two, section 687.

<sup>71</sup> The Laws of *Sefirat Haomer* section 5) quoted in Sperber, Daniel, *Minhagei Yisroel*, volume 1, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1989 (Hebrew), p. 116.

<sup>72</sup> It is interesting to note that in other writings, Rabbi Azulai he does accept the mourning rituals. See Amar, Ruven, *Minhagei HaHida* volume 2, Jerusalem, Machon Mishnat Chachamim, 1990 (Hebrew), pp. 36–42; HaCohen, Mordechai, “Lag BaOmer” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961, p. 26; and Nisin, Yitzchak, “Arichat Nisuim v'Tisporet Byom Haatzmaut” in Nachum Rockever’s *Hilchot Yom Haatzmaut vYom Yerushalayim*, Misrad Hadatot, Jerusalem, 1973 (Hebrew), p.339 .

<sup>73</sup> *Nohagim* is also translated customary, but the translator perceived it more as law than custom as in my discussion.

<sup>74</sup> For a list of achronim that discuss these events see HaCohen, Mordechai, “Lag BaOmer” in *Machanayim* volume 56, Israel Defense Forces, 1961; Cohen, Zvi, *Bein Pesach L'Shavuot*, Jerusalem, 1985 (Hebrew), p. 217–218, f. 2–6.

<sup>75</sup> See Fishbane, Simcha, *The Method and Meaning of the Mishnah Berurah*, Ketav Publishing, Hoboken, N.J., 1991, for a discussion of Rabbi Kagan’s approach to law.

<sup>76</sup> See Fishbane Simcha *The Boldness of an Halakhist* Academic Studies Press, Boston, 2008, for a discussion of Rabbi Epstein’s halakhic view and methodology.

<sup>77</sup> Cohen, Zvi, *Bein Pesach L'Shavuot*, Jerusalem, 1985 (Hebrew), p. 220 writes that Rabbi Epstein was wrong to state that it was only from the time of the *geonim* that mourning practices were observed. He argues that, based upon the statements of the *geonim*, mourning rituals for the deaths of Rabbi Akiva’s students date back to the period of Rabbi Akiva. I believe that Cohen was not aware of Rabbi Epstein’s sensitivity to Jewish history and his ability to analyze texts in this light.

*Сергей Тищенко  
(Москва, Россия)*

**КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ ГИПОТЕЗЫ  
ИСТОЧНИКОВ.  
НОВЫЕ ТЕОРИИ  
ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ**

---

Классическая гипотеза документов, или источников, была основой для литературно-критических исследований Пятикнижия на протяжении полутора сотен лет. Однако за последние тридцать лет эта гипотеза почти полностью потеряла свои позиции и, можно сказать, была отвергнута научным сообществом. Я укажу на ряд причин, заставивших научное сообщество радикально пересмотреть основные положения документальной гипотезы, и расскажу о некоторых альтернативных гипотезах происхождения Пятикнижия, предлагаемых сегодня взамен классической, вельгаузеновской концепции.

Под источниками или документами обычно подразумевают тексты, некогда существовавшие как самостоятельные литературные произведения, а потом соединенные «редактором» с другими такими же текстами. Собственно предположение о том, что Пятикнижие – это результат соединения нескольких таких документов и есть документальная гипотеза. Речь всегда шла о повествовательных по преимуществу текстах, почти идентичных по плану и содержанию. Эти тексты, предположительно, охватывают все Пятикнижие (точнее, Четверокнижие – термин, не используемый в традиции, но принятый для удобства в научном обиходе)<sup>1</sup>.

В классической теории источники рассматриваются как правило в пределах от Бытия до Чисел. Наиболее древним источником считался *яхвист* (документ J), текст предположительно, южного происхождения (его датировали VII в. до н.э. и даже более ранней эпохой), а самым поздним – жреческий документ (обычно датировался пленным периодом). Творцы теории документов постулировали также существование второго нежреческого источника северного происхождения, называемого *элохистом* (документ E). Этот источник,

сохранившийся лишь фрагментарно, датировался началом VII в. до н.э. Однако сам Велльгаузен считал, что этот источник довольно трудно выделить с помощью критериев литературно-критического метода, и предпочитал рассматривать объединенный документ JE (который он называл *иеговист*). Объединение этих источников произошло в южном царстве после падения Самарии (722 г. до н.э.)<sup>2</sup>. Часть нежреческого материала не относили ни к одному из повествовательных документов (речь шла прежде всего о законодательных текстах, например, «книге договора» Исх 20:22–23:19). Эти тексты имеют собственную историю возникновения до их включения в Пятикнижие<sup>3</sup>.

Поскольку разделение всего Четверокнижия на жреческий (P) и нежреческий (не-P) материалы – единственный результат классической теории, до сих пор сохранивший силу, я остановлюсь вначале на жреческом документе. Только жреческий документ обладает необходимым набором признаков «источника» или «документа» в соответствии с данным выше определением. В самом деле, жреческий материал легко отделяется от остального текста, вероятно, в силу ярко выраженного своеобразия этого материала на уровне лексики и фразеологии, терминологии и тематики, набора концепций, мировоззрения и вообще индивидуального видения мира – все, что отличает оригинальное литературное произведение. Можно сказать, что жреческий документ в том виде, в котором мы рассматриваем его сегодня, в общем и целом был уже реконструирован в 1869 г. в работе Теодора Нёльдеке<sup>4</sup>. Впоследствии весь материал был подразделен на первичный документ (P<sup>g</sup> – Grundschrift) и дополнения (P<sup>s</sup>). Сегодня имеются разногласия между различными авторами по поводу того, что следует отнести к первичному тексту, а что к дополнениям. Нет единодушия также в вопросе о том, где кончается первичный жреческий документ.

Со времен Мартина Нота большой популярностью пользуется предположение о том, что исходный (т.е. первичный) жреческий документ P<sup>g</sup> завершается сообщением о смерти Моисея в конце книги Второзакония<sup>5</sup>:

Сто двадцать лет было Моисею, когда он умер. Зрение его не слабело и сила его не убывала – до самой смерти... Иисус Навин был исполнен духом мудрости, ибо Моисей возложил на него руки. Слушаясь Иисуса, израильтяне исполняли то, что повелел Господь через Моисея (Втор 34:7–9).

Однако это предположение подверглось резкой критике в работе Лотара Перлита<sup>6</sup>. Перлит показал, что Втор 34:7–9 ни по языковым,

ни по содержательным признакам не может принадлежать P<sup>s</sup>. Это место отличается смешанным, жреческо-девторономическим стилем, который характерен для поздних текстов Пятикнижия. Оно предполагает существование вторичных жреческих текстов, например, Числ 27:12–23:

Господь сказал Моисею: – Позови Иисуса Навина, человека, в котором есть дух, и возложи на него руку. Поставь его перед жрецом Элеазаром и перед всей общиной и у них на глазах передай ему полномочия. Передай ему часть своей силы, чтобы вся община сынов Израилевых слушалась его... Моисей сделал так, как велел ему Господь: позвал Иисуса, поставил его перед жрецом Элеазаром и перед всей общиной, возложил на него руки и передал ему полномочия... (Числ 27:18–23).

Другие авторы пытаются обнаружить конец P<sup>s</sup> в книге Иисуса Навина: например, Кнауф<sup>7</sup> в ИсНав 18:1, Лофинк<sup>8</sup> и Бленкинсоп<sup>9</sup> – в ИсНав 19:51. Аргументация этих авторов, однако, не выглядит убедительной.

Наиболее обоснована точка зрения, согласно которой первичный жреческий документ (P<sup>s</sup>) завершается на Синае. Томас Пола<sup>10</sup> считает, что заключительные слова документа – это Исх 40:16, 17а, 33b. К нему присоединяются Кратц<sup>11</sup> и Гертц<sup>12</sup>. Эрих Ценгер<sup>13</sup> наиболее естественным завершением P<sup>s</sup> считает Лев 9:24.

Таким образом, первоначальный жреческий документ начинается с сотворения мира, а завершается либо сооружением Скинии израильтянами и вселением в нее Славы Господней (Исх 40\*), либо учреждением жертвенного культа (Лев 8–9\*).

Из этих двух вариантов мне кажется более оправданным – из-за многократно обсуждавшихся структурных параллелей в рассказе о сотворении (Быт 1:1–2:4а) и сообщении о сооружении Скинии в Исх 40\*<sup>14</sup> – предложение Пола и его последователей, которые считают концом документа тексты Исх 19:1; 25:1, 8а, 9; 29:45–46; 40:16, 17а, 33b:

19:1 В новолуние третьего месяца после ухода сынов Израилевых из Египта они достигли Синайской пустыни. 24:15b Облако окутывало гору: 16 это Слава Господня пребывала на горе Синай. Шесть дней гора была окутана облаком, а на седьмой день Господь воззвал к Моисею из облака. 17 Как огонь, полыхающий на вершине горы, – такова была Слава Господня, такой предстала она сынам Израилевым. 18 Моисей вошел в облако и поднялся на гору.

25:1 Господь сказал Моисею: 8а Постройте для Меня святилище. 9 Вы должны сделать Мое жилище – Скинию – и все, что в ней, в точности так, как Я покажу тебе. 29:45 И Я буду обитать среди сынов Израилевых и буду их Богом. 46 И они будут помнить, что Я, Господь, – их Бог, который вывел их из Египта, чтобы обитать среди них. Я, Господь, – их Бог!

40:16 Моисей все сделал в точности так, как повелел ему Господь. 17а В первый день первого месяца второго года 33b Моисей завершил работу – 34b и Слава Господня наполнила Скинию.

Итак, цель и смысл истории для жреческого автора – сооружение Храма. Творение мира (Быт 1) находит свое завершение в строительстве святилища израильтянами в пустыне – чтобы Господь обитал на земле, среди сынов Израилевых.

В заключение этого краткого обсуждения приведу список текстов, составляющих первичный жреческий документ P<sup>g</sup>. Предположительно их нынешний порядок в Пятикнижии отражает исходную структуру этого документа. Я использую одну из наиболее авторитетных реконструкций P<sup>g</sup>, принадлежащую Лофинку<sup>15</sup>, с некоторыми исправлениями Томаса Пола<sup>16</sup> и Альбера де Пюри<sup>17</sup>.

Быт 1:1–2:4а Сотворение мира и человека

Быт 5 Генеалогия от Адама до Ноя

Быт 6:9, 11–22; 7:6, 11, 13–16аbа, 17а, 18–21, 24; 8:1а, 2а, 3b–5, 13а, 14–19 Рассказ о потопе

Быт 9:1–17, 28–29 Договор Бога с Ноем и всеми живыми существами

Быт 10\* Таблица народов: сегментарная генеалогия яфетидов, хамитов и семитов

Быт 11:10–26 Генеалогия от Сима до Тераха

Быт 11:27–25:11\* Повесть об Аврааме

11:27b, 28а, 29–32 Сегментарная генеалогия потомков Тераха

12:4b, 5 Переселение Авраама и его клана в Ханаан

13:6, 11b, 12 Разделение Авраама и Лота

16:3, 15–16 Рождение Исмаила

17\* Договор Бога с Авраамом

19:29 Избавление Лота

21:1b–5 Рождение Исаака

23:1–20 Смерть Сары. Покупка пещеры Махпела

25:7–10 Смерть Авраама. Его погребение Исааком и Исмаилом

Быт 25:12–17 Список двенадцати сыновей Исмаила

Быт 25:19–35:29\* Цикл Исаака

25:19–20, 26b; 26:34–35 Исаак и его сыновья

- 27:46–28:9; 31:18\*; 33:18a; 35:6a Путешествие Иакова  
 35:9–15 Обещание Бога Иакову в Бетеле  
 35:22b–26 Сыновья Иакова  
 35:27–29 Смерть Исаака  
 Быт 36:40–43 Список одиннадцати сыновей Исава  
 Быт 37:1–50:13\* Цикл Иакова  
 37:1 Иаков селится в Ханаане  
 46:6–7; 47:27b–28 Иаков и его сыновья в Египте  
 49:1a, 28bb Иаков благословляет своих сыновей  
 49:29–33 Иаков просит похоронить его в пещере Махпела. Смерть Иакова  
 50:12–13 Сыновья погребают Иакова в пещере Махпела  
 Исх 1:1–40:34\* Повесть о призвании сыновей Израилевых  
 1:1–5a Список двенадцати сыновей Иаков (включая <Иосифа>), пришедших с отцом в Египет  
 1:7, 13, 14 Угнетение сынов Израилевых в Египте  
 2:23–25 Бог слышит их жалобы  
 6:2–12 Бог призывает Моисея и открывает ему свое имя  
 7:1–5 Аарон назначается представителем Моисея перед фараоном  
 7:6–13, 19–22; 8:1–3, 11–15; 9:8–12; 11:9–10 Моисей и Аарон перед фараоном. Состязание с магами; «египетские казни»: змеи, кровь, жабы, змеи, кровь, жабы, мошки, гнойные нарывы  
 12:37a, 40–42; 13:20 Сыны Израилевы покидают Египет (через 430 лет после своего прихода в эту страну)  
 14:1–29\* Переход через море. Гибель египетской армии  
 15:22, 27; 16:1 Путь к Синаю  
 19:1; 24:15b–18a Прибытие на Синай. Слава Господня на горе  
 25:1, 8a, 9\*; 29:45–46 Господь поручает Моисею построить Скинию  
 40:16–17a, 33b, 34b Моисей выполняет поручение Яхве.  
 Его Слава наполняет Скинию

Итак, по наиболее вероятному предположению первичный жреческий документ P<sup>s</sup> содержится только в книгах Бытия и Исхода. Этот документ является самостоятельным литературным произведением, историческим повествованием, охватывающим период от сотворения мира до сооружения святилища у горы Синай.

Согласно более или менее общепринятой точке зрения, первоначальный жреческий документ впоследствии, все еще оставаясь от-

дельным произведением, подвергался дополнениям со стороны жреческой школы. К дополняющим текстам (P<sup>s</sup>) относятся детально разработанные предписания об устройстве святилища и учреждении жречества (Исх 25–29; 30–31) и сообщение об их исполнении (Исх 35–39; 40\*; Лев 8–9\*), описание жертвенного культа (Лев 1–7), правила чистоты (Лев 1–16), а также дополнительный правовой и ритуально-культовый материал (Лев 17–26).

Тексты в других книгах (речь прежде всего идет о книге Чисел), которые приписывались жреческому автору, очевидно, были написаны после соединения жреческого документа с нежреческими текстами. По ряду признаков, имеющих в этих текстах, можно сделать вывод о том, что их авторам была известна связная композиция, состоящая из жреческих и нежреческих элементов. Эти тексты появились на этапе объединения различных письменных традиций в период создания Пятикнижия. Томас Рёмер в недавней работе<sup>18</sup> убедительно доказал, что книга Чисел целиком была создана как своего рода мостик между книгами Быт–Лев и Второзаконием, отделенным от девтерономической истории. Многие тексты книги Чисел содержат черты и жреческого стиля и стиля девтерономической традиции.

Перейдем теперь к нежреческим материалам (не-Р) Четверокнижия. В согласии с постулатом классической теории, дожреческое повествование – *яхвист* (или *иеговист*) – это отдельное литературное произведение, охватывающее все части повествования будущего Пятикнижия: протоистиорию (Быт 1–11), сказания о праотцах (Быт 12–50), рассказ об исходе израильтян из Египта (Исх) и их странствиях в пустыне (Числ); это произведение было написано раньше Р и послужило основой для творчества жреческого автора. Таким образом, «проект» Пятикнижия уже представлен в древнем, дожреческом источнике, и жреческий автор – при всем его своеобразии – лишь «повторял» схему, разработанную предшественником, по крайней мере, в плане сюжета.

Нельзя не отметить определенной сдержанности классиков по поводу возможности идентификации *яхвиста* как отдельного автора методом литературно-критического анализа по причине крайней неоднородности текста. Велльгаузен считал, что следует различать по крайней мере три издания документа J (J<sup>1</sup>, J<sup>2</sup>, J<sup>3</sup>). Еще более критично к возможности выделения *яхвиста* из текста Пятикнижия относился Герман Гункель. Он различал двух *яхвистов* в протоистории и не менее трех в сказаниях о праотцах<sup>19</sup>. Ряд исследователей допускали большое число последовательных редакций и дополнений<sup>20</sup>. Только в работе Герхарда фон Рада 1938 года *яхвист* предстает как

индивидуальность, как оригинальный автор, живший в далекие времена «Соломонова просвещения»<sup>21</sup>. Фон Рад говорит о керигме *яхвиста*, о его литературном своеобразии и т.п. Работа фон Рада пользовалась большой популярностью вплоть до 70-х гг. XX в., несмотря на то, что она носила в какой-то степени апологетический, а не научно-критический характер.

Семидесятые годы прошлого века стали роковыми для древнего *яхвиста*, да и для всей классической теории документов. В эти годы появился ряд важных монографий, в которых главные положения этой теории подверглись сокрушительной критике. Ханс Хайнрих Шмид в книге «Так называемый *яхвист*»<sup>22</sup> доказал влияние девтерономистов на словарь и идеологию текстов, которые ранее приписывался источнику J. Этот источник, следовательно, должен датироваться периодом создания девтерономической литературы, т.е. не ранее царствования Иосии.

Основываясь на наблюдениях Х.Х. Шмида, Мартин Розе<sup>23</sup> преобразовал *яхвиста* в девтерономиста второго или третьего поколения и рассматривал приписываемое ему произведение, входящее в состав Быт – Числ, как пролог к девтерономической истории и одновременно как ее теологическое усовершенствование. Он относил сочинение *яхвиста* к после пленному периоду.

В полной аналогии к этой работе и Ван Сетерс считал *яхвиста* (которого он отождествляет с *иеговистом* Велльгаузена) поздним дополнением к работе девтерономиста, предисловием к девтерономической истории<sup>24</sup>. Вслед за Уиннетом<sup>25</sup> Ван Сетерс считал *яхвиста* современником Второисаии. Подобно фон Раду Ван Сетерс приписывал автору J объединение традиций праотцев и исхода, но по Ван Сетерсу это случилось лишь в конце пленного периода<sup>26</sup>. В девтерономической истории сочетание этих двух традиций все еще отсутствует<sup>27</sup>.

Таким образом, *яхвист* Соломоновой эпохи или *элохист* VIII в. в природе не существовали. Дожреческий материал Четверокнижия нельзя рассматривать как особый литературный источник. Особенно заметно расхождение между дожреческими текстами книги Бытия и книги Исхода. Этот факт также обсуждался в науке с середины 70-х гг.

Разрыв между сказаниями о патриархах и исходом был главным основанием для критики документальной гипотезы Рольфом Рендторфом. В своей монографии 1977 г. Рендторф<sup>28</sup> разработал концепцию, согласно которой Шестикнижие (литературный комплекс, включающий первые шесть книг Библии) возникло в процессе соединения множества изначально независимых комплексов традиции,

объединение которых произошло на довольно поздней стадии литературной эволюции, когда каждый из этих комплексов стал завершённым в себе литературным текстом. К этим традиционным комплексам относятся: протоистория (Быт 1–11); рассказ об эпохе праотцев в Быт 12–50; повествовательный комплекс, в центре которого стоит Моисей и исход (Исх); синайское предание (Исх–Числ); повествование о пребывании Израиля в пустыне (Числ); наконец, рассказ о вторжении Израиля в Ханаан и завоевании Ханаана (Ис Нав)<sup>29</sup>.

Рендторф установил, что тема обещаний праотцам, центральная для книги Бытия, практически отсутствует в Исх–Числ; она, в частности, не подразумевается в рассказе о Моисее. Анализируя эпизод призвания Моисея, он отмечает, что «о земле, которую Бог обещает отдать израильтянам, здесь говорится как о чем-то еще не известном... Она описывается как земля добрая, упоминается о том, что на ней живут другие народы, но нет ни малейшего указания на то, что праотцы израильтян уже жили на этой земле и что Бог обещал отдать эту землю им и их потомкам в вечную собственность... Автор Исх 3, очевидно, не рассматривает эту землю как землю предков. Для него это другая, новая земля. Обращаясь к Моисею, Бог обещает отдать ее израильтянам, страдающим под гнетом египтян»<sup>30</sup>. Рендторф пришел к выводу, что рассказ о Моисее и исходе разрабатывался с совершенно иной позиции, чем сказания о праотцах, и что, в частности, упоминания (в небольшом числе) о божественном обещании праотцам появились в Исх–Числ в результате поздней литературной переработки и гармонизации этих двух традиций, ранее развивавшихся независимо друг от друга и естественным образом между собой не связанных.

Основываясь на результатах своего исследования, Рендторф отверг гипотезу источников как методологию, претендующую на описание и объяснение процесса возникновения Пятикнижия. Равным образом он отверг гипотезу о *яхвисте*, якобы писавшем в монархическую эпоху. Пытаясь определить автора, создавшего Пятикнижие путем соединения различных комплексов предания, Рендторф колеблется между девтерономическим и жреческим автором.

Еще один шаг в обсуждении этой проблемы был сделан в работах Альбера де Пюри<sup>31</sup> и Томаса Рёмера<sup>32</sup> в конце 1980-х – начале 1990-х гг. В этих работах приводились аргументы в пользу взаимной независимости дожреческих повествований книги Бытия и книги Исхода. Де Пюри рассматривал цикл сказаний об Иакове и предание об исходе, как два конкурирующих мифа о происхождении Израиля<sup>33</sup>. Эти мифы поддерживались различными социальными группа-

ми: первый – племенной элитой, второй – пророческой средой, вероятно, восходящей к религиозному братству.

Главный тезис обоих авторов состоит в том, что первый литературный набросок Пятикнижия был творением вовсе не *яхвиста* монархического периода или даже дожреческого *яхвиста* пленного периода (скажем, *яхвиста*, постулированного в работах Ван Сетерса). Этот набросок был творением жреческого автора послепленной эпохи.

До появления жреческого автора сказания о праотцах и рассказ об исходе, скорее всего, существовали рядом друг с другом – как две конкурирующие легенды о происхождении Израиля. Они представляли два разных взгляда на происхождение Израиля и на его идентичность.

Сказания о праотцах развивали концепцию географически автохтонного Израиля. Они выражали теологически и политически инклюзивную позицию: различные боги могут без особых трудностей отождествляться с Яхве; сами праотцы обитают на одной земле вместе с другими этническими группами и заключают с ними договоры.

Напротив, в рассказе об исходе подчеркивается египетское (т.е. аллохтонное) происхождение израильтян. В нем отражена позиция религиозной и политической эксклюзивности: Яхве – ревнивый бог, который не терпит рядом с собой других богов; израильтяне не должны заключать мира с обитателями страны.

Обстоятельное исследование литературной взаимосвязи между сказаниями о праотцах и повествованием об исходе провел Конрад Шмид<sup>34</sup>. Он пытался обосновать ранее неоднократно высказанное предположение: литературные связи между Быт и Исх впервые создал жреческий автор<sup>35</sup>. Только посредством таких текстов, как Быт 17; Исх 2:23–25 и Исх 6:2–8 (Р-тексты), была создана явная литературная взаимосвязь между преданием о праотцах и исходом. С другой стороны, не-Р тексты в Бытии или Исходе, явно выступающие в качестве связующих элементов между Быт и Исх (например, Быт 15:13–16 и Исх 3:1–4:18), всегда оказываются послежреческими или содержащими послежреческие элементы<sup>36</sup>. Таким образом, дожреческий материал книг Быт–Исх (и далее) нельзя рассматривать как особый литературный источник.

Работа Шмида получила широкий резонанс в ученом сообществе, породив бурную дискуссию<sup>37</sup>. Так или иначе, сегодня многие исследователи всерьез принимают тезис об очень позднем соединении Бытия и Исхода. Связующие элементы в этих книгах не приусуци

природе использованных повествовательных материалов, они носят вторичный характер.

Идея о том, что дожреческий рассказ об исходе в Исх 1–15 первоначально был автономным, независимым от материалов Бытия текстом, высказывалась достаточно давно<sup>38</sup>. Эта идея была обоснована в работе Гертца<sup>39</sup>. Согласно этой работе получается, что все без исключения явные отсылки в Исх 1–15 на книгу Бытия содержатся только в жреческих или послежреческих текстах этого рассказа<sup>40</sup>. Отсюда следует, что литературные связи между Бытием и Исходом впервые были созданы жреческим автором.

В Исх 1–15 Гертц пытается реконструировать дожреческую сюжетную линию (главным образом в главах 2–4 и 13–14), однако оставляет открытым вопрос, можно ли этот рассказ рассматривать как законченное произведение или рассказ имел продолжение. В более поздней работе<sup>41</sup> Гертц присоединился к сторонникам идеи первоначально единого рассказа об исходе и завоевании земли<sup>42</sup> – в соответствии с историческими кредо (например, Втор 26:5–10). Иначе рассказ об исходе из Египта остается незавершенным. Естественной целью исхода является прибытие к земле обетованной и ее заселение, о чем повествуется в книге Иисуса Навина. По этим соображениям Гертц постулирует в качестве первичной повествовательной единицы текст Исх 1–ИсНав 12\*.

В литературе рассматривается и другая возможность: рассказ об исходе из Египта завершается прибытием на гору Божью<sup>43</sup>. В пользу этой возможности высказывается, например, Эккарт Отто<sup>44</sup>. Он выделяет дожреческий рассказ о Моисее и исходе, который завершается на Синае. Кульминацией рассказа служит заключение договора на Божьей горе (Исх 34:27), условия которого – выполнение ритуальных обязанностей израильтянами (Исх 34:18–23, 25сл).

Чуть ранее работ Конрада Шмида и Яна Кристиана Гертца появилась монография Маркуса Витте<sup>45</sup>, в которой доказывалось, что до вмешательства жреческого редактора не существовало какой бы то ни было связи между «яхвистской» протоисторией (Быт 2–8) и другими частями Пятикнижия. Этот т.н. J-текст протоистории (Urgeschichte) Витте датирует ранним после пленным периодом. Работа Витте подтвердила выводы Крюземана<sup>46</sup>, который еще в 1981 г. доказывал независимость нежреческой протоистории от прочих элементов нежреческого повествования в Пятикнижии.

Правда, сегодня ряд экзегетов, вопреки точке зрения Витте, допускает, что т.н. J-текст (т.е. текст яхвиста) возник в протоистории после жреческого текста. Простейшим образом происхождение та-

кого J-текста можно объяснить как дополнение и развитие жреческой версии протоистории<sup>47</sup>. Однако, по мнению Рёмера, если некоторые J-тексты Быт 1–11 и в самом деле можно истолковать как редакционные дополнения, то это не так для тех не-P текстов протоистории, из которых, как было показано Витте, можно реконструировать автономный цикл<sup>48</sup>.

В качестве итога исследований последних лет, в которых разрабатывалась альтернативная по отношению к классической документальной гипотезе литературная история текстов Бытия – Исхода, Гертц предлагает свою концепцию происхождения Пятикнижия<sup>49</sup>. Он ориентируется прежде всего на работы Маркуса Витте, Конрада Шмида и свои собственные.

Согласно теории Гертца, первичным материалом для творчества жреческого автора были три повествовательных текста, которые существовали и традировались независимо друг от друга: дожреческая протоистория Быт 1–11\*<sup>50</sup>; дожреческие сказания о праотцах Быт 12–36\*, сложившиеся в разных регионах и затем объединенные в единый цикл<sup>51</sup>; дожреческий рассказ о Моисее, исходе и завоевании Ханаана Исх 1–ИсНав 12\*. Последний рассказ, должно быть, дошел до жреческого автора уже в девтерономической переработке<sup>52</sup>.

Основываясь на этих преданиях и располагая их в определенном хронологическом порядке, жреческий автор создает свой собственный текст, который начинается с сотворения мира и завершается нисхождением Божества в воздвигнутое израильтянами святилище. Из рассказа о Моисее, исходе и овладении Ханааном он извлек только нужную ему часть: земля обетованная и ее покорение потеряли ценность для автора жреческого текста. Он опускает ту часть традиционного рассказа, в которой повествуется о завоевании Ханаана. Сооружение святилища у Синая и наполнение его Славой Яхве, очевидно, является кульминацией и целью жреческого документа.

Важно подчеркнуть, что жреческий автор не соединял готовые тексты, а писал собственный. В документе P присутствует особое, оригинальное видение действительности. Этот документ, предположительно, датируется ранним послевоенным периодом. Об этом свидетельствует последовательный монотеизм, типа того, который характерен для Второзакония. Документ P обнаруживает целый ряд общих или близких элементов в языке и концепциях с девтерономической школой, Второзаконием и Иезекииелем. Универсализм жреческой протоистории отражает, как считается, политический и культурный универсализм, характерный для империи Ахеменидов.

К этому времени уже существовала девтерономическая история<sup>53</sup>. Жреческий текст, продолжая оставаться независимым произведением, претерпел некоторый рост за счет ритуальных, юридических и других подобных текстов P<sup>s</sup> (Исх 30–31; 35–39; 40\*; Лев 1–16; 17–26). «Жреческие» тексты (P<sup>r</sup>) последующих книг появились главным образом уже после объединения жреческого документа с нежреческими текстами.

Объединение жреческого документа с нежреческими, в том числе с девтерономическими, материалами привело к появлению большого исторического цикла Быт–Цар (4 в. до н.э.), который еще в течение некоторого времени подвергался дополнениям и исправлениям. Одним из последних редакционных вторжений в этот большой текст было его разделение на Тору и Первых Пророков.

Более радикальную теорию происхождения Пятикнижия предложил Альбер де Пюри<sup>54</sup>. Согласно де Пюри, автор P<sup>g</sup> является творцом структуры будущего Пятикнижия (см. приведенный выше план документа P<sup>g</sup>). Он сыграл важную роль в развитии различных повествовательных комплексов, составивших современную книгу Бытия.

Какие же повествовательные тексты были использованы жреческим автором, какие предания составили основу для его творчества? Проанализировав нежреческий материал книги Бытия, де Пюри пришел к следующим выводам.

Среди не-P материалов книги Бытия только два текста не предполагают существования P<sup>g</sup>, т.е. полностью независимы от этого документа<sup>55</sup>. Прежде всего это нежреческий цикл сказаний об Иакове (Быт 25–35\*). В своих работах<sup>56</sup> де Пюри приводит аргументы в пользу автономного существования сказаний об Иакове в допленный период (племенная проблематика сказаний, локализация главных эпизодов в северной части Израиля и т.д.). О том же говорят и внешние свидетельства (упоминание сказания в Ос 12; аналогия биографии Моисея в Исх 2–4; использование сказания и его новая интерпретация в самом P<sup>g</sup>). Де Пюри заключает, что автору P<sup>g</sup> была известна история Иакова, которой он и воспользовался при создании своего текста.

Вторым, независимым от P<sup>g</sup> элементом является история Иосифа (Быт 37–50\*). Жреческий автор не включает эту историю в свое повествование и нигде не подразумевает ее. Считается, что эта история появилась в диаспоре в после пленный период и впоследствии была использована при создании переходного текста между сказанием об Иакове и рассказом о Моисее<sup>57</sup>.

Остальные не-Р элементы книги Бытия, т.е. все нежреческие тексты в Быт 1–11 и 12–25, по мнению де Пюри, зависят от P<sup>g</sup><sup>58</sup>. Он обосновывает свою точку зрения, опираясь на новейшие исследования рассказа о потопе<sup>59</sup>, рассказа о сотворении<sup>60</sup>, а также текстов Быт 9–11 о послепотопном человечестве<sup>61</sup>. Значит все нежреческие тексты Быт 1–11 являются послежреческими. Следует отметить, что эта позиция по отношению к не-Р текстам протоистории расходится с позицией Витте, работа которого упоминалась выше.

Де Пюри отдельно доказывает<sup>62</sup>, что в сказаниях об Аврааме (Быт 12–25) жреческий текст был создан раньше большинства не-Р текстов этого цикла. Лишь немногочисленные эпизоды цикла восходят к независимой архаичной традиции – авраамическому фольклору. Таким образом, практически все не-Р элементы в Быт 12–25 зависят от P<sup>g</sup> и были созданы после него.

Итак, согласно де Пюри<sup>63</sup>, при создании документа P<sup>g</sup> использовались два литературных источника: история Иакова и рассказ о Моисее и исходе; до появления жреческого автора эти тексты существовали изолированно друг от друга, т.е. не были частями единого произведения. Автор P<sup>g</sup>, конечно, не копировал эти два литературных произведения, он создал их новые варианты и, объединив их в своем грандиозном проекте, придал им иной смысл<sup>64</sup>.

Документ P<sup>g</sup> – это самостоятельное литературное произведение; он не предназначался для завершения или дополнения какого-либо другого документа. Из повествования, созданного автором P<sup>g</sup>, и выросло целое Пятикнижие.

## Примечания

<sup>1</sup> Понятно, что т.н. документ D, целиком сосредоточенный в книге Второзаконие, не принимается во внимание: это особое произведение в Пятикнижии, с характерными языком, стилем, идеологией и т.п. Оно тесно связано с последующими книгами Танаха (от Иисуса Навина до Царей) и образует вместе ними отдельный повествовательный цикл – т.н. девтерономическую историю. Лишь в послевоенный период оно было отделено от этого цикла и присоединено к первым четырем книгам Библии; в результате возникло Пятикнижие. Подробнее об этом см. *Römer T. The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction. London–New York, 2005.*

<sup>2</sup> *Schmidt W.H. Einführung in das Alte Testament. Berlin, 1989. S. 44–55.*

<sup>3</sup> *Schmidt W.H. Einführung. S. 109–118.*

<sup>4</sup> *Nöldeke T. Die sog. Grundschrift des Pentateuchs // Id. Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel, 1869. S. 1–144.*

<sup>5</sup> См., например, *Elliger K.* Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung // *Id.* Kleine Schriften zum Alten Testament. München, 1966. S. 174–198. Ср. *Zenger E. u. a.* Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart, 1995. S. 94f.

<sup>6</sup> *Perlitt L.* Priesterschrift im Deuteronomium? // *Perlitt L.* Deuteronomium-Studien. Tübingen, 1994. P. 123–143.

<sup>7</sup> *Knauf E.A.* Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten // *The Future of the Deuteronomistic History* / Ed. by T. Römer. Leuven, 2000. P. 101–118.

<sup>8</sup> *Lohfink N.* Die Priesterschrift und die Geschichte // *Congress Volume Göttingen 1977* / Ed. by W. Zimmerli. Leiden, 1978. P. 189–225.

<sup>9</sup> *Blenkinsopp J.* The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible. N.Y., 1992. P. 237.

<sup>10</sup> *Pola T.* Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P<sup>g</sup>. Neukirchen-Vluyn, 1995. P. 213–298.

<sup>11</sup> *Kratz R.G.* Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Göttingen, 2000. S. 231f, cf. 246. Правда, Крац предлагает особую последовательность текстов: Исх 24:16–18a; 25:1–29:46; 40:16f, 34 – промежуточный вариант между Пола и Лофинком.

<sup>12</sup> *Gertz J.C.* Tora und Vordere Propheten // *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* / Hg. von J.C. Gertz. Göttingen, 2006. S. 230ff.

<sup>13</sup> *Zenger E.* Einleitung. S. 95.

<sup>14</sup> *Janowski B.* Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption // *Jahrbuch für Biblische Theologie*. 1990. Bd. 5. S. 31–69.

<sup>15</sup> *Lohfink N.* Die Priesterschrift. P. 198, n. 29.

<sup>16</sup> *Pola T.* Die ursprüngliche Priesterschrift. S. 213–298.

<sup>17</sup> *Pury A., de.* Pg as the Absolute Beginning // *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* / Ed. by K. Schmid, T. Römer. Leuven, 2007. P. 108–111.

<sup>18</sup> *Römer T.* Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur 'Quellenscheidung' im vierten Buch des Pentateuch // *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* / Hg. von J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte. Berlin, 2002. S. 215–231.

<sup>19</sup> *Gunkel H.* Genesis übersetzt und erklärt. Göttingen, 1910.

<sup>20</sup> См., например, теорию Кристофа Левина: *Levin C.* Der Jahwist. Göttingen, 1993.

<sup>21</sup> *Rad G., von.* Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch // *Id.* Gesammelte Studien zum Alten Testament. München, 1971, S. 9–86.

<sup>22</sup> *Schmid H.H.* Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich, 1976.

<sup>23</sup> *Rose M.* Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. Zürich, 1981.

<sup>24</sup> *Van Seters J.* Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, Ky, 1992; *Idem.* The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus – Numbers. Louisville, Ky, 1994.

<sup>25</sup> Уиннет еще в 1965 г. (*Winnett F.V.* Re-examining the Foundations // *Journal of Biblical Literature*. 1965. Vol. 84. P. 1–19) утверждал, что книга Бытия – работа позднего «яхвиста», который писал в начале персидской эпохи; он создал книгу Бытия, основываясь на более древних документах. Согласно Уиннету, еще позднее, в плененный период, жреческий автор (P) дополнил работу «позднего яхвиста»

и присоединил ее к «преданию о Моисее». Автор Р также отделил книгу Второзаконие от девтеронимической истории и переработал ее, чтобы сделать заключением целого Пятикнижия.

<sup>26</sup> *Van Seters J.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975.

<sup>27</sup> *Van Seters J.* Confessional Reformulation in the Exilic Period // *Vetus Testamentum*. 1972. Vol. 22. P. 448–459.

<sup>28</sup> *Rendtorff R.* Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin, 1977.

<sup>29</sup> При разработке своей концепции Рендторф воспользовался идеей М. Нота о независимых традициях, объединенных в Пятикнижии (*Noth M.* Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. Stuttgart, 1948. S. 48–67); однако Рендторф считал, что эти традиции были собраны вместе гораздо позже, чем предполагал Нот, редакторами, находившимися под влиянием языка и теологии девтеронимистов.

<sup>30</sup> *Rendtorff R.* The Future of Pentateuchal Criticism // *Henoch*. 1984. Vol. VI. P. 8f.

<sup>31</sup> *Pury A., de.* Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël // Congress Volume Leuven 1989 / Ed. by J.A. Emerton. Leiden, 1991. P. 78–96; *Id.* Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus. Hosea 12 und die Auseinandersetzung um die Identität Israels und seines Gottes // Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte / Hg. von W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg–Göttingen, 1994. S. 413–439; *Idem.* The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation / Ed. by T.B. Dozeman and K. Schmid. Atlanta, 2006. P. 51–72.

<sup>32</sup> *Römer T.* Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronimistischen Tradition. Freiburg–Göttingen, 1990.

<sup>33</sup> Альбер де Пюри (*Pury A., de.* Erwägungen. S. 436f) подтверждает эту гипотезу текстом Ос 12 (см., например, Ос 12:13–14:

Убежал Иаков в поля Сирийские,  
За жену работал Израиль, –  
О жене заботился он.  
Но Яхве, прибегнув к пророку,  
Из Египта вывел Израиль,  
Израиль был сохранен пророком.)

В Ос 12 представлены оба варианта мифа происхождения, причем миф об исходе рассматривается как аутентичная легенда о происхождении Израиля, соответствующая аутентичному образу Яхве. Именно представление о Боге Исхода отражает правильный образ Яхве.

<sup>34</sup> *Schmid K.* Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn, 1999.

<sup>35</sup> *Winnett F.V.* Re-examining. P. 1–19; *Römer T.* Israels Väter. S. 574.

<sup>36</sup> *Schmid K.* Erzväter und Exodus. S. 56–78; см. также: *Idem.* The So-Called Yahwist and the Literary Gap Between Genesis and Exodus // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation. P. 37–40.

<sup>37</sup> См., например, критический отклик Карра (*Carr D.M.* Genesis in Relation to the Moses Story. Diachronic and Synchronic Perspective // *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History* / Ed. by A. Wénin. Leuven, 2001. P. 273–295) и Ван Сетерса (*Van Seters J.* The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly

Exaggerated! // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation. P. 143–157).

<sup>38</sup> См., например, *Weimer P. – Zenger E.* Exodus, Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. Stuttgart, 1975 и т.д.

<sup>39</sup> *Gertz J.C.* Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch. Göttingen, 2000.

<sup>40</sup> *Gertz J.C.* Tradition und Redaktion. S. 382.

<sup>41</sup> *Gertz J.C.* Mose und die Anfänge der jüdischen Religion // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 2002. Bd. 99. S. 3–20.

<sup>42</sup> См., например, *Kratz R.G.* Die Komposition. S. 286–304.

<sup>43</sup> *Römer T.* Hauptprobleme der gegenwärtigen Pentateuchforschung // Theologische Zeitschrift 2004. Bd. 60. S. 303f.

<sup>44</sup> *Otto E.* Moses und das Gesetz. Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh v. Chr. // Mose: Ägypten und das Alte Testament / Hg. von E. Otto. Stuttgart, 2000. S. 42–83.

<sup>45</sup> *Witte M.* Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1 – 11,26. Berlin–New York, 1998.

<sup>46</sup> *Crüsemann F.* Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den “Jahwisten” // Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff / Hg. von J. Jeremias und L. Perliitt. Neukirchen-Vluyn, 1981. S. 11–29.

<sup>47</sup> *Blenkinsopp J.* The Pentateuch. P. 54ff; *Otto E.* Die Paradieserzählung Genesis 2–3: Eine nachpriesterliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext // “Jedes Ding hat seine Zeit...”: Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit. D. Michel zum 65. Geburtstag / Hg. von A.A. Diesel – A. Wagner. Berlin – New York, 1996. S. 167–192; *Krüger T.* Das menschliche Herz und die Weisung Gottes: Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament // Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld: Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von O.H. Steck / Hg. von R.G. Kratz, T. Krüger. Fribourg–Göttingen, 1997. S. 65–92.

<sup>48</sup> *Römer T.* Das Buch Numeri. S. 219, Anm. 24.

<sup>49</sup> *Ibid.* S. 187–302.

<sup>50</sup> *Ibid.* S. 255ff.

<sup>51</sup> *Ibid.* S. 267ff.

<sup>52</sup> *Ibid.* S. 282ff.

<sup>53</sup> Герцц расширительно толкует понятие «девторономическая история», считая продуктом деятельности девтерономистов не Втор–2 Цар, а более длинный текст от Исх до Цар. См. *Gertz J.C.* Tora und Vordere Propheten. S. 281f. Такого расширительного понимания девтерономической истории придерживается и Шмид (*Schmid K.* Erzväter und Exodus. S. 138ff). Однако сторонники этой позиции пока что не представили ее убедительного обоснования.

<sup>54</sup> *Pury A., de.* Pg as the Absolute Beginning. P. 99–128.

<sup>55</sup> *Pury A., de.* Pg as the Absolute Beginning. P. 112f.

<sup>56</sup> Например, *Pury A., de.* The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation. P. 51–72.

<sup>57</sup> Литературу по этому вопросу см. в обзоре: *Römer T.* Hauptprobleme. S. 302.

<sup>58</sup> *Pury A., de.* Pg as the Absolute Beginning. P. 113–123.

<sup>59</sup> *Bosshard-Nepustil E.* Vor uns die Sintflut: Studien zu Text, Kontexten und Rezeption der Fluterzählung Genesis 6–9. Stuttgart, 2005.

<sup>60</sup> Список литературы см. в: *Pury A., de. Pg as the Absolute Beginning*. P. 114, fn. 38.

<sup>61</sup> Соответствующие работы упоминаются в: *Pury A., de. Pg as the Absolute Beginning*. P. 115, fn. 39; p. 116–17, fn. 41; p. 117, fn. 43; p. 118, fn. 44.

<sup>62</sup> *Pury A., de. Pg as the Absolute Beginning*. P. 118–123.

<sup>63</sup> *Pury A., de. Genèse 12–36 // Introduction à l’Ancien Testament / Ed. by T. Römer et al. Genève, 2004. P. 150–153.*

<sup>64</sup> См., например: *Pury A., de. Abraham: The Priestly Writer’s “Ecumenical” Ancestor // Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters / Ed. by S.L. McKenzie et al. Berlin–New York, 2000. P. 163–181.*

Александр Лифшиц  
(Москва, Россия)

## ИГРА СЛОВ в 1 Сам 4:1–7:12

---

Мы проведем исследование, в котором наше внимание в первую очередь будет направлено на этиологические истории, на то, как эти истории подаются в форме игры слов. Начнем с истории о происхождении топонима *Камень помощи*.

### Камень помощи (1 Сам 7)

В начале главы (стихи 1 и 2)<sup>1</sup> завершается история о перемещениях ковчега Господня. Обратим внимание на одно имя собственное.

1 Сам 7:1

ויבאו אנשי קרית יערים ויעלו את-ארון יהוה  
ויבאו אתו אל-בית אבינדב בנבעה  
ואת-אלעזר בנו קדשו לשמר את-ארון יהוה

И пришли жители Кирьят-Еарима, и взяли ковчег Господень, и принесли его в дом Авинадава, на холм, а Эльзара (*wə'et-'el'āzār*), сына его, посветили в хранители ковчега Господня.

Имя собственное *'el'āzār* можно рассматривать здесь как намек-предвосхищение. Примечательно, что в 1 Сам мы больше ни разу не встречаем этого имени<sup>2</sup>, автор упоминает здесь Эльзара, в частности, и потому, что в его имени заложено краткое содержание последующих событий – *'el'āzār* переводится как *Бог помог*<sup>3</sup>. Если бы потребовалось совсем кратко передать то, что описывается во фрагменте с 3-го по 11-й стихи включительно, это можно было бы сделать фразой: *Бог помог израильтянам*.

Дело было так, израильтяне собрались в Мицпу для покаяния и поста. Узнав о том, что израильтяне собрались в Мицпу, филистимляне выступили против них войною. Израильтяне попросили Самуила

воззвать к Господу об их спасении от филистимлян. Самуил воззвал к Господу, и Господь внял его просьбе – Он привел филистимлян в смятение мощными раскатами грома. В итоге израильтяне разгромили филистимлян. И тогда Самуил сделал следующее:

1 Сам 7:12

וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶבֶן אֶחָת וַיִּשֶׂם בֵּין-הַמִּצְפָּה וּבֵין  
הַשָּׁן וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמָהּ אֶבֶן הָעֶזֶר וַיֹּאמֶר עַד-הַנֶּה  
עֲזָרְנוּ יְהוָה

И взял Самуил один камень, и поставил между Мицпою и Шеном, и назвал его Эвен Хаезер (*'eben hā'āzer*), и сказал: «Досюда помогал нам Господь (*'āzārānū yhw̄h*)».

Итак, перед нами созвучие: *'eben hā'āzer* (Эвен Хаезер) – *'āzārānū yhw̄h* (помогал нам Господь). Игра слов здесь выстраивается с использованием однокоренных глагола *'zr* (Qal: помогать) и существительного *'ēzer* (помощь), входящего в состав топонима *'eben hā'ēzer*. Заметим также, что *'āzārānū yhw̄h* (помогал нам Господь) напоминает нам об имени *'el'āzār* (Бог помог) из стиха 1-го.

А теперь обратим внимание на любопытные обстоятельства употребления топонима *'eben hā'ēzer* в тексте. Этот топоним употребляется в Библии лишь 3 раза (1 Сам 4:1; 5:1; 7:12). Как видно из приведенного перечня стихов, только что мы рассмотрели последний случай его употребления, обратимся к первым двум.

Впервые мы встречаем его в самом начале истории о захвате и возвращении ковчега Господня.

1 Сам 4:1

וַיְהִי דְבַר-שְׂמוּאֵל לְכָל-יִשְׂרָאֵל וַיֵּצֵא יִשְׂרָאֵל  
לְקִרְיַת פְּלִשְׁתִּים לְמִלְחָמָה וַיְהִינוּ  
עַל-הָאֶבֶן הָעֶזֶר וּפְלִשְׁתִּים חָנוּ בְּאֶפֶק

И было слово Самуила ко всему Израилю. И выступили израильтяне против филистимлян на войну, и расположились станом при Эвен-Хаезере (*'al hā'eben hā'ēzer*), а филистимляне расположились при Афеке.

Обратим внимание на кажущуюся авторскую небрежность: в стихе упоминается топоним, которого в описываемое время попросту не существует. Само место, которое впоследствии названо *Камнем помощи* (*'eben hā'ēzer*), конечно, существует, но оно еще не носит такого названия, там даже нет того камня, который собственно и назван камнем помощи, ведь только в 1 Сам 7:12а: «...взял Самуил один камень, и поставил между Мицпою и Шеном, и назвал его Эвен Хаезер (*'eben hā'āzer*)...».

Почему же в 1 Сам 4:1 автор использует этот топоним? Почему это место не названо прежним именем, ведь до того как стать *Камнем помощи*, место это, возможно, имело какое-то название? Дело в том, что автору важно поиграть с семантикой топонима *'eben hā'ēzer*. Так, автор располагает израильские войска у *Камня помощи*, но при этом Господь не приходит им на помощь; ведь далее рассказывается о поражениях, которые израильтяне терпят от филистимлян. Не помогает им даже то, что после проигрыша первого сражения они приносят в свой стан ковчег Господень, надеясь, что это спасет их. Во второй битве они терпят еще более сокрушительное поражение, а филистимляне захватывают ковчег.

Затем о *Камне помощи* говорится в 1 Сам 5:1, здесь описывается начало перемещений захваченного ковчега по филистимской территории:

ופלשתים לקחו את ארון האלהים  
ויבאהו מאבן העזר אשרודדה

Филистимляне же взяли ковчег Божий и принесли его из Эвен-Хаезера (*mē'eben hā'ēzer*) в Ашдод.

Заметим, что с того момента как филистимляне увозят ковчег от *Камня помощи*, Господь начинает помогать израильтянам – Он вынуждает филистимлян вернуть им ковчег.

Затем в седьмой главе (стихи 3–12), уже после возвращения ковчега, как мы помним, Господь помог израильтянам разгромить филистимлян, в ознаменование чего собственно и появляется топоним *Камень помощи* (ст.12).

В рассматриваемом нами фрагменте текста (1Сам 4:1–7:12) помимо истории о происхождении топонима *Камень помощи* есть еще одна этимологическая история, это история о новорожденном, получившем имя *ī-kābôd* (*Беславие*).

### Беславие

После того как вестник сообщил священнику Эли о смерти его сыновей и о захвате ковчега филистимлянами, произошло следующее.

1 Сам 4:18–19, 21–22

ויהי כהזכירו את-ארון האלהים ויפל  
מעל-הכסא אחרנית בעד יד השער  
ותשבר מפרקתו וימת כי-זקן האיש וכבד  
והוא שפט את-ישראל ארבעים שנה

18 И когда упомянул он ковчег (*'et- 'ārôn*) Божий, то упал Эли навзничь (*'āḥōrannîf*) с сидения у ворот, и переломился хребет его, и умер Эли, ведь человек он был старый и грузный (*wākābēd*). Судил же он Израиль сорок лет.

וּכְלָתוֹ אֶשֶׁת-פִּינְחָס הָרָה לִלְתּוֹ וְתִשְׁמַע אֶת-הַשְּׂמֵעָה  
אֶל-הַלֵּקֶחַ אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וּמַת חַמִּיּה וְאִישָׁהּ  
וְתִכְרַע וְתִלְדֹּ כִּי-נִהְפְּכוּ עֲלֶיהָ צָרִיּהּ

19 А невестка его, жена Пинхаса, была беременна, уже перед родами. И когда услышала она известие о захвате ковчега (*'ārôn*) Божия и о том, что мертвы свекор ее и муж ее, то упала на колени (*wattikra*) и родила, так как внезапно начались у нее схватки.

וְתִקְרָא לְנֶעֱר אִי-כְבוֹד לֵאמֹר גִּלְיָה כְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל  
אֶל-הַלֵּקֶחַ אַרְוֹן הָאֱלֹהִים וְאֶל-חַמִּיּה וְאִישָׁהּ

21 И назвала она (*wattiqrā*) мальчика: Ихавод (*'î-kābôd*), сказав: «Отошла слава (*gālā kābôd*) от Израиля» – по причине захвата ковчега Божия и смерти свекра и мужа ее.

וְתֹאמַר גִּלְיָה כְבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל כִּי נִלְקַח אַרְוֹן הָאֱלֹהִים

22 И сказала она: «Отошла слава (*gālā kābôd*) от Израиля, ведь взят ковчег Божий».

Как видно по транслитерированным словам, в этих стихах несколько созвучий, и начнем мы с этимологической истории, которая подается в форме паронимастической игры слов.

(1) Итак, в стихах 18 и 21–22 созвучие: *wākābēd* (и грузный) – *'î-kābôd* (Ихавод (*Бесславие*) – *gālā kābôd* (отошла слава) – *gālā kābôd* (отошла слава). Здесь игра слов выстраивается с использованием имени собственного *'î-kābôd* (*Бесславие*), прилагательного *kābēd* (тяжелый) и существительного *kābôd* (слава).

Интересно, что и далее в тексте продолжается игра с дериватами корня *kbd*. Итак, мы начали со смерти *грузного* Эли и с наречения новорожденного именем *Бесславие* в ознаменование того, что *слава* отошла от Израиля. В пятой главе Господь жестко воздействуя на филистимлян, подводит их к решению о возврате ковчега израильтянам. Так, поначалу филистимляне привезли ковчег в Ашдод, но Господь повредил изваяние Дагона (в капище этого божества был помещен ковчег) и поразил ашдолян опухолями: «И тяготела рука Господня (*wattikbad yad-yhwh*) над ашдолянами – Он поражал и губил их опухолями в Ашдоде и в окрестностях его» (1 Сам 5:6).

Перепуганные ашдоляне отправляют ковчег в Гат, но жители этого города также поражаются опухолями. Ковчег перемещают в Экрон, но и там история с опухолями повторяется. Экроняне обращаются ко всем филистимским правителям с просьбой о возврате ковчега израильтянам: «И послали, и собрали всех правителей филистимских, и сказали: «Отошлите ковчег Бога Израилева, пусть он возвратится в свое место, чтобы не умертвил он нас и народ наш». Так как смертельный ужас был на всем городе – уж очень тяготела там рука Божия (*kābədā mē 'ōd yaḏ hā 'ēlohîm šām*)» (1 Сам 5:11).

Итак, в главе пятой дважды употреблен глагол *kbd* в породе Qal (быть тяжелым). Этот же глагол в породе Piel (ожесточать(ся), делать(ся) неразумным) мы встретим в главе шестой, встретим мы в главе шестой также и существительное *kābôd* (слава). Вот некоторые из событий описанных в 1 Сам 6. Филистимляне обращаются к жрецам и чародеям за советом, что им делать с ковчегом. Жрецы и чародеи дают рекомендации о том, каким образом нужно вернуть ковчег. В частности, они советуют следующее: «Сделайте изображения ваших опухолей и изображения ваших мышей, губящих землю, и воздайте славу (*kābôd*) Богу Израилеву; может быть, Он облегчит руку Свою над вами и над богами вашими и над землею вашею; И зачем вам ожесточать (*təkabbədû*) сердце ваше, как ожесточали (*kibbədû*) сердце свое египтяне и фараон? Когда Господь расправился с ними, то не отпустили ли они их, и те пошли» (1 Сам 6:5–6). Заметим, что рекомендуемое здесь жрецами и чародеями воздаяние славы Богу Израилеву можно расценивать также и как возвращение славы самому Израилю (вспомним «Отошла слава (*gālā kābôd*) от Израиля» в 1 Сам 4:21 и 22). Таким образом, история о потере и возвращении славы Израилю аранжируется в тексте весьма остроумной звуковой игрой.

А теперь вернемся в 1 Сам 4:18–19, 21–22 и поговорим о других созвучиях в этом фрагменте текста.

(2) В стихах 18–19 созвучие: *'et- 'ārôn* (ковчег) – *'āhōrannîṯ* (навзничь) – *'ārôn* (ковчег).

(3) В стихах 19 и 21 яркое созвучие: *wattikra'* (здесь: то упала на колени) – *wattiqrā'* (и назвала она), игра слов выстраивается с использованием глаголов *kr'* (Qal: сгибаться, кланяться, вставать на колени, корчиться от боли) и *qr'* (Qal: звать, называть, провозглашать, читать). Заметим, что чуть ранее в этой истории мы встречаем глагол *qr'* (Qal: рвать, разрывать), имеющий определенное звуковое сходство с только что рассмотренными нами глаголами *kr'* и *qr'*:

«И бежал один вениамитянин с места сражения и пришел в Шило в тот же день, одежды его были разодраны (*qarū 'im*) и прах на голове его» (1 Сам 4:12).

Итак, рассмотрев фрагмент текста 1 Сам 4:1–7:12, мы обнаружили в нем две этимологические истории (история о происхождении топонима *Камень помощи* и история о новорожденном, получившем имя *Бесславие*). В непосредственной близости к игре слов, выстроенной вокруг имени *'i-kābôd* (*Бесславие*), мы обнаружили и другие звуковые повторы. Заметим, что в истории о перемещениях ковчега вообще довольно много созвучий. Возможно, в рассматриваемом нами фрагменте текста есть и третья этимологическая история (история о происхождении топонима *Великий плач*, или *Великое опустошение*), но прежде чем перейти к этой истории, рассмотрим еще некоторые фрагменты достаточно изоциренного звукового узора в 1 Сам 4:1–7:12.

#### Филистимляне возвращают ковчег (1 Сам 5–6)

Для филистимлян последствия пребывания у них ковчега оказались весьма чувствительными.

1 Сам 5:12 и 6:1

והאנשים אשר לא-מתו הכו בעפלים  
ותעל שועת העיר השמים

12 И люди, которые не умерли, поражены были опухольями, и поднимался вопль (*šaw 'at*) города до небес.

ויהי ארון-יהוה בשדה פלשתים שבעה חדשים

1 И пробыл ковчег Господень в земле филистимской семь (*šib 'ā*) месяцев.

В этих стихах созвучие: *šaw 'at* (вопль) – *šib 'ā* (семь).

Примечательно, что употребленное в Первой Книге Самуила всего один раз<sup>4</sup> слово *šaw 'ā* (вопль, крик о помощи) оказалось достаточно близко к созвучному *šib 'ā* (семь). На намеренную выстроенность созвучия указывает следующее: есть два близких по значению к *šaw 'ā* (вопль, крик о помощи) слова – это *zə 'āqā* и *šə 'āqā* (и то, и другое можно перевести как *вопль, крик*), если бы автор употребил одно из них вместо *šaw 'ā*, то не было бы и рассматриваемого нами созвучия.

Интересно, что *zə 'āqā* появляется в той же истории о захвате ковчега филистимлянами (см. 1 Сам 4:14)<sup>5</sup>. *zə 'āqā* не употребляется

в 1 Сам ни разу, но зато неоднократно употребляется глагол  $z'q$  (Qal: кричать, вопить – см. 1 Сам 4:13; 5:10; 7:8, 9; 8:18; 12:8, 10; 15:11; 28:12 и Nif.: созываться, собираться – см. 1 Сам 14:20). Обратим внимание на подчеркнутые в перечне стихи, получается, что в рассматриваемой нами истории о перемещениях ковчега глагол  $z'q$  употребляется 4 раза. Особо отметим 1 Сам 5:10, так как этот стих располагается совсем рядом с рассматриваемым здесь нами фрагментом текста (1 Сам 5:12 и 6:1). И в 10-м, и в 12-м стихах пятой главы говорится о жителях Экрона. Поэтому вполне можно было бы ожидать, что автор, употребив в 10-м стихе глагол  $z'q$  (кричать, вопить) «возопили экроняне», в стихе 12-м употребит для обозначения *вопля* жителей этого города («и поднимался вопль города») либо слово  $zə'āqā$  либо уж  $ṣə'āqā$ , но никак не  $šaw'ā$ . Отметим также, что мы ни разу не встречаем в тексте Первой Книги Самуила однокоренного с  $šaw'ā$  глагола  $šw'$  (Piel: вопить, взывать о помощи). Таким образом, получается, что автор намеренно выстраивает рассматриваемое нами созвучие:  $šaw'at$  (воплъ) –  $šib'ā$  (семь).

Рассмотрим еще один достаточно насыщенный созвучиями фрагмент текста. Филистимляне намереваются вернуть ковчег Божий израильтянам.

1 Сам 6:4–7

וַיֹּאמְרוּ מִה הָאֵשֶׁם אֲשֶׁר נִשִּׁיב לוֹ וַיֹּאמְרוּ  
מִסֵּפֶר סַרְנֵי פִלִּשְׁתִּים חֲמֵשֶׁה עֶפְלֵי זָהָב וְחֲמֵשֶׁה  
עֲכָבְרֵי זָהָב כִּי-מִנְפֵה אַחַת לְכֹלָם וּלְסַרְנֵיכֶם

4 И сказали они: «Какую жертву повинности (*hā'āšām*) должны мы принести Ему?». Те сказали: «Соответственно числу филистимских правителей – пять (*ḥāmiššā*) опухолей золотых и пять (*wahāmiššā*) мышей золотых, так как одна кара всем вам и правителям вашим.

וַעֲשִׂיתֶם צִלְמֵי עֶפְלֵיכֶם וְצִלְמֵי עֲכָבְרֵיכֶם  
הַמְשֻׁחִיתִם אֶת-הָאָרֶץ וְנָתַתֶּם לֵאלֹהֵי  
יִשְׂרָאֵל כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִקָּל אֶת-יָדוֹ מֵעַלְיֶכֶם  
וּמֵעַל אֱלֹהֵיכֶם וּמֵעַל אֲרָצְכֶם

5 Сделайте изображения ваших опухолей и изображения ваших мышей, губящих (*hammašhīṭim*) землю, и воздайте славу (*kābôd*) Богу Израилеву, возможно, Он облегчит руку Свою над вами и над богами вашими и над землею вашею;

וְלִמָּה תִכְבְּדוּ אֶת-לִבְבְּכֶם כַּאֲשֶׁר כְּבֹדוֹ  
מִצָּרִים וּפְרַעַה אֶת-לִבְּכֶם הֲלוֹא כַּאֲשֶׁר  
הִתְעַלַּל בְּהֶם וַיִּשְׁלַחֵם וַיִּלְכֹּד

6 Зачем же вам ожесточать (*təkabbədû*) сердце ваше, как ожесточали (*kibbədû*) сердце свое египтяне и фараон (*ûpār'ō*)? Когда Господь расправился с ними, то не отпустили ли они их, и те пошли.

ועתה קחו ועשו עגלה חדשה אחת ושתי פרות עלות אשר לא-עלה עליהם על ואסרתם את-הפרות בעגלה והשיבתם בנייהם מאחריהם הביתה

7 Итак, сделайте одну новую повозку и возьмите двух коров (*ûšatê pārorî*) дойных (*'ālôt*), на которых не было ярма (*lō'*)-*'ālā 'ālêhem 'ōl*, и впрягите коров (*'et-happārôt*) в повозку, а телят их отведите от них домой».

В этих стихах следующие созвучия:

(1) Стихи 4–5: *hā'āšām* (жертву повинности) – *ḥāmiššā* (пять) – *wahāmiššā* (и пять) – *hammašhīṭim* (губящих), заметим, что эту линию созвучий можно проследить начиная с 1 Сам 5:12 «И люди, которые не умерли, поражены были опухолями, и поднимался вопль города до небес (*haššāmāyim*)». Созвучие выстроено с использованием следующих слов: *šamayim* (небеса), *šht* (Hif.: губить), *ḥāmiššā* (пять), *'āšām* (жертва повинности). Звуковая игра выстраивается вокруг числительного *пять*, сходство прочих слов друг с другом и с *ḥāmiššā* становится явным за счет того, что слова эти употреблены здесь с артиклем.

Вспомним, что чуть ранее мы рассмотрели звуковую игру, элементом которой было числительное *семь* (см. 1 Сам 5:12 и 6:1). Обратим внимание на то, что звуковой игрой числительные *семь* и *пять* увязываются с наказанием филистимлян за ковчег Господень. Любопытно, что далее в тексте мы встречаем числа, кратные *семи* и *пяти* в стихе, рассказывающем о наказании израильтян за ковчег Господень: «И поразил Он жителей Бейт-Шемеша за то, что они заглянули в ковчег Господень, и убил из народа **семьдесят** человек и **пятьдесят** тысяч человек; и заплакал народ, так как поразил Господь народ поражением великим» (1 Сам 6:19).

(2) Стихи 5–6: *kābôd* (славу) – *təkabbədû* (букв.: вы будете ожесточать(ся)) – *kibbədû* (ожесточали). Напомним, это созвучие мы уже рассматривали как часть звуковой игры, выстроенной вокруг имени Ихавод.

(3) Яркое созвучие (стихи 6–7): *ûpār'ō* (и фараон) – *ûšatê pārorî* (и двух коров) – *'et-happārôt* (коров), возможно, следует обратить внимание и на *mispar* (соответственно числу) из ст. 4.

(4) Стих 7: *'ālōt* (дойных) – *lō(')*- *'ālā 'ālêhem 'ōl* (на которых не было ярма). Возможно, в эту звуковую линию следует включить *'ūlay* (может быть) из ст. 5 и *hiṭ'allēl* (расправился) из ст. 6.

Звуковая игра продолжается и далее.

1 Сам 6:14–15

והעגלה באה אל-שדה יהושע בית-השמש  
ותעמד שם ושם אבן גדולה ויבקעו את-עצי  
העגלה ואת-הפרות העלו עליה ליהודה

14 Повозка же пришла на землю Иисуса бейтшемешанина и остановилась там. И был там большой камень, и раскололи повозку на дрова, а коров принесли во всесожжение (*wə'et-happārōt he'ēlū 'ōlā*) Господу.

והלויים הורידו את-ארון יהוה ואת-הארגז  
אשר-אתו אשר-בו כלי-זהב וישמו אל-האבן  
הגדולה ואנשי בית-שמש העלו עלות  
ויזבחו זבחים ביום ההוא ליהוה

15 Левиты сняли ковчег Господень и ящик, который при нем и в котором *были* золотые вещи, и поставили на тот большой камень. Жители же Бейт-Шемеша принесли в тот день всесожжения (*he'ēlū 'ōlōt*) и закололи жертвы Господу.

Транслитерированные слова вызывают ассоциацию с только что рассмотренным нами созвучием (4). Особо выделим следующие пары созвучных слов:

*'ōl* (ярмо – ст. 7) и *'ōlā* (всесожжение – ст. 14);  
*'ālōt* (дойные – ст. 7) и *'ōlōt* (всесожжения – ст. 15).

Вернемся немного назад.

1 Сам 6:12

וישרנה הפרות בדרך על-דרך בית שמש  
במסלה אחת הלכו הלך ונעו ולא-סרו ימין  
ושמאול וסרני פלשתים הלכים אחריהם  
עד-גבול בית שמש

И направились коровы напрямик (*wayiššarnā*) по дороге на Бейт-Шемеш. Одною дорогою шли и мычали, и не отклонялись (*wəlō(') sārû*) ни вправо, ни влево. Правители же (*wəsarnê*) филистимские следовали за ними до границы Бейт-Шемеша.

Здесь созвучие: *wayiššarnā* (и направились напрямиком) – *wəlō(') sārû* (и не отклонялись) – *wəsarnê* (правители же). Созвучие выстраивается с использованием глаголов *yšr* (Qal: направляться напрямиком,

быть правым; быть приятным, нравиться / угодить кому-либо), *swr* (Qal: отклоняться, уклоняться, поворачивать вспять) и существительного *seren* (правитель).

### Великий плач (Великое опустошение)

Теперь мы переходим к некой «ошибке» переписчика.

1 Сам 6:18–19

ועכברי הזהב מספר כל-ערי פלשתים לחמשת  
הסרנים מעיר מבצר ועד כפר הפרזי ועד  
אבל הגדולה אשר הניחו עליה את ארון  
יהוה עד היום הזה בשרה יהושע בית-השמש

18 и золотые мыши соответственно числу всех городов филистимских, *принадлежавших* пяти князьям, от укрепленных городов и до открытых сел, до Авел Хагдола (*'ābēl haggəḏōlā*), на котором поставили ковчег Господень и *который находится* до сего дня на земле Иисуса бейтшемешанина.

ויך באנשי בית-שמש כי ראו בארון יהוה ויך  
בעם שבעים איש חמשים אלף איש ויהאבלו  
העם כי-הכה יהוה בעם מכה גדולה

19 И поразил Он жителей Бейт-Шемеша за то, что они заглянули в ковчег Господень, и убил из народа семьдесят человек и пятьдесят тысяч человек; и заплакал (*wayyit'abbālū*) народ, так как поразил Господь народ поражением великим.

Считается, что в ст. 18 по ошибке вместо слова *'eben* (камень) написано *'ābēl*. Действительно, в 1 Сам 6:14–15 говорится о большом камне, на который поставили ковчег Господень. Интересно, что в результате описки в тексте появилось яркое созвучие: *'ābēl haggəḏōlā* – *wayyit'abbālū*. Предположим следующее: здесь мы все же имеем дело не с ошибкой переписчика (ведь лишь в немногих манускриптах вместо *'bl* написано *'bn* – см. примеч. к 1 Сам 6:18 в BHS), а с намеренно выстроенной звуковой игрой, определенным аргументом в пользу чего может служить сама насыщенность истории о перемещениях ковчега созвучиями. В таком случае *'ābēl haggəḏōlā* может быть понято как *большой луг, большое пастбище* или как *великий плач, великое опустошение*. Приемлемы обе интерпретации, причем они накладываются одна на другую, поскольку

'ābēl (луг, пастбище) и 'ābēl (плач, опустошение) – омонимы. Рассмотрим каждую из интерпретаций.

(1) *большой луг, большое пастбище*. Вполне возможно, что на земле (*bīśdē*)<sup>7</sup> Иисуса бейтшемешанина был большой луг / большое пастбище ('ābēl *haggədōlā*), где находился большой камень, на который поставили ковчег, и автор вспоминает уже не о камне, а о луге, где находился камень, поскольку это позволяет ему выстроить звуковую игру.

(2) *Великий плач, Великое опустошение*. Возможно, звуковая игра в 1 Сам 6:18–19 – это чрезвычайно сжатое изложение этиологической истории. Вспомним, что в рассматриваемом нами фрагменте текста есть истории о происхождении личного имени *Беславие* и топонима *Камень помощи*. Действительно, ведь гибель 50070 человек вполне может быть названа *Великим опустошением*. В то же время 'ābēl *haggədōlā* может быть понято и как *Великий плач*, ведь «и заплакал (*wauiṭ'abbalū*) народ, так как поразил Господь народ поражением великим» (ст. 19).

Получается, что в результате великого поражения большой камень из стихов 14 и 15 или, возможно, большой луг, где находился этот камень, на который поместили ковчег, получил название *Великий плач / Великое опустошение*<sup>8</sup>.

\* \* \*

Итак, рассмотрев фрагмент текста 1 Сам 4:1–7:12, мы обнаружили в нем несколько этиологических историй (история о происхождении топонима *Камень помощи*, история о новорожденном, получившем имя *Беславие*, и, предположительно, история о происхождении топонима *Великий плач / Великое опустошение*). В рассматриваемом фрагменте текста мы обнаружили и другие звуковые повторы. Таким образом, этиологические истории оказались элементом довольно затейливого звукового узора.

Особо хотелось бы остановиться на созвучии 'ābēl *haggədōlā* – *wauiṭ'abbalū* (1 Сам 6:18–19). Мы предположили, что яркое созвучие явилось не результатом ошибки переписчика, но что перед нами чрезвычайно сжатое изложением этиологической истории (истории о происхождении топонима *Великий плач / Великое опустошение*). Определенным аргументом в пользу намеренной выстроенности этой звуковой игры помимо прочего может служить и сама насыщенность истории о перемещениях ковчега созвучиями.

### Примечания

<sup>1</sup> Библейские цитаты на иврите приводятся по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Eds. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttgart, 1967–1977. Далее для краткости будем обозначать аббревиатурой BHS.

При подготовке статьи использовались следующие словари и конкордансы: Brown F., Driver S.R., Briggs Ch.A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Peabody, Massachusetts, 1999. Далее для краткости будем обозначать это издание аббревиатурой BDB.

Davidson B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Grand Rapids, Michigan, 1997.

Even-Shoshan A. A New Concordance of the Bible. Jerusalem, 1993.

Koehler L., Baumgartner W.; Richardson M.E.J. (tr.). The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament, (CD-ROM Edition). Leiden, The Netherlands, 1994–2000. Далее будем обозначать это издание аббревиатурой HAL. В электронной версии HAL нет нумерации страниц, поэтому все ссылки на это издание приводятся без указания страницы.

Lisowsky G. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. Stuttgart, 1993.

<sup>2</sup> Вообще же имя *'el'āzār* встречается в Библии 72 раза.

<sup>3</sup> God has helped (BDB, 46).

<sup>4</sup> Всего же *šaw'ā* (воплъ, крик о помощи) встречается в Библии 11 раз.

<sup>5</sup> В 1 Сам *šə'āqā* употребляется 2 раза (см. 1 Сам 4:14 и 9:16) и 2 раза употребляется глагол *š'q* (Nif.: созываться, собираться – 1 Сам 13:4 и Hif.: созывать – 1 Сам 10:17).

<sup>6</sup> См., например, McCarter P.K. I Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (AB 8). New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, 1980. P. 130. См. также статью *'ābēl* II в HAL и статью *'ābēl* II (BDB, 5).

<sup>7</sup> Слово *sāde* имеет различные значения, в том числе и ground, land, т.е. некая территория.

<sup>8</sup> *'eben*, *'ābēl* и *makkā* – существительные женского рода, и каждое из них в тексте употребляется с одним и тем же прилагательным – *gəḏōlā* (большая, великая). Таким образом, элементом игры слов является и то, что автор поочередно подставляет к одному и тому же прилагательному различные существительные (см. 1 Сам 6:14–15 и 18–19).

*Андрис Намниекс  
(Рига, Латвия)*

**РЕЦИТАЦИЯ И ПЕНИЕ ПСАЛМОВ  
В ЕВРЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ  
ОТ ИСТОКОВ  
до V века н.э.**

---

**1. Псалмы и Псалтырь**

**1.1. Определение**

В синагогальной литургии корпус псалмов занимает весьма важное место. Как известно, синагогальная литургия состоит из двух элементов: молитвы и чтения Торы. Тору в синагоге читают по так называемым знакам кантилляции и интонирования, которыми снабжены все книги Танаха и, в частности, Псалмы. Молитвенный блок, состоящий в свою очередь из различных молитв, таких как *Pesuke dezimra*, *Shema*, *Amida (Tfilla)*, *Tahanun* и др., читают не как Тору, а распевают на различные мелодии согласно специальной традиции *нусах*.

Каково же место Псалмов в еврейской литургии, и каким образом их читают? Что можно найти общего в чтении Псалмов в современной синагогальной литургии и в их исполнении в древней храмовой литургии? По определению, псалом – это древняя священная поэма, ближневосточная или египетская<sup>1</sup>. Самое известное собрание священной поэзии – это библейская *Sefer tehillim* (Книга Похвал, книга Псалмов или Псалтырь), которая состоит из ста пятидесяти псалмов.

Заголовки, да и тексты Псалмов, нередко содержат указания на мелодию, напев и музыкальные инструменты, что однозначно свидетельствует о предназначении псалмов не столько для чтения, сколько для пения.

Об этом пишет Смит в статье, напечатанной в многотомной и авторитетной энциклопедии *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*:

*The psalms were intended for singing with instrumental accompaniment. In two of the earliest complete manuscripts of the Septuagint, the Codex Vaticanus (4th century) and the Codex Alexandrinus (4th–6th centuries), the book of Psalms is entitled, respectively, ‘Psalmoi’, that is, ‘songs sung to [the accompaniment of] plucked string instruments’ and ‘Psalterion’, that is, ‘[to or for] plucked strings’. Psalms is rich throughout in references to song, singing, musical instruments (string, wind and percussion) and the playing of instruments in conjunction with song<sup>2</sup>.*

Большинство псалмов в оригинале содержат надписания или заголовки с музыкальными, историческими или литургическими примечаниями (например, Пс 113), которые воспринимались как своего рода дополнения, в связи с чем и опускались во многих современных переводах (например, в New English Bible). Подобные надписания действительно не являлись частью текста псалма.

Возникает вопрос: если изначально псалмы были предназначены для пения, а не для обычного чтения, то в какой момент и почему их перестали петь? Обусловлено это разрушением Храма или же возникновением нового религиозного института – синагоги?

Чтобы глубже проанализировать ситуацию, необходимо сделать небольшой экскурс в историю развития книги Псалмов.

### **1.2. Историческое развитие и структура книги Псалмов**

Исторические этапы формирования книги Псалмов можно проследить, исследуя эволюцию текста внутри самой книги. Согласно классификации Н. Сарны<sup>3</sup>, Псалтырь подразделяется на пять книг, каждая из которых относится к определенной эпохе: первые псалмы более ранние, а последние – более поздние. Эта классификация не идеальна, так как существует большое количество исключений. Подобное разделение Псалтыри на книги можно проследить по шаблонным выражениям хвалы Б-гу, которые содержатся в конце каждой из первых четырех книг:

- |     |           |   |
|-----|-----------|---|
| I   | Пс 1–41   | Благословен Господь, Бог Израилев, от века и до века! Аминь, аминь! (Пс 41:14; в русском переводе Пс 40:14)   |
| II  | Пс 42–72  | Благословен Господь, Бог Израилев, един творящий чудеса! И Благословенно имя славы Его вовек, и наполнится славою Его вся земля. Аминь и Аминь. Кончились молитвы Давида, сына Иессеева. (Пс 72 (71):18–20) |
| III | Пс 73–89  | Благословен Господь вовек! Аминь, аминь. (Пс 89 (88):53)  |
| IV  | Пс 90–106 | Благословен Господь, Бог Израилев, от века и до века! И да скажет народ: аминь! Аллилуия! (Пс 106 (105):48)   |

Пятая, последняя книга – Пс 107–150 – не имеет никакой стандартной завершающей формулы. Скорее всего, целый псалом 150 воспринимался как завершающая молитва всего Псалтыря<sup>4</sup>.

По мнению Райнхарда Флендера<sup>5</sup>, собрание псалмов состоит из четырех частей. При подобном разделении хорошо видны этапы развития Псалтыри:

- а) первый корпус – самые ранние псалмы;
- б) второй корпус – традиция царя Давида;
- в) третий корпус – влияние корпуса пророческой литературы;
- г) четвертый корпус – возвращение из вавилонского плена.

Рассмотрим более детально каждый из выше указанных блоков.

#### а. Самые ранние псалмы

Псалмы данного блока представляют собой триумфальные гимны, предназначенные для празднования военных побед Израиля в сражениях. И они могут восприниматься, как первый этап в развитии устной традиции псалмов (например, песнь Мирьям). Женщины были обязаны встречать мужчин с поля боя веселыми песнями под барабанный бой. Эта традиция восходит к самым древним институтам еврейской племенной организации.

#### б. Традиция царя Давида во время Первого Храма

Еврейская и христианская традиции признают царя Давида автором Книги Псалмов. Но это не означает, что все псалмы были написаны во время его правления, и что сам царь Давид собственноручно написал их. Приблизительно половина псалмов была приписана Давиду: здесь текст или связывался с неким случаем из его жизни, или же только с его именем<sup>6</sup>.

Псалмы данного корпуса предназначались для храмовой литургии. И, вероятно, даже самые ранние псалмы уже отошли от первоначальной цели воспевания триумфа или жалобных плачей, и были преобразованы в литургические песнопения для использования в Храме. Псалмы пелись в Храме с большой эмоциональной силой, так как считалось, что если Б-г даровал людям победу, надо радоваться изо всех сил, а если люди согрешили, то и каяться нужно от всей души.

#### в. Влияние пророческой традиции и вавилонский плен

После разрушения Первого Храма, когда в вавилонском плену больше не было ни Храма, ни синагоги, когда была прервана тради-

ция пения триумфальных псалмов под инструментальное музыкальное сопровождение, наступил период вопросов и размышлений. Все псалмы были пересмотрены и отредактированы. Как отмечает Р. Флендер, в этих псалмах меняется *субъект молящегося*. Если в древних псалмах Давида молитвы были написаны от первого лица (в единственном числе), то уже в это время, например, в сборниках Асафа, молитвы пишутся главным образом от так называемого коллективного «Я» (во множественном числе).

Все псалмы были включены в канон религиозной литературы. Здесь можно увидеть корни возникновения пения псалмов. Если в Храме при исполнении псалмов использовались барабаны и другие музыкальные инструменты, то пение псалмов в эпоху вавилонского плена облекается в форму декламации без инструментального сопровождения с минимальным музыкальным выражением – в сущности, это и есть устная литургическая традиция, в основе которой лежит определенный текст. В рамках этой традиции приобщение к тексту было важнее, чем выражение эмоционального состояния.

## 2. Возвращение из вавилонского плена

По возвращении из вавилонского плена, когда был восстановлен храмовый культ, псалмы опять зазвучали в Иерусалиме. Радость еврейского народа, оказавшегося на родной Святой Земле, оказала определенное влияние на вновь создаваемые псалмы, которые этой великой радостью сильно отличались от псалмов предшествующего периода. Примером могут служить псалмы, содержащие возглас *haleluyah* (Пс 145–150).

Трудно судить, до какой степени пение псалмов, которое возникло в вавилонском плену, сохранялось во времена Второго Храма (от возвращения из вавилонского плена до 70 года новой эры). Как кажется, традиция декламации псалмов без инструментального сопровождения существовала параллельно с пением псалмов, которое происходило в Храме. Например, в Псалмах 1 и 119 не ничего говорится о пении – акцент переносится на изучение Торы. Существует даже гипотеза о том, что Псалмы 1 и 119 – это вводный и заключительный псалмы древнего собрания псалмов, позднее дополненных иными псалмами, составленными паломниками, и псалмами с возгласом *haleluyah*<sup>7</sup>.

Можно предположить, учитывая вышесказанное, что в период вавилонского плена сформировалась основа традиции синагогального пения псалмов. Уже во время Второго Храма синагога становится местом учения, где евреи изучают и рецитируют Священное Писание.

## 2. Место псалмов в литургии

Важнейшим элементом литургии Первого Храма было жертвоприношение, а не музыка. Согласно мнению ведущего израильского музыковеда Байера<sup>8</sup>, роль музыки во времена Первого Храма была минимальной. Но после возвращения евреев из Вавилона, литургия и музыка во Втором Храме испытали сильное влияние храмовых оркестров Месопотамии. Литургия Второго Храма была хорошо изучена и описана в Талмуде. Вот как об этом пишет Маккиннон:

*“Temple psalmody in the last century of its existence was a highly formalized liturgical action. There was one proper psalm appointed for each of the seven days of the week. It was performed by a minimum of twelve Levite musicians. Most significant was its placement: it came at the climax of the service as an accompaniment to the act of sacrifice. Its manner of performance seems peculiarly adapted to this function. The psalm was divided into a number of sections, and between the singings of each the priests sounded their trumpets and the people fell prostrate. The essential relationship between Temple psalmody and the act of sacrifice is further indicated by legislation which permitted the playing of instruments in the Temple on the Sabbath precisely because the instrumentally accompanied psalmody was performed as part of the sacrifice. This intimate connection between sacrifice and music, particularly instrumental music, comes as no surprise to the observer of other religious rites of the ancient Mediterranean region”<sup>9</sup>.*

Как уже говорилось выше, в период вавилонского плена псалмы были пересмотрены, частично переработаны и собраны в единый письменный канон, который читали и в период плена, и в эпоху Второго Храма (в синагогах). По первому же столетию новой эры, когда синагога, уже весьма развитая, диктует свою традицию чтения и изучения Танаха, мы располагаем обширной информацией о литургии. В то время еще не существовало единой синагогальной традиции пения Псалмов и чтения молитв.

Как кажется, синагога до первого столетия новой эры служила временным институтом, своего рода центром культуры, где читали и толковали книги Танаха, обсуждали различные религиозные и галахические вопросы. Как отмечает Маккиннон<sup>10</sup>, вопрос о синагогальной молитве в первом веке решается не столь однозначно, как многим хотелось бы. В то время из синагогальных молитв были известны только *Shema* и некоторые части из *Amida (Tefillah)*. Вопреки распространенному представлению о синагоге как месте молитвы,

автор статьи обращает внимание на то, что в то время в синагоге читались только две молитвы, она не была тем местом, куда люди приходили просить о Б-жьей помощи и благословении. Автор статьи ссылается на Новый Завет, из которого невозможно заключить, что во времена Второго Храма евреи ходили в синагогу молиться. Таким образом, можно предположить, что в эпоху Второго Храма, синагога была местом регулярного чтения и обсуждения Торы, а не местом молитвы.

Маккиннон по этому поводу пишет:

*“There are many other references to synagogues in the New Testament. <...> But never does the New Testament speak of anyone praying in the synagogue. On the other hand, one does so in the Temple. We read of Peter and John 'going up to the Temple at the hour of prayer, the ninth hour' (Acts 3: 1), and of Paul who recalls the time shortly after his conversion, 'when I had returned to Jerusalem and was praying in the Temple' (Acts 22:17) <...> There is no lack of references to prayer in the New Testament, only to prayer in the synagogue”<sup>11</sup>.*

Учитывая тот факт, что в эпоху Второго Храма пение Псалмов и молитва существовали только в Храме, а не в синагоге, я считаю, что нельзя говорить о развитой синагогальной литургии и месте псалмов в ней в рассматриваемый период.

Кроме того, необходимо иметь в виду, что общепринятое мнение, будто пение Псалмов в синагоге было заимствовано из храмовой литургии, а впоследствии перешло и в христианскую литургию, не имеет до сих пор под собой достаточных оснований. Свидетельства об этом периоде довольно скудны. Возможно, это связано с тем, что после разрушения Храма было запрещено не только использовать музыкальные инструменты, но и петь псалмы, как это было в Храме. Именно поэтому в синагоге и сохранились только рецитация и изучение Танаха (включая псалмы).

Складывается впечатление, что в синагоге совсем не было пения. И действительно, нет никаких свидетельств об использовании музыкальных инструментов в древней синагоге. Все, что мы знаем о литургической музыке – пении хвалебных гимнов и молитв, музыкальном сопровождении жертвоприношений, относится к Храму. Синагога в те времена не нуждалась в литургической музыке. Об этом пишет и Смит:

*“Furthermore, there is no evidence that musical instruments were employed in the ancient synagogue, apart from the Sofar which was*

*used for signalling and therefore sounded only on particular occasions. This negative outcome leads McKinnon to the conclusion that for the men of the ancient synagogue there had been no question of the banishment of musical instruments: their absence from the synagogue service after A.D. 70 was nothing more than the continuation of very ancient practice which simply did not make use of musical instruments”<sup>12</sup>.*

Обсуждая вопрос о запрете музыкальных инструментов в синагогальной литургии, Маккиннот отмечает лишь запрет работать в шаббат, который распространялся также и на игру на музыкальных инструментах. А в Храме эта игра допускалась, поскольку музыка была частью жертвоприношения. Возникает вопрос, почему появился запрет играть на музыкальных инструментах во время молитвы, если молитва заменила жертвоприношение – жертвоприношение в Храме, которое сопровождалось музыкой. На этот вопрос пока что нет ответа.

И в заключение хотелось бы отметить, что традиция пения молитв и псалмов в синагогах появилась гораздо позднее, не раньше, чем в IV столетии новой эры. До IV века псалмы скорее просто декламировались, чем читались с мелодичным распевом. Любопытно, что подобное пение псалмов появилось в еврейской синагоге и в христианской церкви практически одновременно<sup>13</sup>. И ни одна из этих традиций (ни еврейская, ни христианская) не продолжает древнюю традицию храмовой литургии, а возникает на основе знаков кантилляции в масоретском тексте и является оригинальной литургической традицией, в основе которой лежит определенный текст – в данном случае текст псалмов.

### Примечания

<sup>1</sup> *Smith J.A.* Psalm: Biblical and early Christian period // *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* / Ed. by S. Sadie. Grove Music Online.

<sup>2</sup> *Smith J.A.* Psalm. Grove Music Online.

<sup>3</sup> *Sarna N.M.* Psalms // *Encyclopaedia Judaica*. CD-ROM Edition.

<sup>4</sup> *Sarna N.M.* Psalms. CD-ROM Edition.

<sup>5</sup> *Flender R.* Hebrew Psalmody – a structural investigation. Jerusalem, 1992. Райнхард Флендер – Изучал теологию, фортепиано, композицию и музыковедение в Гамбурге, Мюнстере и в Иерусалиме. С 1977 по 1981 гг. учился в Еврейском университете в Иерусалиме у профессора *Израэля Адлера* и исследовал еврейскую традицию пения псалмов.

<sup>6</sup> *Schleifer E.* Jewish Music // The New Grove Dictionary of Music and Musicians. Grove Music Online

<sup>7</sup> *Flender R.* Hebrew Psalmody. 1992. P. 10–18.

<sup>8</sup> *Bayer B.* Music History // Encyclopaedia Judaica. CD-ROM Edition.

<sup>9</sup> *McKinnon J.W.* On the Question of Psalmody in the Ancient Synagogue // Early Music History. Vol. 6. 1986. P. 163.

<sup>10</sup> *McKinnon J.W.* On the Question of Psalmody. P. 170.

<sup>11</sup> *McKinnon J.W.* On the Question of Psalmody. P. 171.

<sup>12</sup> *Smith J.A.* The Ancient Synagogue, the Early Church and Singing // Music & Letters. Vol. 65. 1984. No. 1. P. 3.

<sup>13</sup> *McKinnon J.W.* The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue // Proceedings of the Royal Musical Association. 1979–1980. Vol. 106. P. 85.

*Рут Каниэль Кара-Иванов  
(Иерусалим, Израиль)*

## **ЖЕНЩИНЫ И ЗМЕИ – СЮЖЕТЫ БЫТИЯ И ИЗБАВЛЕНИЯ, МИФ И ГЕНДЕР<sup>1</sup>**

---

Мы предполагаем провести некоторые параллели и одновременно показать противоречия, возникающие при изучении мифа<sup>2</sup> и в гендерных исследованиях, представив вашему вниманию два архетипических сюжета, в центре которых находятся образы женщины и змея, олицетворяющие в еврейском мифе прошлое и будущее.

Первый сюжет – встреча Евы и Змея в райском саду; сцена искушения, вкушения плода и раскрытия знания. Первый диалог Евы, встречающийся в Танахе, происходит именно со Змеем, имеющим отношение к силам зла, он же Левиафан, и ‘Большой Танин’, Дракон-Орел, и все множество демонических животных во всех их перевоплощениях в танахической, талмудической и каббалистической литературе.

Второй – сюжет «лани и дракона», впервые упоминающийся в трактате Бава Батра Вавилонского Талмуда (BT), превращается в Тайну избавления в книге Зогар и становится центральной темой лурианской каббалы.

### **«Хазаль»:**

«...У этой газели узкая утроба, в тот момент, когда у нее начинаются роды, я посылаю ей дракона, который кусает ее в „дом утробы“. И она отпускает своего детеныша, и если он (дракон) появляется на мгновение раньше или позже, газель сразу умирает» (BT, Бава Батра 16:1–2):

חולל אילות תשמור אילה זו רחמה צר  
בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון שמכישה בבית הרחם  
ומתרפה ממולדה  
ואלמלי מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה

Этот мидраш основан на стихах: «Знаешь ли ты когда (наступает) время окота у горных коз? Печешься ли ты о рожающих ланях? (Можешь ли) ты подсчитать месяцы (их) беременности, и установить время отела?» (Иов 39: 1–2)<sup>3</sup>.

הַדְּעָתָה עֵת לִדְתָה יְעֲלֵי סֶלַע ח' לֵל אֵילוֹת תִּשְׁמָר: תִּסְפֹּר יְרֵחִים תִּמְלֶאנָה וְיַדְעָתָה עֵת לְדַתָּנָה

#### «Зогар»:

«Сказал раби Шимон: одна газель есть на земле, и Б-г делает много, чтобы помочь ей. В тот момент, когда она кричит, Б-г слышит ее боль и принимает ее зов. А когда мир нуждается в воде (утробы\милосердия воды) она кричит множеством голосов. Б-г слышит ее голос и жалеет тогда весь мир. Как написано „Как олень стремится к источникам вод, так душа моя стремится к Тебе, Б-же. Жаждет душа моя Б-га, Б-га живого“ (Теилим, 42:2–3) А когда она должна родить, или у нее начинаются роды, **она закрыта со всех сторон**, тогда идет и наклоняет голову меж коленей, и кричит и поднимает голос, и Б-г жалеет ее и **посылает к ней навстречу одну змею, которая кусает ее в начало утробы. И открывает ей, и разрывает ей то место и сразу рожает**. Сказал раби Шимон – этот секрет не спрашивай и не испытывай Б-га о нем, именно так» (Зогар 2 52:2):

אמר רבי שמעון, חד איילתא אית בארעא, וקודשא בריך הוא עביד סגיא בגינה, בשעתא דהיא צווחת קודשא בריך הוא שמע עאקו דילה וקביל קלה, וכד אצטריך עלמא לרחמי למיא, היא יהבת קליו, וקודשא בריך הוא שמע קלה, וכדין חייס על עלמא, הדא הוא דכתיב (תהלים מב ב) כאיל תערוג על אפיקי מים. וכד בעיא לאולדא, היא סתימא מכל סטרין, כדין אתייתא ושויתא רישה בין ברכהא וצווחת ורמת קליו, וקודשא בריך הוא חייס עליה, וזמין לקבלה חד נחש, ונשיך בערייתא דילה ופתח לה וקרע לה ההוא אתר, ואולידת מיד, אמר רבי שמעון בהאי מלה לא תשאל ולא תנסה את יהו"ה, והכי דייקא

תרגום לעברית: אמר רבי שמעון, איילתה אחת יש בארץ, והקב"ה עושה הרבה בעבורה, בשעה שהיא צווחת הקב"ה שומע קושי שלה ומקבל קולה, וכאשר צריך העולם לרחמי מים, היא נותנת קולות, והקב"ה שומע קולה ואז חס על העולם שכתוב: כאיל תערוג על אפיקי מים (תהילים מב). וכאשר צריכה ללדת, היא סתומה מכל הצדדים, אז באה ומניחה ראשה בין ברכיה וצווחת ומשליכה קולות, והקב"ה חס עליה, ומזמן לעומתה נחש אחד ונושך בערוותה שלה ופותח לה וקרע לה אותו מקום ומולידה מיד. אמר רבי שמעון בדבר זה לא תשאל ולא תנסה את ה', וכך דווקא

Согласно этому мифу, родовые муки лани прекращаются, благодаря двойному укусу змея в ее утробу. Следствием этого мистического укуса стало рождение Машиаха и избавление всего народа Израиля.

Тема отношений женщины и змея развивается также в лурианской кабале, где змей (Сфират Йесод, фаллический символ) не только кусающий, но и совокупающий, т.е. вступает с ланью в половую связь. Поскольку в книге Зогар Машиах – это и есть змей<sup>4</sup>, мы можем предположить, что змей играет в мифе все активные роли: он отец и он же сын, он причиняет газели боль, кусая ее, но также и приносит ей наслаждение.

В мидрашах, а затем в ранней и поздней кабале лань (газель, на иврите – *аяла*) ассоциируется с первой утренней зарей – *аелет ха-шахар*, которая восходит из противостояния силам тьмы и поначалу медленно и тяжело, а затем стремительно и ярко озаряет мир. Она также уподобляется Эстер, приносящей избавление еврейскому народу через Ахашвероша и Амана. Книга Зогар связывает эту лань с образами Моше и пророка Элияху, в жизни которых важную роль играют дождь и вода, а также с рассечением красного моря («отход вод»).

Эти рассказы, соединяясь в едином цикле, раскрывают взаимную зависимость между эросом и избавлением, женщиной и змеем. И как сказано мудрецами: «את הוויא דאדם וחוויא – הוויך» («Змей – твой змей, а ты змей первого человека», Берейшит раба 20:11), и как пишет Филон: «Змей – змей Хавы», оба они – корень извращенной жизни по отношению к Адаму<sup>5</sup>.

### Бытие и избавление – параллели

Оба рассказа олицетворяют прошлое и будущее в еврейском мифе. Проведем несколько параллелей между двумя рассказами:

1. Во-первых, в обоих случаях змей является активным началом, он побуждает Хаву и лань к действию: первую – силой убеждения, речи, взгляда и соблазна, вторую – силой живородящего тела.

2. Во-вторых, в обоих рассказах происходят роды, связанные со страданиями: лань порождает спасителя, а Хава рождается и порождает «даат» Адама: כִּי יִדַע אֵל הַיִּם כִּי בְיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהָיִיתֶם כְּאֵל הַיִּם יִדְעֵי טוֹב וָרָע" (ג, ה)

Как и обещал змей: וְהָיִיתֶם כְּאֵל הַיִּם הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֵחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וְחָי לְעַלְמֵי עוֹלָם" (ג, כב).

Змей принимает роды в обоих мифах: в истории с ланью буквально, а в раю метафорически. В случае Хавы вкушение от запретного плода приводит к наказанию родовыми муками. У лани же роды одновременно связаны с болью, избавлением и раскрытием женского начала.

3. Можно сказать, что в обоих случаях змей порождает женскую сексуальность. Он причиняет боль, которая приносит в мир свободу выбора.

Кроме того, в обеих историях появляется третий герой – образ мужчины, Адам в раю и рожденный ланью сын – спаситель.

4. Также можно провести параллели между местами действия рассказов: и райский сад, и пещера являются прообразом материнской утробы (на иврите – *рехем*, однокоренное слову *рахамим* – милосердие). В рассказе про лань сказано: «И проявил Всевышний милосердие», "ה'ל'ו ס"פ"

5. Ученики Ари заметили связь между этими двумя мифами, основываясь на мидраше Пиркей дераби Элиэзер, который утверждает, что Каин является сыном Хавы и змея, а спаситель, рожденный ланью от змея, является перевоплощением Каина (*хамтакат каин* – услащение скитанием, *гильгуль* – его перевоплощение, перерождение в другом поколении).

Связями между этими рассказами занимались Авраам Бергер<sup>6</sup>, предположивший, что в образе лани скрывается мир женской божественности, покрытый фольклорно-мифологической оболочкой, и Иегуда Либес<sup>7</sup>, усматривающий связь между тайной седьмого дня Песаха (мифом о лани) и секретной *драшой*, приведшей к смерти Ари. Вслед за учениками Ари, он предполагает, что Ари соединил в реальности «Секрета нижних миров» (=магии) беременную лань и змею, чтобы принести освобождение.

Мы видим, что мифы бытия и избавления связаны тайной, покрытой мраком. Как и написано в трактате Хагига, «*Эйн доршим*» (=не заниматься тайнами создания).

### Миф и гендер

Изучения мифологической стороны в обоих рассказах позволяет истолковать их как одну общую тему, переходящую из поколения в поколение, и отражающуюся в зеркале мифа.

Миф основывается на диалектической идее, согласно которой свет и избавление рождается именно из боли. Невозможны безболезненные роды и не существует рая без изгнания и запретного плода. Ясно, что оба рассказа основаны на идее, что женщина, она же *Сфират Малхут*, склоняющаяся к силам зла, к левой стороне *Гвуры*, которая называется *Ситра Ахра*. Она связана со змеем очень древней и сущностной связью.

Миф характерен персонализацией встречи между читателем и героями, но это делается путем ослабления женского образа и демон-

страхии зависимости женщины от кусающего ее змея. Она рожает и рождается, благодаря ему.

Гендерные исследования подчеркивают проблематику мифа, его «неморальность», а точнее, аморальность. Боль страдающей лани, являющейся у змея лишь средством рождения мужчин и сыновей.

Согласно идее Андреан Рич<sup>8</sup>, роды превращаются в силу в патриархальном мире, а рожающая женщина обязана страдать молча. Только в 1949 г. был принят закон, позволяющий использовать обезболивание во время родов. До тех пор церковь внушала женщинам веру в то, что они обязаны страдать, искупая первородный грех Евы. В этом мифе именно в момент родов, когда женщина нуждается в защите и охране, ее кусает змей, представитель патриархальных сил. Как показывает Симона де Бовуар, роды вызывают мужской страх перед дикой природой, которую символизирует женщина<sup>9</sup>.

В заключение я хотела бы отметить некоторые стороны мифа, которые до сих пор не были раскрыты в его изучении: напряжение между материнством и женской сексуальностью, проблематика отношения к мужским–змеиным образам в мифе, цена боли и восприятие ее как наказания за первородный грех.

Используя мотив Хазаль и Филона, мне бы хотелось предложить новую, до сих пор не раскрытую, **позитивную** сторону связи женщины и змея, а не только ее отождествление с силами зла (*Ситра Ахра*): я имею в виду мотив сбрасывания змеей кожи, символ обновления и постоянного самовозрождения, а также миф *Абробора*, круглого змея, который рождается вновь и вновь, и, по теории ученика Юнга Эрика Ноймана<sup>10</sup>, связан с мифом Большой матери. В этом смысле Змей похож на женщину: они оба рождаются, оба страдают<sup>11</sup> и оба связаны вечным замкнутым кругом.

## Примечания

<sup>1</sup> Эта первая часть моего исследования связи между сюжетами о женщине и змее переведена с любезной помощью Ирины Конович и Инны Сапожниковой.

<sup>2</sup> В понимании мифа я следую за своим учителем, Йегудой Либесом – учеником Гершома Шолема, который рассматривает миф как точку соприкосновения божественного и человеческого миров. В книге Зогар Б-г неоднократно называется «*адам*». Как показывает Итамар Гринвальд, миф – это рассказ, который имеет отношение к божественному, и обладает соответствующими ритуалами.

<sup>3</sup> Библейские стихи даны в переводе автора. Синодальный перевод: «Знаешь ли ты время, когда рожают дикие козы на скалах, и замечал ли роды ланей? Можешь ли расчислить месяцы беременности их? И знаешь ли время родов их?» – *Ред.*

<sup>4</sup> См., например: книга Зогар, парашат Бо (Зогар 2 32:2–35:2); *Sholem G. Ve-ikvot Mashiah* (По следам Машиаха). Yerushalaim, 1944. P. 9–52.

<sup>5</sup> См. перевод и анализ подхода Филона в сопоставлении с подходом Хазаль: *Boyarin D. Ha-basar she-ba-ruah*. Tel Aviv, 1999. P. 83–110.

<sup>6</sup> *Abraham B. AYALTA – From the Doe in the Field to the Mother of the Messiahs* // Salo Wittmayer Baron Jubilee. Vol. 1, Jerusalem, 1974. P. 209–217.

<sup>7</sup> *Leibes E. Trei urzilin de ayalta; Drashato ha-sodit shel Haari lefnei mitato*, (Двое сыновей лани; секретная предсмертная драша Ари) // *Ha-kenes ha-beinleumi le-heker ha-Kabbalah 4*. Yerushalaim, 1992. P. 113–169.

<sup>8</sup> *Rich A. Elod Isha* (Рожденная женщиной), Tel Aviv 1989, p 190–210.

<sup>9</sup> *Bavuar S. Ha-min ha-sheni* («Второй пол»), Tel Aviv 2001, p 210–219

<sup>10</sup> *Neumann E. The great Mother: an analysis of the archetype*. New Jersey, 1963. P. 18–23.

<sup>11</sup> См.: *Avot Derabi Natan. Version B*, chap. 42.

*Арье Ольман*  
(Иерусалим–Москва)

## **О МУСУЛЬМАНСКОМ ОБВИНЕНИИ ИУДЕЕВ В ИСКАЖЕНИИ ПИСАНИЯ\***

---

Как известно, ислам считает иудеев «людьми Писания» (напр., Коран 5:59–66) и требует относиться к ним с уважением (напр., 2:62, 5:5). Коран почтительно отзывается о вере иудеев:

Не одинаковы они, – среди обладателей писания есть община стойкая: они читают знамения Аллаха в часы ночи, совершая поклонение. Они веруют в Аллаха и Судный день, приказывают одобряемое и удерживают от неодобряемого. Они спешат опередить друг друга в совершении благого; они – суть праведники. Какое бы праведное деяние не совершили они, поистине, сполна воздастся им за это. Поистине, Аллах знает богобоязненных (3:113–115)<sup>1</sup>.

Но Корану есть в чем упрекнуть иудеев с теологической точки зрения. По мнению Корана, иудеи:

а) исказили Писание, например:

Они искажают слова, (переставляя их) с их мест. И забыли они часть того, что им было упомянуто (5:13; см. также: 4:46; 5:41; 2:75).

б) не следуют Писанию, например:

А если бы обладатели писания уверовали и были богобоязненны, Мы очистили бы с них их скверные деяния и ввели бы их в сады благодати. А если бы они держали прямо Тору и Евангелие и то, что низведено им от их Господа, то они бы питались и от того, что сверху их и от того, что у них под ногами. Среди них – народ соразмерный, а многие из них – скверно то, что они делают! (5:65–66).

в) скрыли упоминания о пророке Мухаммаде, например:

Кто же нечестивее того, кто скрыл у себя свидетельство Аллаха? (2:140);

---

\* Автор благодарен проф. Д.В.Фролову и С. Минову за консультации при написании этой статьи.

в) приписывают Аллаху детей:

И сказали иудеи: «Узайр – сын Аллаха». И сказали христиане: «Мессия – сын Аллаха». Эти слова в их устах похожи на слова тех, которые не веровали раньше. Пусть поразит их Аллах! До чего они отвращены! (9:30).

В данной работе мы хотели бы проанализировать один из этих упреков и предложить его новое понимание.

Глагол *харафа* (искажать) употребляется в Коране по отношению к иудеям четыре раза (4:46; 5:13; 5:41; 2:75). Обвинения в искажении (*тахриф*) Писания можно найти в нескольких *аятах* Корана:

А среди них есть такие, которые своими языками искривляют писание, чтобы вы сочли это писанием, хотя оно и не писание, и говорят: «Это – от Аллаха», а это – не от Аллаха, и говорят они на Аллаха ложь, зная это (3:78).

Из иудеев некоторые искажают слова на их местах и говорят: «Мы слышали и не повинемся, выслушай неслыханное и упаси нас», – искривляя своими языками и нанося удары религии. А если бы они сказали: «Мы слышали и повинемся, выслушай и посмотри на нас», – то это бы было лучше для них и прямее. Но проклял их Аллах за их неверие, и они не веруют, разве только немногие (4:46).

...и из иудеев: они прислушиваются ко лжи, прислушиваются к другим людям, которые не приходили к тебе; они искажают слова с их мест... (5:43).

Они искажают слова, (переставляя их) с их мест. И забыли они часть того, что им было упомянуто (5:13).

Среди них есть простецы, которые не знают писания, а только мечты. Они так полагают. Горе же тем, которые пишут писание своими руками, а потом говорят: «Это от Аллаха» – чтобы купить это за небольшую цену! Горе же им за то, что написали их руки, и горе им за то, что они приобретают! (2:78–79; пер. Крачковского в редакции Д.В. Фролова).

Скажи: «Кто низвел книгу, с которой пришел Муса, как со светом и руководством для людей, которую вы помещаете на хартиях, открывая ее и скрывая многое? Ведь вы научены тому, чего не знали ни вы, ни ваши отцы». Скажи: «Аллах!» Потом оставь их забавляться погружением (в их размышления) (6:91; пер. Крачковского в редакции Д.В. Фролова).

Неужели вы хотите, чтобы они поверили вам, когда была партия среди них, которые слушали слова Аллаха, а потом искажали его, после того как уразумели, хотя сами и знали? (2:75).

Вопрос, на который мы хотим ответить прежде всего – имеется ли в виду *тахриф аль-лафз* (искажение текста) или *тахриф аль-ма'на* (искажение смысла)? Обвинения в искажении **текста** Писания звучали в адрес иудеев со стороны мусульман и со стороны христиан<sup>2</sup>. Первый их анализ был произведен М. Шрайнером<sup>3</sup>. Однако Селл утверждал следующее: «Другая группа иудеев выступала против Мухаммада, они выписывали отдельные места из своих традиционных или раввинских книг и пытались выдать их за истинное Писание. Эта группа иудеев не обвиняется в изменении текста Писаний»; «Во всех этих аятах пророк предъявляет иудеям обвинение в том, что они сокрыли истину Писания, а не в том, что они изменили написанный текст. Под истиной Мухаммад подразумевал упоминания о нем, которые, как он доказывал, должны были находиться в их Писаниях». «Байдави комментирует эту фразу (из 3:78) так: «поверни их в чтении и удержи их от замены откровений». И снова никакого обвинения в искажении текста»<sup>4</sup>.

Еще ранее Родвелл писал: «Мухаммад редко обвинял иудеев и христиан в изменении Писания, чаще он обвинял их в неправильном толковании своих священных книг для того, чтобы уклониться от его заявлений. Однако его обвинения неясно сформулированы, а его высказывания на эту тему равноценны яркому свидетельству в пользу безупречной неприкосновенности священных Писаний, как иудеев, так и христиан, в той мере, в какой он знал их»<sup>5</sup>.

Уже во времена Мухаммада раввины обвинялись в дезинформации Пророка по поводу законов о супружеской измене, изложенных в Писании<sup>6</sup>. В более позднее время иудеи обвинялись в подмене Исмаила Исхаком в описании жертвоприношения сына Ибрахима<sup>7</sup>.

Отношение мусульманских доксографов к проблеме искажения иудеями Корана подробно освещено в работе Камиллы Аданг<sup>8</sup>. Она разбирает воззрения десяти исламских теологов (аль-Лайт, Ибн Раббан, Ибн Кутайба, аль-Я'куби, ат-Табари, аль-Бакиллани, аль-Мас'уди, аль-Макдиси, аль-Бируни и Ибн-Хазм) и показывает, что первые семь из упомянутых видели еврейские Писания не подвергшимися искажению, и только последние три (жившие позднее первых) обвиняли евреев в порче текста Писаний. В послании аль-Лайта *тахриф* понимается исключительно как искажение **смысла** текста, обвинения в порче текста не встречаются ни у Ибн Раббана в «Китаб ад-дин ал-даула», ни у Ибн Кутайбы в «Дала'ил ан-нубува»<sup>9</sup>.

Однако следует указать, что именно ибн Кутайба первым предположил, что некоторые стихи из Библии должны указывать на Мухаммада<sup>10</sup>; список этих стихов, приведенный от его имени Ибн аль-Джаузи, опубликован в оригинале Брокельманом<sup>11</sup>. Есть и более полный список стихов Библии, якобы относящихся к Мухаммаду, и имен, под которыми его можно якобы найти в Библии<sup>12</sup>.

Аль-Якуби без колебаний приводит свидетельство из Торы в подтверждение истинности положений ислама<sup>13</sup>. По ат-Табари, семьдесят старейшин, сопровождавших Моше на гору Синай, неверно передали увиденное, и евреи после греха с золотым тельцом неверно выразили свое раскаяние – но в обоих случаях речь идет о неверной устной передаче. Ат-Табари недвусмысленно объясняет, что *tahrif* – это искажение смысла текста, неверная интерпретация, приписывание словам другого значения<sup>14</sup>. Аль-Бакиллани утверждает, что слова Моше сохранились в их ивритском оригинале, а об искажениях текста он говорит, используя термин, означающий неверный перевод, а не сознательное изменение<sup>15</sup>. Аль-Мас'уди говорит о *tahrif*е единожды, в «Мурудж», и ясно, что он имеет в виду изменение смысла, а не текста<sup>16</sup>.

Аданг завершает свой анализ этой темы так: «It was found that the majority of our authors subscribe to a mild interpretation of the Koranic allegation of large-scale tampering with the Torah by the Jews (*tahrif*); according to this interpretation, only the sense of the biblical text had been changed while the text itself remained intact. Only al-Maqdisi and Ibn Hazm believed that the text had suffered distortion. The person held responsible by Ibn Hazm for corruption of the Torah was Ezra the scribe, who was generally put in a very positive light by Hazm's predecessors. Apart from al-Tabari, the authors who held to a moderate view of *tahrif* felt justified in using the Bible as a historical source and for apologetical purposes»<sup>17</sup>.

Томас Мишель, предвзято переводя антихристианской полемики Ибн Таймии, упоминает еще нескольких мусульманских мудрецов, считавших, что искажению подвергся именно смысл Писания: «The early Muslim polemicists, such as 'Ali al-Tabari, the Zaydi al-Qasim ibn Ibrahim, and Al-Hasan ibn Ayyub, applied the concept of *tahrif al-ma'na* to the Christian as well as Jewish Scriptures. The later polemicists of the Ash'arite school such as Al-Baqillani, Al-Ghazali, and Fakr Al-Din Al-Razi, approached the Bible as basically sound in its text but misinterpreted by Christians and Jews»<sup>18</sup>.

Только начиная с *тафсира* ат-Табари в мусульманской экзегезе и доксографии приводится мнение о порче иудеями **текста** Писа-

ний, которому будут позже следовать аль-Макдиси, аль-Бируни<sup>19</sup> и в особенности лично не любивший евреев Ибн Хазм, конфликтовавший с Шмуэлем га-Нагидом. Т. Мишель также отмечает: «Ibn Hazm in his *Al-Fisal fi al-Milal wal-Ahwa wal-Nihal*, carefully built a case for the verbal corruption of the biblical text. According to Ibn Hazm, the Bible is not a message of God which contains some erroneous passages and words, but is of the status of an anti-Scripture, “an accursed book”, the product of satanic inspiration. His conclusion marked a departure from the prevailing opinion before his time and was followed by subsequent writers only with careful qualifications. Although the majority of later polemicists rejected Ibn Hazm’s conclusions as extreme, by the strength of his argumentation he influenced all subsequent polemical literature. The question of *tahrif* of scripture was one that no polemicist – Christian, Muslim, or Jewish – could leave untreated»<sup>20</sup>.

Еврейский средневековый кодификатор законов и богослов Шломо ибн Адрет (известный как Рашба<sup>21</sup>) дал ответ на инвективы ибн Хазма в отдельном произведении – «Статья против измаильтян»<sup>22</sup>. Чаще всего вина за эти искажения текста возлагалась на Эзру (Ездру, Узайра)<sup>23</sup>. Однако Суйути (1445–1505) в *тафсире* «аль-Джалалайн» (3:78) не следует версии о порче текста и комментирует слово «искривляют» так: «искривляют» – искажают в чтении то, что было ниспослано.

Мы же продолжим исследовать искажения **смысла** Писания, на которые указывает Коран, и зададимся вопросом, что повлекло эти искажения?

Коран приводит несколько причин. Одна из них – злонамеренность иудеев:

О обладатели писания! Почему вы облачаете истину ложью и скрываете истину, в то время как вы знаете? (3:71);

А среди них есть такие, которые своими языками искривляют писание, чтобы вы сочли это писанием, хотя оно и не писание, и говорят: «Это – от Аллаха», а это – не от Аллаха, и говорят они на Аллаха ложь, зная это (3:78);

Неужели вы хотите, чтобы они поверили вам, когда была партия среди них, которые слушали слова Аллаха, а потом исказили его, после того как уразумели, хотя сами и знали? (2:75).

Другая причина – корысть:

Горе же тем, которые пишут писание своими руками, а потом говорят: «Это от Аллаха», – чтобы купить это за небольшую цену!

Горе же им за то, что написали их руки, и горе им за то, что они приобретают! (2:79).

Третья причина – невежество простецов:

Среди них есть простецы, которые не знают писания, а только мечты. Они так полагают (2:78; пер. Крачковского в редакции Д.В. Фролова).

Четвертая – неверное мировоззрение, неправильные размышления:

Скажи: «Кто низвел книгу, с которой пришел Муса, как со светом и руководством для людей, которую вы помещаете на хартиях, открывая ее и скрывая многое? Ведь вы научены тому, чего не знали ни вы, ни ваши отцы». Скажи: «Аллах!» Потом оставь их забавляться погружением (в их размышления) (6:91; пер. Крачковского в редакции Д.В. Фролова).

Эта причина и является основанием нашего предположения: возможно, искажения смысла Писания, упоминаемые в Коране – это **мидрашная экзегеза, агада и таргумы**.

Влияние иудейской устной традиции, выразившейся в мидрашах и таргумах, на Коран, обсуждается давно<sup>24</sup>. Например, история о разбиении Ибрахимом идолов и попытке идолопоклонников сжечь его (Коран 37:84–98) восходит к мидрашу Берешит Раба 38:13<sup>25</sup>. Многие детали истории о Йусуфе взяты из еврейской устной традиции и зафиксированы в ранних мидрашах. Приказ Йакуба сыновьям входить в Египет через разные ворота (Коран 12:67) объясняется в Танхума Бубер (Микец 10) опасением сглаза. Можно упомянуть в этой связи легенду о том, как египтянки, смотрившие на Йусуфа, изрезали себе пальцы (Коран 12:31)<sup>26</sup>, параллельную преданию, зафиксированному в мидрашах Танхума (Мидраш Йеламдену, Ялкупт Талмуд Тора 121, а также Танхума, Варшавское издание, Ваешев 5); вопрос о первичности источника этой легенды еще не решен. Есть и в поздних мидрашах детали, которые дополняют лакуны в кораническом повествовании о Йусуфе и, следовательно, отражают древние традиции, известные во время написания Корана. Так, «доказательство своего Господа», помогшее Йусуфу уберечься от соблазна прелюбодеяния (Коран 12:24) параллельно образу Якова, отца Йосефа, явившемуся тому в окне в критический момент (Мидраш Агада, издание Бубера, Быт 49:24). Известно также, что в Коране зафиксированы два агадических сюжета, отсутствующих в еврейских источниках:

- 1) Вы знаете тех из вас, которые нарушили субботу, и Мы сказали им: «Будьте обезьянами презренными!» (2:65), Когда же они преступили то, что им запрещали, Мы сказали им: «Будьте обезьянами презренными!» (7:166);
- 2) И спроси у них о селении, которое было около моря, как они нарушали субботу, когда приходили к ним их рыбы в день субботы, поднимаясь прямо к ним. А в тот день, когда они не праздновали субботы, они не приходили к ним. Так Мы испытываем их за то, что они нечестивы! (7:163).

Здесь имеется в виду испытание праведности: рыба по велению Аллаха подходит к берегу только в субботу и не подходит в остальные дни. Будут ли иудеи-рыбаки ловить рыбу в субботу, что делать запрещено? (См. *аят* 5:94, где говорится об аналогичном испытании арабов: будут ли они соблюдать запрет на охоту во время *хаджа*).

Согласно Гойтейну<sup>27</sup>, оба эти мидраша происходят из среды евреев Аравии или Эфиопии – стран бассейна Красного моря, ведь в Палестине не водятся обезьяны, а евреи-рыбаки жили, по арабским источникам, на Красном море, но не на Средиземном. (Здесь не может идти речь о рыбаках на озере Кинерет, ведь там не нужно ждать, пока рыба придет к берегу, а можно поплыть и поискать ее).

Известны и примеры обратного влияния Корана и коранической экзегезы на еврейскую традицию: так, имя египетской женщины, соблазнявшей Йусуфа – Зулайха – попало из мусульманской традиции в поздний мидраш Сефер ха-Яшар<sup>28</sup>. Вейнзинк<sup>29</sup> предположил, что источник сюжета о Мусе, рабе Аллаха и истолковании его поступков (Коран 18:65–82) – еврейская легенда о р. Йеѓошуа бен Леви и пророке Элияѓу (Оцар ха-мидрашим, с. 210). Однако Уилер<sup>30</sup> показал, что направление движения этого сюжета было обратным – из Корана через его комментаторов к поздним еврейским мидрашам.

Мы видим следы прямого влияния устного творчества и устной традиции иудеев Аравии на Коран. Однако во всех странах еврейской диаспоры в VII в. н.э. устная традиция понимания Торы существовала лишь в виде толкований текста Пятикнижия, но не в виде самостоятельных произведений. Древнейшей формой такого толкования является *таргум* – синхронный перевод Писания на разговорный арамейский язык во время его публичного чтения. Хиршберг говорит об этом прямо: «It was natural that such religious sermons – whether their contents were intended for the purpose of teaching or amusement – be delivered in a free style (i.e., not verbatim). Accurate translations of the Bible or enlargements with aggadic paraphrases (similar to Targum Jonathan) were however certainly to be found among the *ahl al-*

*kitab* – if not in writing, then at least in a fixed oral tradition. Nonetheless, it is doubtful whether Muhammad heard these verbatim – at least not during the first years of his appearance»<sup>31</sup>.

Таргумы существовали в устной форме; некоторые из них (например, таргум Онкелос) были достаточно фиксированными и передавали смысл Пятикнижия близко к тексту, другие же (к примеру, различные варианты Иерусалимского таргума) фиксированной формы не имели и могли далеко отходить в своих интерпретациях текста от его буквального значения. Публичное чтение Торы происходило таким образом: чтец читал текст по свитку на иврите (не всегда достаточно громко), а *метургеман* – переводчик и комментатор – громко излагал его смысл на арамейском языке. Таким образом, прихожане синагоги, уже не понимавшие библейский иврит, давно переставший быть разговорным языком, воспринимали смысл Писания только по устному таргуму. На вопрос, где это сказано, мог быть дан ответ – «в Писании», хотя простой смысл Писания мог быть совсем другим.

Можно привести хрестоматийный пример отмены мудрецами Мишны и Таргума закона *талиона* (Исх 21:24, Лев 24:20). Таргум Псевдо-Йонатан и Таргум Йерушалми переводят «око за око» как «стоимость глаза за глаз», заменяя *талион* денежным возмещением. Так же сказано и в ранних мидрашах (Мехильта де-раби Шимон бар Йохай 21:37) и в Вавилонском Талмуде (Бава Кама 84а).

Как мы указывали выше, есть сведения, что во времена Мухаммада иудеи обвинялись в дезинформации Пророка по поводу законов о супружеской измене, изложенных в Писании: «А если человек будет прелюбодействовать с замужней женщиной, если будет прелюбодействовать с женой ближнего своего – да будут умерщвлены прелюбодей и прелюбодейка» (Лев 20:10).

Таргум Псевдо-Йонатана на этот стих сообщает значительно больше, чем простой смысл стиха: «А если человек будет жить с обрученной другого человека, или если человек будет жить с замужней женщиной – он должен быть убит: за замужнюю – удушением двумя платками, жестким, вложенным в мягкий, а за обрученную – побиением камнями. [Это относится также] к прозелиту и к прозелитке».

В книге Второзаконие (22:22) говорится: «Если обнаружится человек, возлежавший с замужней женщиной, то должны умереть оба они: и человек, возлежавший с женщиной, и сама женщина...».

Таргум Псевдо-Йонатана прибавляет: «...даже если она беременна, не ждите, пока родит, но в тот же час казните удушением платком».

А к закону об изнасиловании обрученной (Втор 22:23–26), гласящему: «А отроковице не делай ничего, нет на ней греха, караемого смертью», Таргум Псевдо-Ионатана добавляет: «...но муж обязан развестись с ней, дав ей разводное письмо».

Этот закон тем более странен, что его нет не только в Писании, но и в позднейшей еврейской практике. Наоборот, Вавилонский Талмуд (Недарим 27а, Авода Зара 54а) выводит именно из этого библейского стиха правило «принужденный свободен от ответственности». Только в трактате Кетубот (51б) Вавилонского Талмуда приводится этот закон как личное мнение, но лишь затем, чтобы его **опровергнуть с опорой на Писание**.

Со стороны подобные комментарии, претендующие на пояснение Писания, могли выглядеть как искажение его смысла. Сборники мидрашей в VII в. уже существовали в письменном виде, и к ним может относиться *аят* «Горе же тем, которые пишут писание своими руками, а потом говорят: «Это от Аллаха» – чтобы купить это за небольшую цену! Горе же им за то, что написали их руки, и горе им за то, что они приобретают!» (2:79).

В то же время таргумы традиционно передавались устно, и к ним может относиться следующее: «А среди них есть такие, которые своими языками искривляют писание, чтобы вы сочли это писанием, хотя оно и не писание, и говорят: «Это – от Аллаха», а это – не от Аллаха, и говорят они на Аллаха ложь, зная это» (3:78).

Устная традиция могла выглядеть «мечтами», ведь люди «только полагают так» (2:78). Недаром Суйути в своем *тафсире* объясняет слово «мечты» (*аманийу*) как «лживые измышления, которым их научили их вожди». Особенно интересен *аят* 6:91:

«Скажи: “Кто низвел книгу, с которой пришел Муса, как со светом и руководством для людей, которую вы помещаете на хартиях, открывая ее и скрывая многое? Ведь вы научены тому, чего не знали ни вы, ни ваши отцы!” Скажи: “Аллах!” Потом оставь их *забавляться погружением* (в их размышления)».

«Хауд» (погружение во что-либо, занятие чем-либо) традиционно понимают здесь с опорой на *тафсир* аль-Куртуби (т. 7, с. 37) как «празднословие» (пер. Кулиева), «пустословие» (пер. Османова и Пороховой), «пустые разговоры» (пер. Крачковского). Ат-Табари толкует это «погружение» как «ложность и неверие», Ибн-Катир – как «невежество и иллюзии», Суйути в Джалалайн – как «ложное». Мы предлагаем видеть в этом *аяте* отклик на практику мидраша (*мидраш* – дословно «требование», «поиск», отсюда – «толкование»).

Интересно, что понятие «искажение Писания» присутствует и в традиции Талмуда и мидрашей. Об «искривлении Писания» (*икем катув*) говорят применительно к изменению текста: «Писание искривилось на восемь букв, даже на два-три слова, лишь бы не употреблять слово „нечистая“» (Вавилонский Талмуд, Песахим 3а, Берешит Раба Вильна 34:4, Берешит Раба Альбек 32:2). Об «искажении кем-либо Писания» (*ивет катув*, Сифре Дварим 1) или «обходе кем-либо Писания» (*акаф катув*, Ваикра Раба 32:1) говорят применительно к изменению смысла, неверному толкованию библейских стихов.

То, что для иудеев было частью устного учения, традицией понимания и интерпретации библейского текста, для ранних мусульман было похоже на намеренные искажения Писания.

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее Коран цитируется по переводу И.Ю. Крачковского, если не указано иное.

<sup>2</sup> Roth N. Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1987, V. 54. P. 208–209; Resnick I.M. The falsification of Scripture and medieval Christian and Jewish polemics // Medieval Encounters 1996, V. 2, 3. P. 344–380; Saeed A. The charge of distortion of Jewish and Christian scriptures // Muslim World. 2002, V. 92, 3–4. P. 419–436; Adler W. The Jews as Falsifiers: Charges of Tendentious Emendations in Anti-Jewish Christian Polemics // Translation of Scripture: Proceedings of a Conference at the Annenberg Research Institute, May 15–16, 1989 (Jewish Quarterly Review Supplement: 1990). Philadelphia, 1990. P. 1–27.

<sup>3</sup> Schreiner M. Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1888. V. 42. S. 630–631. Перевод. в: Schreiner M. Gesammelte Schriften / Ed. M. Perlmann. Hildesheim, 1983. S. 114–115.

<sup>4</sup> Sell E. Historical Development of Qur'an. London, 1923. P. 85, note 3, P. 89–90.

<sup>5</sup> Rodwell J.M. Quran. London, 1861. P. 434.

<sup>6</sup> Goldziehr I. Revue des études juives. 1896. V. XXVIII. P. 79.

<sup>7</sup> Goldziehr I. Muhammedanische Studien. Halle, 1890, I. S. 145, note 5.

<sup>8</sup> Adang C. Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm. Leiden, 1996.

<sup>9</sup> Adang C. Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 224, 225.

<sup>10</sup> Kohler K., Goldziher I. The Jewish Encyclopedia. 1906. V. VI. P. 657–658.

<sup>11</sup> Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1894. S. 138–142.

<sup>12</sup> Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXII. S. 374–379.

<sup>13</sup> Adang C. Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 226–227.

<sup>14</sup> Adang C. Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 227–229.

<sup>15</sup> *Adang C.* Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 235. К сожалению, Аданг не привела оригинальный термин.

<sup>16</sup> *Adang C.* Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 232.

<sup>17</sup> *Adang C.* Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 251.

<sup>18</sup> *Michel T.F.* A Muslim Theologian's Response to Christianity. Delmar, NY, 1999. P. 89.

<sup>19</sup> *Adang C.* Muslim Writers on Judaism & the Hebrew Bible. P. 232.

<sup>20</sup> *Michel T.F.* A Muslim Theologian's Response to Christianity. P. 90.

<sup>21</sup> Tshuvot ha-Rashba (Респонсы Рашба), Jerusalem, 1990, 1/1, 115–158 [in Hebrew].

<sup>22</sup> См. *Adang C.* A Jewish reply to Ibn Hazm: Solomon b. Adret's polemic against Islam // *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb*, 2002. P. 179–209.

<sup>23</sup> См. краткий обзор и библиографию в: *Perlmann M.* Islam // *Encyclopaedia Judaica*, 1976. См. также подробный анализ проблемы и обширную библиографию в: *Steiner R.C.* A Jewish Theory of Biblical Redaction from Byzantium: its rabbinic roots, its diffusion and its encounter with the Muslim doctrine of falsification // *Jewish Studies, an Internet Journal* 2003. V. 2 P. 123–167 (<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Steiner.pdf>), а именно P. 158–167. См. также еще более подробный разбор этой темы в: *Lazarus-Yaffe H.* Ezra-‘Useir: History of a Pre-Islamic Polemical Motif through Islam to the Beginning of Biblical Criticism // *Tarbiz*. 1986. V. 55. P. 359–379 [иврит], где автор разбирает также ответы на эти обвинения в еврейской экзегетической и полемической литературе, например, у Аврахама ибн Дауда из Толедо и у Аврахама ибн Эзры (P. 377–379).

<sup>24</sup> См., например: *Schapiro J.* Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Koran. Leipzig, 1907; *Goitein S.D.* Jews and Arabs. New York, 1955. P. 46–61; *Miller P.E.*, When is a Midrash not a Midrash? An experiment in polysemy, midrashic speculation and Qur'anic exegesis // *Verbum et calamus*. 2004. P. 165–170; *Newby G.D.* The drowned son [Canaan]: Midrash and Midrash making in the Qur'an and «Tafsir» // *Studies in Islamic and Judaic Traditions*. 1986. P. 19–32.

<sup>25</sup> См. Также: *Hauglid B.M.* On the early life of Abraham: biblical and Qur'anic intertextuality and the anticipation of Muhammad // *Bible and Qur'an*. 2003. P. 87–105.

<sup>26</sup> См.: *Пуотровский М.Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 97.

<sup>27</sup> *Goitein S.D.* Jews and Arabs. P. 51.

<sup>28</sup> Первое комплексное обсуждение взаимосвязи иудейских и исламских преданий о Йусуфе см. в: *Schapiro J.* Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Koran. Leipzig, 1907. S. 41, 43, 44, 55–56. См. также: *Gregg R.C.* Joseph with Potiphar's wife: early Christian commentary seen against the backdrop of Jewish and Muslim interpretations // *Studia Patristica*. 2001. V. 34. P. 326–346.

<sup>29</sup> *Weinsinck A., van. al-Khadir* // *Encyclopaedia of Islam*. P. 902–3.

<sup>30</sup> *Wheeler B.M.* The Jewish Origins of Quran 18:65–82? Reexamining Arent Jan Weinsinck's Theory // *Journal of the American Oriental Society*. 1998. V. 118. P. 153–171.

<sup>31</sup> *Hirschberh H.Z.* Bible: Religious Impact in Islam // *Encyclopaedia Judaica*. 1976. Vol. 7.

*Юлия Оленева*  
(Рига, Латвия)

**К ВОПРОСУ  
О ВЛИЯНИИ МИДРАША КОГЕЛЕТ РАББА  
НА КОММЕНТАРИЙ ИЕРОНИМА  
К КНИГЕ ЭККЛЕСИАСТА**

---

Сравнительное изучение Отцов Церкви и раввинистической литературы зародилось в XIX в. в связи с возникновением *Wissenschaft des Judentums*. Сравнивая раввинистические и патристические тексты и находя элементы еврейской литературы в творениях Отцов Церкви, ученые не только расширили свои познания в области социальной, политической и религиозной ситуации в эпоху поздней античности, но и смогли объяснить развитие и роль многих агадических традиций<sup>1</sup>. Ряд исследователей затрагивал вопрос о возможной связи между экзегезой Иеронима и раввинов.

В настоящей статье рассматривается вопрос о возможном влиянии раввинистических интерпретаций книги Когелет на комментарии Иеронима к книге Экклесиаста; это влияние доказывается путем анализа некоторых фрагментов<sup>2</sup>.

Иероним в своих комментариях, в данном случае – в комментарии на книгу Экклесиаста, использовал метод компиляции, объединяя интерпретации различных экзегетических школ. Тщательное исследование комментария показывает, что среди этих интерпретаций Иероним часто цитирует еврейские поучительные толкования, о которых он мог узнать от своего учителя-еврея, изучая у него еврейский язык. Свидетельства об этом учителе находятся как в самом комментарии, где Иероним явно на него ссылается, так и в других трудах этого Отца Церкви. С еврейскими интерпретациями Иероним, скорее всего, познакомился в устном изложении. При этом возможно, что эти толкования существовали тогда также и в письменном виде и что они сохранились до наших дней в некоторых раввинистических источниках.

Следовательно, наш вопрос сводится к следующему: существуют ли у еврейских толкований, цитируемых в комментарии Иеронима на книгу Экклесиаста, определенные эквиваленты в аутентичных еврейских источниках, доступных сегодня. Чтобы решить этот вопрос, необходимо изучить еврейские тексты, комментирующие книгу Когелет. Лучшим источником в данном случае является мидраш Когелет Рабба, так как в нем содержится больше всего толкований. Кохелет Рабба датируется примерно V–VIII вв., но поскольку этот мидраш является антологией, то он может содержать и более ранние материалы.

Ограничения, наложенные на объем настоящей статьи, позволяют проанализировать лишь один фрагмент источников. Основные цели этой работы – реконструировать и изучить избранные отрывки, явно свидетельствующие об эксплицитном или имплицитном использовании Иеронимом мидраша; далее, на примере анализируемого фрагмента доказать, что многие интерпретации, представленные в мидраше Когелет Рабба, существовали уже в IV в. и основывались на древней традиции, так как комментарий Иеронима содержит определенные параллели; наконец, определить, цитируя еврейские интерпретации, типы заимствования и намерение Иеронима.

Вначале следует вкратце затронуть вопрос о самих источниках (комментарий Иеронима на книгу Экклесиаст и Когелет Рабба) и после этого перейти к сравнению и анализу.

### **Мидраш Когелет Рабба**

Мидраш<sup>3</sup> Когелет Рабба является одним из мидрашей на пять Мегиллот. Время и место написания Когелет Рабба невозможно точно определить. В мидраше нет ясной информации о личности автора и его местожительстве<sup>4</sup>. Датировка Когелет Рабба в большей степени зависит от свидетельств об этом мидраше в другой литературе и от самого текста мидраша<sup>5</sup>. Основываясь на этой критике источников, ученые считают, что в современном виде мидраш Когелет Рабба сформировался в период времени с V по VIII вв. (400–750 гг.)<sup>6</sup>. Несмотря на то, что текст в полной форме появился не раньше VIII в., отдельные его части могут быть более древними<sup>7</sup>. Автор (а скорее редактор) мидраша заимствовал и использовал литературу таннаев, Иерусалимский Талмуд, введения древних мидрашей (GenR, LamR, CantR, LevR), а параллели с Вавилонским Талмудом, скорее всего, находятся в позднем дополнении<sup>8</sup>. Например, М. Гиршман, исследуя и сравнивая текст Когелет Рабба и комментарий Иеронима на Экклесиаста, сделал следующий вывод. «Трактат Иеронима включает

в себя еврейские толкования, которые также обнаруживаются в Когелет Рабба, что является неопровержимым доказательством существования этих толкований уже в IV веке. Другими словами, даже не утверждая, что Когелет Рабба существовал тогда в его нынешнем виде (такое утверждение вряд ли будет верным), можно определенно сказать, что это собрание мидрашей основывается на более древней традиции»<sup>9</sup>.

Исследователи единодушны в том, что местом возникновения Когелет Рабба является Палестина, так как палестинская традиция доминирует в мидраше по сравнению с вавилонской. Стиль и язык мидраша напоминает палестинскую школу толкователей<sup>10</sup>.

*Структура.* Текст мидраша разделен на три *седера* (порядка)<sup>11</sup>. Мидраш Когелет Рабба вместе с введением следует по 222 стихам книги, которые интерпретируются по отдельности, но в некоторых случаях группируются. Более чем половина стихов Когелета в мидраше толкуется полностью, некоторые стихи – только частично и лишь немногие из них пропускаются<sup>12</sup>.

*Особенности жанра.* Мидраш Когелет Рабба является практически непрерывным аггадическим мидрашом. Это не комментарий в прямом смысле слова, а скорее сборник мыслей и высказываний различного времени и характера. Цель мидраша – не интерпретация библейского текста, а его приспособление к современной ситуации и современным взглядам<sup>13</sup>.

### Комментарий Иеронима на книгу Экклесиаст

Комментарий Иеронима на Экклесиаста является важным трудом в истории библейской экзегезы, так как это первый латинский комментарий, который основывается на еврейском тексте<sup>14</sup>. Для комментария Иероним использовал свой перевод и греческие переводы второго века: переводы Акилы, Симмаха и Феодотиона. Комментарий обычно датируют 389 годом<sup>15</sup>.

В самом начале комментария Иероним ясно указывает на то, что книга Когелет не еретическая, а ортодоксальная. Он также объясняет свой метод: не следовать какому либо предыдущему авторитету, а выполнять свой собственный перевод с еврейского языка<sup>16</sup>. Но независимость перевода не является независимостью экзегезы. В комментарии отображаются новейшие толкования, а также цитируются древние экзегеты. Иногда Иероним называет их по имени (Ориген, Аполлинарий, Григорий Чудотворец, Викторин Петавийский, Лактанций), но иногда высказывается не прямо, а вводит изложение

чужого мнения словами: «как другие говорят», «как другие думают» и т.д. Другая интересная особенность комментария – обширное использование раввинистической экзегезы того времени, сведения о которой Иероним, очевидно, почерпнул от еврея, когда тот учил Иеронима еврейскому языку<sup>17</sup>. В комментарии Иероним последовательно толкует стихи Когелета – в том порядке, в каком они идут в книге. Комментатор прибегает обстоятельному грамматическому анализу текста<sup>18</sup>. Несмотря на то, что это первый комментарий Иеронима, он превосходно владеет текстом библейской книги, уделяет большое внимание словам. Подход Иеронима состоит в том, чтобы дать на каждый стих книги как можно больше толкований, отделяя их словами «или» и «иначе»<sup>19</sup>. Экзегетический принцип комментария представлен двумя видами интерпретации, с помощью которых библейский текст может быть прочитан и истолкован: *interpretatio litteralis* и *interpretatio spiritalis*. Иероним считал, что в начале текст нужно понимать буквально и только потом переходить к духовному толкованию. Но связь между этими типами интерпретаций довольно сложно определить. Можно предположить, что *interpretatio litteralis* является провизорной и не законченной интерпретацией. Но чтение комментария показывает, что Иероним иногда предлагает только буквальную интерпретацию, не находя возможности понять текст аллегорически или духовно. Чаще всего он приводит сначала буквальное, а потом духовное толкование, причем в последнем буквальное толкование не отрицается. Очевидно, речь здесь идет о двух разных принципах, о двух способах прочтения Писания. Иероним читал Ветхий Завет с христианской позиции. Для экзегезы это означало, что он читал Ветхий Завет, находя в его тексте намек на Христа, т.е. понимая текст христологически. Христологическое толкование текста и является духовным, буквальное же понимание текста, напротив, часто охватывает нехристологические интерпретации<sup>20</sup>. Хотя Иероним буквального толкования не отрицал, большая часть его комментария состоит из духовной интерпретации.

Изучая экзегетическую деятельность Иеронима, можно заключить, что на него повлияли три экзегетические традиции: две христианские (Антиохийская и Александрийская школы) и еврейская традиция<sup>21</sup>.

Конечно, не просто установить, какой была экзегеза Когелета до мидраша Когелет Рабба. Фрагменты раннего материала разбросаны в Мишне, Талмуде и в других древних мидрашах<sup>22</sup>. Если бы удалось доказать древнее происхождение некоторых фрагментов мидраша, то стало бы ясно, почему некоторые идеи, присутствующие в ком-

ментарии Иеронима, встречаются также в мидраше Когелет Рабба. Обычно Иероним цитирует еврейские интерпретации вместе с христианскими толкованиями – бывает, что первые он отрицает, а иногда даже высмеивает. В редких случаях он предпочитает еврейское толкование. Но практически он никогда на нем не останавливается, а идет дальше – ищет толкование более высокого уровня, т.е. толкование духовное<sup>23</sup>.

### Предыдущие исследования

Перед тем как перейти к анализу источников, было бы целесообразно вкратце рассмотреть основные научные исследования, в которых затрагивается наша тема. Труды многих ученых уже упоминались в настоящей работе.

Первыми, кто всерьез ставил вопрос о влиянии раввинистических толкований на комментарий Иеронима к Экклезиасту, были М. Рамер (*Rahmer. Die hebraischen Traditionen bei den Werken des Hieronymus*) и Л. Гинцберг (*Ginzberg. Die Haggada bei Kirchenvaeter. Der Komentar des Hieronymus zu Koheleth*) в конце XIX – начале XX вв. Современные исследователи считают, что те методы, которые использовали эти ученые, устарели; к тому же они пытались найти параллели там, где их совсем нет<sup>24</sup>.

В последующие годы исследователи творчества Иеронима, утверждали, что на Иеронима повлияли не только греческая и латинская традиции интерпретации, но и в большой степени еврейская экзегеза. Рассматривая текст комментария, ученые упоминают фрагменты, которые свидетельствуют о заимствованиях, но не проводят глубокого анализа источников<sup>25</sup>.

В 70-е годы ученые, исходя из текста Иеронима, пришли к выводу, что Иероним знал о некоторых еврейских толкованиях<sup>26</sup>. Исследователи предполагали, что Иерониму были известны греческие переводы еврейских источников, а не еврейские рукописи толкований на Когелет, и все, что он мог позаимствовать, было, очевидно, устной традицией<sup>27</sup>.

Дальнейшее исследование провел М. Гиршман. Он, как и некоторые предшествующие исследователи, ссылается на 84-е письмо Иеронима, в котором тот, наряду с христианскими учителями, упоминает еврейского учителя Бар Ханину, учившего Иеронима по ночам, и, очевидно, информировавшего его о еврейских толкованиях. Гиршман цитирует несколько фрагментов, свидетельствующих о заимствовании еврейских интерпретаций, и объясняет принцип, которому следовал Иероним, собиравший различные методы, какие ис-

пользовались в разных переводах и комментариях, как христианских, так и еврейских<sup>28</sup>. В своем комментарии Иероним большое внимание уделяет тексту и словам. Его метод заключается в том, что он предлагает разные толкования одного и того же места, разделяя их словами «или», «иначе», что, по мнению Гиршмана, очень напоминает идиому еврейского мидраша «другое слово» («другая вещь»). В другом месте Иероним описывает свой метод как «соединяющий историческое толкование иудеев с нашим тропологическим (то есть «духовным») толкованием». Слово «исторический», которое первоначально означало «исследовательский», используется здесь, как и во многих христианских сочинениях, в качестве синонима буквального (*nuam* «простой», «последовательный»). Гиршман замечает, что греческое слово *historia* на самом деле является точным эквивалентом еврейского слова *midrash*. Тогда вполне вероятно, что Иероним обращается здесь к первоначальному еврейскому использованию экзегетического подхода, известному как *мидраш*. Значение этой эквивалентности выходит далеко за рамки простого совпадения похожих терминов. Очевидно, можно проследить четкую взаимосвязь между тем фактом, что Иероним берет за основу еврейский текст Библии, и тем, что он опирается на еврейский мидраш для создания своих «исторических толкований»<sup>29</sup>.

Через несколько лет после работы Гиршмана выходят статьи А. Фонаха и М. Крауса, в которых эти ученые вкратце рассматривают и сравнивают интерпретации Иеронима и Когелет Рабба на Эккл 11:9–12:7. Оба ученых также предполагают, что раввинистическую традицию Иероним позаимствовал не в письменной, а устной форме, в пересказе своего учителя еврея. Сравнив толкования в обоих источниках, Фонах находит больше различий, чем сходств. В заключении исследователь приходит к выводу, что при сравнении раввинов и отцов церкви решающее значение имеют не форма и методы экзегезы, а конкретное содержание и стиль<sup>30</sup>. Краус же, изучив толкования, предполагает, что хотя Иероним и включил в комментарий на Эккл 11:9–12:7 христианские толкования, он предпочитает две еврейские и к тому же аллегорические традиции.<sup>31</sup>

#### **Сравнительный анализ фрагментов мидраша Когелет Рабба и комментария Иеронима на книгу Экклесиаст**

Из-за ограниченного объема работы нет возможности проанализировать все фрагменты, свидетельствующие о наличии параллельных мест. Внимание будет сосредоточено только на одном фраг-

менте комментария Иеронима, у которого наличествует очевидный эквивалент в мидраше Когелет Рабба.

Мы предлагаем действия автора, породившие сходство некоторых фрагментов комментария с мидрашем, подразделить на три типа, а именно, цитирование еврейской интерпретации без согласования с ней, заимствование смысла или идеи интерпретации и заимствование филологического характера. Отметим также, что Иероним может явно указывать на еврейское происхождение интерпретации, а может заимствовать ее имплицитно. При анализе фрагмента будет представлен только один из упомянутых типов происхождения сходства. Автор выражает надежду, что выбранные тексты будут убедительным свидетельством в пользу того, что имеется связь между экзегезой Иеронима и еврейской мидрашистской традицией.

### Эккл 9:13–15

גַּם־זֶה רֵאִיתִי חִכְמָה תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְגָדוֹל הָיָא אֵלַי  
עִיר קִטְנָה וְאֲנָשִׁים בָּהּ מְעוֹט וּבֵאֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל וּסְבָב אֶתָּה וּבְנָה עֲלֶיהָ מְצוּדִים גְּדוֹלִים  
וּמְצָא בָּהּ אִישׁ מְסַכֵּן חָכֵם וּמִלֹּט־הוּא אֶת־הָעִיר בַּחֲכָמְתָּהּ וְאָדָם לֹא זָכַר אֶת־הָאִישׁ הַמְּסַכֵּן  
הָהוּא

«13 Вот еще какую мудрость видел я под солнцем, и она показалась мне важною: 14 город небольшой, и людей в нем немного; к нему подступил великий царь и обложил его и произвел против него большие осадные работы; 15 но в нем нашелся мудрый бедняк и он спас своею мудростью этот город, но однако же никто не вспомнил об этом бедном человеке».

Мидраш Когелет Рабба:	Комментарий Иеронима:
עִיר קִטְנָה זֶה הַגּוֹף וְאֲנָשִׁים בָּהּ מְעוֹט אֱלוֹ אֵיבְרִין וּבֵאֵלֶיהָ מֶלֶךְ גָּדוֹל זֶה יֵצֵר הָרַע גָּדוֹל שֶׁהוּא גָּדוֹל מֵיֵצֵר טוֹב שֶׁלֹּשׁ עֲשָׂרָה שָׁנָה וּסְבָב אֶתָּה וּבְנָה עֲלֶיהָ מְצוּדִים גְּדוֹלִים כַּמְנוֹן וְעַקְמוֹן וּמְצָא בָּהּ אִישׁ מְסַכֵּן וְחָכֵם זֶה יֵצֵר טוֹב לְמָה קוֹרָא אוֹתוֹ מְסַכֵּן שְׂאִינוּ מְצוּי בְּכָל הַבְּרִיּוֹת וְאִין רוֹבֵן שֶׁל בְּרִיּוֹת נִשְׁמָעִין לוֹ וּמִלֹּט הוּא אֶת הָעִיר בַּחֲכָמְתָּהּ שְׂכָל הַשׁוֹמֵעַ לֵיצֵר טוֹב נִמְלֵט אָמַר דּוֹד מְבִיָּה לְמֵאֵן דְּשִׁמְעַת לִיה הַה"ד תּוֹלִים מ"א אֲשֶׁרִי מִשְׁכִּיל אֵל דֵּל וְאָדָם לֹא זָכַר אָמַר הַקַּב"ק אֶתוֹן לֹא אֲדַכְרֵתוּנִיָּה אֲנָא מְדַכְרֵ לִיה יַחְזַקְאֵל ל"ו וְהִסִּיכּוֹתִי אֶת לֵב הָאֲבָן מִבְּשַׂרְכֶם וְגו'	<i>Aliter Hebraeus ita hunc locum interpretatus est: Civitas parva, homo est, qui etiam apud philosophos minor mundus vocatur. Et viri in ea pauci, membra de quibus homo ipse contextitur. Cum autem venerit adversus eam rex magnus diabolus, et quaesierit locum per quem possit irrumpere, invenitur in ea humilis et sapiens, et quieta cogitatio interioris hominis, et servat urbem quae obsessa ab hostibus cingebatur. Cumque homo de periculo sive persecutionis, sive angustiarum,</i>

	<i>sive cujuscunque adversae rei atque peccati fuerit erutus: homo ille exterior, qui inimicus est illius pauperis hominis, et sapientis, non recordatur interioris hominis, nec subdit se consiliis ejus: sed rursus sua fruitur libertate.</i>
--	--

Комментируя эти стихи, Иероним явно ссылается на еврейскую интерпретацию. Свое же толкование Иероним начинает с буквальной интерпретации, следующей за словами книги. Заканчивая буквальное толкование, он как один из примеров возможных интерпретаций, упоминает еврейский вариант. «...Еврей иначе объяснял это место, именно так: Город небольшой – это человек, который у философов называется малым миром; и людей в нем немного, – членов, из которых составляется этот человек; когда же выступит против него царь великий – дьявол – и будет искать место, через которое мог бы вторгнуться в него, находит в нем простое, мудрое и спокойное размышление внутреннего человека – и оно сохраняет город, обложенный осадой. Но когда человек избавится от опасности гонения, или бедствия, или какого либо другого несчастья и греха, тогда тот внешний человек, который враждебен человеку бедному и мудрому, не вспоминает о внутреннем человеке и не подчиняется его внушениям, но живет в соответствии со своей свободой<sup>32</sup>.

После еврейского толкования Иероним как обычно переходит к духовной, христианской и в этом случае христологической интерпретации<sup>33</sup>. Но сейчас важно остановиться на параллелях с еврейскими источниками.

В мидраше Когелет Рабба мы можем прочесть схожую аллегорическую интерпретацию.

«Небольшой город это тело, а немногие люди в нем – члены. Великий царь, восставший против города – это злая склонность (начало). Почему его называют великим? Потому что оно на тринадцать лет старше доброго начала. И обложил его и произвел против него большие осадные работы, т.е. сделал потаенные и опасные пути и места. Но (царь) нашел в этом городе бедного, но мудрого человека – это доброе начало. Почему его называют бедным? Потому что оно находится во всем человеке, и немногие подчиняются ему. И он своей мудростью спас город, так как тот, кто подчиняется доброму началу, избегает прегрешения. Давид сказал: «Блажен, кто помышляет о бедном. В день бедствия избавит его Господь» (Пс 40:2). Но никто и не вспомнил этого бедного человека. Святой, да благословен

Он, сказал: вы не помните, но Я его буду помнить; как написано: И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце из плоти (Иез 36:26)<sup>34</sup>.

Схожая интерпретация «небольшого города» находится в следующих еврейских источниках: b. Ned. 32b, Qoh. Zuta, Targum Qohelet. Немногие люди в Талмуде и Qoh. Zuta – это члены, а в Таргуме – это некоторые заслуги, ценности. Во всех четырех источниках царь обозначает злое начало. Большие осадные работы в Талмуде и Таргуме трактуются как грех, в Qoh. Zuta – это плохие дела, а в Когелет Рабба – потаенные и опасные пути и места. Бедный и мудрый человек во всех источниках воспринят как доброе начало. В Когелет Рабба и Qoh. Zuta город спасает послушание доброму началу. В Талмуде высказано мнение, что город освобождает раскаяние и добрые дела, а в Таргуме это – сила и добрые дела. Бедный, забытый всеми человек в Талмуде и Таргуме – это доброе начало. А Когелет Рабба и Qoh. Zuta утверждает, что Бог помнит этого человека<sup>35</sup>.

Ясно, что интерпретации Иеронима и раввинов не являются полностью идентичными: совпадения слово в слово не наблюдается. Очевидно, что Иероним пересказывает то, что по-своему услышал. Злое начало он понимает как сатану, искушающего человека, а доброе начало в его понимании – это мудрое сознание внутреннего человека, которое спасает город (человека). Большие осадные работы Иероним толкует как гонения, бедствия, несчастья и грех. В таком толковании он, очевидно, ближе к интерпретациям Талмуда и Таргума. Хотя возможно, что в мидраше это место трактуется с использованием аллегорического метода, и потаенные и опасные пути и места служат метафорами гонений, бедствий и несчастья. В интерпретации Иеронима внутренний человек (т.е. доброе начало в его понимании) забыт. Так же и в Талмуде и Таргуме никто не помнит доброе начало.

Сравнение еврейских источников с комментарием Иеронима позволяет сделать следующие выводы. Явные параллели в соответствующих фрагментах свидетельствует о том, что еврейская интерпретация, зафиксированная в упомянутых источниках, возникла из более ранней устной традиции, которая циркулировала в еврейской среде во времена, когда Иероним писал свой комментарий на Экклесиаста. Древние источники были собраны и объединены поздними компиляторами – и так эти тексты дошли до нас. Далее, сравнительный анализ фрагментов позволяет заключить, что происходит очевидное и неоспоримое заимствование из мидрашиской словесности. Несмотря на то, что Иероним не останавливается на еврейской

интерпретации, а толкует текст дальше – духовно и христологически, он не отрицает процитированное им самим толкование и даже в какой-то степени соглашается с ним. Конечно, это позитивное отношение определяется тем, что еврейская интерпретация была аллегорической – в известной мере похожей на духовное понимание текста. Она не противоречит ни христианской теологии, ни взглядам самого Иеронима.

### Выводы

Главной задачей проделанного сравнительного анализа источников было доказать, что Иерониму были известны еврейские толкования текстов из Когелета и что он включил некоторые из них в свой комментарий.

Анализ текста не показал полной идентичности интерпретаций. Их различия можно объяснить, учитывая два факта. Во-первых, Иероним воспринял еврейские интерпретации скорее всего в устной, а не в письменной форме; таким образом, изложение Иеронимом этих интерпретаций зависело от его личного восприятия. Во-вторых, устная традиция этих интерпретаций сформировалась еще до того, как мидраш Когелет Рабба приобрел известную ныне форму. Та редакция мидраша, в которой мы сейчас его можем прочесть, безусловно, является литературной, письменной версией, не повторяющей слово в слово то, что было высказано устно.

Абсолютно ясно, что если в комментарии Иеронима и в Когелет Рабба и встречаются схожие толкования, эти сочинения все же сильно отличаются друг от друга. Эти отличия проявляются в языке, литературной форме и жанре интерпретаций<sup>36</sup>. Однако ввиду установленных параллелей между двумя источниками едва ли можно сомневаться в том, что мидраш Когелет Рабба играет роль важного компаративного материала для изучения и постижения комментария Иеронима на книгу Экклесиаст.

### Примечания

<sup>1</sup> *Kamesar A. Church Fathers and Rabbinic Midrash // Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism. Vol. I /Ed. by J. Neusner. Leiden, 2005. P. 21.*

<sup>2</sup> В комментарии Иеронима на книгу Экклесиаста насчитывается примерно 10 фрагментов, имеющих явные параллели с мидрашем Когелет Рабба.

<sup>3</sup> По определению раввинистический мидраш, скорее всего, произведение устной или письменной словесности, сочиненное раввинами. Исходным пунктом этого произведения является фиксированный, канонический текст Библии. В науке, как

и в иудаистской литературе, термин мидраш употребляется в трех различных значениях: 1) экзегеза отдельных фрагментов (напр., мидраш на Быт 1:1); 2) раввинистический метод интерпретации Библии (напр., утверждение, что мидраш интерпретирует Писание в согласии с современными требованиями); 3) компиляция экзегетических утверждений раввинов, которые были созданы в период поздней античности (напр., мидраш на книгу Бытия). См. *Jacobs I. The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*. Cambridge, 1995. P. 3; *Porton G. Definitions of Midrash // Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*. Vol. I / Ed. by J. Neusner. Leiden, 2005. P. 520.

<sup>4</sup> *Midrash Rabbah. Ecclesiastes / Translated by A. Cohen*. London, 1957. P. vii.

<sup>5</sup> Информация об источниках – свидетельствах изложена в книге И. Вахтена: *Wachten J. Midrasch – Analyse. Strukturen im Midrasch Qohelet Rabba. Eine Sammlung alter Midraschim*. Hildesheim, 1967. P. 4–10.

<sup>6</sup> *Hirshman M. The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. Formats of Exegesis in Late Antiquity // Hebrew Union College Annual*. 1988. №59. P. 137; *Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik. Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition // Biblische Notizen*. 1999. № 97. P. 37.

<sup>7</sup> *Wachten J. Midrasch – Analyse*. P. 10.

<sup>8</sup> *Stark H. Introduction to the Talmud and Midrash*. Edinburgh, 1991. P. 345; *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. / Ed. by Fred Skolnik. New York, 2007. P. 90; *Midrash Rabbah. Ecclesiastes*. P. VII; *Wuensche A. Die Midrasch Kohelet*. Hildesheim, 1967. P. XIV; *Hirshman M. The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes*. P. 137.

<sup>9</sup> *Гуриман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности*. М., 2002. С. 115–116.

<sup>10</sup> *Midrash Rabbah Ecclesiastes*. P. vii.

<sup>11</sup> Первая *sidrā* с 1:1 по 6:12, вторая с 7:1 по 9:6б а третья с 9:7 до последнего стиха 12 главы. Коэн (*Midrash Rabbah. Ecclesiastes*) утверждает, что текст разделен на 4 седера, первый начинается с 1:1, второй с 3:13, третий с 7:1, и четвертый с 12:7. См. *Midrash Rabbah. Ecclesiastes*. P. viii; *Wuensche A. Die Midrasch Kohelet*. P. xiv.

<sup>12</sup> *Wachten J. Midrasch – Analyse*. P. 46.

<sup>13</sup> *Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik*. P. 37–38; *Holm-Nielsen S. The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology // Annual of Swedish Theological Institute*. 1976. № 10. P. 79; *Wuensche A. Die Midrasch Kohelet*. P. XIV.

<sup>14</sup> *Braverman J. Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretation of the Hebrew Bible*. Washington, 1978. P. 28.

<sup>15</sup> *Kelly J.N.D. Jerome. His Life, Writings and Controversies*. Peabody, MA, 1998. P. 150; *Kieffer R. Jerome: His Exegesis and Hermeneutics // Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation. Vol.1: From the Beginning to the Middle Ages (Until 1300), Part 1: Antiquity / Ed. by M. Saebo*. Göttingen, 1996. P. 668, 677; *Brown D. Vir Trinitatis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*. Kampen, 1992. P. 138. Существует предположение о несколько более поздней дате, см.: *Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik*. P. 41.

<sup>16</sup> *Gruetzmacher G. Hieronymus. Eine Biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Sein Leben und Schriften von 385–400. Band 2*. Scientia, 1969. P. 52.

<sup>17</sup> *Gruetzmacher G. Hieronymus*. P. 54; *Holm-Nielsen S. The Book of Ecclesiastes*. P. 72; *Гуриман М. Еврейская и христианская интерпретации*. С. 105.

<sup>18</sup> *Vonach-Innsbruck A. Der Ton macht Musik*. P. 42.

<sup>19</sup> *Гуриман М. Еврейская и христианская интерпретации*. С. 114.

<sup>20</sup> *Holm-Nielsen S.* The Book of Ecclesiastes. P. 67.

<sup>21</sup> Можно упомянуть также античную литературу, но углубленное изучение этого вопроса не входит в задачу настоящей работы.

<sup>22</sup> *Holm-Nielsen S.* The Book of Ecclesiastes. P. 78-79.

<sup>23</sup> *Holm-Nielsen S.* The Book of Ecclesiastes. P. 71-72.

<sup>24</sup> *Baskin J.R.* Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity: A Bibliographical Reappraisal // *Approaches to Ancient Judaism*. Vol. V. Studies in Judaism and its Greco-Roman Context / Ed. by W.S. Green. Atlanta, 1985. P. 64.

<sup>25</sup> *Gruetzmacher G.* Hieronymus. P. 52, 54-55.

<sup>26</sup> *Holm-Nielsen S.* The Book of Ecclesiastes. P. 71-72.

<sup>27</sup> *Holm-Nielsen S.* The Book of Ecclesiastes. P. 79.

<sup>28</sup> *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретации. С. 112-113.

<sup>29</sup> *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретации. С. 114.

<sup>30</sup> *Vonach-Innsbruck A.* Der Ton macht Musik. P. 41-44.

<sup>31</sup> *Kraus M.* Christian, Jews, and Pagans in Dialogue. Jerome on Ecclesiastes 12:1-7 // *Hebrew Union College Annual*. 1999. № 70. P. 183-185.

<sup>32</sup> *Patrologia Latina. 23. Commentarius in Ecclesiasten* / Ed. by J.P. Migne. Paris, 1883. P. 1144; Блаженного Иеронима Толкование на книгу Екклесиаст // *Труды Киевской духовной Академии за 1880 г.* С. 101.

<sup>33</sup> Христологическая интерпретация относится к духовной, и христианские комментаторы применяли ее, когда хотели сказанное в тексте отнести к Христу.

<sup>34</sup> *Midrash Rabbah.* Ecclesiastes. P. 253-254.

<sup>35</sup> *Knobel P.S.* The Targum of Qohelet. Translation with Critical Introduction, Apparatus and Notes // *The Aramaic Bible*. Vol.15. Edinburgh, 1991. P. 46-47.

<sup>36</sup> Гиршман отметил, что христианские экзегеты разработали шесть письменных жанров толкования Библии: 1) классические экзегетические труды; 2) гомилетические сочинения, являющиеся в большей или меньшей степени, стенографическими записями церковных проповедей; 3) апологии – монографии в защиту христианской религии от нападок язычников, иудеев и гностиков; 4) антологии гомилей или отдельных стихов, подобранных в виде сквозного комментария на отдельную библейскую книгу; 5) записи бесед, проводившихся в академии конкретным христианским мыслителем; 6) песнопения и религиозные стихи, содержащие элементы толкования. Еврейская экзегетическая деятельность в тот период была более компактной во времени, месте и жанре. До нас дошел лишь один тип экзегетических сочинений: антологии, включающие галахический мидраш эпохи таннаев и аггадический мидраш амораев; каждый из них дошел до нас в том виде, в каком был создан. См. *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретации. С. 29-30.

*Giovanni Frulla*  
(*Senigallia, Italy*)

## LEXICAL REFERENCES ABOUT MOSES IN JEWISH HELLENISTIC WRITINGS

---

1. This paper starts with a question: is it possible to reconstruct a common lexicon about Moses and his epic in Jewish Hellenistic authors? In other words, can we identify some common lexical references about Moses in Jewish literature in Greek language<sup>1</sup>?

This aim is ambitious, most of all because we don't have a lot of written material from Jewish Hellenistic literature, and because this material comes usually from quotations of more recent authors.

In particular we can consider, throughout the quotations mainly of Eusebius and Clement of Alexandria, the fragments belonging to Alexander the Polyhistor, a grammarian of the I century B.C.; in a work about Jews, Polyhistor collected several examples of text relating to Jewish history and literature. In this interesting literature one of the most important characters is – as we can imagine – Moses<sup>2</sup>.

Analysing the fragments attributed to Polyhistor we have to solve a couple of problems. The first is the fact that these fragments come from indirect tradition (a second-hand tradition). So we are obliged to consider not only the text itself, but also the epoch in which the quotation is transmitted. As concern Polyhistor, we should take into consideration not only the Jewish Hellenistic authors quoted by the grammarian, but also the personality of Polyhistor himself, and, moreover, those who quoted Polyhistor, so Clement and Eusebius. In strict connection with this problem, analysing the language of Jewish Hellenistic authors and writings, we have also to remember their complicate transmission, and probably the mix of languages belonging to different ages, the one of the Jewish authors (from III century B.C.E.), the one of Polyhistor (I century B.C.E.), and at last, the one of Clement and Eusebius (three – four centuries later, more or less)<sup>3</sup>.

In this complicate situation, can we reconstruct the language used by the original authors? That's the most difficult question. In order to answer, I'm going to try an analysis of linguistic aspects of some Jewish

authors and works. The choice of Moses as main character of this reconstruction is linked to his fundamental role in Jewish history and religion, as we can see from biblical account and from other passages. He is described as a liberator, sent by God to save the people from slavery, as a prophet, intermediary of divine will, as a legislator. The importance of this character determined the presence and the transmission of traditions, often different, about him and about the release of Hebrews from Egypt, until the Hellenistic period.

For that reason Moses can be chosen as the key of a linguistic analysis of Jewish Hellenistic literature, without forgetting – of course – the background of the Septuagint translation, which can stay as a point of reference in this linguistic reconstruction. In fact a comparison with the Septuagint could be interesting in order to establish the relationship between Jewish authors and biblical tradition and the mutual influences between them. A study of the language is important in the perspective of a reconstruction of the steps of the transmission of the Exodus account.

2. This work of reconstruction starts from the literary work of Ezekiel the tragedian, a poet lived probably in the second half of the second century B.C.: most of scholars are sure that the provenance of this author is Alexandria, but it could be possible also to consider Cyrene as the context of his literary production. From his works we have a total of 269 verses (in 17 fragments, quoted by Eusebius and Clement) relating to the tradition of the exodus of the Hebrews from Egypt and the liberation from foreign power and oppression, and belonging to a tragedy named – Eusebius says – *Exagoge*, Exodus<sup>4</sup>.

The subject of the work so is the same than in Exodus 1–15, but sometimes, in particular in two occasions, Ezekiel chooses to move away from the biblical text of Exodus, introducing the episode of Moses' dream and the final appearance of the Phoenix<sup>5</sup>.

From the structure of the fragments (only a little part of the original composition) it is clear that the author knows not only Jewish literature, culture and religion, but also Greek classic literary forms, tragedy in particular. In fact, he seems to present the plot according to the tragic model, even if it is not always respected, for example as concern the unity of time and space. However, it is possible to attempt (even if we haven't all the verses) a reconstruction of the schemata of the tragedy in five acts: I (vv. 1–65): the monologue of Moses and dialogue between Zippora; II (vv. 66–89): the dialogue between Chum and Zippora, Moses' dream and the interpretation of the dream given by Iethro; III (vv. 90–192): the dialogue between Moses and God at the burning bush; IV (vv. 193–242): the account of the destruction of the Egyptian army; V (vv. 243–269): the

description of the oasis of the Elim and connected events. The presence of this traditional structure is a proof of significant literary sources in Ezekiel's background.

Moreover, we have to underline a first consideration: Ezekiel's work is a poetic composition, and so it is not influenced only by historical and religious contexts, but primarily by literary aims and aspects. In fact Ezekiel enriches the picture of his protagonist Moses with some features, extraneous to the Bible, in particular as regards the period of the childhood and the youth of the character. Moses becomes a very complex character, with various faces and representations. For example, he is depicted as a prophet, a king, or a judge; sometimes he is similar to a general, sometimes he's like a visionary.

There are several open questions about the literary production of Ezekiel: did he write one or more tragedies<sup>6</sup>? Did he want to create, with his work, a sort of relationship between Jewish community and pagan people? Did he want to establish a new tradition about Moses, or only to be a witness of various not-official traditions on Exodus and Jews? Did he follow the Septuagint or not?

In our analysis of the language we start from the *Exagoge* of Ezekiel because Moses – with his complexity in all Jewish Hellenistic literature – could be useful and interesting in order to answer to all these questions.

3. In my article in a recent issue of the journal *Henoch* I've already analysed linguistic aspects of the Ezekiel's work<sup>7</sup>. I have proposed a table – you can see part of this table in **Appendix I** – in which I summarized terms and lexical expressions trying to collect them into five categories: a) Greek expressions used by Ezekiel and absent (or almost absent) in the Septuagint; b) words of Greek usage, taken and adapted from the Septuagint; c) expressions particularly revealing the Jewish context; d) biblical references; e) typical Hebrew language expressions<sup>8</sup>.

In the same article I noted that in Ezekiel's text the correspondences with the *Septuagint* are more frequent most of all in the central part of the tragedy, at verses 90–192, where the author narrates Moses' mission (and so the episode of the dialogue between Moses and God at the burning bush), marvels done in front of Pharaoh, and prescriptions for celebrating the feast of Passover. It is evident that the poet wants to follow the biblical account in particular in those passages connected to cultic prescriptions and ritual actions.

We can outline some examples of this clear correspondence between Ezekiel's tragedy and the Septuagint. Sometimes, in fact, Ezekiel the tragedian uses terms taken directly from the Septuagint and quoted in the same sequence (see **Appendix II.1**).

The account of Moses's vision of God (in front of the burning bush) and the subsequent mission of Moses towards Hebrews and Egyptians don't allow the author change too much from which we can find in the Bible. In the context of ritual prescriptions and when Hebrew religious epic is an explanation for cults and specific feasts, the tragedian cannot put too many inserts following his personal imagery and fantasy. Ezekiel doesn't forget that his tragedy is a *medium* to permit cultural exchanges between Jewish community and pagan context, so his purpose is to write a story which could be accepted by both audiences.

Sometimes (see **Appendix II.2**) he modifies one of the words of the sequence. The examples contained in the Appendix are significant in order to show that the poet decides to change only few slight aspects of the text of the Septuagint translation<sup>9</sup>.

The fragment 14 of the tragedy (vv. 175–192) is probably the richest as concern parallelisms (see **Appendix II.3**). In this fragment in fact we can underline a lot of examples that demonstrate how the text of Ezekiel's *Exagoge* and the Septuagint translation can be easily superimposed, as regards some passages, in particular those we have already mentioned.

The examples quoted in the Appendix could continue. What is clear is that Ezekiel uses the Septuagint translation as a source for his writing. Surely he knows the translation and offers several examples of his competence. Parallelisms are present most of all in those parts strictly relating to the biblical account about Moses, and they are more frequent in the fragment containing divine prescriptions to the people. Ezekiel takes terms from the Septuagint when he wants to follow the sacred tradition, and so when he narrates fundamental episodes for cult and religion. Using a model like the Septuagint Ezekiel doesn't want to neglect Jewish tradition. On the contrary, his work is perfectly coherent with his Jewish belonging.

4. In the same article I underlined a list of terms, used by Ezekiel but absent (or almost absent) in the Septuagint<sup>10</sup>.

Some of them are directly linked to the military context. For example the term *στρατηλάτης*<sup>11</sup> (absent in the Septuagint) is usually used in Greek classic texts to indicate the chief of an army, a military commander, as it's testified in Sophocles (*Ajax*, 1223) and in Euripides (*Phoenissae*, 1241); sometimes, the terms could indicate also a general of the navy, a sort of admiral (as we can find in Aeschylus, *Eumenides*, 637). In Ezekiel the word is not referred to Moses, but introduces the context of a battle: its meaning is purely military, and its use by the poet projects his narration in a war perspective<sup>12</sup>.

The military context is described also by other terms, such as *στρατός*, which appears many times, in particular in the narration of the

Egyptian messenger after the battle between Hebrews and Egyptians and the defeat of Pharaoh's troops. Moreover, at verse 198, Ezekiel uses *πεζοί* and *φαλαγγικοί*<sup>13</sup>, two technical references to military art, in order to give us some specific information about Egyptian army. These terms appear few times in the Septuagint and they refer to specific military activities and dispositions of troops. It is interesting to note that they are used in 1 Maccabees, a book almost completely dedicated to the description of a fight, a revolt, a battle<sup>14</sup>.

The lexical references I've just quoted are not linked directly to Moses, but it is evident that if we have a description of Egyptian army also Hebrew people is a sort of troop, and Moses is its general-in-chief. The final account of the messenger is clear about that. In fact in fragment 15 (verses 193–242) of the *Exagoge* the author presents – before the final defeat of Egyptians – the two opposite parties fighting in the battle. Egyptian army is described at verses 193–203 and, in parallel, at verses 204–213 we find the description of Hebrew multitude. The messenger gives both the descriptions the same space, but he appreciates Egyptian military organization and war disposition, while on the other hand he underlines the confusion and fragmentation of Hebrew people, composed more by a multitude, “the host of men” (*ὄχλος*) than by an “army” (*στρατός*)<sup>15</sup>.

From verse 220 there is the episode of the Red Sea, and also in this case we are in front of two (more or less) equivalent parts of the narration: firstly the messenger explains movements of Moses and Hebrews, who try to search immediately a way of escape between waters (verses 220–229); immediately after the text narrates the end and the destruction of Egyptian army, that has no possibilities of salvation under the waters of the sea (verses 230–241). The structure of the messenger's account so could be divided into two parts, in a chiasmic construction (*Egyptian army/Hebrews – Hebrews/Egyptian army*) which offers the entire picture of the tragic event. The central insertion (verses 214–219) we have already mentioned is the key to understand and to interpret the tragic structure of the tragedy: irony – by which Egyptians presume victory – is in parallel with strength, firmness and rigidity that God will use against them<sup>16</sup>.

Fragment 15 is the greatest example of the military horizon in which events of the *Exagoge* are inserted. The context of the battle is accepted by the author and by his audience, and it is underlined many times – as we have already seen – in the tragedy. For example verse 197 contains a sentence which undoubtedly refers to war context. The messenger says in fact: *ἦν φορικτός ἀνδρῶν ἐκτεταγμένων ὄχλος*<sup>17</sup>. In particular the term *ἐκτεταγμένων* (“arrayed”), which identifies a group of peop-

le disposed to the fight, creates a connection with a military perspective. This verb is also present at verse 200 in the form ἔταξε (“he stationed”), with the idea of typical military movements, confirmed by spatial information of verses 200–201: τοὺς μὲν ἐξ ἐβωνύμων, ἐκ δεξιῶν δὲ πάντα (“[The cavalry he stationed] on the left / While on the right he placed all the others [...]”). It’s difficult to establish whether Ezekiel description of the disposition of the army is based on a precise military scheme or not<sup>18</sup>.

It’s important instead to point out this characteristic of military context regarding Moses and his people, because it could be found also in others Jewish Hellenistic writings, as we will analyse below. So we can conclude this brief reference remembering that – as concern Ezekiel’s work – the most important lexical expressions about Moses are aimed by the intention to describe him as a judge and as a prophet (like the biblical account) but also like a general and, last but not least, as a king, as we can assume by specific lexical features of the Ezekiel’s tragedy.

5. Now, in order to understand the complexity of the Exodus traditions and of their mutual influences, it could be interesting to give some details about lexical references on Moses in other Jewish Hellenistic authors.

We have to analyse in particular fragments belonging to Eupolemus, a Jewish historian of the II century B.C.E., and Artapanus, lived before the Polyhistor.

Eupolemus is the author of a work that is named by Clement *Concerning the King in Judea* (*Stromata* 1.23.153.4). We have five fragments of this work, and the most important is fragment 2, the longest of the five, which summarizes Hebrew history from Moses to David. The importance of the historical reconstruction of Eupolemus is evident also because he is a witness of the presence of certain traditions circulating around the biblical account during the Hellenistic time. His work is an example of an attempt to harmonize different traditions and biblical interpretations, so we can find in his history a mix between various aspect of the same events, coming from Jewish and pagan background. Probably Eupolemus lived in Palestine, a provenance suggested by the style of his Greek language, by his usage of structures of narration similar to literary schemata of Hebrew language, and, at last, by the evident predominance of Jewish culture, religion, and tradition in the perspective of the author<sup>19</sup>.

Eupolemus describes Moses with few characteristics. In fragment 1 (quoted in a little different way by Clement in *Stromata* 1.23.153.4 and by Eusebius in *Praeparatio Evangelica* 9.25.4–26.1) he remarks general aspects of Moses:

– he is the first sage, the first wise man (with the use of the expression *πρῶτον σοφὸν* in both the quotations of Eusebius and Clement)<sup>20</sup>;

– he is the first who spreads letters, who literally “gave the alphabet to the Jews first”<sup>21</sup> (Eusebius says *γράμματα παραδοῦναι πρῶτον*, instead Clement inserts a little different, using *γραμματικὴν* for *γράμματα*).

In fragment 2 of the historical account of Eupolemus (in this case in the quotation of Eusebius, *P. E.* 9.30.1) we can point out an other characteristic of Moses:

– he is a prophet (Eupolemus says that “Moses prophesied thirty years” and he uses the form *προφητεύσαι* of the verb *προφητεύω*)<sup>22</sup>.

Finally, in fragment 5, quoted by Clement in *Stromata* 1.21.141.4–5, in the context of an attempt to establish definitively the high antiquity of Jewish institutions<sup>23</sup>, Eupolemus underlines a new important characteristic of Moses:

– he leads the Hebrews out of Egypt (Clement quotes the verbal form *ἐξήγαγε* = “he led out”).

In a similar (but different, and interesting) way Artapanus tries to define a general picture of the Exodus story, giving his particular point of view to the historical reconstruction. We have three fragments of Artapanus, preserved by Alexander the Polyhistor (and then by Eusebius, in *Praeparatio Evangelica* 9.18.1, 9.23.1–4 and 9.27.1–37, and in a minimal part by Clement). Artapanus lived surely before the Polyhistor, but the *terminus post quem* is more complicated to determine. The second century B.C.E., during the epoch of Ptolemy VI Philometor (180–145 B.C.E.), is probably the most plausible period in which is it possible to date him<sup>24</sup>.

In his work Artapanus enriches the biblical account with the aim to glorify Jewish people. He knows the Bible, and also the Septuagint translation. He knows very well Egypt and its culture. He could be a Hellenistic Jew of Egypt, maybe relating to the temple of Leontopolis. In his historical reconstruction Moses becomes the founder of Egyptian culture and traditions<sup>25</sup>.

The fragment we are interested in is fragment 3, which narrates the life of Moses from his birth to his death, following the biblical account but adding several non-biblical episodes. In this passage Moses is depicted as an hero, a special man, who accomplishes marvels and magic things and who is never defeated<sup>26</sup>.

Artapanus is more complex than Eupolemus in his description. In this fragment 3 of his historical work (Eusebius speaks about a book entitled *Concerning the Jews*) he points out several aspects about Moses:

– first of all he is a teacher (a διδάσκαλος): in fact “he became the teacher of Orpheus”<sup>27</sup> (*P.E.* 9.27.4)<sup>28</sup>;

– he is one who gives his people many good things (we find in the text the verbal form παραδοῦναι, in order to explain the gifts of Moses): in this sense Artapanus says that “when he reached manhood, he bestowed (παραδοῦναι) on humanity many useful contributions” (*P.E.* 9.27.4)<sup>29</sup>;

– γράμματα (the word used in Eupolemus to indicate the alphabet, the letters) become sacred texts (“sacred writings”: ἱερὰ γράμματα, in *P.E.* 9.27.4): in this way Artapanus moves Moses’s function of teaching from a general cultural horizon to a specific sacred perspective, which elects Moses as promoter of cult;

– he is a general (στρατηγός), loved by his soldiers, and with a big army (see *P.E.* 9.27.7: “Chenephres [...] sent Moses against them [*the Ethiopians*] as the commander of a force of troops”<sup>30</sup>;

– he can use this force against Egypt: in fact Artapanus, in *P.E.* 9.27.21, reports the episode of a divine voice that ordered to Moses “to wage war against Egypt” (στρατεύειν ἐπ’ Αἴγυπτον);

– people learn from him religious practises, such as circumcision, as the text (*P.E.* 9.27.10) reports, when we read that “they [...] learned from him the practice of circumcising the genitalia” (τὴν περιτομὴν [...] μαθεῖν)<sup>31</sup>;

– he does marvels, simply striking his rod: in *P.E.* 9.27.28 “he [...] struck the Nile with his rod (τὸν Νεῖλον τῆ ῥάβδῳ πατάξει)”, and the same action is repeated also in *P.E.* 9.27.29 and 31;

– he leads his people out of the foreign land: for Artapanus, as in the Bible, the mission of Moses was also, “as soon as he had rescued the Jews, to return (ἀγαγεῖν) them to their ancient fatherland” (see *P.E.* 9.27.21).

6. After this rapid examination it’s possible to draw few considerations as a final synthesis:

a) Ezekiel in his work *Exagoge* underlines in Moses a specific function as a ruler and a judge. He is, above all, one who can teach something to the human kind. Here, in Eupolemus and Artapanus, we find this connection with teaching function. Moses is a sage (σοφός), a teacher (διδάσκαλος), a sort of master who transmits (παραδοῦναι) knowledge (for example γράμματα or ἱερὰ γράμματα).

b) Other literary references loved by Jewish Hellenistic authors are concerning Moses’ role as a general, a warrior, a military chief. Artapanus is clear about that: Moses is a commander (στρατηγός) and his mission is to combat (στρατεύειν). The purpose of his battle is to lead

the Hebrews out of Egypt, and this aim is underlined by Ezekiel and Eupolemus (both they use the verb ἐξάγω); also Artapanus is of the same opinion, but he uses the verb in a simple form (ἀγαγεῖν). In Jewish Hellenistic writings, however, Moses' military function is present and in relief.

c) Moreover, Artapanus insists a lot of time on Moses' rod, and on his magic powers. Striking his rod (Artapanus uses for example the expression τῆ ῥάβδῳ πατάξει), Moses is able to do marvels in front of Pharaoh and in front of his people. Symbolic function of the rod is evident, but in order to dwell not too much upon this argument, we only can state that the use of this object puts the account of Exodus in the area of a sort of initiation literature. We have the same importance of the rod also in the Septuagint and in Ezekiel. It's strange that Artapanus insists on this magic aspect a lot of times, while in other occasions he tries to explain marvels rationally. Use of rod is a specific characteristic of Moses, accepted by a wide part of Jewish literature<sup>32</sup>.

7. Now, at the end of this brief excursus, we can say very few things. The analysis proposed has just pointed out lexical parallelisms, but to find a common lexicon about Moses in Jewish Hellenistic literature is maybe a too ambitious aim.

However, we can try an interesting conclusion. Jewish Hellenistic authors develop an imagine of Moses coherent to few clear aspects: his ability in teaching, his military function, his connection with sacred (and magic) things. So, we can individualize some lexical areas (as we can say) corresponding to his functions.

In this brief analysis, that should undoubtedly be expanded and deepened, I've just outlined some examples of these areas of lexical references. Terms and expressions are significant in order to depict Moses as a supernatural more than natural character, a semi-divine more than human one.

In their works Jewish Hellenistic authors show that they narrate about Moses and the Exodus' account as an important part of their ancient and almost legendary and mythical tradition.

## APPENDIX I

This first appendix is a part of the table quoted in my recent article in the journal *Henoch* (see note 7). In this case we can report only those words or expressions with particular connection with Greek cultural background, in order to give a rapid view on Ezekiel's usage of Greek material.

<b>A. Greek expressions used by Ezekiel and absent (or almost absent) in the Septuagint:</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• ὑπεξέθηκε (v. 16)</li> <li>• ἀλλοτέρμονα (v. 58)</li> <li>• στρατηλάτης (v. 63)</li> <li>• βροτούς (v. 64 and others)</li> <li>• ἕα (v. 90) – τί δῆ; (v. 94)</li> <li>• εὐλογος (v. 113)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• πεζοί (v. 198)</li> <li>• φαλαγγικοί (v. 198)</li> <li>• στρατός (v. 204 and others)</li> <li>• Τιτάν ἥλιος (v. 217)</li> <li>• βοηδρομοῦντες (v. 232)</li> <li>• ἀθλίσις (v. 240)</li> </ul>
<b>B. Words of Greek usage, taken and adapted from the Septuagint:</b>	
<ul style="list-style-type: none"> <li>• λαόν (v. 4)</li> <li>• δυναστείας (v. 6)</li> <li>• δόλον (v. 8)</li> <li>• βασιλεύς (v. 9)</li> <li>• μισθόν (v. 29)</li> <li>• καιρός (v. 32)</li> <li>• χρόνον (v. 36)</li> <li>• θυμός (v. 41)</li> <li>• παρθένους (v. 59)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ξένε (v. 60 and others)</li> <li>• ἄρχων (v. 62)</li> <li>• τύραννος (v. 63)</li> <li>• ἱερεύς (v. 65)</li> <li>• θρόνον (v. 68 and others)</li> <li>• σκῆπτρον (v. 71)</li> <li>• ὕβριν (v. 148)</li> <li>• παρεμβολήν (v. 215)<sup>33</sup></li> </ul>

## APPENDIX II

### II.1. Examples of terms taken from the Septuagint in the same sequence by Ezekiel the tragedian:

	<i>Some Examples from Exagoge and Septuagint:</i>	
<b>1</b>	βάτος μὲν καίεται πολλῶ πυρί <i>Ezekiel v. 92– βάτος καίεται πυρί</i> <i>LXX Ex 3:2</i>	“a bush is burning with a [great] fire”
<b>2</b>	Ἰδὼν κάκωσιν <i>Ezekiel v. 108 – LXX</i> <i>Ex 3:7</i>	“having seen the misfortunes”
<b>3</b>	Ἰσχνόφωνος <i>Ezekiel v. 114 – LXX Ex</i> <i>4:10</i>	“even halting”
<b>4</b>	καὶ αὐτὸς λαλήσει <i>Ezekiel v. 118 –</i> <i>LXX Ex 4:16</i>	“and it is he who will speak”
<b>5</b>	δώσω χάριν λάω <i>Ezekiel vv. 162-3 –</i> <i>LXX Ex 12:36</i>	“I will extend them favor”

## II.2. Examples of words of the same sequence minimally modified by Ezekiel:

	<b>Exagoge</b>	<b>Septuagint</b>	
<b>1</b>	προελθὼν ὄψομαι <i>Ezekiel v. 94</i>	παρελθὼν ὄψομαι <i>LXX Ex 3:3</i>	“I will go forward and examine”
<b>2</b>	ὡσπερὲι χιών <i>Ezekiel v. 130</i>	Ὡσεὶ χιών <i>LXX Ex 4:6</i>	“like snow”

## II.3. Examples of parallelisms in fragment 14 of the *Exagoge* (vv. 175–192):

	<i>Some Examples of Parallel Words and Expressions</i>	<i>Placet</i>
<b>1</b>	κατὰ συγγενείας (“according to families”) and πρόβατα (“unblemished”)	<i>Ezekiel v. 176 – LXX Ex 12:21</i>
<b>2</b>	δεκάτη (“young” – literally “at the tenth day”)	<i>Ezekiel v. 177 – LXX Ex 12:3</i>
<b>3</b>	φάγεσθε (“eat”), περιεζωσμένοι (“when you have girded”), ποσσίν (“feet”), χερσί (“in your hand” – plural in the Septuagint) and βακτηρίαν (“a staff” – also this is plural in the Septuagint)	<i>Ezekiel vv. 180–182 – LXX Ex 12:11</i>
<b>4</b>	σπουδῆ (“in haste”) and ἐκβαλεῖν (“[the king will order all of you] expelled [from the land]”)	<i>Ezekiel vv. 182–183 – LXX Ex 12:33</i>
<b>5</b>	ἑφθ’ ἡμέρας ἄζυμα (“seven days unleavened”)	<i>Ezekiel v. 189 – LXX Ex 12:15</i>

## APPENDIX III

This appendix is a little summary of Moses’ aspects in Eupolemus and Artapanus, already analyzed and commented in the article.

### III.1. Moses in Eupolemus:

1) he is the first sage (πρώτον σοφὸν in both the quotations of Eusebius and Clement);

2) he is the first who spreads letters (γράμματα παραδοῦναι πρώτον – with a little difference, with γραμματικήν for γράμματα in Clement);

- 3) he is a prophet (Eupolemus uses the verb προφητεῦσαι);
- 4) he leads the Hebrews out of Egypt (verb ἐξήγαγε).

### III.2. Moses in Artapanus:

- 1) he is a teacher (α διδάσκαλος);
- 2) he is one who gives his people many good things (verb παραδοῦναι);
- 3) γράμματα become sacred texts (ἱερὰ γράμματα);
- 4) he is a general (στρατηγός), loved by his soldiers, and with a big army;
- 5) he can use this force against Egypt (verb στρατεύειν);
- 6) people learn from him religious practises, such as circumcision (τὴν περιτομὴν μαθεῖν);
- 7) he does marvels, simply striking his rod (τῇ ῥάβδῳ πατάξει);
- 8) he leads his people out of the foreign land (ἀγαγεῖν).

### Notes

<sup>1</sup> As premise, I want to say that this paper is directly connected to my doctoral work. I discussed my dissertation in “History and Civilization of the Ancient Mediterranean” at University of Pavia more than one year ago. The purpose of my dissertation was to give a contribution to the reconstruction of the Exodus tradition, focusing in particular on Ezekiel the tragedian and analysing his work in comparison with Josephus’ *Antiquities* and the biblical text. During my doctoral research I spent a lot of time studying various aspects of biblical and not-biblical Moses, and so the origin of this brief article could be clear.

<sup>2</sup> About Polyhistor see *Troiani L.* Due studi di storiografia e religione antiche. Como, 1988. P. 7–39 (the essay “Sull’opera di Cornelio Alessandro soprannominato Polistore”). About his work *On Jews* see in particular P. 19–32. The interest of Polyhistor about Jewish people is in strict relation to the considerable growth of the contact between Rome and Jews after the the conquest of Jerusalem by Pompey (63 B.C.E.). See also *Gabba E.* The Growth of Anti-Judaism or the Greek Attitude towards Jews // *The Cambridge History of Judaism* / Ed. by W.D. Davies – L. Finkelstein. Cambridge, 1989. P. 614–656, in particular P. 650.

<sup>3</sup> In the work of Eusebius the quotations taken from Polyhistor represent the evidence of the superiority of Jewish cult and faith. Eusebius in fact tries to interpret pagan culture in the light of the true religion, as a natural step toward it. So he quotes Polyhistor, because in his fragments he describes important characters of the Bible, such as Abraham, Jacob, Joseph, and Moses. An interesting presentation of the work of Eusebius is contained in the introduction of the edition of the *Praeparatio* for the *Sources Chrétiennes: Eusèbe de Césarée La Préparation évangélique, Livres I* / Ed. by J. Sirinelli – E. des Places. Paris, 1974. In particular P. 9–13. Probably in his work Polyhistor doesn’t want to describe Jewish people in a bad way, but, on the contrary, his aim is to demonstrate validity of their faith. His characters are not in opposition to Hellenistic culture, but often they put in connection Greek mythology and biblical heroes. In this sense it’s evident that

Polyhistor prefers mythical and sensational events and actions, in the perspective of the paradoxographical literature. The stories of Moses and Salomon for example are interwoven with adventures of Heracles. The work of Polyhistor is similar to a collection of myths about Jews.

<sup>4</sup> For a commentary of the tragedy see *Fornaro P.* La voce fuori scena: saggio sull'*Exagoge* di Ezechiele. Torino, 1982; *Jacobson H.* The *Exagoge* of Ezekiel. Cambridge, 1983; *Holladay C. R.* Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume II: Poets. Atlanta, 1989. P. 301–529. Most of all, see the recent work of *Lanfranchi P.* L'*Exagoge* d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire. Leiden, 2006. An interesting unusual perspective is offered by *Kohn T.D.* The Tragedies of Ezekiel // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2002. N° 43/3. P. 5–12. In this article the author identifies the presence of four tragedies (of the same author) quoted by the Polyhistor. About the author (Ezekiel) see a general presentation in *Denis A.-M.* Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique. Vol. 2. Turnhout, 2000. P. 1201–1216.

<sup>5</sup> About the episode of Moses's dream see *Lanfranchi P.* Il sogno di Mosè nell'*Exagoge* di Ezechiele il tragico // *Materia Giudaica*. 2003. N° VIII/1. P. 105–112. Instead, about the episode of Elim see *Frulla G.* The *Exagoge* of Ezekiel: a Jewish Tragedy from the Hellenistic Period // *Theatralia*. 2005. N° 7. P. 87–107 (P. 98–105 in particular).

<sup>6</sup> About this problem see the article of T.D. Kohn (quoted above), who has already studied the problem in details.

<sup>7</sup> See *Frulla G.* The Language of the *Exagoge* as an Example of Cultural Exchanges. Influences of the Septuagint and of the Masoretic Text // *Henoch*. 2007. N°29. P. 259–287. With this analysis I wanted to demonstrate that probably Greek translation of the Bible influenced the work of Ezekiel, but also other aspects (cultural, linguistic, historical, deriving from a different background) are important in the comprehension of his literary production. From a rapid analysis of the language of the *Exagoge* we can observe that the Greek linguistic component is relevant, probably because for the author there is the necessity to adapt the Exodus story to an audience belonging to Greek cultural context.

<sup>8</sup> See *Frulla G.* The Language of the *Exagoge*, cit. P. 266–267.

<sup>9</sup> The motif of change is probably to be searched in metrical reasons. There are no linguistic evidences about ideological causes of modification of biblical text.

<sup>10</sup> See *Frulla G.* The Language of the *Exagoge*, cit. P. 267–271.

<sup>11</sup> “Commander” (verse 63). For English translation of fragments of Ezekiel's *Exagoge* I use the commentary of *Holladay* (op. cit. Volume II: Poets. P. 344–405).

<sup>12</sup> For an explanation of this military title (στρατηλάτης) see *Liddell H.G. – Scott R.* Greek-English Lexicon. Oxford, 1968. P. 1652.

<sup>13</sup> “The footmen and phalanxes” (verse 198).

<sup>14</sup> In fact we find the word πεζῶν in Exodus 12:37, and in 1 Maccabees 6:30 and 16:7 the same genitive πεζῶν is used in the description of the fighting forces; the term φαλαγγικοί instead doesn't appear in the Septuagint, but in this Greek biblical text we can point out the presence of a “phalanx” five times in 1 Maccabees (6:35.38.45; 9:12 and 10:82). The use of the military scheme of the “phalanx” is described also in the volume of *Bikerman E.* Institutions des Séleucides. Paris, 1938. P. 73–78.

<sup>15</sup> At verses 214–219 we have an intermediate step, where the messenger describes the feelings of Egyptians, sure about their number and their abilities in front of Hebrews inorganic multitude.

<sup>16</sup> The entire fragment of the messenger's account is constructed with a literary ability which probably derives in part from the influence of some models, for example the tragedy *Persae*, of Aeschylus. Also this Greek tragedian in fact inserts in his work the

narration of a witness of the final battle. For this relationship with the model see *Jacobson* *The Exagoge* of Ezekiel, cit. P. 136–137. An interesting analysis of the connections between Ezekiel's works and Greek models could be found in *Lanfranchi* *L'Exagoge* d'Ezéchiél le Tragique, cit., and also in the commentary of *Wieneke* *J. Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ* fragmenta. Monasterii Westfalorum, 1931.

<sup>17</sup> Verse 197: "The host of men arrayed in battle order was awesome".

<sup>18</sup> In *Jacobson* *The Exagoge* of Ezekiel, cit. P. 149–150 the author suggests also a schema of the military disposition.

<sup>19</sup> About Eupolemus and his work see *Schürer* *E. Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo*. Vol. III/1. Brescia, 1997 (1986). P. 664–670; *Denis* op. cit. P. 1127–1135; *Holladay* op. cit. Vol. I: *Historians*. Chico, 1983. P. 93–156.

<sup>20</sup> The mention of Moses as the first wise man becomes a common aspect in the Christian tradition. *Holladay* (op. cit. Volume I. P. 136–137) quotes some examples of this theme taken by Christian apologetic works, such as the *Contra Julianum* of Cyril of Alexandria, the *Chronicon Paschale* (7<sup>th</sup> cent.), and the *Compendium Historiarum* of Georgius Cedrenus (11<sup>th</sup> cent.).

<sup>21</sup> English translation of fragments, words and expressions belonging to the work of Eupolemus is taken from the commentary of *Holladay*, quoted above.

<sup>22</sup> See Deuteronomy 29:5 and 34:7, and also Exodus 7:7.

<sup>23</sup> See *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 154.

<sup>24</sup> See *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 190.

<sup>25</sup> About Artapanus in general see *Schürer* op. cit. P. 670–674; *Denis* op. cit. P. 1135–1146; *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 189–243. About the Exodus' tradition see also *Schimanowski* *G. Juden und Nichtjuden in Alexandrien*. Berlin, 2006. P. 69–91. Here the author takes into consideration the works of Artapanus, Eupolemus, Ezekiel, and the *Book of the Wisdom of Solomon*. About an introduction of Eupolemus and Artapanus could be useful also the consultation of *Troiani* *L. Letteratura giudaica in lingua greca*. Brescia, 1997. P. 85–92 and P. 99–105.

<sup>26</sup> See *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 192.

<sup>27</sup> Also as regards Artapanus, English translation is taken from *Holladay's* edition.

<sup>28</sup> Artapanus puts Moses (called Musaïos by the Greeks in his text) as the first source of Greek wisdom and culture, revisiting the ancient tradition which assigns this role to Orpheus (see *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 232, note 45).

<sup>29</sup> Artapanus' description depends on several pagan traditions (*Holladay* op. cit. Vol. I. P. 232–233, note 46). The portrait of a person who had given contributions and benefits to humanity is the response to pagan charges against Jews (see also *Josephus' Contra Apionem* 2.135–136).

<sup>30</sup> Probably on Artapanus' account is based also the narration contained in *Josephus' Antiquitates* 2.238–253 (see *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 235, note 56).

<sup>31</sup> Artapanus follows that tradition which puts the origin of circumcision in Egypt, even if he recognizes the ultimate Hebrew origin of the practice (see *Holladay* op. cit. Vol. I. P. 236, note 63).

<sup>32</sup> The "rod" is one of the fundamental elements of the prophetic *status*. About the description of prophets and their parallelisms with the phenomenon of sciamanism (and in particular about the contact with supernatural beings and elements) see *Catastini* *A. Profeti e tradizione*. Pisa, 1990. P. 89–129.

<sup>33</sup> For the English translation of these words we use the work (already quoted) of *Holladay*, putting in italics my personal translation when *Holladay* interprets the text

freely, and so respectively: A) “she set me out” (v. 16), “foreign” (v. 58), “commander” (v. 63), “men” (v. 64), “Ah!” (v. 90), “What then?” (v. 94), “a convincing speaker” (v. 113), “footmen” (v. 198), “phalanxes” (v. 198), “army” (v. 204), “Titan Helios” (v. 217), “shouting as we ran” (v. 232), “*poor*” (v. 240); B) “people” (v. 4), “the government’s [hand]” (v. 6), “a sinister strategy” (v. 8), “king” (v. 9), “*premium*” (v. 29), “the time” (v. 32), “years” (v. 36), “spirit” (v. 41), “maidens” (v. 59), “stranger” (v. 60), “ruler” (v. 62), “lord” (v. 63), “priest”, (v. 65), “throne” (v. 68), “sceptre” (v. 71), “the pride” (v. 148), “camp” (v. 215).

Also in the Appendix II the translation is taken by Holladay’s commentary.

*Елена Федотова  
(Москва, Россия)*

**ЧТО ЗАСТАВИЛО ПИЛАТА УМЫТЬ РУКИ?  
Из наблюдений над мотивной структурой  
*Повествования о Страстях***

---

В известном евангельском отрывке (Мф 27:11–26) Пилат умывает руки и, как полагают, этим символическим жестом заявляет о своей непричастности к совершаемому злодеянию. Так понимают эпизод все без исключения читатели, комментаторы<sup>1</sup> и, по-видимому, толпа иудеев перед преторией, отвечающая на слова Пилата «Невиновен я в крови Праведника Сего; смотрите вы» единогласным воплем: «Кровь Его на нас и на детях наших».

Однако комментаторы не могут не признать, что Пилат все-таки виноват в смерти Иисуса, ибо именно он отдает распоряжение о казни и, несомненно, несет за это ответственность в самом прямом, юридическом смысле. Тогда что означает упомянутый символический жест? Просто малодушие, колебания, откровенную слабость? По историческим описаниям, характер Пилата отличался чертами скорее противоположными<sup>2</sup>. Невероятным кажется и другое: не мог же, в самом деле, римский префект прилюдно признать незаконность собственного судебного решения и продемонстрировать бессилие римских властей перед разбушевавшейся провинциальной толпой! Все это заставляет некоторых комментаторов<sup>3</sup> признать эпизод неисторическим.

Но даже если эпизод имеет чисто литературный характер, это тем более предполагает особую значимость его в повествовании, и роль самого эпизода должна быть осмыслена не в рамках простого пересказа биографических фактов.

Чаще всего в упомянутом отрывке видят желание евангелиста переложить вину за смерть Христа на иудеев. Но при чем здесь все-таки умывание рук? Среди обычаев и ритуалов Средиземноморья и Ближневосточного региона нет таких, которые предписывали бы омовение рук до совершения преступления<sup>4</sup> или в качестве демон-

страции невинности. В древнем мире люди омывали руки (ритуально) лишь в двух случаях: для ритуального очищения вообще, и приступая к священнодействию, в частности. Только так могут быть истолкованы библейские (Втор 21:1–9; Пс 26:6; 73:13) и, тем более, античные тексты (*Геродот*. История, 1, 35; *Вергилий*. Энеида 2, 719; *Илиада* 6.266–68; *Софокл*. Аякс 654–6), на которые обычно ссылаются комментаторы для подтверждения общепринятого мнения.

Основную роль в объяснении странного поступка Пилата комментаторы отводят ветхозаветному отрывку Втор 21:1–9, где описан так называемый *ритуал элиминации*<sup>5</sup>, т.е. снятие ритуального загрязнения с города, в окрестностях которого найдено мертвое тело, а убийца не известен. Хотя никто из жителей не убивал, ритуальное загрязнение оскверняет весь город и взывает к очищению<sup>6</sup>. В ритуале от лица городских жителей участвуют старейшины. Им предписано, среди прочего, омыть руки над убитой телицей со словами: «Руки наши не пролили этой крови, и глаза наши не видели; очисти народ Твой Израиля, который Ты, Господи, освободил., и не вмени народу Твоему, Израилю, невинной крови». «И они будут очищены от крови. Так должен ты устранять от себя невинную кровь...» (Втор 21:7–9).

Этот контекст очевидным образом не предполагает, во-первых, никаких действий со стороны старейшин, так сказать, превентивно, т.е. до совершения преступления, а во-вторых – хотя старейшины прямо заявляют о своей невинности в происшедшем кровопролитии, но ритуального загрязнения не отрицает никто, и *омовение рук* не выступает здесь *знаком невинности*<sup>7</sup>: речь идет о ритуале *очищения* (רָצַח)<sup>8</sup>, *устранения* (רָעַח)<sup>9</sup> ритуального загрязнения<sup>10</sup>.

Очевидно также, что вся ситуация Втор 21:1–9 несколько не соотносится с ситуацией Пилата, которому незачем снимать с себя ритуальное загрязнение и который через несколько часов будет реально виноват в смерти невинного человека.

Штрак и Биллербек<sup>11</sup> пишут о «соответствующем еврейском обычае» (т.е. умывании рук в знак невинности), которому (якобы) подражает Пилат, чтобы произвести впечатление на толпу, и который (якобы) выводится из контекста Втор 21:1–9. Однако существование подобного обычая не выводится не только из ветхозаветного отрывка, как мы видели, но и из трактата Мишны *Сота* 9, 6, разъясняющего этот отрывок, хотя авторы комментария и приводят само разъяснение для подкрепления своего тезиса. В трактате нигде не говорится об омовении рук *как знаке* невинности или о символическом характере этого действия. Сказано, напротив, что слова свя-

щенников: «Очисти народ Твой Израиль... и не вмени невинной крови народу Израиля...» следует понимать как призыв к Богу о прощении, и в самом тексте Втор 21:8–9 содержится Божье обещание прощения: «Если вы сделаете так (как описано), то эта кровь будет вам прощена». Очевидно, что простить можно только какую-либо вину, вольную или невольную, и если юридической вины нет, то остается думать о грехе ритуальном, который снимается особыми ритуальными же действиями.

Среди культовых постановлений ТаНаХа перечислены и другие загрязнения, которые чаще всего происходят безо всякой вины (в юридическом смысле) и даже воли или ведома загрязняемого: человек болел (Лев.14:1–32); грибок пошел по стенам его дома (Лев 14:33–53); кто-то внезапно умер в доме (Числ 6:9; 19:14; Лев 21:1); случилось семяизвержение во сне (Лев 15:16; 22:4); человек прикоснулся к нечистому (Лев 15:10; 22:5) и т.п. Все эти случаи требуют очищения водой<sup>12</sup>, иногда – смешанной с кровью. Таким же образом (посредством омовения) должны очищаться воины, пролившие кровь в бою (Числ 31:13–24).

Конечно, косвенно ритуал омовения может служить свидетельством того, что участник ритуала не совершил тяжелого преступления, ибо в противном случае омовением не отделаться, процедуры будут совершенно другими (ср. Числ 35:33, Иез 16:38). Если человеку достаточно омыться, чтобы, образно говоря, «вернуться в стан», то значит, за ним действительно тяжелого проступка не числится. Однако само по себе омовение ни в коем случае не носит символического характера – это действенный ритуал очищения: без него включиться в нормальную жизнь невозможно (Числ 19:13).

Добавим, что помимо устранения всякого рода ритуальных загрязнений, очищение омовением играло значительную роль в культе: не омывшись, не омыв рук и ног, священник не мог приступить к жертвоприношению (Исх 30:19–21; Лев 16:4, 24; Числ 8:7). Во времена Второго Храма и простые люди входили на храмовый двор, только находясь в состоянии ритуальной чистоты (что подразумевает омовение в микве)<sup>13</sup>.

Тому, кто примет это во внимание, понятнее станет фраза из Пс 26/25:6 (ср. Пс 73/72:13): «Буду омывать в невинности руки свои» (אֶרְפֵּן בְּיָדַי בְּטָהוֹרָה), которую комментаторы также часто приводят в подтверждение того мнения, что в древнем Израиле люди мыли руки, показывая свою невиновность. Приведенная фраза, скорее всего, означает: «Буду умывать руки, находясь в состоянии невиновности»<sup>14</sup>. Но с какой целью лирический герой псалмов собирается

умывать руки? Для того ли, чтобы доказать кому-то свою невинность? И кому? Об этом в текстах ничего не сказано. Сказано другое: «Буду омыwać в невинности руки свои и обходить жертвенник Твой, Господи» (לִּמְנוּחַי אֶמְטַהַר בְּיָדַי וְאֶחְבֹּד אֶת־זֶבֶחַךְ יְיָ אֱלֹהֵינוּ Пс 26:6). Иными словами, будучи ни в чем преступном не замешан, герой имеет право приступить к жертвеннику, предварительно, однако, вымыв руки. В противном случае приблизиться к святыне и принести жертву невозможно, ибо даже следы ритуального загрязнения (о котором человек может ничего не знать) оскверняют алтарь. Таким образом, и эти стихи ничем не подкрепляют твердого убеждения комментаторов в существовании «еврейского обычая» публично мыть руки с тем, чтобы заявить окружающим о своей невинности.

Еще очевиднее обстоит дело с античными текстами. Геродот (История 1, 35) передает историю фракийца, который, случайно убив брата, пришел к Крезу и просил очистить его «по местному обычаю»; Крез омыл его водой. У Вергилия (Энеида 2, 719) Эней говорит о том, что, пролив в бою много крови, он не смеет прикасаться к святыням – пока не омоется. Так же и Гектор (*Илиада* б. 266–268): вырвавшись на краткое время домой из битвы, которая кипела под стенами Трои, он не дерзнул совершить возлияние Зевсу «неомытой рукою», ибо «...не должно сгустителя облаков Зевса чествовать или молить оскверненному кровью и прахом». Наконец, Аякс (*Софокл*, Аякс 654–656) рассказывает Текмессе, что он собирается отправиться к морскому берегу, чтобы там, омывшись, очиститься от скверны и умиловить «тяжкий гнев богини».

Из приведенного хорошо видно, что в античном мире, по-видимому, было принято водой смывать с себя осквернение кровью, пролитой невольно или в бою, а также омыwać руки перед священнодействием, но как усмотреть здесь обычай мыть руки в доказательство своей невинности?

Остается еще один текст, может быть, наиболее интересный, так как время его создания ближе к евангельским временам. Речь идет о *Письме Аристее* (конец II в. до н.э.), образчике еврейской эллинистической литературы, где рассказывается о событиях, связанных с греческим переводом Писаний (Септуагинтой). Остановимся на том месте, где переводчики, уже находясь на о. Фарос, усердно занимаются переводом, являя вместе с тем для всех окружающих пример благочестивого и мудрого поведения. Каждое утро они ходят во дворец приветствовать царя, а когда возвращаются, моют руки в морской воде, молятся и только затем приступают к работе. Когда любознательный псевдо-Аристей спрашивает их, зачем они, соб-

ственно, моют руки, те объясняют: это свидетельство (μαρτύριον) того, что они не сделали зла (κακόν); ибо вся деятельность проходит через руки; «и таким прекрасным и благочестивым способом – добавляет автор – они соотносят все с правдой и справедливостью» (*Письмо Аристия*, 306).

На первый взгляд, в этих словах, наконец, то самое, что нужно комментаторам. Однако рассмотрим источник пристальнее. Во-первых, ситуация все-таки вполне определенная: переводчики моют руки перед молитвой. Косвенно, повторим, это означает, что они действительно «не совершали зла», если им достаточно омыть руки, чтобы начать священнодействие, каковым здесь выступает очевидным образом молитва; не столь очевидно, что священнодействием является также сама работа по переводу Писаний (автор стремится это показать). Много говорит за то, что в *Письме Аристия* создание Септуагинты представлено новым дарованием Торы<sup>15</sup>. По-видимому, в том же ключе воспринимает сюжет Иосиф Флавий (Иудейские древности 12. 2:13 / греч. текст Ant. 12.106); он пересказывает эпизод, опуская упоминание о молитве, но и у него *умывание рук* выступает как *очищение*: переводчики возвращаются из дворца языческого царя; умыв после этого руки и очистившись таким образом, они могут приняться за работу. Сам вопрос псевдо-Аристия акцентирует внимание читателя на *умывании рук*, давая понять, что за этим последует священнодействие. Судя по всему, смысл ритуала был понятен тогдашнему читателю, и не ритуал нуждается в объяснении, а наоборот – через него объясняется нечто, не столь очевидное: что переводчики фактически заняты работой, которая сравнима по важности и святости лишь с получением Торы на Синае.

Следует отметить и второй момент: текст *Письма Аристия* по своему характеру во многом представляет собой типичный антропологический опрос, в ходе которого представитель более высокой (с его точки зрения) культуры опрашивает представителей примитивной (а на самом деле – просто другой) культуры. Насколько в таком процессе адекватно понимаются каждой стороной вопросы и, соответственно, ответы – эта проблема уже затронута в антропологической литературе<sup>16</sup>. Отметим только, что относительно нашего источника рассуждения еще более запутываются, потому что *Письмо* написано евреем, но от имени грека. На самом деле в этом тексте еврей пытается растолковать греку свои представления и свой образ жизни, приравнивая к уровню развития собеседника. Достаточно вспомнить, как первосвященник Элиазар объясняет герою *Письма* кашрут (151–169): полагая, видимо, что понятие *ритуаль-*

ной чистоты недоступно для представителя эллинистической культуры, он сводит роль кашрута к *памятному знаку и моральному примеру*.

Во всем *Письме* последовательно и целенаправленно восхваляется праведность, мудрость и благочестие евреев-переводчиков: только таким путем, по мысли автора, на доступном греку языке, возможно внести в эллинистический мир истину о Боге и хотя бы какое-то понятие об истинном благочестии. После всего вышесказанного ясно, что иного объяснения для *ритуала омовения рук* ждать не приходится, хотя ситуация применения этого ритуала прямо указывает на его смысл: ритуальное очищение перед священнодействием.

Подводя итоги этого небольшого исследования, вполне допустимо сделать вывод, что обычай мыть руки в знак или доказательство своей невинности не выводится из текстов, на которые ссылаются комментаторы, и ничто не указывает на существование подобного обычая; таким образом, следует считать, что, заставляя своего литературного героя Пилата вымыть руки, евангелист либо создает новый обычай (что маловероятно), либо имеет в виду не попытку имперского должностного лица снять с себя ответственность, а нечто иное.

Толкование, как всегда, будет зависеть от общего видения жанра. В одном из прошлых докладов<sup>17</sup> я предложила рассматривать жанр *Повествования о Страстях* (далее – ПС) как *скрытую типологическую экзегезу*, где события Голгофы разворачиваются параллельно иудейскому ритуалу жертвоприношения *за грех народа*. Это очень естественно согласуется с тем, что Иисус неоднократно прямо назван *Жертвой* как в Евангелии от Иоанна (1:29, 36; 3:16), так и в апостольских посланиях, не говоря уже о многочисленных косвенных ссылках и мотивах, буквально пронизывающих евангельское повествование (о чем речь еще впереди). С подобной точки зрения так же естественно, что Пилат как представитель высшей власти общечеловеческого характера играет роль первосвященника, ведущего службу, и тогда *умывание рук* Пилатом – еще один намек (очень ясный) на храмовый ритуал<sup>18</sup>. И если евангелист (или автор прототекста<sup>19</sup>) сознательно выстраивает подобную параллель, он не может не столкнуться с еще одной, может быть, неожиданной, проблемой: Пилат, приступая к *Жертвоприношению*, обязан быть чистым не только ритуально; это как раз тот случай, когда следует «умывать в невинности руки свои». Исторический Пилат – человек далеко не безвинный, проливший много крови, но в качестве литературного персонажа он должен быть оправдан по крайней мере в одном пре-

ступлении: убийстве Христа. И действительно, авторы евангельского повествования проявляют особую заботу о том, чтобы снять с Пилата вину за смерть Праведника, хотя бы морально: в Евангелии от Иоанна (19:11) Иисус сам оправдывает Пилата, а у Матфея (27:25) толпа иудеев берет вину на себя. Заметим: не *ритуал омовения рук* снимает вину с Пилата, а выкрик толпы. После этого (или одновременно с этим) можно омыть руки и приступить к *Жертвоприношению*.

В истории иудео-христианских отношений знаменитые слова иудейской толпы «Смерть Его на нас и на детях наших» сыграли в высшей степени провокационную роль, но с точки зрения совершающегося *жертвоприношения* все выглядит иначе. Пилата необходимо избавить от вины, иначе *Жертвоприношение* не состоится: толпа же грешна все равно, за ее грехи в частности, *Жертва* и приносится – и вместе с тем, они «не ведают, что творят»<sup>20</sup>, поэтому жертва искупает все грехи.

Исследуя вопрос *вины* и *ответственности* за смерть Иисуса, Браун приходит к выводу, что текст свидетельствует о несомненном намерении евангелистов генерализовать вину, распространяя ее на всех, от Иуды до «всего народа», и от Пилата до римских солдат.

Можно спорить о том, усматривается ли параллель с *наложением рук* на жертвенное животное в использовании таких глаголов, как *επιβάλλω* или *παραδίδομι* при описании ареста и приговора<sup>21</sup>; в Септуагинте *наложение рук* передается глаголом *επιτίθημι*, подразумевающим некоторую статику. В евангельском же тексте весьма значим глагол *παραδίδομι*; он используется во всех четырех Евангелиях и определенно подчеркивает фактически круговую передачу (или предание) Иисуса<sup>22</sup>: Бог предает Иисуса в руки грешников (Мк 14:41; ср. Рим 8:32); те по цепочке *передают* его друг другу: Иуда – иудейской верхушке, вожди народа – Пилату; наконец, Пилат предает Иисуса крестной смерти при содействии толпы; и если казнь – *жертвоприношение*, то круг замыкается: Сын возвращается к Отцу, завершив свою спасительную миссию. В процессе передачи по цепочке грешников Жертва и берет на себя их грехи; при этом идея *жертвоприношения* просто обязана включать в себя генерализацию вины (как и мотив ее неосознания): поскольку Жертва приносится за всех, то и виновны должны быть все (ср. Рим 3:9, 23); однако никто не виноват необратимо: *Жертва*, очищая жертвенник, восстанавливает отношения людей с Богом<sup>23</sup>.

Помимо этого, в эсхатологическом плане повествования *омовение рук* может означать заявление Пилата: «Я приступаю к закланию

Жертвы, но это не есть убийство, и поэтому вины на мне нет». Толпа отвечает: «Мы свидетели того, что это должно совершиться; он должен быть распят (жертва принесена). А если свидетельство наше ложно – пусть умрем мы и дети наши».

Есть еще одно соображение, которое в плане *жертвоприношения* связывает вину Пилата с виной толпы: жертва, приносимая первосвященником *за грех народа*, подразумевала некую концепцию этого греха: грех всего народа (כל-עדה ישראל), по крайней мере, позднейшими интерпретаторами мыслился как массовые ошибочные действия, которые происходят вследствие неверной информации, полученной от того же первосвященника. Раввины полагали, что *грех народа* есть следование (большинства) людей неверному учению Санхедрина, а кумраниты видели здесь случай, когда лжепророк соблазняет собственных единоплеменников<sup>24</sup>. Однако для возможности простить подобную вину существенно, чтобы инстанции, вводящие людей в грех, делали это по искреннему заблуждению, невольно. В любом случае, согласно этим воззрениям, грех первосвященника, как и старейшин, трансформируется в грех всего народа и затем искупается жертвоприношением.

Некоторые комментаторы приходят к мысли о том, что вся сцена может иметь двойной смысл, и кровь Христа, которую иудеи берут на себя, играет на самом деле искупительную роль<sup>25</sup>. Однако с точки зрения традиционной экзегезы это выглядит сомнительным<sup>26</sup>, в то время как общая ситуация *Жертвоприношения* скорее не допускает другого толкования.

Таким образом, поступок Пилата, необъяснимый в качестве *символического жеста*, хорошо объясняется как *ритуал* (или намек на ритуал), необходимый для типологического представления казни Иисуса *жертвоприношением*.

Традиционная западная экзегеза не рассматривает описание казни Иисуса в Евангелиях под тем углом зрения, который предложен в настоящей работе, поэтому я вижу необходимость полнее обосновать свою позицию. Обоснование должно строиться на двух, в общем очевидных, свойствах евангельского текста: во-первых, на общей идеологии ПС, и шире – Евангелий в целом; а во-вторых – на особой структуре текста, которая, как становится ясно из более внимательного рассмотрения, на самом деле наилучшим образом подходит для выражения евангельской вести в первоначальной читательской среде Евангелий, с ее специфической культурной памятью, определяемой парадигмой еврейских Писаний, и, несомненно, еще в большой степени мифологическим мышлением.

Итак, учитывая, что евангельская весть строится вокруг основного утверждения: «Иисус есть Христос, т.е. Мессия», мы видим серьезнейшую необходимость для евангелистов осмыслить его смерть в рамках этой вести. Уже отсюда ясно, что *ПС* не может быть простым пересказом событий, так сказать, «репортажем с места происшествия»; оно с необходимостью должно получить смысл сообщения о мессианском, сотериологическом характере смерти Иисуса. Но в той культурной среде, которую составляли первоначальные читатели Евангелий (или, возможно, иудео-христианских протоевангелий) таким характером обладает только жертвоприношение: никакая другая смерть не может иметь искупительного, всеспасающего характера.

И мы действительно видим, что уже на хронологическом срезе апостольских посланий<sup>27</sup> смерть Иисуса осмыслена как искупительное *Жертвоприношение* за грехи всего человечества и, в соответствии с этим, сам Иисус назван *Жертвой*, «Агнцем, берущем на себя грех мира».

Добавим, что христианская традиция, как само собой разумеющееся, и прямо и косвенно называет Голгофу *Жертвоприношением*<sup>28</sup>, и чему же она может следовать, как не новозаветному представлению? Таким образом, евангелисты должны представить казнь Иисуса *Жертвоприношением*, чтобы передать читателю соответствующую весть; и эта весть передана, потому что получена. Заметим, что у евангелистов, если вдуматься, нет способа передать свою мысль иначе, чем через параллели с храмовым ритуалом, потому что на событийном уровне казнь – это все-таки казнь, и человеческие жертвоприношения давно не в ходу; чтобы объяснить *суть* происходящего, требуется ввести иной, эсхатологический, мистический план повествования.

Рассмотрим теперь свидетельства, которые нам может предоставить анализ текстовой структуры *ПС*; приемы подобного анализа разработаны в литературоведческих подходах и применимы в библеистике. Поскольку в *ПС* выявляется большое количество аллюзий (о чем еще будет речь ниже), создающих у подготовленного читателя ассоциации с храмовым ритуалом *жертвоприношения*, и это множество аллюзий определенным образом организовано с тем, чтобы дать читателю ключ к правильному пониманию смысла событий, то можно, по-видимому, говорить о *мотивной структуре* текста, или о *лейтмотивной композиции*, теория которой разработана Б. Гаспаровым<sup>29</sup>.

Б. Гаспаров отмечает, что *лейтмотивная композиция* в корне отличается от обычной сюжетной композиции; первая по типу построе-

ния ближе к структуре музыкального произведения (а также мифа) и передает свое содержание совершенно иным способом, нежели простой пересказ фактов, явлений или эмоций. Структурными элементами здесь служат не заранее фиксированные блоки (события, персонажи, типы), а *мотивы*, которые возникают только в структуре текста и сами же ее определяют. Повторяясь и переплетаясь, *мотивы* создают *ассоциации*, связывающие разные планы повествования, которые, в свою очередь, сами могут быть вызваны к жизни переплетением мотивов; и для такой организации текста характерно наличие нескольких параллельных планов повествования, подобно полифонии музыкального произведения.

Все множество аллюзий организовано по принципу центра и периферии. Центральными можно назвать очень ясные аллюзии, вплоть до прямых указаний на связь разных планов текста. Но существуют и менее прямые намеки, которые, по степени уменьшения их очевидности, располагаются все дальше от «ядра» указанного множества. Самые периферийные аллюзии настолько сомнительны, что их можно было бы и вовсе не учитывать, если бы не было «ядра», которое ясно дает понять, что другой план *задуман* автором, и это оправдывает поиск аллюзий везде, где только сознание читателя «зацепляет» два образа (сам процесс «зацепления», вообще говоря, зависит от конфигурации культурной памяти читателя). Можно даже сказать, что каждая аллюзия периферийного отдела сама по себе скорее выглядит сомнительной и произвольной, и только их совокупное множество, подкрепляя каждый из элементов, утверждает исследователя в мысли, что *мотивы* существуют и работают. (У подготовленного же в культурном отношении читателя ассоциации возникают автоматически, в силу природной ассоциативности мышления; хотя надо отметить и обратное: читатель, ориентированный на другой культурный код, не владеющий необходимой *внетекстовой информацией*, не поймет намеков и не увидит связей; такому читателю текст представится как «малоосмысленный, банальный, бессвязный, неинтересный, непонятный, странный»<sup>30</sup>. В поисках смысла и связности с точки зрения своего смыслового зрения, такой читатель фактически переосмысливает текст, приспособлявая его к своим представлениям о логике повествования – что, по-видимому, и происходит довольно часто в библеистике).

Существование *мотивной структуры* выявляется не только (и не столько) наличием множества аллюзий (в том числе – очень ясных, создающих изначальный потенциал связей и запускающих работу «ассоциативной машины»), но и тем фактом, что сетка мотивов уси-

ливает *текстуальность*, т.е. целостность, единство текста. Многие сюжеты и сцены, чье соприсутствие в тексте кажется немотивированным, если их рассматривать отдельно друг от друга, обретают смысловое единство, будучи помещены в *мотивную сетку* в качестве ее элементов.

Попробуем теперь оценить евангельский текст с точки зрения этой теории. Начнем с выявления «аллюзионного ядра», а затем приступим к рассмотрению различных планов повествования.

Почему, собственно, надо искать в *ПС* аллюзии на *жертвоприношение*? Потому что Иисус сам постоянно намекает на жертвенный характер своей смерти, а то и говорит об этом прямо. Все речения, в которых Иисус предсказывает собственную смерть<sup>31</sup>, поставлены в совершенно ясный контекст. Они обрамлены, с одной стороны, рассказами о чудесах, чудесных исцелениях, притчами или прямыми откровениями Христа о своей особой миссии и особой власти (т.е. о своем мессианстве); с другой стороны, мы видим намеки или сообщения о том, что смерть Иисуса – дело не человеческое, но Божье (Мф 16:22–27), что последние станут первыми (намек как на мессианские времена, так и на сходство судеб Иисуса и Раба Господа Исайи); о том, что Христу придется «пить чашу»<sup>32</sup> (Мф 20:20–28), что не следует поддаваться искушению стыдиться его смерти и, наконец, прямое указание на то, что «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20:27).

Добавим к этому невольное предсказание Каиафы (Ин 11:49–53) о смерти одного за многих (явственный намек на жертвоприношение), помазание миром (Ин 12:3, 7), сравнение *Распятия* со спасительным вознесением змея в пустыне, вслед за чем следует прямое речение: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...» (Ин 3:14–17). Заметим, что иудеям не удалось побить Иисуса камнями, несмотря на все их старания и убежденность в своей правоте (Ин 8:59; 10:31–39) – читатель должен сделать из этого вывод, что Иисус на самом деле не богохульствует, говоря о своей близости к Богу, и смерть его будет прославлением, а не унижением. Наконец, ведь в самом начале книги Иоанна сказано прямо: «Сей есть Агнец Божий, который берет на Себя грех мира», а в 12:38–41 приводится прямая цитата из Исайи (53:1), проводящая параллель между Иисусом и Рабом Господа; при этом искушенный читатель держит в уме, что далее (Ис 53:4–7) судьба Раба прямо обрисована как жертвоприношение. Все перечисленное (и еще многое) очевидным образом подводит читателя к мысли, что будущая

смерть Иисуса-Мессии должна иметь смысл и характер жертвоприношения.

Мы отмечали<sup>33</sup> также, что общее построение *ПС* следует схеме ритуала жертвоприношения; вместе с тем, если бы не все перечисленные указания, трудно было бы увидеть в заушении Иисуса в доме первосвященника параллель с наложением рук на жертвенное животное; однако уже зная, что Иисус – жертва, а стало быть, смерть его – жертвоприношение, читатель автоматически выстраивает ассоциацию, основанную на понимании, что грех оскорбляющих Христос берет на себя так же, как на жертвенное животное переносится грех жертвователя именно в момент наложения рук на голову жертвы (Лев 1:4). Эта идея подкрепляется постоянно повторяющимся мотивом *неведения, неосознания* своего греха всеми участниками издевательств и казни, поскольку тогдашний читатель хорошо знал, что *жертва за грех* искупает только невольную вину.

К очень ясным намекам относится *умывание рук* Пилатом (Мф 27:24). Анализ, проведенный в первой части настоящей работы, показывает, что реально есть только две возможности истолковать *умывание рук*: как очищение *после* ритуального загрязнения, либо как традиционное и предписанное очищение *перед* священнодействием. Из этих двух возможностей к ситуации Пилата применима лишь вторая; и учитывая структурирующую и аллюзионную роль эпизода с *умыванием рук* переводчиков в *Письме Аристия*, можно думать, что значение такого ритуала было совершенно ясно читателю этого времени.

Не менее ясным по своему значению представляется эпизод Ин 13:1–17, где Иисус, умывая ноги ученикам, приглашает их тем самым участвовать в *Жертвоприношении* в качестве *нового священства*. Однако этот эпизод заслуживает более пристального рассмотрения, чему должна быть посвящена другая работа.

Здесь же мы рассмотрим еще некоторые, достаточно ясные аллюзии, насколько позволит объем настоящей статьи.

Например, сам *способ казни* удивительно хорошо вписывается в жертвенный контекст. С одной стороны, очевидно, что рассказчик обязан придерживаться хотя бы исторической канвы: если Иисус был распят (как это явствует и из независимых источников<sup>34</sup>), то трудно и незачем рассказывать, что он был побит камнями. Однако уже в воле авторов литературного произведения подчеркнуть, что у иудейских властей был выбор: они имели возможность, обвинив Иисуса в богохульстве, побить его камнями, не прибегая к римскому суду<sup>35</sup>. Такой возможностью они не воспользовались, но напротив,

приложили немало усилий, чтобы вовлечь в это дело римского наместника и получить желаемый приговор – распятие, которое есть *вознесение*, более любой другой казни соответствующее еврейскому термину для обозначения *жертвы всесожжения* (евр.  $\text{קָרַב}$  буквально означает «возношение»). Браун<sup>36</sup> полагает, что по иронии судьбы иудейские власти вовлекают римлян в прославление Христа – но скорее это происходит по воле автора. Распятие ближе всего к *жертвоприношению за грехи всего человечества* еще и потому, что в нем должны принять участие римляне как представители *всемирного человечества*, и потому еще, что наиболее естественное обвинение в этом случае (и невозможное в другом) – «Царь Иудейский»: титул, сразу вводящий Иисуса не только в очевидно мессианский, но и в жертвенный контекст<sup>37</sup>. Более того, в воле автора привлечь внимание читателей к этому контексту при помощи сообщения, что именно такую смерть предсказал себе Иисус задолго до самого события.

В этой связи отметим еще раз известный факт, что согласно Евангелиям, казнь происходит *на пасху*<sup>38</sup> – т.е. в самое неудобное (во всех отношениях) время для подобных дел (ср. Мф 26:4–5); наверняка была возможность расправиться с неудобным человеком не так скандально. Однако пасха – самое подходящее время для торжественного жертвоприношения, и все евангелисты согласно выделяют этот мотив (хотя расходятся в подробностях).

С какой-то целью один из евангелистов также сообщает нам, что иудеи, приведшие Иисуса к дверям претории, внутрь не вошли, «чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин 18:28). Браун (с. 745) обращает внимание на парадокс: люди, которые так заботятся о ритуальной чистоте, пришли ведь требовать смертного приговора! Но если казнь Иисуса – жертвоприношение, то именно всем, кто в этом участвует, необходимо соблюдать ритуальную чистоту. Иными словами, здесь тоже можно увидеть не парадокс, а намек на другой план повествования: эти люди готовили себя (может быть, бессознательно) не только буквально к празднику пасхи, но и к распятию Христа – *закланию Пасхального Агнца*<sup>39</sup>.

Рассмотрим теперь ряд аллюзий, связанных с Синагедрионом<sup>40</sup>. Иисус предстал перед высшим органом иудейского суда в неположенный час и в неполенном месте; если верно, что *Тайная Вечеря* была пасхальным седемом, то значит, первосвященники покинули свои места за праздничным столом ради того, чтобы осудить человека на смерть – что не соответствует уже никаким правилам и нормам. Роль столь представительного собрания, судя по евангельскому рассказу, свелась к двум пунктам: 1) они признали Иисуса не винов-

ным ни в каких преступлениях, кроме одного – он утверждал, будто является Мессией; 2) сочтя такое утверждение богохульством, они решили Иисуса казнить.

Как уже говорилось, богохульство – как раз то преступление, за которое положено побивать камнями; и если бы священники просто хотели убрать неугодного человека, то на этом все бы и закончилось. Не тут то было; Иисуса ведут к Пилату, на ходу изменив обвинение, потому что *богохульством* Пилата заинтересовать невозможно, а вот мятеж, провозглашение себя царем – этого уже римский префект не мог оставить без расследования. Так контроль за ситуацией переходит в руки Пилата, и главным выводом ночного собрания остается только признание безвинности Иисуса. Это видит и Пилат.

Таким образом, Синедрион евангельского рассказа, в конце концов, собирался ради того, чтобы удостоверить непорочность Иисуса и направить дело к распятию (которое, как мы помним, уже названо в текстах *вознесением, прославлением, смертью за многих*). Выше приводились доводы в пользу того, что распятие способно дать ассоциацию с жертвоприношением более любой другой казни (при этом жертва *за грех* – פֶּחֶלֶק, вообще говоря, смешивается с жертвой *всесожжения* – עֹלָה); роль Пилата, как показано, параллельна роли первосвященника, ведущего службу. Синедрион же на этом плане явно выступает в качестве собрания служащих священников.

По ритуалу Писаний (Лев 1слл), жертву следовало привести к скинии собрания; там удостоверялась ее непорочность и там же, во дворе скинии, происходило заклание. Согласно храмовому ритуалу времен Второго Храма, жертву непосредственно перед закланием приводили в одно из помещений, расположенных, видимо, вдоль храмовой эспланады; в этом помещении, под названием *лишкат хагазит* (לִשְׁכַּת הַגִּזִּית)<sup>41</sup>, служащие священники собирались для решения технических вопросов процедуры; в частности, они осматривали жертвенное животное, поили его водой из золотой чаши и уводили к месту заклания. В связи с этим, очень любопытно заключение Шюрера, что самым вероятным местом обычных заседаний иерусалимского Синедриона (происходящих по понедельникам и четвергам) было как раз помещение *лишкат хагазит*<sup>42</sup>. В ночь (или утро) осуждения Иисуса Синедрион собирался в другом месте, но для этого можно привести вполне основательные причины с исторической точки зрения. С той же точки зрения не вызывает удивления, что обвиняемый (в чем угодно) иудей предстает именно перед высшим иудейским органом суда; достаточно реальным кажется интерес Пилата к обвинению «Царь Иудейский» и вся процедура римского

суда<sup>43</sup>. Однако странности приведенного рассказа (вызывающие дебаты интерпретаторов) все же указывают на символический и аллюзионный его характер; основной целью авторов повествования явно было не соблюдение исторической точности, а сообщение читателю определенных мыслей и образов – через аллюзии, вызывающие соответствующие ассоциации и намекающие тем самым на эсхатологический план повествования.

Я полагаю, что к вполне узнаваемым аллюзиям можно отнести также некоторые подробности, настойчивое упоминание которых вызывает, вообще говоря, недоумение комментаторов: 1. *Воспевание псалма* учениками, спустившимися в Гефсиманский сад перед арестом Иисуса (Мк 14:26). Иудео-христианский читатель, живший во времена Второго Храма, не мог не знать, что ежедневные и праздничные храмовые службы, помимо самого жертвоприношения, всегда включали в себя пение псалмов и молитв в сопровождении музыкальных инструментов<sup>44</sup>. 2. *Указание часа казни и смерти Иисуса* вызывает воспоминание о том, что ежедневные жертвы *всесожжения за народ* приносились в Иерусалимском Храме два раза в день: утренние – на рассвете, вечерние – около 3-х часов дня<sup>45</sup>. Таким образом, смерть Иисуса попадает как раз на время вечернего богослужения, а час распятия (полдень), по мнению многих комментаторов<sup>46</sup>, может совпадать со временем, когда в Храме начинали резать пасхальные жертвы. Упоминание о *неперебитых голеньях* (Ин 19:33, 36 – ср. Исх 12:10, 46; Числ 9:12) и *иссопе* (Ин 19:29 – ср. Исх 12:22) создают очевидные и всеми признаваемые аллюзии на пасхальную жертву.

Другие аллюзии, возможно, воспринимаются как таковые только потому, что есть более ясные: *жажда Иисуса на кресте* (жертву, с одной стороны, положено было поить водой перед закланием; с другой стороны, беззаконники не делают этого и усугубляют свою вину тем, что поят невинного «желчью и уксусом» – аллюзия на Пс 69/68:22. Кстати говоря, следующий стих псалма (23) говорит о жертвах беззаконников<sup>47</sup>, которые должны стать для них соблазном (שִׁלְמֵי... וְלֶפֶט...) – и это в данном евангельском контексте можно понимать как противопоставление *истинной жертве*).

Далее, уже упоминалось в предыдущей работе<sup>48</sup>, что *прободение копьем* груди умершего Иисуса (деяние, необычное при распятии) и *излияние крови* (что еще более удивительно, ибо из мертвого тела кровь не течет) на эсхатологическом плане воспринимается как исполнение ритуала, по которому кровь жертвы следовало слить к подножию жертвенника (Креста). И хотя по сообщениям синоптиков,

все ученики Иисуса разбежались к моменту казни, евангелист Иоанн упоминает о присутствии у креста апостола Иоанна, и это вполне способно вызвать у подготовленного читателя воспоминание *о соли*, которую обязательно следовало приносить при всякой жертве (Лев 2:13)<sup>49</sup>.

Таких «периферийных» аллюзий можно найти и больше; по Гаспарову, их создание не всегда даже связано с целенаправленной работой автора, а может быть самопроизвольным процессом хода запущенной им «ассоциативной машины».

И мы видим, что все взаимосвязанное множество ассоциаций вызывает к жизни новый план повествования, отличный от описываемого событийного. Это план трансцендентный, эсхатологический; но по сути, здесь слиты три временных среза: библейского, нормативного времени, когда даны были указания о порядке проведения жертвоприношений; период Второго Храма, когда эти указания воплощались в реальном ритуале; и наконец – далекое время человеческих жертвоприношений. Уже к периоду библейского временного пласта они запрещены, но воспоминания присутствуют в культурной памяти иудео-христианского читателя, так что эта реминисценция также способна создавать ассоциации.

Читатель, хорошо знакомый и с Писаниями, и с храмовыми службами, воспринимает в евангельском тексте все эти образы, «заряженные» ассоциациями, которые складываются в удаленный, но хорошо различимый план культовых реалий, мистически соответствующих событиям среднего плана – Голгофы.

Вместе с тем, существует еще один, ближний план повествования, на котором находятся автор и его первоначальный читатель. Время читателя не совпадает с временем Голгофы, но автор делает читателя как бы свидетелем событий; и он же показывает, что этому свидетелю необходимы объяснения. Ближний план представлен отдельными сценами и замечаниями, где читатель, по сути, совмещен с апостолами – и они (очевидцы) не понимают истинного смысла событий.

Мотив *непонимания апостолов* лежит на поверхности, и он подробно рассмотрен в комментариях. Сделаны разнообразные выводы – кроме одного: это непонимание очевидцев и служит для читателя сигналом, что не все так просто, что нужно заглянуть *за* событийный план; мотив *непонимания* и обращает взгляд читателя к заднему, реминисцентному плану культового действия, заставляя искать намеки и ассоциации, которые тогдашний читатель находил легко, будучи еще в контексте ежедневных жертвоприношений<sup>50</sup>.

Современный читатель выпал из этого контекста, у него иная конфигурация культурной памяти, в которой, между прочим, есть ясное табу на человеческие жертвоприношения; да и к жертвоприношению животных отношение тоже нелегкое – как к пережитку язычества; поэтому современный читатель (в том числе – комментатор) чаще всего не просто не видит даже очень ясных намеков – он от них отворачивается и отталкивается.

Но вместе с тем, описанное построение текста дает нам право искать и находить аллюзии на храмовый ритуал везде, где это возможно. Проверкой будут служить последствия такого понимания для смыслового единства и смысловой связности текста, мотивированности различных его деталей.

Иными словами, если мы игнорируем указания текста на параллель Голгофы с *жертвоприношением*, то повествование распадается на множество независимых, не связанных друг с другом сюжетов и деталей, появление и присутствие которых часто кажется немотивированным (воспевание псалма, помазание миром, указание часа смерти, умывание рук Пилатом, обвинение – *Царь Иудейский*, сам способ казни и проч.). Комментарии заполнены обсуждением этих деталей по отдельности, и чаще всего нет даже попытки связать их вместе (разве только в рамках исторического репортажа). Но если мы вводим идею реминисцентного плана жертвоприношений, то все связывается в единое целое, и смысловая связность текста резко повышается, появляются осмысленные мотивации для введения разных подробностей. Мотивы связываются и взаимно высвечивают смысл. По Гаспарову, это и служит сигналом, что интерпретатор движется в правильном направлении, или, по крайней мере, такая интерпретация имеет право на существование.

На вопрос, способен ли был древний автор создать столь сложную (на наш взгляд) композицию, можно ответить, что *мотивная структура* как раз очень характерна для мифологического рассказа<sup>51</sup> и хорошо понимается мифологическим мышлением; в качестве иллюстрации можно привести также тексты ТаНаХа, где смыслы часто создаются аллюзиями и смыслообразующей игрой слов<sup>52</sup>.

*Я глубоко признательна С.В.Тищенко за предоставленную мне возможность прослушать его лекционный курс вместе со студентами Института Восточных культур РГГУ в 2006 г. и, соответственно, получить исчерпывающие представления о библейских и храмовых культовых реалиях.*

## Примечания

<sup>1</sup> Hagner D.A. Matthew 14–28 (WBC 33B). Dallas, Texas, 1998 (= Word Biblical Commentary on CD-ROM); Brown R.E. The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels. Vol. 1. N.Y., 1994. P. 831–833; Schweizer E. The Good News According to Matthew. London, 1980. P. 508–509; Grundmann W. Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1). Berlin, 1986. S. 555; Sand A. Das Evangelium nach Matthäus. Leipzig, 1986. S. 553–554; Strack H.L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I B. Das Evangelium nach Matthäus. München, 1986. S. 1032–1033; Weatherly J.A. „Антисемитизм“ // Иисус и Евангелия. Словарь под ред. Дж. Грина и др. М., 2003. С. 13; Hoehner H.W. „Понтий Пилат“ // Там же. С. 439–441; Бл. Феофилакт, архиепископ Болгарский. Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2003. С. 299.

<sup>2</sup> См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности, 18. 3:1, 2; 4:1, 2. М., 1996; Филон Александрийский. О посольстве к Гаю, гл. 38 // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. Москва-Иерусалим, 1994.

<sup>3</sup> См., напр.: Schweizer E. The Good News According to Matthew. P. 508; Brown R.E. The Death of the Messiah. P. 831.

<sup>4</sup> Для защиты от последствий? См.: Brown R.E. The Death of the Messiah. P. 834.

<sup>5</sup> Wright D. Deuteronomy 21:1–9 as a Rite of Elimination // Catholic Biblical Quarterly. 1987. Vol. 49. P. 387–403; Milgrom J. “Eglah ‘Arufah” // Encyclopaedia Judaica. Vol. VI. Jerusalem, 1973. P. 475–476.

<sup>6</sup> В ТаНаХе загрязняющим считается приближение или прикосновение к мертвому телу, даже если человек умер естественной смертью (см. Числ 5:2–3; 6:9; 9:9; 19:14; Лев 21:1). Убийство же загрязняет землю и тех, кто на ней живет (см. Числ 35:33, а также Пс 106 / 105:38; Ос 4:2–3). Последствия такого загрязнения весьма серьезны – оскудение и опустошение земли, голод и другие несчастья (ср. Быт 4:10–12; Быт 42:22; Суд 9:24; 2 Сам 21:1).

<sup>7</sup> Так толкует, к сожалению, даже словарь Brown F., Driver S, Briggs C. The New Brown–Driver–Briggs–Gesenius Hebrew and English Lexicon. Peabody, Mass., 1999. P. 934, Art. עָרַף, n. 1.

<sup>8</sup> Там же. P. 497.

<sup>9</sup> Там же. P. 129, Art. בָּעַר, n. 4.

<sup>10</sup> В комментариях имеется определенная разногласия по вопросу о том, что означает убийство животного в весьма специфических условиях, как того требует ритуал Втор 21:1–9 (עֲרֹפֶה עֵרֶוּפָה): а) жертвоприношение; б) символическое наказание убийцы; в) образ наказания старейшин в случае, если их показания ложны; г) фиксация нечистоты на животном; д) наконец, Д. Райт на материале библейских, хеттских и месопотамских текстов показал, что все детали ритуала עֲרֹפֶה עֵרֶוּפָה наилучшим образом объясняются с точки зрения его принадлежности к ритуалам элиминации. Вместе с тем, все интерпретации не отрицают того, что умывание рук над телицей имеет целью перенести на животное нечистоту, загрязняющую жителей города в связи с убийством, совершенным в его окрестностях; хотя ритуал элиминации предполагает, что, в конце концов, загрязнение удаляется из места цивилизованного в землю дикую и нежилую, т.е. безопасную.

<sup>11</sup> Strack M.L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. S.1032–33

<sup>12</sup> Д. Райт также отмечает большую роль воды в хеттских и месопотамских ритуалах элиминации. См.: *Wright D. Deuteronomy 21:1–9 as a Rite of Elimination*. P. 401–403.

<sup>13</sup> Ср. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности 12. 3:4; 15. 11:5.

<sup>14</sup> BDB. P. 88, Art. 1, 6.

<sup>15</sup> *Kovelman A.B. Between Alexandria and Jerusalem. The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*. Leiden, 2005. P. 101–134.

<sup>16</sup> См., напр.: *Эванс-Причард Э.* Антропология и история // *Эванс-Причард Э.* История антропологической мысли. М., 2003. С. 276–288.

<sup>17</sup> *Федотова Е.Я.* Евангельское «Повествование о Страстях» как типология иудейского ритуала жертвоприношения // *Материалы Тринадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*. М., 2006. С. 58–65.

<sup>18</sup> См.: *Schürer E. A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. 2 ed. Vol. 1. N.Y. P. 275–276, 283, 291.

<sup>19</sup> Может быть, здесь стоит сказать о том, что помимо *Евангелия от Матфея*, эпизод с *умыванием рук* упомянут еще только в апокрифическом *Евангелии от Петра*, которое, как полагают многие исследователи, могло быть переработкой более древнего иудеохристианского евангелия [см., напр.: *Свенцицкая И.С., Трофимова М.К.* Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 91]. Предположение Брауна (*Brown R.E. The Death of the Messiah*. Vol. 2. P. 1341–1349), что эпизод с *умыванием рук* попал в *Евангелие от Петра* (как и в *Евангелие от Матфея*) из народной традиции, требует бытования в народе подобного обычая, что не подтверждается результатами настоящего исследования]. Хотя дошедший до нас отрывок из этого евангелия слишком мал и оборван как раз на сцене суда над Иисусом, что ограничивает возможности интерпретации, отметим все же очень характерное представление всей сцены (*Ев. Петр* 1:1, 2): «...Из иудеев же никто не омыл рук, ни Ирод, ни кто-либо из судей Его. И когда никто не захотел омыться, поднялся Пилат. Тогда Ирод-царь приказывает взять Господа, говоря им: Что я приказал вам сделать с Ним, сделайте». Из этого отрывка *умывание рук* предстает если и знаком, то не *невинности*, а скорее – *особой миссии*, связанной с тяжелой ответственностью, которую никто не захотел взять на себя, кроме Пилата. Но как только Пилат решился, стало возможным приступить к казни, задуманной иудейской верхушкой. Я не вижу способа объяснить эту сцену иначе, чем в рамках интерпретации, предложенной в настоящей работе.

<sup>20</sup> *Жертва за грех* (как и любая другая) искупает лишь невольную вину; мотив *невольной вины*, ее неосознания не только толпой, но даже священниками и вождями народа особенно настойчиво звучит у Луки и в *Деяниях апостолов*. Подробнее об этом см. *Федотова Е.Я.* Евангельское «Повествование о Страстях». С. 60.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> *Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 211–12.

<sup>23</sup> *Milgrom J. Leviticus 1–16 (AB 3)*. NY, 1991. P. 289–292.

<sup>24</sup> Там же. P. 241–2.

<sup>25</sup> *Cargal T.B.* “His Blood Be upon Us and upon Our Children”: A Matthean Double Entendre? // *New Testament Studies*. 1991. Vol. 37. P. 101–112; *Smith R.H.* Matthew 27:25: The Hardest Verse in Matthew’s Gospel // *Currents in Theology and Mission*. 1990. Vol. 17. P. 421–428.

<sup>26</sup> *Hagner D.A.* Matthew 14–28 (WBC on CD-ROM): см. раздел “Comment” к Мф 27:24–26.

<sup>27</sup> 1 Петр 1:17–21; 2:22, 24; 3:18, 21–22; 4:11; 1 Ин 1:7; 2:2, 12, 25; 3:5; 4:10; Евр 9:12–15, 28; 10:10, 12; 13:11–12; Рим 3:25; 5:6–11; 8:1–3; 1 Кор 1:30; 5:7; 6:11, 20; 15:3–4; 2 Кор 5–14, 18, 21; Гал 1:4; Эф 1:7; 2:13; Флп 2:8; Кол 1:14; 1 Фес 1:10; 5:9–10; 1 Тим 1:15; 2:6.

<sup>28</sup> См., напр.: *Бл. Феофилакт*. Толкование на Евангелие от Матфея. С. 407; *он же*. Толкование на Евангелие от Марка. С. 147; *он же*. Толкование на Евангелие от Луки. С. 358; *Св. Мелитон Сардийский*. О Пасхе. СПб, 1999. С. 540; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М. / Ростов-на-Дону, 1992. С. 286; *Синельников В.* (свящ.). Христос и образ первого века. М., 2003. С. 171, 173, 177, 179, 181; можно упомянуть также евхаристические молитвы, например, англиканской церкви; ср.: *Щедровицкий Д.* Введение в Ветхий Завет. I. Кн. Бытия. М., 1994. С. 195–196.

<sup>29</sup> *Гаспаров Б.* Из наблюдений над мотивной структурой романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // *Гаспаров Б.* Литературные лейтмотивы. Очерки по русской литературе XX века. М., 1994. С. 30–33. Эту теорию А.Б. Ковельман применил для анализа *Письма Аристее*, см.: *Kovelman A.B.* Between Alexandria and Jerusalem. P. 101–134.

<sup>30</sup> *Гаспаров Б.* Структура текста и культурный контекст // *Гаспаров Б.* Литературные лейтмотивы. С. 289.

<sup>31</sup> Мк 8:31; 9:12, 31; 10:33–34; Мф 16:21; 17:22–23; 20:18–19; Лк 9:22; 9:44; 18:31–33; Ин 2:19, 21, 22; 3:14–17; 7:33; 8:28, 36; 10:17–18; 12:3–7, 32–34.

<sup>32</sup> Заметим, что в храмовом ритуале жертвенное животное поили водой из золотой чаши непосредственно перед закланием; см.: *Schürer E.* A History of the Jewish People. P. 292–3.

<sup>33</sup> *Федотова Е.Я.* Евангельское «Повествование о Страстях». С. 58–65.

<sup>34</sup> См.: *Brown R.E.* The Death of the Messiah. P. 373–383.

<sup>35</sup> К такому выводу приходит Браун (там же. P. 363–373) на основании тщательного рассмотрения исторических свидетельств, относящихся к подобному юридическому казусу (см. Ин 8:59; 10:31–33).

<sup>36</sup> *Brown R.E.* The Death of the Messiah. P. 749.

<sup>37</sup> Титулование Иисуса «Царем» в комментариях рассматривается почти исключительно в политическом аспекте. Однако при всей реальности такого обвинения (см.: *Brown R.E.* The Death of the Messiah. P. 710–741), вряд ли это титулование в Евангелиях вообще имеет политический смысл. В обвинениях, предъявленных Иисусу Синедрионом и Пилатом, титул «Царь» перемежается с титулом «Христос» (см. Мк 14:61–61; 15:2; Мф 26:63, 64; 27:11; Лк 22:67–71; 23:2–3). Иоанн вообще везде заменяет обвинение «Царь» на «Христос» (Ин 18:33, 37). При этом на вопрос «Ты ли Христос?» Иисус отвечает вполне утвердительно, а на вопрос «Ты ли Царь?» – фразой «Ты говоришь» (т.е. ни утвердительно, ни отрицательно). Браун (там же. P. 730) трактует этот ответ как заявление Иисуса, что титул «Царь» к нему применим, но не в том смысле, в каком понимает это Пилат (т.е. в смысле политических претензий). Ин 18:33, 37 делает такой оттенок смысла явным. Тем самым, евангелисты ставят знак тождества между титулами «Царь» и «Христос» (и тот, и другой – помазанник на особую сотериологическую миссию). Обращает на себя внимание еще одна деталь: помимо Мф 2:2, где титул «Царь» также явно имеет мессианский смысл, он встречается во всех Евангелиях только в контексте *Страстей*. Это очевидный намек на то, что «царское» служение Иисуса – мессианско-жертвенное, связанное со страданиями и смертью; иными словами, это *жертвопри-*

ношение царя (или царского сына) за народ – архетип, понятный древнему человеку. И когда в ответ на просьбу первосвященников изменить надпись на кресте Пилат отвечает отказом, он тем самым подтверждает как мистический аспект *царского* достоинства Иисуса, так и его жертвенный аспект (Ин 19:21–22).

<sup>38</sup> Историк это совсем не так очевидно: хронологические указания евангелистов противоречивы и скорее символичны; а то, что происходит после *Тайной Вечери*, не содержит и намека на практику *песах*, известную по источникам близкого к евангельским временам периода (см. *Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 192, 1357–59).

<sup>39</sup> Ср. свидетельство Филона Александрийского (De specialibus legibus 2.27#145) о всенародном характере празднования пасхи (цит. по: *Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 745): «Весь народ принимает участие в заклании жертвенных животных и все, с чистыми руками, выполняют работу священников».

<sup>40</sup> О Синедрине по различным источникам см.: *Schürer E. A History of the Jewish People*. P. 163–75; *Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 429–560.

<sup>41</sup> *Schürer E. A History of the Jewish People*. P. 291–3.

<sup>42</sup> Браун (с. 345–9), сопоставляя тексты Иосифа Флавия и раввинистические источники, пришел к выводу о невозможности точно определить место заседания Синедрона. Однако Шюрер (с. 190–1) на основании тех же источников заключил, что Синедрон, скорее всего, собирался в помещении *лишкат хагазит*.

<sup>43</sup> *Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 710–45.

<sup>44</sup> См. Числ 10:1, 2, 10; 2 Пар 29:26–28; *Schürer E. A History of the Jewish People*. P. 270, 290–1.

<sup>45</sup> Детали древней традиции жертвоприношений менялись со временем. Первоначально вечернее служение совершалось в сумерки, позже – около 3-х часов дня (*Schürer E. A History of the Jewish People*. P. 280–7).

<sup>46</sup> *Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 846–9.

<sup>47</sup> Слово שֻׁלְחָן в ТаНаХе чаще всего имеет сакральный смысл: как стол для хлебов предложения (напр., Исх 25:23; Лев 24:6; Числ 4:7; 3 Цар 4:48; 1 Пар 28:16; 2 Пар 4:8, 19; 13:11; 29:18), либо трапеза Бога, т.е. жертва (Иез 39:20; 41:22; 44:16; Мал 1:7, 12). שְׁלֹמִים – т.н. «мирные жертвы».

<sup>48</sup> *Федотова Е.Я. Евангельское «Повествование о Страстях»*. С. 62.

<sup>49</sup> Иисус называет учеников «солью земли» (Мф 5:13 и пар; ср. Кол 4:6).

<sup>50</sup> Браун (*Brown R.E. The Death of the Messiah*. P. 847; 1371–2) приходит к такому же выводу на основании факта, что многие очевидные аллюзии на еврейские религиозные обычаи представлены в евангельском тексте без каких-либо разъяснений; по мнению Брауна, это доказывает, что евангелисты рассчитывали на понимание читателем подобного символизма.

<sup>51</sup> См.: *Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений*. М., 1990. С. 444–57.

<sup>52</sup> См., напр.: *Лифшиц А. Поединок Давида и Голиафа (об игре слов в 1 Сам 17) // Материалы Тринадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*. М., 2006. С. 24–45.

**ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОЕ ЕВРЕЙСТВО:  
ИСТОРИЯ И ПОЛИТИКА**

*Андрей Блануца  
(Киев, Украина)*

## **ВЛАДИМИРСКИЕ ЕВРЕИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI века**

---

В истории полиэтнического и поликонфессионального Великого княжества Литовского (далее – ВКЛ) важный след оставила еврейская община. Часть евреев, изгнанных из Западной Европы, осела на украинских землях ВКЛ. Беглецы в основном поселялись в городах, вливались в местную городскую жизнь, вступали в культурные, общественные, а также экономические отношения. В конце XV в. небольшая еврейская община укоренилась во Владимире, *поветовом* (уездном) городе Волынской земли.

После реформ 1564–1566 гг. в ВКЛ Владимир стал *поветовым* центром Волынского воеводства, а после Люблинской унии 1569 г. отошел под юрисдикцию коронных земель Речи Посполитой. Уже в XVI в. Владимир имел статус королевского города.

По данным ревизии украинских замков, в 1552 г. во Владимире на городской улице располагалось 22 еврейских дома, на церковной земле – 6, а двое евреев проживали в городских наемных домах<sup>1</sup>. Как сказано в документе, владимирские евреи не занимались сельским хозяйством и ремеслом, но лишь торговлей<sup>2</sup>. Те евреи, которые проживали на городской улице, платили и все городские налоги, а также общий налог, который брался со всех евреев ВКЛ. Владимирские евреи, как и все горожане, в случаях судебных дел со шляхтой подчинялись *присуду* старосты.

Экономическую сторону жизни владимирских евреев (как и польских, и литовских) обеспечивали розничная и оптовая торговля, а также промыслы. Оптовой торговлей могли заниматься только зажиточные евреи; они экспортировали зерно из Волыни за границу. Повышение спроса на зерновые в Западной Европе стимулировало развитие контрактной торговли этой продукцией. Так как Волынь была регионом избыточного производства товарного зерна, здесь в основных волыньских городах – Луцке, Кременце, Владимире, Збараже,

Литовиже, Ковеле, Дубно и других – активно развивалась кредитно-контрактная торговля. Часто посредниками в реализации этой продукции выступали также и владимирские евреи. Они заключали договора (контракты) со шляхтой, в которых оговаривались все детали поставки товара за границу. Распространенным видом контракта был кредитный договор, когда деньги за закупленный товар уплачивались с определенной процентной ставкой после его реализации. Например, в 1584 г. во владимирскую актовую книгу занесен договор контракта на поставку 200 *корцев* жита владимирским купцом Мошкой Илличем на сплав к г. Мачте, а в 1571 г. сорвался контракт владимирского еврея Израеля Абрамовича со шляхтичем Станиславом Граевским на поставку последнему *попела* в Гродно для последующего сплава в Гданьск<sup>3</sup>.

Промыслами и мелкой (розничной) торговлей занималось большинство еврейских семей, которые в основном были бедными, не имевшими особых возможностей и средств для ведения более прибыльных дел. Владимирские евреи торговали различным товаром на ярмарках и рынках не только во Владимире, но и в других городах и местечках как Владимирского, так и соседних Луцкого и Кременецкого поветах. Например, владимирский еврей Бенеш в 1568 г. на ярмарке во Владимире торговал шпильками, о чем свидетельствует декрет владимирского подстаросты по делу о ссоре Бенеша с львовским мещанином Григором о неуплате последним денег за проданные шпильки<sup>4</sup>. Владимирский купец Данко Давидович, согласно жалобе владимирских мытников от 10 февраля 1569 г., вел во Владимире торговлю кроличьими шкурками, привезенными из Торуни<sup>5</sup>.

Многие евреи арендовали шляхетские города, поместья, леса, озера, получая с аренды определенную прибыль. Например, по условиям арендного контракта от 17 июля 1569 г. Зельман Шмойлович арендовал у шляхтичей Михаила и его жены Дометры Гарабурдов леса в селах Тодоровичи и Тейки сроком на три года и использовал древесину для изготовления поташа<sup>6</sup>. Аренда лесов в промышленных целях было распространенным явлением среди зажиточной шляхты, а также, как показывают многочисленные примеры, и евреев. Большие затраты и вложение средств в изготовление поташа с лихвой покрывались солидными прибылями.

В актовых книгах зафиксирован также случай аренды шляхетских сел с их угодьями. Так, в 1580 г. братья Мошка и Хамса Илличи арендовали в князя Януша Заславского его села Михновое, Лысую Гору, Гнойницу, Завидинец, Дворец, Булыжинец и Сенютки сроком на четыре года за 1300 коп грошей литовских<sup>7</sup>, что оказалось

выгодным и князю, и евреям. Князь Я. Заславский получил необходимую ему суму наличными, а Мошка и Хамса Илличи – свою прибыль от взимания налогов с крестьян. В 1580 г. Давид Якубович заключил договор аренды с жидичинским архимандритом Феофаном. Объектом аренды выступали мельница, мостовое мыто, а также корчмы в селах Буремцы и Подгайцы<sup>8</sup>.

Самым распространенным занятием среди богатых евреев были откупы. Великий князь литовский и король польский Сигизмунд II Август, заботясь о постоянном увеличении доходов казны при помощи повышения откупных платежей, отмечал, что во многих городах, замках и волостях, в том числе и во Владимире, питейные и таможенные доходы значительно повысились, благодаря передаче их на откуп евреям<sup>9</sup>.

Значительную статью дохода в королевскую казну приносили мытные *коморы*. Как показала практика, наиболее высокую прибыль королевская власть получала от сдачи мытных комор в аренду евреям. В частности, в 1569 г. Сигизмунд II Август отдал в аренду Айзаку Бородавке Луцкую, Кременецкую, Ковельскую, Заславскую, Дубровицкую, Янушпольскую, а также Владимирскую мытные коморы<sup>10</sup>. К сожалению, в документе не указано, на какой срок был оформлен арендный договор. Судя по практике сдач в аренду мытных комор, срок мог колебаться от одного до трех лет.

Владимирские евреи вели также активную кредитную деятельность. Они одалживали шляхте определенные суммы денег, пользуясь взамен *заставными* домами шляхты во Владимире.

Распространенным способом осуществления кредитных операций было предоставление евреями займов, возвращение которых гарантировалось оформлением долговых записей или залоговых соглашений. Евреи предоставляли кредиты не только шляхте, но и членам своей общины. Ярким примером может служить сохранившееся в реестре долговое обязательство договора залога от 7 июля 1568 г. Согласно условиям договора, владимирский еврей Мошка Майкович Подставка одолжил у гродненского еврея Мошки Абрамовича 300 польских золотых. Срок погашения долга составлял один год. Гарантией выплаты долга служил дом и все движимое и недвижимое имущество Мошки Абрамовича. В случае неуплаты долга он обязывался передать дом в пользование кредитора<sup>11</sup>. Мошка Майкович Подставка не смог осуществить выплату долга в назначенный срок, однако, он сумел договориться с Мошкой Абрамовичем об отсрочке «к сбору ярмарку Володимерского, который маеть быть въ лет 1569». При этом в договор вносилась поправка, согласно кото-

рой при следующей невыплате долга кредитор получал право без решения суда вступить во владение имуществом должника и пользоваться им, пока тот не выплатит всю сумму сполна<sup>12</sup>.

Кроме закладных договоров владимирские евреи оформляли также арендные договора. Предоставление кредитов в обмен на аренду разных пошлин было выгодно и прибыльно не только для евреев, но и для королевской власти. Например, специальным универсалом от 26 сентября 1560 г. король Сигизмунд II Август предал в аренду кременецкие мытные сборы («мыто гребельное, торговое и ятки, кромь ярмарьковъ, и мыто всякое ярмарочное от кони, быдла только, а не головное, и к тому корчмы медовые, пивные и горельчаные такъ у Вороновцах, яко и в Лепесовце, и млынъ на месьтце млына вороновецького лепесовьский») владимирскому еврею Мошею Агроновичу сроком на 3 года<sup>13</sup>.

Имея покровительство королевской власти, евреи нередко пользовались льготами в налогообложении. Такой случай имел место в 1560 г. После пожара во Владимире все горожане, в том числе и евреи, были освобождены на 10 лет от уплаты ряда мыт и платежей: мыта государева княжеского и земского по всему ВКЛ от товаров и рогатого скота, серебщизны, капщизны, верховщизны, а евреи сверх того – и от «даваньа червленьхъ золотыхъ»<sup>14</sup>.

Таким образом, владимирские евреи занимали видное правовое и экономическое положение на Волыни во второй половине XVI в. Экономическая составляющая определяла их общественное положение внутри общины, а наиболее предприимчивые пользовались авторитетом у местных властей и даже королей.

### Примечания

<sup>1</sup> Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 563. Л. 201.

<sup>2</sup> РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 563. Л. 201.

<sup>3</sup> Торгівля на Україні XIV – середина XVII ст. Волинь і Наддніпрянщина. Киев, 1990. № 143. С. 204, № 114. С. 149–151.

<sup>4</sup> Там же. № 97. С. 127.

<sup>5</sup> Там же. № 101. С. 132.

<sup>6</sup> Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее – ЦГИАК). Ф. 25. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 443 об.–445.

<sup>7</sup> ЦГИАК. Ф. 25. Оп. 1. Ед. хр. 21. – Л. 543–545 об.

<sup>8</sup> Там же. Ед. хр. 22. Л. 532–532 об.

<sup>9</sup> *Бершадский С.А.* Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии. СПб, 1883. С. 403–404.

<sup>10</sup> ЦГИАК. Ф. 25. Оп. 1. Ед. хр. 12. Л. 9–10.

<sup>11</sup> *Бершадский С.А.* Документы и регестры к истории литовских евреев. Т. II. 1550–1569. СПб., 1882. № 227. С. 208.

<sup>12</sup> Там же. С. 209.

<sup>13</sup> Торгівля на Україні... № 62. С. 89.

<sup>14</sup> Там же. №124. С. 78.

*Дмитрий Ващук  
(Киев, Украина)*

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ  
ИСТОРИИ БЕРЕСТЕЙСКИХ ЕВРЕЕВ  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVI в.  
(по материалам 14 Книги  
записей Литовской Метрики)**

---

История Великого княжества Литовского тесно связана с историей разных национальностей, которые были составной частью его социума. Не было исключением и еврейское население, которое проживало, главным образом, в крупных городах. Главной проблемой для исследователей этого периода является дефицит источников, которые сконцентрированы в основном в Литовской Метрике. К сожалению, не все ее книги на сегодняшний день изданы. Несмотря на то, что история литовских евреев XIV–XVI вв. частично представлена в историографии (работы С. Бершадского<sup>1</sup>, О. Прицака<sup>2</sup>, С. Лазутки и Э. Гудавичюса<sup>3</sup>, И. Тишкевича<sup>4</sup>, Д. Ващука<sup>5</sup>, А. Блануцы<sup>6</sup>, Ю. Вербицкене<sup>7</sup>, Л. Жеребцовой<sup>8</sup>), исследований, в которых рассматриваются страницы истории евреев в отдельных городах, а также осуществляется публикация архивных источников – очень мало. Поэтому главной целью статьи стала публикация документов из истории берестейских (брестских) евреев первой половины XVI в., которые содержатся в 14 Книге записей Литовской Метрики. Подготовка к печати осуществлялась с соблюдением современных археографических требований<sup>9</sup>. Обратимся к их содержанию.

**Первый документ** (первая половина 1524 г.) был направлен господарскому писарю Ивану Горностаю и непосредственно касался берестейского врача-еврея Менделя Франка и его брата Лизака. В листе указывалось, что Мендель и Горностай постоянно друг с другом имели некоторые финансовые и торговые сделки, но в последнее время не «учинили личбы», поэтому врачу от писаря «чинится кривда». По приказу великого князя Литовского Горностай должен был решить этот вопрос.

В листе к трокскому воеводе Константину Острожскому и пану Ильичу – **документ № 3** (первая половина 1524 г.) – указывалась жалоба берестейских евреев на пана Николая Заберезенского, волковыского державца пана Матея, дворянина Гомшеевича, слуги которых вместе с берестейскими мещанами учинили погром еврейскому населению города: «нашли на их дома, а других на улице побили до смерти, ранили и много пожитков позабыли» (в документе не указывается причина злодеяний). В связи с этим Сигизмунд I Старый приказывал воеводе рассмотреть это дело, а также направил для разбирательства своего дворянина Павла Плюскова. В 14 Книге записей нет информации, как решилось это дело.

В **документе № 4** (август 1525 г.), который адресован берестейскому еврею Дуцку Михелевичу, содержится жалоба дворянина Василия Тишковича. Он утверждал, что Дуцко ему должен 50 коп грошей и не заплатил в установленный срок. В доказательство своей правоты Василий предъявил письменный лист. Для решения этого вопроса великий князь направил своего дворянина с приказом «моцно отправити».

Следующий документ, **пятый**, датируется маем 1525 г. и касается двух берестейских евреев Еско Песаховича и Шахно Голашевича. Челобитчики указывали на то, что земский подскарбий пан Богуш Боговитинович отдал им на сохранение несколько десятков поставов сукна<sup>10</sup>. Но во время пожара<sup>11</sup>, когда город Берестье горел, Еско и Шахно, пытаясь спасти сукно, не смогли уберечь от огня свои пожитки и товары. Поэтому Сигизмунд I Старый освободил их от оплаты долгов на четыре года.

Все последующие публикуемые источники имеют отношение к наиболее известному представителю еврейского населения ВКЛ – Михелю Езофовичу. Рассмотрим их в том порядке, в котором они представлены ниже. **Документ № 2** (первая половина 1524 г.) касается не только Михеля Езофовича, но имеет отношение, в частности, к берестейскому старосте<sup>12</sup>. Великий князь литовский ставил в известность старосту о том, что берестейский еврей Есмо Голашович взял в жены дочь Михеля Езофовича с богатым приданым. Но потом, не известно, по каким причинам, вместе со всем достатком уехал в Корону Польскую. Он оставил жене и детям только дом, не оформив владельческие права. Последние, в связи с этим, не имеют средств к существованию. Поэтому Михель просил великого князя Литовского оставить его дочери тот дом, поскольку в противном случае имущество стало бы собственностью последнего. Господарь удовлетворил просьбу челобитчика и приказал никому в тот дом не вселяться до полного решения этого дела.

Следующий, **шестой**, лист затрагивает личные интересы Михеля Езофовича (июнь 1526 г.) и касается запрещения брать с него деньги, которые он должен в господарскую казну, до личного распоряжения великого князя Литовского. Сигизмунд I Старый сообщал виленскому воеводе пану Ольбрахту Гаштольту про жалобу берестейского еврея Михеля Езофовича на подскарбия земского, маршалка и писаря господарского, державцы слонимского и каменецкого, пана Богуша Боговитиновича, который направил к Езофовичу великокняжеских дворян взывать с него деньги, задолженные в государственную казну. Эти дворяне, как читаем далее в жалобе, поселившись в его доме, «вред великий чинят и децкованье на нем берут, и обижают его». Все это привело в возмущенье великого князя Литовского: «Мы сильно удивлены, что те дворяне так безвинно в его доме живут, пожитки свои наживают, а нам с того ничего нет» (имеется в виду то, что дворяне так и не взыскали долги Михеля). Михель просил Сигизмунда о том, чтобы тот приказал дворянам покинуть его дом и не требовал оплаты долга до тех пор, пока сам Езофович не начнёт взыскивать долги со своих должников по всему ВКЛ.

Принимая во внимание содержание жалобы, великий князь Литовский повелел О. Гаштольту, чтобы тот отдал распоряжение дворянам покинуть дом Михеля и не требовать от него оплаты долга до второго господарского листа. А тем временем «пусть он (Михель. – Д.В.) долги свои на князях и панах с листами нашими позабирает и нам оплату вчинит». На этот период господарь запрещал захватывать именье Михеля, о чем также написал пану Богушу Боговитиновичу.

Содержание **документа № 7** относится к тяжбе берестейских мытников с Михелем Езофовичом о промыто<sup>13</sup> (1 апреля 1527 г.). Сигизмунд I Старый адресовал свой лист виленскому воеводе, пану Ольбрахту Гаштольту. В нем указывалось на жалобу берестейских мытников восковой и соленой коморы Нестера Некрашевича, Калиха Шчеповича и Мартина Даниловича о том, что берестейский еврей Михель Езофович незаконно подал на них иск виленскому воеводе относительно промыта, потому что сам еще не оформил «личбу» с комор, мыта и промыта. Кроме этого, Михель настаивал, чтобы мытники, оставив комору (то есть государственную службу), поехали на суд к воеводе. Этому Сигизмунд не хотел допустить, поскольку половина от промыта начислялась в государственную казну и своим листом приказал О. Гаштольту вмешаться в это дело, чтобы Михель «не говорил их теперь к себе звать и листы позовные на них не давал

до того времени, пока мы сами не приедем в Великое княжество Литовское». Таким образом, решение этого дела было возможным только при личном присутствии господаря на территории ВКЛ, вместе с виленским воеводою и панами-радою. До этого времени воевода обязывался удерживать status quo: «Михелю во всем тым мещанам берестейским дать покой».

Последний – **восьмой** – документ был пожалован великим князем литовским Сигизмундом I Старым берестейскому еврею Михелю Езофовичу с правом не платить свои долги на протяжении трех лет, кроме тех, кому захочет добровольно отдать (9 июля 1528 г.). Как свидетельствует инскрипция, лист имел довольно сильное влияние в ВКЛ, поскольку затрагивал интересы практически всех слоев населения государства: «Князям, панам, воеводам, старостам, наместникам, тиунам, вдовам, боярам, дворянам нашим и всимъ заказникам, войтам, бурмистрам, радцам и всим мещанам по отчизне нашей Великому княжеству Литовскому». Далее господарь указывал на жалобу Михеля, который сообщал про свой долг некоторой суммы денег указанным категориям жителей всего Великого княжества Литовского, а также про долг за держанье мыта и комор самому великому князю. Михель ссылался на невозможность заплатить сразу всем и просил отсрочить платежи до тех пор, пока не рассчитается с государственной казной.

Великий князь Литовский, принимая во внимание тяжелое положение, в котором оказался Михель Езофович, принял следующее решение: «Михель без принуждения и без использования децких, по своей доброй воли обязан отдать все долги на протяжении трех лет кому захочет, начиная от дня Святого Ильи первого индикта 1 [2 августа 1528 г. – Д.В.] и до аналогичного дня индикта 4 [2 августа 1531 г. – Д.В.]. В этот период указанным в инскрипции лицам запрещалось посылать к нему, его жене и детям децких. В случае, если бы кто-то уже имел великокняжеский лист на требование от Михеля своих долгов, использовать его в эти три года также запрещалось.

Таким образом, Михелю был установлен определенный срок добровольной уплаты своих долгов: «мает по своей доброй воли, кому что может в те три года платити». В случае неуплаты указанные лица получили право «после трех лет с него требовать деньги».

### Документы

*1. 1524 (первая половина). Краков. Писарю Ивану Горностаю. Лист к еврею берестейскому, врачу Менделю Франку и брату его Лизаку о том, что ему от него кривда делается.*

[Лист 84] Єму жь. Листь до доктора жидовского берестейского Менде|ла Франка а брата его Лизака, што *ж* єму *от* него кривда | деець, ижь как они перед тымь до делѣ и тежь по|сле делѣ п(е)н(я)зми и товарми и иными речьми межи собою | себровали ино один дрѣгому з них личьбы в томь со|бе не вчинили. Абы до-смотрель. |

Копоть писар |

**Оригинал:** Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА). Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 84.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 2. Л. 84.

2. 1524 (первая половина). Краков. Мытнику Михелю Езофовичу. Лист старосте берестейскому о том, чтобы дочку его с детьми в доме у Берестья с господарского разрешения оставил.

[Лист 107] Єму жь. Листь до старосты берестейского, што жь жид | берестейский Єсмо Голашович понал был в него дочкѣ и мно|гии речи за нею побраль и тую жонѣ свою, дочьку *его*, обобрав|ши з Берестья и вышоль до Корѣны Полское и статокъ вы|везь, только домъ зоставиль. А тымы разы таа дочка | *его* з дѣтми своими немаєт на чомь са поживити, и бил | чоломь абы г(о)с(по)д(а)рѣ дозволил дочьку *его* при томь доме | зоставити, ино г(о)с(по)д(а)рѣ зоставиль, абы са не казалъ нико|му ѣ *тот* домъ ѣстѣпатиса поки са росправать. |

Копот писар ||

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 107.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 3. Л. 107.

3. 1524 (первая половина). Краков. Лист воеводе трокскому князю Константину Острожскому относительно жалобы берестейских евреев.

[Лист 123] Листь до воеводы троцкого кн(я)зя Костантина, а до пана Или|нича. Жаловали вси жидове берестейские на пана Миколаа | Заберезеньского, а на державцѣ волковыйского пана Матеа, а на | дворанина Гомьшеевича, што слуги их з некоторыми мещан|ны берестейскими нашодши на их дома, а иных на ѣлицы | до смѣрты побили, и поранили, и многии речи побрала. | Абы досмотрели, и для того послали дворанина Павла | Плюскова. |

Копоть |

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 123.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 3. Л. 123.

4. 1525, август. Краков. Лист берестейскому еврею Дуцку Михелевичу о долг дворянину Василию Тишковичу.

[Лист 191 оборот] Листъ до жида берестейского Дѣцка Михелевича. Жаловал | дворянинъ Василей Тишковичъ, што жъ винень ему п~~ат~~десат | копь грошей и мель на рокъ заплатити, на што жъ и запис | маеть, ино не хочеть платити. Ино послали дворянина | и казали мощно отправити. П(и)сан ъ Кракове. |

Копоть |

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 191 об.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 4. Л. 191 об.

5. 1525, май. Краков. Освобождение берестейских евреев Еско Песаховича и Шахно Голашевича от оплаты долгов на 4 года.

[Лист 282 оборот] **Жидом берестейским Еску Песаховичѡ а Шахнѡ** |

**Голашевичу волност ѡт плаченѡ долгов до 4 лет** |

Жикгимонт |

Били намъ чоломъ жидова берестейскаа Еско Песахович а Шах|но Голашовичъ, ижъ который сукна подскарбий земь|ский панъ Богушь некольконадцать поставовъ | положил в них в заховани. Ино какъ замокъ и место Берестейское горело ино тыи сукна ѡт огню боронили, и | бороначи тых сѡконъ и статьяковъ и товаровъ своих | властных позбыли и шкодѡ великую принали, и за то да|но имъ листъ полестный ѡт долговъ их на чотыри | годы. П(и)сан ъ Кракове. |

Горностаѡ Писарь |

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 282 об.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 6. Л. 282 об.

6. 1526, июнь. Краков. Лист берестейскому еврею Михелю Езофовичу о запрещении брать с него деньги, которые он должен в господарскую казну, до личного распоряжения великого князя литовского.

[Лист 341] **Жидѡ берестейскомѡ Михелю Езофовичѡ** |  
**ѡ не правене на нем сѡмы п(е)н(я)зей до скарбу**  
**г(о)с(по)д(а)рского** |

**винное до иишоѡ надки г(о)с(по)д(а)рское** |

Жикгимонт |

Листъ до воеводы виленского пана Кгаштолта. Присылат к нам жид ||

[Лист 341 оборот] берестейский Михел Езофович жалуочи ѿ томъ, што *ж* дей подскар|бий земьский, мар(шалок) и пис(арь) нашъ, державца слонимьский и каменецкий | панъ Богушъ Боговитиновичъ приставил к немѡ дворан нашихъ | правити на немъ тоє сѡмы п(е)н(я)зей, которѡю ѡн намъ ѡстал | виненъ, ѡт которых же дей дворан ѡн жадного доброволенства | в домѡ своемъ немаєтъ мешкати и ездити в потребахъ | своих и ~~еще дей бѡдѡчи тамъ в домѡ своемъ не маєтъ | мешкати и ездити в потребахъ своих~~<sup>14</sup> и еще дей бѡдѡчи | тамъ в домѡ его шкодѡ ему великую делаютъ и децкована | на немъ берѡтъ и травать дей его непомерне и вже дей его | знишили и праве ни причомъ zostавили, чому жъ са мы велико дивуємъ и жъ тыи дворане такъ безъвинне в домѡ | его лежать и травлат и пожитковъ своихъ смотрат, а нам | с того ничего нетъ. *И*ако *ж* ѡн бил намъ чоломъ, абыхмо ему | в той сѡме п(е)н(я)зей, которѡю ѡн намъ ѡстал виненъ малый | часть понехали, и не казали на немъ тых п(е)н(я)зей двораном на|шимъ правити и з домѡ его выехати до тых часовъ, | поки са бы ѡн должниковъ своих, которыи емѡ ѡста|ли винни ѡ Великомъ князстве Литовьскомъ, тыми ли|сты нашими ѡбошлет и заплатѡ в них взал. *И*но кгда *ж* | тыи дворане такъ его драпежать и в дому его мешка|ючи его травать, пожитковъ своих смотрат и твоа | бы м(и)л(о)ст(ь) тымъ двораномъ з домовъ его казал выехати | и тых п(е)н(я)зей на немъ правити на *тот* часть не казал до дрѡгоє надки нашеє, нехай бы ѡн долги свои на кн(я)зех и па|нех за листы нашими немешкаа справил и намъ за|плату вчинил. А на *тот* часть твоа м(и)л(о)ст(ь) гамовати его ||

[Лист 342] тымъ двораномъ нашимъ не велел, какъ жо есмо ѿ томъ и до подскар|бега земского, мар(шалка) и пис(аря) н(а)шого, державцы слонимского и каменец(кого) п(а)на | Богуша Боговитиновича писали. П(и)сан в Кракове. |

Горностаѡ Писар(ь) |

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 341–342.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 7. Л. 341–342.

7. 1527, апреля 1. Краков. Дело мытников берестейских с евреем берестейским Михелем Езофовичом о промыто.

[Лист 346 оборот] **В справе мещан берестейских мытников з жидом |**

**Михелем Езофовичом ѡ промытѡ |**  
Жикгимонт |

Листъ до воеводы виленского пана Кгаштолта. Присыла|ли к намъ мещчане места Берестейского на *йма* Нестер | Некрашевич, а Калих Щчеповичъ, а Мартинъ Данилович ||

[Лист 347] которые на тотъ час к верной рѣце коморѣ нашѣ Берестейскѣю | восковую и соленѣю и мыто ѿ насъ заведаютъ ѿ томъ, | што жъ дей жид берестейский Михел Езофовичъ зазываетъ ихъ пѣред твою м(и)л(о)стю листы твоей м(и)л(о)сти позовными, хотачи ихъ | передъ твоєю м(и)л(о)стю тагати в промытахъ, ино што се доты|четь промыть, тотъ жидъ ещо намъ личьбы с тыхъ | комор и з мыт и с промыть жадное не вчинилъ. А тыхъ | мешчанъ берестейскихъ передъ тв(ою) м(илостю) в промыте кѣ праву | зазываетъ абы они ѿпустивши тѣю коморѣ нашѣ мѣли | до тв(оей) м(илости) ехати с нимъ са тагати, а комора наша мѣла | бы в тотъ часъ пѣста лежати, тогды бы было зъ шко|дою нашою. А на болей ижъ тыхъ промыть половица | на насъ маеть прийти и твоа бы м(и)л(о)сть Михелю не казалъ | ихъ теперъ передъ себѣ зазываети и листовъ своихъ позовныхъ | на нихъ не давалъ до нашего щасного приехана к панству на|шому Великому князству Литовьскому, а коли дастъ Богъ тамъ | бѣдемъ, мы весполокъ зъ вашою м(и)л(о)стю, паны радами нашими | в тыхъ промытахъ Михелю с тыми до кого ему бѣдетъ | дело наконецъ справедливостъ вчинимъ. А до тыхъ | часовъ казалъ са бы тв(оя) м(ило)ст(ь) Михелю во всемъ тымъ | мешчаномъ берестейскимъ дати покой. В Крак(ове) подъ | 1527 апрѣл(я) 1 ден. Инъдикъ(т) 15. |

Горностаѣ Писар(ь) ||

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 346 об.–347.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 8. Л. 346 об.–347.

8. 1528, июля 9. Вильно. Освобождение берестейского еврея Михеля Езофовича от оплаты долгов до трех лет, кроме тех, кому добровольно заплатит.

[Лист 373 оборот] **Лист Михилев Езофовича, жида берестейского** |

**ѿ не вытегане на немъ долговъ комѣ естъ виненъ до трехъ годъ | ѿкромъ комѣ бы доброволне заплатилъ |**

Жикгимонтъ Божю м(и)л(о)стю |

Кназемъ и паномъ воеводамъ, и старостамъ, намѣстникомъ, и ти|вунномъ, панамъ вдовамъ, боаромъ, и двораномъ нашимъ, и | всимъ заказникомъ, войтомъ, бурмистромъ и радьцамъ и всимъ ||

[Лист 374] мешчаномъ по ѿчизне нашей Великому князству Литовьскому. | Биль намъ чоломъ жид берестейский Михел Езофовичъ ѿ томъ | што жъ дей ѿнъ нѣкоторыми п(е)н(я)зьми вамъ ѿдолжьжалъ, а к тому | и намъ г(о)с(по)д(а)рѣ за мыта и коморы, которые ѿ насъ держалъ не ма|лую сѣмѣ п(е)н(я)зей ѿсталъ виненъ. И тыми разы самъ привбо|жалъ, тое сѣмы п(е)н(я)зей тыхъ часовъ

намъ не можеть заплати|ти и просиль насъ абыхмо в тыхъ долзехъ его, которыми пе|незми вамъ zostаль винень, полечку вчинили, поки бы он нам | сумѣ п(е)н(я)зей заплатилъ. Ино мы, бачачи его впадокъ, ижъ | онъ такъ великое сѣмы п(е)н(я)зей не можеть тыми разы запла|тити, в томъ есмо емѣ ласку нашѣ вчинили: мает Михель тые | долги, кому бы кольвекъ чимъ был винен безъ жадного при|пѣженъа и навальности, и безъ децкихъ по своей доброй воли, | кому бы што могъ, то маеть платити за три годы от С(ве)т(о)го | Ильи индикъта первого, ажъ до того жъ Свата, которое будетъ индикъта четвертого. А вы, воеводы, и старосты, и врад|ники наши тымъ, кому бы он чимъ был винень, децкихъ бы | есте своихъ на него и на его жонѣ, и дети в тыхъ трехъ годехъ | не давали. А хотя бы хто в не ведомости того листа нашего, | Михелю даного, дворан и листы наши в нас выправиль | хотячи долъговъ своихъ на нихъ мощно справлати, тыи дво|ране наши до того рокѣ тыхъ п(е)н(я)зей не мають на нимъ справ|лати, а ничимъ не мають его гамовати. Про то комѣ бы | Михель былъ винен, приказѣмъ вамъ, ажъ бы есте с нимъ, | водле того какъ в томъ листе нашомъ писано, справовали | са и до того рокѣ трехъ годовъ тыи долги свои в него брали | безъ децкихъ и безъ жадного нагабанъа и ничимъ бы есте | его самого и жоны, и детей его ѿ то неповолокали, лечъ Михел | маеть по своей доброй воли, комѣ што можеть в тыи три годы | платити. А кому бы он в тыи три годы с того долъговъ ||

[Лист 374 оборот] не заплатилъ, таковыи мають намъ | то жаловати и дво|раны нашими по тыхъ трехъ годехъ на нимъ то справлати, бо | есмо дли того вчинили ижъ перъвей Михел маеть тую су|му п(е)н(я)зей которыи з нашою печать. П(и)сан у Вильни под лет [Напротив этой строки на полях приписка: «Такъ в старой | метрице». – Д.В.] Божего нарож(енья) 1528 м(е)с(я)ц июл(ь) 9. Индик(т) 1. |

Горностаѣ Писарь |

**Оригинал:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 373 об.–374 об.

**Микрофильм:** РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Ед. хр. 14. Ч. 8. Л. 373 об.–374 об.

### Примечания

<sup>1</sup> Бершадский С. Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии 1388–1569 гг. СПб., 1883.

<sup>2</sup> Pritsak O. The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective \ Ed. by Peter J. Potichnyi and Howard Aster. Edmonton, 1988. S. 3–21.

<sup>3</sup> *Лазутка С., Гудавичюс Э.* Привилегия евреям Витаутаса Великого 1388 года. М., 1993.

<sup>4</sup> *Tyszkiewicz J.* Karaimi litewscy w czasach Witolda i sprawa przywileju datowanego rokiem 1388 // *Studia źródłoznawcze.* Warszawa-Poznań, 1997. S. 45–62.

<sup>5</sup> *Вацук Д.* Порівняльний аналіз привілеїв литовським евреям та уставних земських грамот Київщини і Волині (друга половина XV – перша половина XVI ст.) // *Український історичний збірник.* (2002). Вип. 5. Київ, 2003. С.43–54; *Вацук Д.* Судопроизводство еврейского населения в Великом княжестве Литовском во 2-й половине XV – 1-й трети XVI в. // *Материалы Двенадцатой Ежегодной Междисциплинарной конференции по иудаике.* Ч. 2. Вип. 18. М., 2005. С. 84–93.

<sup>6</sup> *Блануца А.* Кредитная деятельность евреев на Волыни во второй половине XVI в. // *Материалы Двенадцатой Ежегодной Междисциплинарной конференции по иудаике.* Ч. 2. Вип. 18. М., 2005. С. 94–100; *Блануца А.* Луцкие евреи во второй половине XVI в. // *Материалы Тринадцатой Ежегодной Междисциплинарной конференции по иудаике.* Вип. 20. М., 2006. С. 341–349.

<sup>7</sup> *Verbickienė J.* Žydai Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės visuomenėje: sugyvenimo aspektai // *Daktaro disertacijos santrauka Humanitariniai mokslai, istorija (05 H).* Vilnius, 2004.

<sup>8</sup> *Zherebtsova L.* The role of the Jewish customs officials in the economic development of the Grand Duchy of Lithuania at the end of 15<sup>th</sup> and the middle of 16<sup>th</sup> centuries // *The International Scientific Conference “History and Culture of Baltic Region: Lithuania and Poland”.* Abstracts. Klaipėda, 2006. P. 221–225.

<sup>9</sup> Мы избрали дипломатическо-критический метод публикации кириличных документов XV – XVI вв., разработанный В. Нимчуком (*Німчук В.* Правила видання пам’яток писаних українською мовою та церковнослов’янською українською редакції. Київ, 1995. С. 15–18 (проект).

<sup>10</sup> Постав – мера длины. В первой половине XVI в. постав сукна в среднем равнялся от 20 до 50 локтя; 1 локоть – 58,6 см. (*Берковський В.Г.* Розвиток системи мір та лічби в середині XVI – першій половині XVII ст. (на прикладі Волинського воєводства) // *Записки історичного факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.* Вип. 15. Одеса, 2004. С. 145–146.; *Berkowskyj W.* Rozwój systemów miar na Wołyniu w XVI i pierwszej połowie XVII wieku // *Człowiek wobec miar i czasu w przeszłości.* Kraków, 2007. S. 179).

<sup>11</sup> Можем предположить, что пожар состоялся приблизительно в этом же, 1525 году, или в прошлом 1524 г. Поскольку поводом к выдаче нового подтвержденного привилея пану Андрею Борисовичу Лозце на отчизные имения Лутки и Хилчичи в Туровском уезде, стал также пожар в Берестейском замке («как з Божого допущенья замок наш Берестейский и место все выгорело»). Документ датирован 22 сентября 1525 г. (*Lietovos Metrika.* Kn. 12. (1522–1529): Užrašymų knyga 12 / *Parėngė D. Antanavičius ir A. Baliulis.* Vilnius, 2001. P. 418).

<sup>12</sup> В это время им был Юрий Иванович Илинич (*Lietovos Metrika.* Kn. 224. (1522–1530): 4-oji Teismų bylų knyga / *S. Lazutka, I. Valikonytė.* Vilnius, 1997. P. 98).

<sup>13</sup> Промыто – штраф за отклонение от уплаты таможенных пошлин.

<sup>14</sup> Зачеркнуто в документе.

*Александр Безаров  
(Черновцы, Украина)*

**ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС  
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ XIX века:  
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ДЖ.Д. КЛИРА**

---

Профессор Университетского колледжа Лондона Джон Дойл Клир (1944–2007) был и остается замечательным историком, известным специалистом в области истории еврейского вопроса в Российской империи. В его многочисленных научных статьях и фундаментальных монографиях, которые еще при жизни ученого стали классическими, еврейский вопрос превратился в самостоятельный предмет исторического исследования<sup>1</sup>.

Богатое творческое наследие историка, его историческая концепция, несомненно, заслуживают отдельного рассмотрения, глубокого анализа и детального изучения. Однако уже сейчас, отнюдь не претендуя на окончательные выводы, можно сформулировать несколько важных, на наш взгляд, тезисов этого талантливого ученого, относящихся к методологии исследования еврейского вопроса в Российской империи XIX в.

*Тезис первый*  
**Периодизация истории еврейского вопроса**

Д. Клир выдвинул идею, согласно которой не следует «резко демаркировать» традиционную периодизацию по годам царствований, но целесообразно руководствоваться в исследованиях следующей схемой: реформа (1801–1825 гг.: Александр I) → кризис (1825–1855: Николай I) → реформа (1856–1881: Александр II) → кризис (1881–1894: Александр III) → кризис (1894–1905: Николай II)<sup>2</sup>.

Действительно, такая периодизация достаточно удобна и ёмка по своему содержанию. Например, изучая еврейский вопрос в период

правления Александра III, сложно определить верхнюю границу хронологии «четвертого периода» – 1894 год. Вполне очевидно, что государственная политика в еврейском вопросе, проводимая самодержавием после принятия «Временных правил» (1882 г.), существенно не изменилась после смерти Александра III и была ее естественным продолжением в пятый, более драматический период. Таким образом, возникают весьма обоснованные сомнения в целесообразности изучения и деления исторических периодов по принципу временных границ царствований императоров, если общие тенденции проводимой при их жизни политики выходят далеко за временные рамки их правлений. Однако, как показал Клир, традиционная периодизация истории позволяет всегда находиться в контексте исторического процесса конкретного царствования и рассматривать историю еврейского вопроса в тесной взаимосвязи с особенностями самодержавной природы политической власти в Российской империи.

Кроме того, при характеристике отдельных исторических периодов зачастую произвольно используется категориальный аппарат, который изобретается самими же исследователями<sup>3</sup>. Это, как полагал Клир, дезориентирует научное сообщество, делает результаты исследования малодоступными, а то и вовсе непонятными. Отсутствие жестких правил и границ в определении основных научных понятий, отрицание закономерностей истории – отличительная черта западной историографии, в которой преобладают, как правило, герменевтические подходы. Историки, которые придерживаются этих традиций, часто далеки от истины в своих исследованиях по истории еврейского вопроса в Российской империи. Об этом пишет и сам Клир на страницах цитируемой выше статьи<sup>4</sup>. В то же время, именно он призвал ученых, особенно молодых, не избегать традиционных подходов, распространенных в западной историографии еврейского вопроса, а наоборот – попытаться увязать их с методами, применяемыми российской, в том числе постсоветской, историографией. Здесь уместно вспомнить традиции понимания исторического факта, заложенные школой замечательного советского историка П.А. Зайончковского. Таким образом, возможно, преодоление излишнего нарратива и дискурса в западных исследованиях за счет усиления внимания к отдельным фактам и историческим источникам.

**Тезис второй**  
**Проблема изменения и стабильности**

Клир верно подметил, что в современных исследованиях по истории еврейского вопроса много внимания уделяется вопросам изменения, адаптации, модернизации и тем, кто становился на этот путь<sup>5</sup>. В центре внимания оказываются преимущественно те, кто поддавался прогрессивным изменениям и был, так сказать, на острие атаки реформ или контрреформ, имея в виду либеральную или консервативную бюрократию, *маскилов* или революционно настроенную еврейскую молодежь.

Но вот как быть с теми, кто отвергал «соблазны модернизации» – например, *хасидами* или *миснагедами*, – то есть с теми социальными группами евреев, которые предпочли динамике статику? Каким образом реагировали на иногда яростные попытки государственной власти разрушить традиционный уклад общинной жизни евреев те, кто не пожелал меняться или подчиняться «ветрам перемен», и либо становился в оппозицию, либо радикализировался, либо поверхностно адаптировался, но не изменялся по сути?

Здесь уместно привести пример, который рассматривается Ж.-П. Сартром в его известном эссе «Размышления о еврейском вопросе», где знаменитый философ, проанализировав проблему «других» евреев – аутентичных и неаутентичных – приходит к созвучным с такими вопросами выводам. Например, Сартр подчеркивает, что еврей – это человек общественный по преимуществу, потому что все его мучения – от общества. «Именно общество, а не божественное постановление сделало его евреем, именно оно породило еврейский вопрос, ограничив перспективу его жизненного пространства, и поскольку он принужден совершать выбор своего «я» только в этом ограниченном пространстве, то и сам выбор образа его существования социален и предопределен обществом. Вся его жизнь – одно сплошное бегство от других и от себя»<sup>6</sup>. Сартр предложил исследовать не отношения между «другим», неаутентичным евреем и общественными группами, которые «делали его неевреем». Наоборот, попытаться понять ощущение таким евреем чувства опасности и соответственно его реакцию на проявления таких общественных экспансий, каким, очевидно, всегда оставался антисемитизм. «Задумывался ли кто-нибудь о невыносимой ситуации людей, – вопрошал Сартр, – осужденных жить в обществе, обожающем Бога, которого они убили?»<sup>7</sup>. Эта ситуация рождает новый парадокс: неаутентичный еврей, стремясь затеряться в толпе христиан, в то же

время остается жестко привязанным к еврейской среде. Неудивительно, что сартровским «мученичеством» неаутентичного еврея становится его революционность, самоотрицание себя как еврея. «Тем не менее, – писал Сартр, – именно определенные поступки неаутентичных евреев послужили антисемитам источником вдохновения для сотворения их Мифа о еврее как таковом»<sup>8</sup>. Как нам кажется, тезисы, высказанные французским мыслителем, существенно обогатят рассматриваемые в концепции Клира методологические принципы.

И далее, каким образом реагировала на политику властей не только и не столько еврейская общественность, сколько ее нееврейское окружение? Были ли тут политическая кооперация, социальная солидарность или только политическая самоизоляция и социальная конкуренция? Вероятно, но специальных исследований на эту тему еще нет. На это указывает и Клир в одной из своих последних статей: «Ученых редко занимала судьба неевреев во время нападения на местечко, возможно потому, что предполагалось, будто многие местные жители принимали участие в погроме»<sup>9</sup>.

Таким образом, Клир предлагает новое направление исследований, где главными объектами изучения будут не только социальные группы евреев, отвергшие «соблазны модернизации», но и их нееврейское окружение, которое, в свою очередь, условно подразделяется на такие группы, как спасатели евреев, равнодушные к евреям и пассивные наблюдатели. (В качестве примера новых методологических приемов для таких исследований можно предложить работы А. Мадиевского<sup>10</sup> и К. Кунц<sup>11</sup>, в которых авторы проанализировали реакцию нееврейского сообщества, главным образом, общественных групп немцев, на проявления государственного антисемитизма в период гитлеровской Германии).

Современные исследования уже, наверное, традиционно рассматривают некоторое усиление напряженности во взаимоотношениях евреев и поляков, евреев и украинцев или евреев и русских, как следствие политической и социальной активности центра. Эта напряженность поддерживалась (иногда сознательно) самими лидерами этих конкурирующих этнических групп в их борьбе за более комфортное место в нарастающем потоке социально-экономических изменений. Этот факт сложно оспорить. Но пока, как нам кажется, остается неясным вопрос о возможных политических и социальных ко-эволюционных изменениях в этих группах. Могли ли они вырабатывать общую тактику поведения в условиях острейших политических и социальных кризисов? Могли ли они совместно противостоять проводимой государством политике дискриминации и сегре-

гации, например в отношении евреев? И если да, то насколько глубокими были такие ко-эволюционные изменения? К решению этих задач, как нам кажется, призывал Клир, формулируя свой «третий» тезис.

### ***Тезис третий***

#### **Социально-экономическая история**

Экономический фактор в истории российского еврейства играл, как известно, немаловажную и, на наш взгляд, определяющую роль, особенно для еврейских семей, жизнь которых была скована цепями черты оседлости. Поэтому социально-экономические изменения внутри еврейской этногруппы, ее экономическая активность в условиях преобразований внутренней жизни империи является важной составляющей при изучении истории еврейского вопроса. Как отмечает Клир, в этом отношении необходимо не только помнить исследовательские традиции известного историка Б.В. Ананьича, но и активно использовать их в будущих исследованиях, особенно – малых социальных групп российского еврейства<sup>12</sup>. Кроме того, необходимо учитывать, и тот факт, что именно экономические интересы российского правительства всегда, или, по крайней мере, преимущественно являлись главным мотивом для пересмотра тех или иных политических подходов в урегулировании еврейской проблемы в Российской империи.

Наконец, изучение гендерных аспектов еврейского вопроса, по мнению Клира, также может дать интересные результаты<sup>13</sup>. Как, например, изменялась роль еврейской женщины в ходе социальных экспериментов, проводимых властями для его решения, и изменялась ли вообще? Как она реагировала на то, что касалось политической и общественной жизни страны? Изучение таких социальных феноменов было бы весьма ценным дополнением в общей модели понимания еврейской проблемы. Ведь известно, что российские еврейки довольно активно включились в общеевропейские и общероссийские процессы борьбы за равноправие женщин в 60–70-е гг. XIX в., уступая в своей активности, вероятно, только русским женщинам<sup>14</sup>. Именно эмансипированные женщины Российской империи составили костяк будущих революционерок, среди которых было немало и евреек<sup>15</sup>. Наконец, нельзя забывать и того факта, что правительство Александра II в предоставлении известных льгот на право жительства вне черты оседлости все же отдавало предпочтение еврейским женщинам определенных профессий, например, акушеркам или

врачам. Как показали исследования Б. Натанса, восхождение еврейских женщин по лестнице российского образования был во многих отношениях даже более впечатляющим, чем тот же путь их современников-мужчин, а первой женщиной, получившей медицинскую степень в России, была еврейка<sup>16</sup>. Хотя, к сожалению, история знает и менее нравственные примеры гендерных различий<sup>17</sup>.

#### ***Тезис четвертый*** **Проблема сравнительной истории**

Этот тезис – ключевой в концепции Клира, считавшего, что целесообразно провести глубокий сравнительный анализ политики в еврейском вопросе двух империй Европы: Габсбургов и Романовых<sup>18</sup>. Важно понять различие их стратегии и тактики в еврейском вопросе, а также разницу идеологических подходов к его решению. Так, на страницах одной из своих, к сожалению, немногочисленных изданных на русском языке монографий Клир предпринял попытку провести сравнительный анализ «австрийского», «прусского», «польского», «французского» и «русского» опыта по ассимиляции евреев на рубеже XVIII–XIX вв.<sup>19</sup>. Сформулированные им выводы, вероятно, могут послужить отправной точкой для последующих исследований в этом направлении. Например, Клир отмечал, что австрийский опыт послужил прецедентом для сходных российских планов по созданию еврейских земледельческих колоний в 1806–1812 гг.<sup>20</sup>, или что на политику российских властей в еврейском вопросе повлиял французский опыт, но «русские предпочитали его не упоминать»<sup>21</sup> и т.д.

В качестве примера уже начатых исследований с использованием метода сравнительной истории можно привести статью Т. Маурера, в которой немецкий ученый высказал интересную мысль о том, что «ни одно из государств – участников разделов Польши – не проводило единой политики в отношении еврейства на всех своих территориях»<sup>22</sup>.

Вместе с тем, Клир абсолютно прав в том, что и применительно к самой Российской империи еще нет комплексного исследования с использованием регионального подхода для сравнительной характеристики положения евреев в разных частях империи, например, в западных и внутренних губерниях России. Многое предстоит еще изучить относительно погромов, их размаха, жертв и мотивов в разные временные периоды, что, собственно, и попытался сделать Клир в своей статье о погромах периода Первой мировой войны<sup>23</sup>.

Этот тезис уже нашел свое применение в работах современных исследователей. Так, российский историк А. Миллер рассматривает евреев за чертой оседлости, численность которых оказалась настолько внушительной – около 300 тысяч человек, чтобы послужить предметом для отдельного изучения. По его подсчетам, этих «других» евреев, включенных в начале XIX в. в состав империи, было в Бессарабии – 20 тыс., в Грузии – около 6 тыс., в Северном Азербайджане и Дагестане – 15 тыс. человек<sup>24</sup>.

Как показали исследования еще одного российского историка – Л. Кальминой – неоднородность еврейского сообщества сибирского региона и своеобразная политика местных властей относительно еврейского населения этого края привели к созданию самостоятельной черты оседлости – сибирской<sup>25</sup>.

Наконец, появление в русском переводе монографии американского историка Б. Натанса, в которой рассказывается о «переходе через видимые и невидимые границы царской империи, о встрече евреев и русских», символизирует все возрастающую востребованность метода сравнительной истории в современных исторических исследованиях<sup>26</sup>. Например, Б. Натанс формулирует довольно любопытное понятие «новых евреев» Российской империи, в которых окружение «распознавало провозвестников модернизации, особенно в более угрожающих ее аспектах»<sup>27</sup>.

Всё это создает комплекс проблем не только для изучения особенностей еврейского вопроса в самой Российской империи, который, как нам кажется, в социальном срезе изучен еще недостаточно глубоко, но и для сравнительного анализа еврейского вопроса на Западе. Например, в соседней с Российской империей Румынии, где количество евреев достигло во второй половине XIX в. 1 250 000 человек (при общей численности населения страны в 6 млн.), политическая ситуация в еврейском вопросе была не лучшей, чем в Российской империи<sup>28</sup>.

С целью проведения комплексного сравнительного анализа А. Миллер предложил проанализировать еврейский вопрос по двум главным направлениям или оценочным критериям: 1) внутренний, учитывающий степень аккультурации евреев и особенности их социальной структуры; 2) внешний, включающий в себя общие характеристики политического устройства, социального и культурного развития страны или региона<sup>29</sup>.

Как представляется, такой метод очень эффективен для проведения всестороннего сравнительного анализа в дальнейших исследованиях еврейского вопроса. Клир, например, считал, что евреи Цар-

ства Польского вообще должны быть вынесены за скобки при исследовании общероссийского контекста еврейской проблемы. Как показывают результаты исследований австрийского ученого А. Каппелера, замечание Клира весьма существенно, так как на евреев Царства Польского российский правопорядок не распространялся, поэтому предстоит еще выяснить, почему российские власти так и не решились лишить польских евреев того равноправия, которое они получили в 1862 г.<sup>30</sup>

#### **Тезис пятый** **Источники**

В процессе изучения истории еврейского вопроса проблема оригинальности источников остается одной из самых главных. Такой же она была и для Клира, считавшего, что на постсоветском пространстве и в Израиле еще достаточно малоизученных архивных документов, уделявшего особое внимание материалам еврейской прессы на идише и иврите, которые, по его мнению, незаслуженно оставались вне поля зрения исследователей<sup>31</sup>.

На наш взгляд, Клир был одним из тех зарубежных историков еврейского вопроса в Российской империи, которые впервые рассматривали его через призму усиления антиеврейских настроений в российском обществе. Так, в одной из своих ранних статей Клир проанализировал реакцию английской и российской периодической печати на погромный кризис 1881–1882 гг. Он убедительно доказал прямую взаимосвязь между откровенными антисемитскими публикациями в некоторых российских изданиях и нагнетанием антиеврейского психоза в российском обществе<sup>32</sup>. По мнению ученого, изучение откликов российской публицистики на любые обострения еврейского вопроса, особенно в погромный период, составляет важнейшую часть истории еврейского вопроса в Российской империи.

Клир также заложил традиции сравнительного анализа публицистической литературы, например, проанализировав полемику по еврейскому вопросу в России, которая развернулась в конце 1870-х – начале 1880-х годов на страницах английской («The Times») и российских («Новое время», «Русь», «Новороссийский телеграф») газет<sup>33</sup>.

Использование сравнительного метода при анализе публицистики заслуживает самого пристального внимания, поскольку, во-первых, позволяет оценить уровень влияния известных изданий не только на политику российского правительства в еврейском вопросе, но и на общественное мнение в Российской империи, понять, насколько

идеи, высказываемые на страницах, например, праворадикальной российской прессы, были востребованы в среде российского крестьянства или рабочих, чиновничества или духовенства. Во-вторых, это даст возможность оценить позицию влиятельных на Западе изданий, в том числе и «The Times», на страницах которой развернулась настоящая «борьба за права российских евреев», что, несомненно, вызвало болезненную реакцию со стороны российских правительственных кругов<sup>34</sup>. Сравнительный анализ публицистики с использованием, например, французской или американской периодики относится к перспективам исследования.

Следует отметить, что этот тезис нашел свое применение и в попытке Клира более строго сформулировать такое важное понятие в системе комплексного изучения еврейского вопроса как «погром». Опираясь на материалы публицистической литературы, как еврейской, так и нееврейской, используя архивные документы, Клир сделал вывод о том, что погром – это способность поднять местное население против евреев в результате комбинации религиозных предрассудков, примитивных взглядов народных масс и непрекращающейся юдофобской пропаганды и агитации, особенно в прессе. При этом он полностью исключил прямую причастность правительственных групп к организации подобной кампании: неспособность контролировать и подавлять погромы – «это не то же самое, что их организовывать»<sup>35</sup>.

### ***Тезис шестой*** **Литература**

«Русская литература, – писал Клир, – часто служит полезным указателем общественных настроений в России, а русские писатели второй половины XIX века действительно занимались еврейским вопросом»<sup>36</sup>.

Отмечая также и еврейскую литературу как важный исторический источник по истории восточноевропейского еврейства, Клир, вместе с тем, указывает на недостаточный научный диалог между литературоведами, историками и социологами<sup>37</sup>. Тесная кооперация междисциплинарных исследований позволяет, на наш взгляд, оценить не только общий исторический контекст проблемы, но и то, как она «проживалась» в сознании каждого отдельного еврея, и каждого отдельного русского, поляка, украинца или белоруса. Исследуя литературные тексты, мы сможем обнаружить экзистенциальный отзвук напряженного осознания драматических событий того времени, окрашенный тонами национального восприятия.

Такой подход позволит нам отделить в историческом исследовании «легендарную» и «фактическую» сторону исторического процесса. Как правило, легенды создаются преимущественно литераторами под влиянием реальной действительности, которую они освещают в сюжетной форме. Нередко легенда и вымысел глубже откладываются в исторической памяти народов и наций, нежели строгий научный факт. На это обращал внимание Клир, когда утверждал, что иногда для более глубокого понимания смысла происходящего нам важна не реальная ситуация, а легенда<sup>38</sup>. Известные рассказы Н.С. Лескова, И.С. Тургенева или поэма Х.Н. Бялика, а также богатое литературное наследие Н.И. Костомарова, Ф.М. Достоевского, И.Я. Франко, П.И. Кулиша, Шолом-Алейхема, отразивших исторические события, в которых участвуют евреи, оказали куда большее воздействие на создание фундаментальных мифологем национального сознания всех участников конфликта, чем все исторические произведения на эту тему вместе взятые<sup>39</sup>. «Созданный образ еврея определяет историю, – писал по этому поводу Ж.-П. Сартр, – а не «исторический факт» рождает образ»<sup>40</sup>.

«Двумя «столпами» легенды о еврейском мученичестве в Российской империи, – отмечает Клир, – были погромы и рекрутчина, физическое насилие и насильственное обращение в чуждую религию»<sup>41</sup>. Соответственно, в нееврейском мифотворчестве преобладали стереотипы «жида-шпиона» и «жида-кровопийцы». Исследователю необходимо внимательнее отнестись к подобного рода мифам и легендам, подробно изучить социальное содержание самого процесса превращения истории еврейского вопроса в легенду, понять историческую природу и канву каждого из таких мифов<sup>42</sup>. Ведь именно благодаря такой картине мира еврейский вопрос воспринимался и обсуждался в широких общественных кругах Российской империи. Клир тонко подметил ту существенную грань в изучении еврейского вопроса в Российской империи XIX в., которая, по его мнению, выражалась в различном понимании особенностей еврейского вопроса властями и общественными группами. Российские власти, – писал он, – были лучше осведомлены о еврейском вопросе, чем само российское общество<sup>43</sup>. И это не удивительно, учитывая тот огромный провал, который образовался, особенно к концу XIX века, между российскими политическими элитами, властью, общественными институтами и группами Российской империи.

Таким образом, методологические особенности изучения еврейского вопроса в Российской империи XIX в., сформулированные Джоном Клиром, сводятся им к одной важной задаче – восстановле-

нию истинного места истории российского еврейства в рамках российской истории<sup>44</sup>. Смелость и новаторство Клира в изучении таких сложных исторических явлений, каким был, вне сомнения, еврейский вопрос, побуждает многих современных исследователей к более глубокому и взвешенному анализу проблемы.

Так, в рецензии на одну из значимых работ Клира А. Каменский подчеркнул, что ее автор «поставил перед собой нелегкую задачу: пройти между Сциллой классической историографии, склонной искать в мотивации действий русских властей исключительно религиозные предрассудки антисемитского толка, и Харибдой русской националистической литературы, обвиняющей самих евреев во всех их бедах и в полном объеме являющей и религиозные предрассудки, и самый махровый антисемитизм». И такой подход оказывается весьма эффективным: «читатель получает достаточно адекватное и сбалансированное представление о проблеме в виде сложной, многоплановой картины столкновения разнообразных интересов». Например, черта оседлости в концепции Клира предстает не как ярчайшее проявление антисемитизма и политики дискриминации, а как своего рода компромисс между стремлением евреев сохранить традиционный образ жизни и традиционные формы организации, страхом русского купечества перед конкуренцией со стороны еврейских купцов, опасениями православной церкви по поводу возможного влияния иудаизма и стремлением власти к сохранению социального мира<sup>45</sup>.

Предложенные Клиром методологические установки стали квинт-эссенцией его творческого осмысления наследия западной историографии второй половины XX в., о чем он писал, подчеркивая, что испытал на себе влияние таких историков, как Ганс Роггер и Йонатан Франкель. В частности, именно работы Роггера послужили своеобразным приглашением для историков к более глубокому анализу феноменов, которые раньше воспринимались на веру. А выход в 1981 г. книги Франкеля «Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917»<sup>46</sup> Клир назвал событием в историографии еврейского вопроса, поскольку то, что однажды было названо нелепостью – «еврейская политика» – оказалось полноценным предметом изучения, ставшего примером успеха в области иудаики<sup>47</sup>.

Заслуга Клира, на наш взгляд, состоит в том, что он, оставаясь оригинальным исследователем, открыл представителям отечественной (постсоветской) историографии еврейского вопроса другое, отличное от традиционного дубновского (национального) или маркси-

стского (социально-классового), понимание истории еврейского вопроса, истории российского еврейства, продолжая тем самым преемственность западной историографии.

Вместе с тем, концепция Клира, как, впрочем, и вся западная историография еврейского вопроса в Российской империи, не лишена некоторых погрешностей и противоречий, страдает неполнотой источниковой базы, недостаточным знакомством с традициями российской историографии. Однако, как показали исследования зарубежных и российских историков последних лет, эти трудности легко преодолимы при условии обмена (но никак не замены) методологическими моделями, которые уже традиционно применяются в западной и отечественной историографии. Например, выход интересного упомянутого выше исследования А. Миллера<sup>48</sup>, которое условно можно назвать попыткой адаптировать принципы западной методологии истории к условиям отечественной (не постмодернистской) историографии, символически отразило новые подходы к изучению российского «еврейского вопроса». Достаточно объемная глава, посвященная евреям в империи Романовых, выстроена и выдержана, как нам кажется, в стиле методологических установок Клира<sup>49</sup>, которого Миллер справедливо считает «наиболее авторитетным специалистом по истории российских евреев»<sup>50</sup>.

Таким образом, методология изучения истории еврейского вопроса в концепции Дж. Клира имеет весьма важные составляющие, которые открывают для современного исследователя реальные перспективы. Схематично их можно изобразить в таком виде:

а) исследование проблемы с использованием политического анализа соотношения: власть → еврейский вопрос → общество → евреи;

б) исследование с использованием историко-социологических и историко-культурологических методов в обратном порядке: евреи → общество → еврейский вопрос → власть.

Если объединить оба направления в один предмет исследования, то мы получим следующую модель изучения проблемы:



Объектом изучения в данном случае будет еврейский вопрос (в качестве комплексной проблемы), а предметом – реакция власти на изменения в ситуации с еврейским вопросом (вариант «А») и реакция еврейского сообщества на аналогичные изменения (вариант «Б»). Таким образом, задачами исследования будут ответы на вопросы, кто и как изменялся, и, главное, насколько глубокими были такие изменения для самой власти, с одной стороны, и еврейского сообщества – с другой.

При этом не следует также забывать о присутствии в предложенных схемах идеологического компонента – некоей идейно-политической структуры социально-психологического восприятия еврейского вопроса, как органами государственной власти, так и общественно-политическими группами Российской империи XIX в. (например, либералами или консерваторами, революционерами или сионистами). Государство и общество пытались искать соответствующую их идейному характеру политическую платформу, на которой выстраивались иногда диаметрально противоположные доктрины и концепции еврейского вопроса, что впоследствии порождало ту или иную идеологию урегулирования проблемы<sup>51</sup>.

В построении такой модели исследования еврейского вопроса в Российской империи XIX в. и состоит главная заслуга Дж.Д. Клира как методолога.

### Примечания

<sup>1</sup> *Klier J.D.* Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881. Cambridge, 1995; *Idem.* The Jewish Question in the Reform-Era Russian Press, 1855–1865 // *Russian Review*. 1980. Vol. 39. No. 3. P. 1–15; *Idem.* 1855–1894 Censorship of the Press in Russia and the Jewish Question // *Jewish Social Studies*. 1986. Vol. 48. No. 3–4. P. 257–268; *Idem.* Russia Gather Her Jews: The Origins of the “Jewish Question” in Russia, 1772–1825. De Kalb, Ill., 1986 (см. также русскоязычный вариант: *Клиер Дж. Д.* Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772–1825. М.; Иерусалим, 2000); *Idem.* The Russian Press and the Anti-Jewish Pogroms of 1881 // *Canadian-American Slavic Studies*. 1983. Vol. 17. № 1. P. 199–221; *Idem.* Russification and the Polish Revolt of 1863: Bad for the Jews? // *Polin*. 1986. № 1. P. 91–106; *Idem.* State Policy and the Conversion of Jews in Imperial Russia // *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Russia* / Eds. R. Geraci and M. Khodarkovsky. Ithaca and London, 2001. P. 92–112; *Idem.* Why Were Russian Jews Not *Kaisertreu*? // *Ab Imperio*. 2003. № 4. P. 41–58; *Klier J.D., Lambroza Sh.* Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History. Cambridge, 1992. P. 13–38. По-русски фамилия ученого звучит как Клир, но в публикациях его трудов на русском языке была принята форма Клиер. – *Ред.*

<sup>2</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем»: изучение дореволюционной истории российского еврейства в Соединенных Штатах в XX веке // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: новые источники, новые подходы. Материалы международной научной конференции, Москва, 8–10 декабря 2003 г. / Под ред. О.В. Будницкого, К.Ю. Бурмистрова, А.Б. Каменского, В.В. Мочаловой. М., 2004. С. 55.

<sup>3</sup> Там же. С. 56.

<sup>4</sup> Там же. С. 40–52.

<sup>5</sup> Там же. С. 56.

<sup>6</sup> Сартр Ж.-П. Размышления о еврейском вопросе // Сартр Ж.-П. Портрет антисемита / Пер. с фр. Г. Ноткина. СПб., 2006. С. 235.

<sup>7</sup> Там же. С. 180, 175.

<sup>8</sup> Там же. С. 204, 199, 197.

<sup>9</sup> Клиер Дж. Казаки и погромы. Чем отличались «военные» погромы? // Мировой кризис 1914–1920 годов и судьба восточноевропейского еврейства / Отв. ред. О.В. Будницкий. М., 2005. С. 61.

<sup>10</sup> Мадиевский А. Другие немцы. Сопротивление спасателей в Третьем Рейхе. М., 2006.

<sup>11</sup> Кунц К. Совесть нацистов / Пер. с англ. А.Л. Антипенко. М., 2007. Клаудии Кунц здесь удалось всесторонне, как нам кажется, проанализировать очень сложные процессы трансформации общественного сознания немецкого общества в периоды нацификации и милитаризации Германии и показать, каким образом социально-политические мифы о превосходстве одной нации смогли воплотиться в сознании одних социальных групп немецкого общества и одновременно быть отброшенными «другими» немцами.

<sup>12</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 57.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Голицын Н.Н. История социально-революционного движения в России, 1861–1881 гг. Гл. X. СПб., 1887. С. 25–26.

<sup>15</sup> Там же. С. 27. Например, из 123 студенток, которые «бросили отчий дом» в России ради «прогресса» и уехавших искать лучшей доли в стенах западных университетов, евреек было 24, а русских – 75. Как отмечал Голицын, «все они были заражены революционной заразой». – Голицын Н.Н. История социально-революционного движения в России. С. 34–35. За период 1880–1914 гг. доля евреек среди «русских» студенток в Швейцарии в зависимости от университета составляла от 60 до 80%. – Натанс Б. За чертой: Евреи встречаются с позднимперской Россией / Пер. с англ. А.Е. Локшина. М., 2007. С. 318.

<sup>16</sup> Натанс Б. За чертой. С. 254–256.

<sup>17</sup> Иногда для того, чтобы получить право жительство в Петербурге или где-нибудь еще вне черты оседлости, еврейские женщины регистрировались в качестве проституток. Став обладательницами позорного «желтого билета», еврейки в ряде случаев поступали слушательницами в медицинские институты или на специальные «высшие курсы» для женщин или занимались случайными заработками, так и не появившись ни разу в публичном доме. Впрочем, как отмечает Бенджамин Натанс, случаи регистрации евреек в качестве проституток для получения права жительства вне черты оседлости были крайне редкими и служили скорее как примеры позорного преследования российскими властями евреев вообще // Натанс Б. За чертой. С. 127–128.

- <sup>18</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 57–58.
- <sup>19</sup> Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772–1825. М.; Иерусалим, 2000. С. 68–94.
- <sup>20</sup> Там же. С. 75.
- <sup>21</sup> Там же. С. 77.
- <sup>22</sup> Маурер Т. Западные евреи? Восточные евреи? Аккультурация как парадигма сравнительной истории евреев в Германии и Восточной Европе. Теория и история национализма и империи в постсоветском пространстве. Грани и границы империи. Границы маргинальности // *Ab Imperio*. 2003. № 4. С. 73.
- <sup>23</sup> Клиер Дж. Казаки и погромы. С. 62–63.
- <sup>24</sup> Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006. С. 105, 116.
- <sup>25</sup> Сибирская черта оседлости была окончательно сформирована в 1893 г.; с этого времени евреи были прикреплены к месту прописки. Сибирь, не знавшая крепостного права, дала его уникальную разновидность – прикрепление к земле по профессиональному признаку. См.: Кальмина Л. Черта оседлости в Сибири: эволюция понятия // Материалы Десятой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. I. М., 2003. С. 54–61.
- <sup>26</sup> Натанс Б. За чертой: Евреи встречаются с позднимперской Россией / Пер. с англ. А.Е. Локшина. М., 2007. – 463 с.
- <sup>27</sup> Натанс Б. За чертой. С. 153. Следует заметить, что исследование Б. Натанса является наиболее показательным историческим исследованием в контексте рассматриваемой проблемы, поскольку выдвинутые Клиром тезисы для нового осмысления методологии истории еврейского вопроса в Российской империи были в значительной мере использованы Натансом при написании этой работы. И, как нам кажется, весьма успешно, несмотря на то, что некоторые выводы автора все же остаются во многом дискуссионными.
- <sup>28</sup> Славич Б. История Балкан. XX століття / Пер. з англ. Р.А. Семків. Київ, 2004. С. 38.
- <sup>29</sup> Миллер А. Империя Романовых и национализм. С. 106.
- <sup>30</sup> Каппелер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение, история, распад / Пер. с нем. С.М. Червонной. М., 2000. С. 74, 199.
- <sup>31</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 58.
- <sup>32</sup> Klier D.J. The Times of London, the Russian Press and the Pogrom's of 1881–1882 // The Carl Beck Papers in Russian East European Studies. Paper № 308. Pittsburg, 1980. P. 19–26.
- <sup>33</sup> *Ibid.* P. 3.
- <sup>34</sup> *Ibid.* P. 9–10.
- <sup>35</sup> Клиер Дж. Казаки и погромы. С. 56, 57.
- <sup>36</sup> Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. С. 308.
- <sup>37</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 58.
- <sup>38</sup> Клиер Дж. Казаки и погромы. С. 49.
- <sup>39</sup> Там же. С. 50, 62.
- <sup>40</sup> Сартр Ж.-П. Размышления о еврейском вопросе. С. 131.
- <sup>41</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 53.
- <sup>42</sup> См., например: Куліш П. Жидотрепаніє... // П. Куліш, М. Костомаров, І. Франко. Київ, 2005.
- <sup>43</sup> Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. С. 319.

<sup>44</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 57.

<sup>45</sup> Каменский А. Рецензия на книгу: Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России, 1772–1825. М.; Иерусалим, 2000 // Вестник еврейского университета. История. Культура. Цивилизация. 2001. № 5 (23). С. 355.

<sup>46</sup> Рус. пер.: Франкель Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство, 1862–1917 / Пер. с англ. С. Ильин. Иерусалим; М., 2008.

<sup>47</sup> Клиер Дж. «Откуда и куда идем». С. 45–46.

<sup>48</sup> Миллер А. Указ. соч.. – 248 с.

<sup>49</sup> Там же. С. 96–146.

<sup>50</sup> Там же. С. 103.

<sup>51</sup> Под идеологией Клир понимал комплексное и оформленное мировоззрение, порождающее ряд действий, логически вытекающих из его предпосылок. «Я не считаю, – писал он, – такие размытые понятия, как «антиеврейские предрассудки» или «экономическое соперничество», идеологией. Такие концепции, как «всемирный еврейский заговор», напротив, составляют идеологию». – Клиер Дж. Казаки и погромы. С. 68.

*Ольга Минкина*  
(Санкт-Петербург, Россия)

**«РОССИЙСКИЙ СИНЕДРИОН»:  
ПРОЕКТЫ И АДМИНИСТРАТИВНАЯ ПРАКТИКА  
ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX в.**

---

Проект учреждения центрального органа управления евреями в Российской империи – Синедриона – долгое время рассматривался в историографии только в связи с анализом «Мнения о евреях» Г.Р. Державина. Считалось, что идея Синедриона являлась единственным «изобретением» Державина и не нашла поддержки в Первом еврейском комитете 1802–1804 гг. Исследователи также полагали, что еврейским депутатам при комитете, а затем по их предложению кагалам был представлен на рассмотрение проект, в целом не отличавшийся от окончательной редакции «Положения о евреях», утвержденной Александром I 9 декабря 1804 г.<sup>1</sup> В свое время Дж. Д. Клиром были введены в научный оборот ценные источники по данному сюжету: «мнения» минского и киевского кагалов, поданные Первому еврейскому комитету весной 1804 г.<sup>2</sup> Эти документы свидетельствовали о том, что законоположения о Синедрионе присутствовали в предварительной редакции «Положения о евреях», представленной на рассмотрение кагалам. Однако профессор Клир не ставил перед собой задачу по детальному анализу этих любопытных материалов, и о содержании предварительной версии «Положения о евреях» он судил только по полемике с ней кагалов. Он полагал, что Синедрион в проекте «Положения о евреях» полностью повторял предложения Державина и представлял собою подобие «Святейшего Синода для евреев» во главе с обер-прокурором – христианином»<sup>3</sup>. Однако, напротив, ознакомление с самой предварительной редакцией «Положения» позволяет сделать вывод об оригинальном характере проектировавшегося института. В документах встречаются различные формы термина «Синедрион»: «Синедрин», «Сендарин» «Сенгендрин» и т.д. В дальнейшем изложении мы будем использовать варианты названия согласно тем документам, которые будут рассматриваться.

Обнаруженный нами документ отложился среди материалов канцелярии киевского военного губернатора под названием «Статьи, сообщенные еврейским депутатам»<sup>4</sup>. Он был составлен не позднее 7 января 1804 г. Датировка устанавливается по дате отношения министра внутренних дел графа В.П. Кочубея киевскому военному губернатору А.П. Тормасову, «препроводившему» данный проект через местную администрацию киевскому и минскому кагалам<sup>5</sup>. Документ состоит из обращенной к депутатам преамбулы<sup>6</sup> и предварительной редакции «Положения о евреях» озаглавленной «Положение для образования евреев»<sup>7</sup>. Проект предполагал централизацию управления евреями: «над всеми кагалами будет один совет, под именем Синедрина и составленный из трех заседателей, назначаемых по выбору, один для губерний белорусской и минской, один для литовских, и один для волынской, киевской и подольской». Возглавлять Синедрин должен был «обер-ланд-раввин». Все члены совета могли быть избраны на три года и переизбраны на второй, третий и т.д. сроки. Обязательным условием для занятия должностей в Синедрионе было знание «по крайней мере» одного из трех языков: русского, польского или немецкого<sup>8</sup>. Основными функциями Синедрина должны были стать: функция апелляционного суда по отношению к раввинским судам всех еврейских общин империи, управление всеми еврейскими образовательными и благотворительными учреждениями и типографиями, решение «споров о дохматах и обрядах веры». Синедрин не имел права налагать херем и приговаривать к «публичным наказаниям и поношениям». Он должен был действовать исключительно с помощью «увещания и убеждения». Решения Синедрина должны были приниматься по итогам голосования его членов. При четном числе должностных лиц Синедрина (один «обер-ланд-раввин» и три «заседателя») вполне вероятным было распределение голосов поровну. В этом случае решающую роль играло мнение «обер-ланд-раввина». Возможные конфликты «заседателей» с главой Синедрина выносились на рассмотрение того министерства, к компетенции которого относился вызвавший разногласия случай. Аналогичным образом, к разным министрам могли поступать жалобы еврейского населения на действия Синедрина<sup>9</sup>. Синедрину придавались также функции законосовещательного еврейского представительства на постоянной основе: «В случае, если бы Синедрин признал нужным представить на высочайшее усмотрение виды свои на усовершенствование участи евреев или к поправлению каких-либо злоупотреблений, сие ему дозволяется с уверением, что все правильные его на пользу общую представления приняты будут с особенным к членам его благоволением»<sup>10</sup>.

«Сендарин» во главе с главным раввином империи («верховным рабином», «патриархом») фигурировал и в проекте Державина<sup>11</sup>. В рассматриваемом проекте «Положения о евреях», в отличие от «Мнения» Державина, отсутствовал пост «протектора евреев», российского чиновника, руководившего деятельностью Синедрина и осуществлявшего управление всеми сферами еврейской жизни, как «гражданской», так и «духовной». В проекте, представленном на рассмотрение еврейским депутатам, Синедрин наделялся гораздо более широкими, нежели в проекте Державина, полномочиями и имел право прямого обращения к императору. Вместе с тем, возможные жалобы евреев на Синедрин должны были поступать на рассмотрение министров внутренних дел, народного просвещения, финансов и др. (в зависимости от характера вопроса)<sup>12</sup>. Если в проекте Державина Синедрин («Сендарин») подчинялся протектору, состоял из назначенных последним лиц и избранного из их числа еврейскими общинами главного раввина, то в «Статьях, сообщенных еврейским депутатам», не оговаривалась ни процедура избрания членов Синедрина, ни его точное место в общей бюрократической системе. «Сендарин» в проекте Державина должен был состоять «из вызванных из немецкой земли просвещенных евреев»<sup>13</sup>. В проекте комитета Синедрин состоял из избранных самими еврейскими общинами представителей основных регионов с еврейским населением. Появление Синедрина в проекте комитета, вероятнее всего, объясняется не только и не столько прямым заимствованием из «Мнения» Державина<sup>14</sup>, сколько общей тенденцией к усилению бюрократического контроля над евреями и установлению искусственной иерархии еврейского общества, наметившейся в политике российских властей вскоре после Первого раздела Польши<sup>15</sup>. Достаточно отметить, что та же мысль, правда, в более туманной форме, была выражена в другом известном проекте рубежа XVIII–XIX вв. литовским губернатором И.Г. Фризелем<sup>16</sup>.

Согласно докладу Первого еврейского комитета, еврейские депутаты после ознакомления с проектом настаивали на привлечении дополнительных представителей еврейского общества на местах и организации особых «совещаний», на которых депутаты и члены кагалов могли бы выработать свои предложения по поводу представленного проекта. Поскольку члены комитета опасались, что такие совещания спровоцируют распространение негативных слухов и антиправительственных настроений в еврейской среде, проект «Положения» был разослан губернаторам губерний «черты оседлости» для передачи кагалам. Роль последних ограничивалась лишь тем,

что они могли дополнить проект в соответствии с местными условиями, без права полемики с основными положениями документа<sup>17</sup>. Отношение министра внутренних дел и члена Еврейского комитета В.П. Кочубея киевскому военному губернатору позволяет датировать этот этап деятельности комитета началом января 1804 г. На проведение совещаний по кагалам и представлению «мнений» кагалов и губернаторов комитету отводилось два месяца<sup>18</sup>.

Сохранились мнения минского и киевского кагалов. «Минский кагал в виде всего здешнего еврейского общества», а также «с собранными из всей губернии членами»<sup>19</sup> 10 марта 1804 г. представил свое мнение гражданскому губернатору З.Я. Карнееву. По поводу учреждения Синедрина (в представлении кагала: «Сенгендрин»), минский кагал высказался довольно резко: «таковые существовать могли только тогда, когда народ был поселен в своих пределах земли» (имеется в виду Синедрион в древней Иудее), а «в нынешнем веке в избрании их никакой надобности не имеется»<sup>20</sup>. Результатом учреждения Синедрина в Российской империи могли стать только «распри и лишние обществу издержки»<sup>21</sup>, тем более что возникавшие вопросы по поводу кошерной пищи, ритуальных законов и т.п. разрешались на местах местными учеными<sup>22</sup>, сведущими в еврейском религиозном праве (Галахе). В данном документе, в отличие от содержащихся в выступлениях многих еврейских представителей попыток приблизить описание религиозной жизни евреев к привычным властям стандартам<sup>23</sup>, кагал стремился показать все ее своеобразие, а также автономию каждой общины, в том числе и в религиозных вопросах.

Киевский кагал 6 апреля 1804 г. представил гражданскому губернатору П.П. Панкратьеву документ, озаглавленный «Начертание мыслей и суждений киевского еврейского кагала по случаю устройства его благоустройства» и подписанный главами кагала Марко Абрамовичем и Лазарем Якубовичем<sup>24</sup>. Киевский кагал пытался объяснить комитету, что еврейского «духовенства» существовать не может. Таковым могло считаться только священство древнего Иерусалимского Храма. Невозможно также установить иерархию среди раввинов во главе с Синедрином<sup>25</sup>. Киевский кагал (как и минский) стремился не приблизить свое описание еврейской религиозной жизни к привычной для адресатов картине, а наоборот, продемонстрировать все ее своеобразие, подчеркивая, что раввины не являлись духовенством; более того, еврей, сведущий в священных текстах, мог спокойно обойтись без их помощи<sup>26</sup>. Религия евреев заключена не в упоминаемых в проекте «Положения» якобы существующих

«дохматах», а «в преданиях о пище, позволенной и не позволенной к употреблению и обрядах, наблюдаемых при бракосочетании и разводах, также в узаконениях судных»<sup>27</sup>.

Позиция губернаторов, которые, препровождая «мнения» кагалов на рассмотрение комитета, должны были представить также свои комментарии, могла изменяться по ходу дела. Так, киевский военный губернатор и управляющий Минской губернией А.П. Тормасов в донесении графу Кочубею, сопровождавшем «мнение» минского кагала, отказывался выносить какие-либо суждения по вопросу о Синедрине как принадлежащему компетенции центральных властей<sup>28</sup>, а несколькими неделями позже, комментируя «мнение» киевского кагала, уже признавал «необходимо нужным существование Синедрина для средоточного порядка»<sup>29</sup>. На данный момент неизвестны «мнения» других кагалов и губернаторов, и вопрос о том, что именно послужило решающим фактором в отказе комитета от учреждения Синедрина, следует оставить открытым.

Апелляция российских властей к идее Синедрона проявляется и в последующий период. Притом, что во время военных конфликтов с Наполеоном 1806–1807 гг. негативный образ французского Синедрона использовался российскими властями в пропагандистских целях<sup>30</sup>, выдвинутая Наполеоном идея подчинения еврейского религиозного права государственным законам, совпадавшая с проектами, циркулировавшими ранее в российской бюрократической среде, была, безусловно, весьма привлекательной и для российских властей. 19 февраля 1807 г. вышел императорский указ о созыве еврейских депутатов по губерниям черты оседлости. Депутаты должны были представить свои «мнения» губернаторам, а губернаторы – представить их на рассмотрение императору<sup>31</sup>. Эта форма организации заметно отличалась от предыдущего эпизода еврейского представительства при Первом еврейском комитете 1802–1804 гг. Усиление личного контроля императора над деятельностью еврейских депутатов, возможно, отражало заимствование некоторых элементов организации Ассамблеи еврейских нотаблей и Синедрона, ход работы которых определялся личным вмешательством Наполеона в рассмотрение тех или иных вопросов.

Следы влияния наполеоновского Синедрона, или, вероятнее, отражение сходных идеологических установок обнаруживается во всеподданнейшем докладе Третьего еврейского комитета, представленном Александру I 17 марта 1812 г. Значительная часть доклада была посвящена разбору проектов еврейских депутатов. Депутаты, «усматривая из всех почти статей положения [1804 г.] благотворную

цель правительства поставить евреев в ряды со всеми верноподданными», выводили из этого заключение о необходимости отмены двойной подати<sup>32</sup>. Комитет предложил удовлетворить эти просьбы, дабы евреи «признали Россию истинным своим Отечеством» и «устремилась бы к снисканию уважения в том обществе, от которого они доселе удалялись»<sup>33</sup>. Нельзя не заметить сходства этих формулировок с «*Décisions Doctrinales*» Парижского Синедриона<sup>34</sup>. В докладе также отразилось использование депутатами элементов русского патриотического дискурса для обоснования своих предложений. Так, оригинальное решение было предложено еврейскими представителями в вопросе о традиционной еврейской одежде, которую евреи, избранные в члены магистрата или приезжающие во внутренние губернии (в том числе и сами депутаты), должны были сменить ее на европейское платье: «депутаты и поверенные еврейских обществ изъясняют, что, по закону их, они бород не бреют, и потому почитают гораздо приличнейшим ходить в русском платье, по примеру русских купцов, в немецком же платье, с небритыми бородами, они вще могут послужить предметом поругания и насмешек»<sup>35</sup>. В действительности же депутаты, вероятно, добивались сохранения традиционной еврейской одежды, которая имела больше сходства с длиннополыми сюртуками бородатых купцов, чем с «немецким платьем». Позиционируя еврейский традиционный костюм как «русское платье», депутаты, таким образом, включали свои требования в контекст усилившегося в эти годы патриотического подъема, отразившегося и в одобрении комитетом этой инициативы, которая, по мнению членов комитета, должна была способствовать тому, чтобы «сблизить как понятия, так и пользы евреев с понятиями и пользами общими русскими»<sup>36</sup>.

Культурные феномены, сходные с теми, что наблюдались среди евреев Европы, отчасти затронули и российских евреев. Некий анонимный еврей в 1809 г. представил свой проект еврейской реформы министру внутренних дел князю А.Б. Куракину, высоко оценившему эти «замечания одного из евреев, имеющего хорошее сведение [осведомленность] о своей нации, на обычаи и поправление состояния сего народа»<sup>37</sup>. Он предлагал назначить для всех евреев «попечителя» из числа государственных чиновников, «приобща к нему в помощь... хорошего поведения евреев»<sup>38</sup>. Следовало также «уничтожить» власть раввинов и учредить «частные духовные управы для евреев»<sup>39</sup>. Примечательно, что в записку о проекте «одного из евреев», представленную Куракиным на рассмотрение только что созданного Государственного Совета, не вошли дальнейшие предложения

по управлению религиозной жизнью евреев: над «духовными управлениями» следовало поставить «высшее духовное судилище», которое должно было отменять устаревшие религиозные правила и вводить новые в соответствии с условиями времени<sup>40</sup>. Эта часть проекта, казалось, была, скорее всего, связана с веяниями зарождавшегося тогда в германских землях реформистского иудаизма. Сторонники реформы были озабочены тем, чтобы найти (или создать) авторитетный религиозный институт, который, опираясь на поддержку общины, мог бы санкционировать реформу иудаизма. По этой причине они с воодушевлением восприняли созыв Синадрона в Париже, предоставлявший такого рода прецедент<sup>41</sup>. Идея «российского Синадрона» как авторитетного органа, способного провести реформу иудаизма, продолжала волновать определенную часть российских евреев и в последующие десятилетия<sup>42</sup>.

Продолжалось и сотрудничество власти с еврейскими депутатами, включенными в 1818 г. в состав Министерства духовных дел и народного просвещения<sup>43</sup>. Депутаты должны были подавать свои «представления» Государственному Совету, Комитету министров или самому императору только через министра духовных дел и народного просвещения князя А.Н. Голицына, влияние которого на внутреннюю политику того периода значительно превосходило формальные рамки, связанные с функциями «двойного министерства». Однако иногда предписанный порядок мог игнорироваться депутатами. Так, весной 1820 г. два еврейских депутата подали лично Александру I прошение против запрета евреям держать христианскую прислугу<sup>44</sup>. Император передал прошение на рассмотрение Голицыну, и о содержании прошения мы можем судить только по тенденциозному изложению в записке министра, явно недовольного нарушением субординации. Депутаты старались доказать, «будто их учение не только не обязывает, но даже возбраняет обращать кого-либо в свою веру, будто никогда не было примеров, обвиняющих их в обращении христиан» и что по субботам «их собратия, лишившись услуги христианской, подвергнутся опасностям без освещения и отопления домов в долгие ночи и жестокие морозы – притом некому будет готовить пищу для военных чинов, имеющих у евреев постой», и, наконец, «депутаты опасаются, чтобы настоящее запрещение не послужило уничтожением самой терпимости их между христианами»<sup>45</sup>. Голицын рекомендовал императору проигнорировать жалобы депутатов и оставить запрет держать христианскую прислугу в прежней силе. Среди аргументов, которые Голицын приводил в поддержку своего мнения, особенно примечательна

ссылка на опыт Парижского Синедриона: «Еврейские законы могут и должны изменяться, если обстоятельства требуют сего. Таким образом Парижский Синедрион освободил военных-евреев от всех обрядов, предписываемых верою, пока служба не позволяет исполнять их»<sup>46</sup>. Возможно, эта «проговорка» свидетельствует о том, что создание постоянной еврейской депутации при центральной власти воспринималось как заимствование французского опыта<sup>47</sup>, несмотря на давнюю местную традицию взаимодействия еврейских представителей с российской властью. Во всяком случае, от еврейских депутатов ожидали того же, что и Наполеон в свое время от Ассамблеи еврейских нотаблей и Синедриона – легитимации государственных законов на уровне еврейского права (Галахи).

Стремление Голицына навязать депутации функции «российского Синедриона», определяющего унифицированные правила религиозной практики еврейского населения империи, проявилось в деле о секте воронежских крестьян-субботников, якобы усвоивших некоторые элементы иудейского культа под влиянием евреев<sup>48</sup>. 22 ноября 1822 г. министр духовных дел поручил еврейским депутатам М. Айзенштадту и М.–М. Файтельсону предписать еврейскому населению, «что евреи должны воздерживаться от всяких объяснений о вере с подданными России не еврейской веры и в тех местах, где евреям позволено пребывание всеединое и в тех, куда им позволено приезжать на время, на письме и на словах, явно и тайно»<sup>49</sup>. Запрет на еврейский прозелитизм мотивировался как российским законодательством, так и ссылками на соответствующие места в Талмуде и сочинениях Маймонида<sup>50</sup>. Возможно, последние заимствованы из «представлений» депутатов, пытавшихся, как и в 1820 г., доказать князю Голицыну, что еврейская традиция «не только не обязывает, но даже возбраняет обращать кого-либо в свою веру»<sup>51</sup>. Отметим, что галахические правила обычно носили окказиональный конкретный характер и были весьма многообразны. Расходились и мнения еврейских религиозных авторитетов разных эпох и по поводу прозелитов<sup>52</sup>. Произвольное отождествление властью русских сектантов-субботников, строивших свою религиозную жизнь на своеобразном прочтении Ветхого завета с упоминаемыми в еврейских религиозных текстах «gerim» («чужаками», желавшими присоединиться к общине), позволяло обвинять евреев в распространении иудаизма среди нееврейского населения<sup>53</sup>. Однако такие меры, как публичное чтение в синагогах и бейс-медрешах официального объявления еврейских депутатов о запрете на прозелитизм<sup>54</sup> никоим образом не могли повлиять на распространение движения субботников. Значение же по-

становлений депутатов как галахических предписаний, легитимировавших правительственную политику на уровне еврейского религиозного права, также было весьма сомнительным с традиционной точки зрения<sup>55</sup>.

Широкое использование термина «Синедрин» в проектах российской администрации, казалось, вступало в противоречие с негативными коннотациями этого понятия (связанными с образом Синедрина в Новом завете) в русской культуре того времени. Вероятнее всего, часть правящей бюрократии была убеждена в существовании тайного «совета», координирующего деятельность евреев и являющегося продолжением древнего Синедрина. Легализация этого органа, по их мнению, позволила бы государству контролировать его деятельность<sup>56</sup>.

Связанное с заимствованием французского опыта понимание Синедрина как инструмента государственного контроля над еврейскими общинами накладывалось в бюрократических кругах на представления о «древнем» Синедрине, якобы продолжавшем свое существование в виде тайной организации. В целом, в описываемый период можно выделить четыре типа использования понятия «Синедрин»:

- «консервативный», характерный для российской правящей бюрократии (Синедрин воспринимался как тайное еврейское «правительство», которое следует легализовать и контролировать в рамках государственной системы);
- «революционный», представленный наполеоновским Синедрином (созыв Наполеоном Синедрина имел характер эпатажа и вызвал желаемый эффект в европейских государствах);
- «традиционный еврейский», основанный на талмудической традиции и представленный в «мнениях» кагалов;
- «реформистский еврейский», когда под Синедрином понимался авторитетный религиозный институт, способный провести реформу иудаизма.

Идея управления евреями путем создания единой религиозной иерархии во главе с представительным органом, функции которого заключались бы в трансляции воли правительства еврейскому населению и «освящения» этой воли, была заведомо неосуществимой в условиях полной децентрализации еврейского общества Российской империи. Несоответствие структуры еврейского общества иерархическим схемам государства и стремление устранить это несоответствие репрессивными мерами во многом определило характер политики по отношению к евреям в последующие десятилетия.

## Примечания

<sup>1</sup> Гессен Ю.И. Евреи в России. Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. С. 134; Гессен Ю.И. История еврейского народа в России. История еврейского народа в России. М.–Иерусалим, 1993. С. 144.

<sup>2</sup> Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. М.–Иерусалим, 2000. С. 213–216.

<sup>3</sup> Там же. С. 216.

<sup>4</sup> The Central Archives for the History of the Jewish People (САНПР). НМ 2/9450.10 (оригинал: Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф. 533. Оп. 1. Д. 1690). Л. 3–8.

<sup>5</sup> Там же. Л. 1–2.

<sup>6</sup> Там же. Л. 3.

<sup>7</sup> Там же. Л. 3–8.

<sup>8</sup> Там же. Л. 7.

<sup>9</sup> Там же. Л. 7 об.

<sup>10</sup> Там же. Л. 7 об.–8.

<sup>11</sup> Державин Г.Р. Сочинения. СПб., 1876. Т. VII. С. 296–304.

<sup>12</sup> САНПР. НМ 2/9450.10 (оригинал: ЦГИАУ. Ф. 533. Оп. 1. Д. 1690). Л. 7 об.

<sup>13</sup> Державин Г.Р. Сочинения... С. 301.

<sup>14</sup> Г.Р. Державин находился в оппозиции к остальным членам Первого еврейского комитета, которых он обвинял в получении крупных взяток от еврейских депутатов и покинул государственную службу и пост в комитете 8 октября 1803 г. Окончательный вариант «Статей, сообщенных еврейским депутатам» разрабатывался, таким образом, уже без его участия.

<sup>15</sup> В этом отношении характерна деятельность полоцкого губернатора М.Н. Кречетникова в 1773 г. Ссылаясь на мнение белорусского генерал-губернатора графа З.Г. Чернышева, он выразил недовольство тем, что «кагал в своей власти ничем не ограничен» и «ни о каком отчете никто не мыслит» (ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 17 об.) и созвал собрание еврейских депутатов от кагалов подведомственной ему губернии для регламентации внутриобщинной жизни. О собрании 1773 г. см. также: Минкина О.Ю. Евреи и власть: депутации 1773–1825 гг. в Российской империи // Исторические записки. 2007. № 10 (128). С. 166–170.

<sup>16</sup> «Подробнейшее рассмотрение состояния евреев, как и изыскание новых надежнейших средств к поправлению состояния евреев возложить можно на несколько опытных особ, которые, исправляя положение еврейского народа с помощью просвещеннейших и ученейших евреев, могли бы и закон их очистить от фанатизма и суеверия» (Бершадский С.А. Положение о евреях 1804 г. Опыт исторического исследования оснований и мотивов этого законодательного памятника // Восход, 1895. № 3. С. 96.).

<sup>17</sup> Его императорскому величеству от комитета, для составления положения о евреях учрежденного, доклад // Санкт-Петербургский журнал, издаваемый Министерством внутренних дел 1805. № 2. С. 51

<sup>18</sup> САНПР. НМ 2/9450.10 (оригинал: ЦГИАУ. Ф. 533. Оп. 1. Д. 1690). Л. 1–2.

<sup>19</sup> Там же. Л. 18.

<sup>20</sup> Там же. Л. 21.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> См.: Прошение поверенных белорусских евреев Ц. Файбишовича и А. Еселевича Екатерине II (Российский Государственный Архив Древних Актов. Ф. 248. Оп. 65. Д. 5793. Л. 12 об.; раввины именуются «духовенством веры нашей»); Проект Г.И. Гиршфельда, не позднее 10 августа 1825 г. (Российский Государственный Исторический архив (РГИА). Ф. 560. Оп. 1. Д. 513. Л. 68; упоминается совершение раввинами «духовных треб»).

<sup>24</sup> САНР. НМ 2/7928.8 (оригинал: ЦГИАУ. Ф. 533. Оп. 1. Д. 433). Л. 6–14 об.

<sup>25</sup> Там же. Л. 14.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. Л. 13 об.

<sup>28</sup> САНР. НМ 2/9450.10 (оригинал: ЦГИАУ. Ф. 533. Оп. 1. Д. 1690). Л. 22.

<sup>29</sup> САНР. НМ 2/7928.8 (оригинал: ЦГИАУ. Ф. 533. Оп. 1. Д. 433). Л. 17.

<sup>30</sup> Подробнее об этом см.: *Гинзбург С. М.* Отечественная война 1812 г. и русские евреи. СПб., 1912. С. 15–42.

<sup>31</sup> РГИА. Ф. 1149. Оп. 2. Д. 11а. Л. 261 об.

<sup>32</sup> Доклад о евреях императору Александру Павловичу // Русский архив. 1902. № 2. С. 272.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Современный русский перевод см.: Евреи в современном мире. История евреев в новое и новейшее время: антология документов. М.–Иерусалим, 2003. Т. I. С. 264–265.

<sup>35</sup> Доклад о евреях... С. 270.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Журнал Государственного Совета. 14 июня 1809 г. // Архив Государственного Совета. СПб., 1878. Т. 3. С. 843. Текст записки реконструируется по трем цитатам: содержащейся в записке А.Б. Куракина, представленной Государственному Совету и воспроизведенным в двух работах Ю.И. Гессена.

<sup>38</sup> Журнал Государственного Совета... С. 844.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> *Гессен Ю.И.* История еврейского народа... С. 173.

<sup>41</sup> *Кац Я.* Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев. 1770–1870. М.–Иерусалим, 2007. С. 156–164.

<sup>42</sup> Так, согласно воспоминаниям А.И. Паперны, среди кружка молодых маскилов в городке Копыле Минской губернии в 1850-е гг. была популярна идея синедрина. В уста одного из них, Янкеля, вкладывается следующее суждение: «Если соберется синедрин для пересмотра существующих религиозных уставов наших и я буду членом этого синедрина, я первый подам голос за отмену многих и многих законов, установленных Талмудом; пока же такого постановления авторитетного синедрина не состоялось, я не считаю себя вправе отступить хоть на йоту от Шулхон-Аруха». Эти мечты вызвали скептическую реакцию мемуариста, не имевшего «ни малейшей охоты дожидаться синедрина, и не только потому, что пришлось бы слишком долго ждать, а может быть, и не дожидаться его, но и потому, что никакой синедрин нам не поможет; даже если бы явился к нам сам Моисей и объявил те или другие раввинские или каббалистические предписания обязательными, его бы не послушали (*Паперна А.И.* Из Николаевской эпохи // Евреи в России. XIX век. М., 2000. С. 169).

<sup>43</sup> Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1-е (ПСЗ-1). СПб., 1830. Т. XXIV, 27106, 24 октября 1817 г.

<sup>44</sup> Там же. Т. XXXVII, 28249, 22 апреля 1820 г.

<sup>45</sup> РГИА. Ф. 1409, оп. 1, д. 3265, лл. 2 об., 3, 4–4 об.

<sup>46</sup> Там же. Л. 4. См. также: *Минкина О.Ю.* Евреи и власть... С. 189.

<sup>47</sup> В этой связи весьма примечательно использование политическими противниками А.Н. Голицына риторики, сходной с антинаполеоновской, вплоть до уподобления Голицына «внутреннему Наполеону». При этом «еврейская карта» почти не использовалась. Исключение составляет упоминание «жидовских» дел в доносе Фотия Александру I 29 апреля 1824 г. Фотий обвинял Голицына в активном участии в заговоре иллиминатов, стремившихся якобы «все направить к единой цели – уничтожению всех религий и всех царств», чему должно было в России послужить «министерство духовное всех религий христианских, и даже жидовских и магометанских, смешивающее все религии воедино» (Автобиография юрьевского архимандрита Фотия // *Русская старина*. 1895, № 12. С. 199.). Эти обвинения обнаруживают сходство с обвинениями в адрес Наполеона в известной прокламации Синода 1807 г.

<sup>48</sup> Подробнее об этом см.: *Львов А.Л.* Русские иудействующие: проблемы, источники и методы исследования // *Материалы Десятой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике*. Ч. 2. М., 2003. С. 95–107. Реконструкция дискурса субботников и генезиса их учения в трудах А.Л. Львова представляется очень интересной и убедительной. Однако работы Львова построены в основном на материале второй половины XIX – начала XX вв. и рассмотренные здесь сюжеты об участии еврейских депутатов в политике властей по отношению к иудействующим в них отсутствуют. Источники по этой теме, которые впервые вводятся в научный оборот, являются, таким образом, некоторым вкладом и в историографию движения субботников.

<sup>49</sup> САНПР. НМ 2/9827.4 (оригинал: LVIA. F. 620. Ap. 1. b. 31) l. 393.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> РГИА. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 3265. Л. 2 об.

<sup>52</sup> Подробнее об этом см.: *Katz J.* Exclusiveness and tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times. Oxford University Press, 1961.

<sup>53</sup> Секретарь еврейской депутации Абрам Соломонов, в написанном двадцать лет спустя публицистическом сочинении «Мысли израильтянина» был вынужден разделить официальную трактовку движения субботников как инспирированного отдельными евреями. Он упоминал в этой связи то же «предписание г-на министра духовных дел и народного просвещения 20 ноября 1822 г. № 4031 на имя депутатов еврейских обществ, разосланное от них в то же время во все губернские кагалы возвращенных от Польши губерний» (*Соломонов А.* Мысли израильтянина. Сочинение еврея Абрама Соломонова. Вильно, 1846. Ч. 2. С. 32–33.).

<sup>54</sup> САНПР. НМ 2/9827.4 (оригинал: LVIA. F. 620. Ap. 1. b. 31) l. 392–393.

<sup>55</sup> Аналогичный проект наполеоновского Синедриона вызвал жесткую критику со стороны многих раввинов и общинных лидеров Западной Европы именно за то, что Наполеон желал придать ему характер органа, издающего религиозные постановления, обязательные для всех евреев наполеоновской империи (*Schwarzfuchs S.* Napoleon, the Jews and the Sanhedrin. London, 1979. P. 168–169).

<sup>56</sup> В позднейший период такой точки зрения придерживался, к примеру, один из инициаторов «Славутского дела» капитан корпуса жандармов А. Васильев, в 1835 г. выступивший с проектом еврейской реформы (ОР РНБ. Ф. 550. ФП 196. Л. 92–99 об.).

*Яна Войтенко*  
(Санкт-Петербург, Россия)

**ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС  
И ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИЙ СЕНАТ:  
ПРАКТИКА ПРИМЕНЕНИЯ ЗАКОНОВ О ЕВРЕЯХ  
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ  
2-й ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX вв.  
(К постановке проблемы)**

---

Проблема применения законов о евреях в Российской империи представлена обширным материалом в виде сборников судебной практики Сената, составленных практиковавшими тогда юристами, и сенатских записок<sup>1</sup>. Несмотря на обширную и разнообразную источниковую базу<sup>2</sup>, история правоприменительной деятельности Сената в области законодательства о евреях не охвачена вниманием современных исследователей, отчасти потому, что анализ источников требует от историков наличия знаний в области юриспруденции. А между тем, дискуссии вокруг этой стороны деятельности Сената являются отражением политической борьбы по еврейскому вопросу, ставшему в тот период одним из важнейших факторов всей общественной жизни империи. В начале XX в. обсуждение практики Сената по делам евреев выходит на страницы периодических изданий. Известные адвокаты: Л. Айзенберг, М. Винавер и другие, отвечая на вопросы читателей, регулярно доводят до сведения населения и разъясняют новые постановления Сената о правах евреев<sup>3</sup>.

С момента учреждения судебных установлений 20 ноября 1864 г. и принятия новых уставов уголовного и гражданского судопроизводства возникли принципиально новые условия для формирования судебной практики, и защита прав еврейского населения Российской империи приобрела правовую форму. В ходе судебной реформы 60-х годов XIX в. Правительствующему Сенату были возвращены фактически утраченные полномочия высшего судебного органа империи<sup>4</sup>. До судебной реформы практики по еврейским делам почти

не существовало: имели место случаи рассмотрения вопросов применения отдельных норм по представлению Министерства внутренних дел, а заявления от частных лиц были редким исключением.

Ситуация изменилась с развитием представительства интересов евреев в суде через адвокатов, по большей части еврейского происхождения, считавших своим долгом обеспечить защиту тех немногих прав, которыми обладали их соплеменники. После судебной реформы 1864 г., независимо от происхождения и вероисповедания, в сословие присяжных поверенных получают доступ выпускники юридического факультета. В профессиональное сообщество, чья основная деятельность связана с представительством в суде, попадают юристы еврейского происхождения (М.И. Мыш, Л.М. Айзенберг, Г.Б. Слиозберг, М.М. Винавер, А.Я. Пассовер, О.О. Грузенберг). Вместе с приобретением статуса присяжного поверенного они приобретали возможность на законных основаниях отстаивать права и интересы еврейского населения. От частных лиц через присяжных поверенных стали поступать как единоличные, так и коллективные жалобы. Ключевым принципом, оказавшим влияние на появление практики по делам евреев, являлся принцип толкования закона. В соответствии с новым уставом гражданского судопроизводства судебные инстанции были обязаны решать дело «по точному разуму существующих законов, а в случае неполноты, неясности недостатка или противоречия, основывать решение на смысле закона»<sup>5</sup>. Раньше разрешение дела целиком зависело от буквального толкования, в противном случае решение не считалось основанным на законе.

Провозглашенный принцип состязательности судебного процесса и учреждение сословия присяжных поверенных отныне давали возможность ограниченному в правах еврейскому населению отстаивать свои интересы с помощью средств, специально предусмотренных законом. Благодаря развивающейся практике и постановлениям Сената, требования о защите прав евреев стали признаваться законными. Теперь незаконность требований обращавшихся в суд евреев необходимо было доказывать. Таким образом, появилось средство борьбы с прежним произволом. Судебные решения отныне основывались чаще не на буквальном толковании закона, а на толковании по смыслу. Свое несогласие с судебным решением истец или заявитель, воспользовавшись услугами присяжного поверенного, мог выразить с помощью подачи кассационной жалобы в Сенат.

Перед исследователями стоят несколько задач: в частности, предстоит выяснить, какие цели преследовало законодательство о евреях Российской империи и в какой степени в решениях Сената отража-

лось противостояние политических и общественных сил в еврейском вопросе. Кроме того, требуется разобраться, чем объясняется нестабильность сенатской судебной практики: несмотря на то, что судебная практика обобщалась и решения Сената имели юридическую силу для последующих аналогичных дел, не всегда имелась возможность в двух одинаковых случаях ссылаться на предыдущее решение Сената в обоснование своей правовой позиции, и создание прецедента фактически могло начинаться заново.

На данном этапе работы можно предположить, что большая часть дел, поступивших в Сенат по жалобам и искам евреев, связана с доказыванием их прав на проживание в Российской империи, как во внутренних губерниях, так и в Черте постоянной оседлости, а также связанное с этим право собственности на недвижимость. О том, что вопрос права жительства являлся одним из центральных, свидетельствует наличие отдельных сборников законов и сенатской практики, посвященной именно этой части нормативного материала о евреях.

Разрешение Сенатом вопроса о праве проживания евреев происходило в условиях крайней запутанности и противоречивости законодательства. Основная причина этих противоречий, по мнению одного из самых известных защитников прав евреев в России, Генриха Слиозберга, заключалась во временном характере самих законов о евреях<sup>6</sup>. Законодательные акты принимались с оговоркой «до общего пересмотра».

Другой проблемой применения законов о евреях являлась зависимость методов правового регулирования от политических мотивов. Специфика правового поля состояла в том, что право и политика смешивались, в результате чего еврейский вопрос оставался неразрешенным окончательно ни на политическом, ни на правовом уровнях. Принцип, в соответствии с которым должны были применяться законы о евреях, закреплялся в ст. 767 Закона о состояниях: «к евреям применяются общие законы, действующие для всех подданных Российской империи, за исключением тех случаев, когда существуют специальные законы, содержащие изъятия из общих правил»<sup>7</sup>. Следовательно, что не запрещено специальным законом, то разрешено.

Однако расширительное произвольное толкование ограничительного закона, вопреки всем правовым нормам, было частым явлением практики полиции и судов. Толкование этих норм выходило за пределы юриспруденции, о чем, например, свидетельствует случай, описанный в мемуарах Генриха Слиозберга.

В 1889 г. Общим собранием Первого и Кассационного департаментов Сената было рассмотрено дело супруги присяжного пове-

ренного Гольденберга, пожелавшей приобрести дом в Киеве, но получившей отказ нотариуса в регистрации сделки. Докладчик по этому делу, сенатор Уголовного кассационного департамента, профессор Н.С. Таганцев, придерживавшийся отрицательного решения вопроса, аргументировал свою позицию тем, что, вопреки общему правовому принципу законов о евреях, право жительства еврея с высшим образованием вне Черты оседлости есть личная привилегия и может сообщаться супруге лишь в интересах совместного пребывания, что не распространяется на покупку недвижимости.

Доводы Таганцева убедили сенаторов, и право проживания супруги еврея с высшим образованием было признано производным от прав мужа, а не самостоятельным<sup>8</sup>. Ни в одном нормативном акте не содержалось подобных ограничений, и в данном случае решение Сената было основано исключительно на произвольном толковании. Таким образом, в сенатской практике укрепилась теория «производного права жительства» жен евреев вне черты оседлости, что в свою очередь, послужило основанием для дальнейших ограничений в правах.

С начала 1880-х годов законы, позволявшие отдельным группам евреев проживать за пределами Черты оседлости, постоянно дополнялись новыми условиями их исполнения, сужая круг лиц, на которых этот закон распространялся. Например, в середине 90-х годов XIX в. новым формальным поводом к выселению ремесленников из губерний, не входивших в Черту оседлости, стало требование к форме ремесленного удостоверения и условие подтверждения стажа ученика и подмастерья. Особенно боролись против выселения ремесленники из Риги, доводя свои жалобы до высшей судебной инстанции империи – Правительствующего Сената<sup>9</sup>. И в каждом отдельном случае необходимо было добиваться решения в пользу ремесленников, иначе все остальные еврей-ремесленники, проживавшие во внутренних городах России, подлежали бы выселению. Специфика рассмотрения дел в Сенате заключалась в том, что создание положительного прецедента имело колоссальное значение для последующего решения аналогичных дел, и здесь многое зависело от усилий адвокатов.

Принцип состязательности судебного процесса избавлял суд от сбора доказательств по делу, а обширная нормативная база имперских законов о евреях требовала участия профессиональных правозащитников. До появления сословия присяжных поверенных защита интересов еврейского населения осуществлялась в форме ходатайств через т.н. *штадланов* (посредников, ходатаев), но количество таких защитников было невелико, а сами ходатайства, видимо, носили характер,

скорее, личной просьбы<sup>10</sup>. С появлением юристов, специализирующихся на законодательстве о евреях, возникли принципиально новые условия для формирования судебной практики по правам евреев.

При рассмотрении дел, так или иначе затрагивавших интересы еврейского населения империи, противостояние политики и права часто придавало многим делам политическую значимость. Это касалось не только дел о погромах, или ритуальных процессов, но и менее известных дел о праве проживания евреев в России. Для многих адвокатов-евреев, стремившихся с помощью создания новых судебных прецедентов хоть сколько-нибудь улучшить положение своего народа, правозащитная деятельность до 1905 г. – проявление национальной политической деятельности. Винавер, Слиозберг, Кроль, Грузенберг, Айзенберг были не только правозащитниками, но и видными общественными деятелями. После 1905 г. многие из них сразу становятся активными деятелями и лидерами как общероссийских, так и еврейских политических партий. Не желавшие мириться с притеснениями и произволом, обладая высоким уровнем правовой культуры и национального сознания, они отстаивали интересы евреев в высшем суде империи. Благодаря их усилиям, появилась судебная практика, позволяющая проследить динамику развития правовой защиты, повлиявшей впоследствии на переход от правозащитной деятельности – к политической.

В условиях растущей политической активности в первые годы XX в. появилась необходимость выработки программы для постановки вопроса о правах евреев на государственном уровне. В 1905–1907 гг. в этом направлении действовал Союз для достижения полноправия еврейского народа в России. Среди его инициаторов и руководителей были юристы – деятели созданного еще на рубеже XIX–XX вв. «Бюро защиты евреев»<sup>11</sup>. В ходе событий 1905–1907 гг. сенатская практика по делам евреев была вынесена на общественно-политический уровень. Благодаря большому опыту борьбы за права и интересы евреев в Сенате, адвокаты Максим Винавер, Генрих Слиозберг и Оскар Грузенберг стали теми политическими и общественными деятелями, которые вывели еврейский вопрос на всероссийскую политическую арену.

### Примечания

<sup>1</sup> *Леванда В.О.* Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени 1649–1873 гг. СПб., 1874; *Чичинадзе Д.В.* Сборник законоположений, разъяснений

Правительствующего Сената, циркуляров и других правительственных распоряжений о евреях СПб., 1886; *Цветков П.П.* Сборник законов и распоряжений о евреях. СПб., 1891; *Мыш М.И.* Руководство к русским законам о евреях. СПб., 1892, 1904, 1914; *Левин Э.Б.* Сборник ограничительных законов и постановлений о евреях по 1 июля 1902. СПб., 1902; *Лозина-Лозинский М.А.* Систематический сборник разъяснений Правительствующего Сената по делам о жительстве евреев СПб., 1902; *Нолькен А.* Разъяснения 1-го Общего собрания Правительствующего Сената и Государственного Совета по делам земским, о евреях и проч. М., 1902; *Абрамович К.Г.* Устав о паспортах со всеми изменениями и разъяснениями, циркулярами министерств со включением правил о праве жительства евреев М., 1905; *Мордухай-Болтовский И.Д.* Разъяснения по вопросам административного права, преподанные по делам 1-го Общего собрания Правительствующего Сената и проч. СПб., 1909; *Фриде И.Е.* Законы о праве жительства евреев в черте их оседлости и вне оной. СПб., 1909; *Роговин Л.М.* Устав о паспортах СПб., 1910; *Найхин Б.Л.* Сборник законов о евреях. М., 1911; *Роговин Л.М.* Систематический сборник действующих законов о евреях. СПб., 1913; *Розенштейн М.Л.* Практическое руководство к законам о евреях. Пг., 1915.

<sup>2</sup> Архив Правительствующего Сената находится в Российском Государственном Историческом архиве (РГИА). Согласно описанию, в фондах отложились следующие сборники документов: Первый департамент, фонд 1341, единиц хранения 309 367, 1797–1918 гг., дела по жалобам на решения административных отделений окружных судов; фонд 1330, единиц хранения 17 915, 1796–1917 гг., дела о праве жительства евреев.

<sup>3</sup> Периодическими изданиями, содержащими обзор практики Сената по делам евреев, являются такие общероссийские, и русско-еврейские периодические издания как: «Вестник гражданского права», «Рассвет», а также «Еврейский мир», выходивший в 1909–1912 гг. в Петербурге. Специальные разделы в них вели ведущие практикующие адвокаты, специализировавшиеся в этом вопросе.

<sup>4</sup> Работы Государственной канцелярии 1857–1864. Материалы по судебной реформе в России 1864, Т. 9. Предварительные работы Государственной канцелярии по проекту Устава гражданского судопроизводства 1857–1859. С. 1.

<sup>5</sup> Устав гражданского судопроизводства 20.11.1864, ПСЗ, № 41477, ст. 9, 10.

<sup>6</sup> *Слюозберг Г.Б.* Законы о евреях и практика их применения. СПб., 1907.

<sup>7</sup> Цит. по: *Фриде Е.И.* Законы о праве жительства евреев в черте их оседлости и вне оной. СПб., 1909. С. 5.

<sup>8</sup> *Слюозберг Г.Б.* Дела давно минувших дней // Евреи в России XIX век. С. 439–440.

<sup>9</sup> *Слюозберг Г.Б.* Законы о евреях и практика их применения. С. 34.

<sup>10</sup> *Klier J.D.* Imperial Russia's Jewish question? 1855–1881. Cambridge, 1995. P. 22.

<sup>11</sup> *Кельнер С.В.* «Союз для достижения полноправия еврейского народа в России» и еврейское национальное представительство в Государственной Думе // Вестник еврейского университета в Москве. 1997. № 3.

*Дмитрий Фельдман*  
(Москва, Россия)

**К ВОПРОСУ  
О РАЗРАБОТКЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА  
О ПОЛОЖЕНИИ ЕВРЕЕВ  
КУРЛЯНДСКОЙ ГУБЕРНИИ**

---

В классических сочинениях по истории евреев Российской империи состав «черты еврейской оседлости», как правило, ограничивается 15 губерниями Западной, Юго-Западной и Южной России: Бессарабской, Виленской, Витебской, Волынской, Гродненской, Екатеринославской, Киевской, Ковенской, Минской, Могилевской, Подольской, Полтавской, Таврической, Херсонской и Черниговской. Курляндская губерния – регион, где евреи имели давнюю историю, – в этом списке обычно отсутствует. Надо сказать, что история курляндских евреев долгое время также оставалась в тени активных научных исследований. Так, наиболее авторитетный историк Ю.И. Гессен опубликовал лишь небольшой очерк по истории евреев Курляндии XVI–XVIII вв., составленный на основании обширного исследования, написанного на архивных материалах, но впоследствии так и не опубликованного<sup>1</sup>.

Как известно, Курляндское герцогство (вместе с Литвой и Западной Белоруссией) вошло в состав Российского государства в 1795 г., в результате третьего раздела Польши, но право гражданства здесь будет распространено на местных евреев, которые проживали в крае к этому времени уже более 200 лет, только при императоре Павле I – в 1799 г. Тем не менее, проживание курляндских евреев на территории России имеет более широкие хронологические рамки – по крайней мере, на десятилетие раньше. Архивные источники помогут нам проследить процесс формирования русского законодательства о положении евреев Курляндии в Российской империи, причем как до, так и после присоединения территории герцогства к России.

В царствование императрицы Екатерины II в практику государственного управления были введены сенаторские ревизии, осуществ-

вляемые Правительствующим Сенатом посредством посылки в губернии его членов, имевших опыт работы в административной, правовой и экономической областях. Таким образом, реализовывалась одна из форм контроля высшей власти в России за состоянием дел в провинции. В начале 1784 г. сенатор, тайный советник А.Р. Воронцов, занимавший должность президента Коммерц-коллегии, направляется Екатериной II в Остзейский (Прибалтийский) край для ревизии Лифляндской губернии. Во время нахождения графа в губернском центре Риге к нему обратились шестеро еврейских купцов из г. Митавы (ныне Елгава), столицы Курляндии, пожелавшие записаться в российское купечество: Элиас Исаак, Самсон и Саломон Боркумы, Мозес Бер, Вулф и Маркус Якобы. Граф Воронцов отнесся к их просьбе положительно, приняв их «в покровительство Ея императорскаго величества Всероссийской». Отсутствовавшие в тот момент в городе «по торговым обстоятельствам» евреи Исаак Вульф, Исаак Мойзес, Бер Менассе и Юдель Исаак позднее также изъявили желание «удостоиться равнаго милосердия», т.е. стать российскими купцами, что и стало поводом к появлению их прошения, написанного в Риге 28 июля 1784 г. Митавские «природные еврейне» обязались платить в Рижскую казенную палату ежегодно по одному проценту с капитала в 1000 рублей, который они и объявляли «по совести» в своем ходатайстве. Купцы просили выдать им годовые «пашпарты» для свободного жительства и торговли в Митаве и проезда во все российские города<sup>2</sup>.

Как видим, обращение еврейских купцов к сенатору А.Р. Воронцову явилось отнюдь не рядовым событием, поскольку на момент появления этой петиции курляндские жители (и евреи в том числе) для россиян были еще иностранцами. Однако их желание записаться в члены российского торгового сословия можно объяснить вполне практичными стремлениями. Евреи увидели в России обширный и еще недостаточно освоенный торговый рынок, суливший серьезные выгоды и перспективы. Именно это и подтолкнуло иностранных еврейских купцов обратиться к видному русскому вельможе со своей просьбой, тем более что это дозволялось законами. (Лишь 1 января 1807 г. вышел манифест императора Александра I о запрете иностранцам состоять в купеческих гильдиях, после чего они либо принимали российское подданство, либо исключались из гильдий.) Нельзя сбрасывать со счетов и определенные трудности, возникшие во взаимоотношениях евреев с курляндским дворянством, о чем было упомянуто в прошении. Кстати, несмотря на относительную свободу деятельности, наличие определенных льгот и привилегий, евреи

в «дороссийский» период не имели никакого признанного статуса и фактически были выделены в различных странах (например, в Польше и Литве, Курляндии) в особую общественную группу. Впервые в истории в начале 1780-х гг. российские евреи – мещане и купцы – были сословно уравнены с христианским мещанством и купечеством<sup>3</sup>. Это также не могло не привлекать зарубежных евреев к российской экономике.

Данное обращение имело вполне конкретный результат. В ответ на прошение четырех митавских евреев Екатерина II издала 4 февраля 1785 г. именной указ лифляндскому и эстляндскому (рижскому и ревельскому) генерал-губернатору графу Ю.Ю. Броуну «О позволении еврейским купцам записываться в купечество посада Шлока»<sup>4</sup> (второй указ идентичного содержания был направлен Сенату). В этом местечке (ныне Слока), присоединенном к Рижской губернии от Курляндского герцогства, и было разрешено проживать курляндским евреям до присоединения в 1795 г. Курляндии и Семигалии к Российской империи. Таким образом, прошение митавских евреев к графу А.Р. Воронцову напрямую повлияло на процесс нормативно-правового регулирования еврейского предпринимательства в России в конце XVIII столетия.

Как же обстояло дело с положением курляндского еврейства после того, как оно попало в российское подданство? Здесь нам снова помогут архивные источники, в частности, доклад Экспедиции государственного хозяйства, опекунов иностранных и сельского домоводства императору о положении евреев в Курляндской губернии, подготовленный не ранее 1798 г.<sup>5</sup>. В это учреждение поступило прошение курляндских евреев с жалобой на притеснения, выразившиеся в недопущении их к записи в купеческие гильдии. Кроме того, евреи просили разрешения на учреждение в гауптманствах обер-кагалов, а в городах – городских кагалов, которые бы смотрели за порядком, разбирали споры, собирали казенные подати. Кагалы должны были опросить евреев об их желании записаться в то или иное сословие. Записавшиеся в купеческие гильдии могли бы пользоваться соответствующими правами, в том числе правом продажи своих товаров в деревнях. Городские евреи, по мнению просителей, должны подчиняться магистрату, а сельские – гауптманскому суду. Евреи также просили предоставить земледельцам за годовую плату землю и лес для постройки домов и строений, закрепив это имущество за ними. В одном из пунктов прошения говорилось о разрешении евреям заниматься маклерством в курляндских городах с утверждением кандидатур на эти места магистратом. Просители писали также о сво-

бодном богослужении и отправлении обрядов в городах и сельской местности, о содержании еврейских кладбищ, об отведении мест для постройки синагог. Наконец, курляндские евреи просили разрешения отдавать детей в немецкие школы за неимением своих, а наиболее отличившихся – посылать в иностранные учебные заведения.

В докладе упоминается дело о курляндских евреях, рассмотренное ранее в 3-м департаменте Правительствующего Сената и отправленное в Экспедицию. Оно началось по представлению курляндского гражданского губернатора генерал-майора М.И. Ламздорфа на имя императора о рекрутском наборе. Губернатор сообщал, что в Курляндии имеется большое число евреев (проживавших здесь, как уже говорилось, более двух сотен лет), занесенных в ревизские сказки, но по причине частого переселения в другие города и губернии рекрут они не поставляют, а рекрутские деньги вместо самих рекрут собираются с большим трудом; другие же подати с евреев не собирались. Большая часть еврейского населения, за исключением записанных в купечество, не имеет определенного местожительства и какой-либо недвижимости. В итоге губернатор запросил у Сената указания по поводу проведения политики в отношении евреев. Последний же продемонстрировал полную неосведомленность в этом вопросе: по требованию Сената Курляндское губернское правление предоставило всесторонние сведения о местном еврейском населении – именно эта информация представляет для нас наибольший интерес. Юридически жительство евреев в Курляндии никакими законами закреплено не было, кроме Пильтенского округа (г. Газенпот, ныне Айзпите), где они с давних времен имели особые привилегии, пользовались правом гражданства и были записаны в купеческие гильдии. По переписи 1797 г., в губернии насчитывался 4581 еврей мужского пола: 896 – в городах, 3685 – в мызах<sup>6</sup>. Подавляющее их большинство, кроме немногих из г. Митавы, относилось к бедным и беднейшим слоям населения и не составляло какого-либо общества, отвечавшего хотя бы за сбор податей.

Сенат, получив доношение губернского правления, констатировал, что «неможно почитать их вкравшимися, а тем менее лишать столь древняго жилища, когда и в других некоторых российских губерниях евреям пребывание не запрещается»<sup>7</sup>. В связи с этим Сенат предложил местному губернскому правлению, чтобы оно представило свое мнение относительно разработки узаконений, регламентирующих проживание евреев в Курляндии и касающихся вопросов записи их в сословия и взыскания с них податей и повинностей. В повторном ответе губернского правления в Сенат, содержащем

в основном негативные оценки евреев и их деятельности, говорилось следующее: «...Большая часть из живущих в городах питаются мелочною торговлею, продажею старых вещей и непозволенным маклерством; находящиеся же по мызам занимаются винокурением, содержат корчмы, и весьма немногие упражняются в ремеслах, а к трудным работам и к хлебопашеству никакой склонности не имеют»<sup>8</sup>. Как видим, власти отрицали, что евреи приносят губернии экономическую выгоду, поскольку сосредоточены в мелкой торговле и занимаются сбытом подержанных товаров, избегая тяжелого труда. Что касается взимания налогов, то сообщалось, что со времени присоединения Курляндии к Российской империи с евреев, записанных в купечество в Газенпотте и Якобштадте, было взыскано 10 094 рубля, а рекрутские подати с еврейских жителей составили 13 743 рубля<sup>9</sup>. Устройство же еврейского населения в Курляндии, по мнению губернского правления, состоит в объединении всех местных евреев, обладающих недвижимостью, в общество (кагал), которое бы отвечало за уплату ими податей. (В настоящее время за отсутствующих евреев расплачивались города и помещики, к которым евреи были приписаны). Прием в указанное общество должен находиться в ведении избранных старшин. Состоящих в обществе евреев следует приписать к Газенпоту, где они уже имели гражданские права, а в других городах занятия ремеслами для евреев должно быть запрещено; прибывших из других губерний евреев необходимо выслать на прежние места жительства.

Такова предыстория доклада Экспедиции государственного хозяйства, опекунства иностранных и сельского домоводства, представляющая собой активную переписку о курляндских евреях между Сенатом, курляндскими губернатором и губернским правлением, а также самими евреями. Основываясь на мнениях, содержащихся в этих материалах, и учитывая то обстоятельство, что Курляндское герцогство было присоединено к России уже после выхода именного указа Екатерины II Сенату от 23 июня 1794 г. (с указанием губерний, где евреям разрешалось жить)<sup>10</sup>, а также отсутствие в курляндских законах положений о статусе евреев (кроме гильдий в Газенпотте), Экспедиция «во уважение долговременного тамо жительства их» предложила императору высочайше узаконить жительство евреев в Курляндской губернии. При этом Экспедиция наметила конкретные пути решения еврейского вопроса в этом регионе Российской империи: 1) следует позволить евреям заниматься мещанскими и купеческими промыслами на основании Городового положения 1785 г., записываясь по городам в эти сословия; 2) с желающих за-

писаться в мещанство и купечество по указу 1794 г. собирать подати вдвое большие, чем с христиан, а остальные должны быть высланы за пределы империи; 3) живущим в местечках и селениях евреям следует поселиться в городах и записаться в общества, узаконив свои промыслы; 4) после этой процедуры и уплаты податей за год евреи должны получить от городского магистрата или ратуши «годовой паспорт», дающий им право отправлять промыслы в течение года; 5) земская полиция обязана выявлять беспаспортных евреев и представлять их к суду; 6) опубликовать в губернии эти правила с тем, чтобы местные жители не брали к себе евреев без паспорта и сообщали о них в полицию; 7) при выборе евреями вида занятий и сословий основываться только на законодательстве, не учитывая «ни рода, ни закона» (т.е. национальности и вероисповедания); 8) в губернском и уездных городах учредить кагалы, занимающиеся религиозными вопросами еврейской жизни; в судебных делах евреи должны подчиняться магистратам, ратушам и нижестоящим судебным органам; 9) следует разрешить евреям строительство синагог и покупку на свои средства земли под их постройку, а также содержать еврейские кладбища и бойни; 10) закрепление евреев за частными лицами (помещиками) следует запретить и взимание за них рекрутских денег с помещиков, у которых они оказались по переписи, соответственно прекратить; ответственность за сбор податей возложить на еврейские общины и магистраты<sup>11</sup>. Данный документ подписали члены Экспедиции А.В. Храповицкий, П.М. Тарбеев, действительный статский советник З.А. Хитрово, К.И. Габлиц и В.А. Озеров.

Однако на практике в Курляндской губернии продолжали существовать довольно внушительные препоны, сдерживавшие еврейскую коммерцию. Весьма показателен в этом отношении тот факт, что в 1797 г., спустя 13 лет после подачи прошения (в 1784 г.), упомянутый в нем митавский житель, газенпотский купец 1-й гильдии Саломон Боркум обращается к Павлу I с просьбой о пожаловании ему с тремя братьями (имя одного его брата известно – Самсон) права гражданства и торговли в Митаве, что следует из доклада одного из статс-секретарей императору от 9 февраля 1797 г.; по резолюции от 10 февраля прошение купца было передано на рассмотрение генерал-прокурору Сената<sup>12</sup>, и какое продолжение имело это дело – пока неизвестно.

Надо сказать, что процесс реформы еврейской жизни в Курляндии, в частности устройства здесь кагальной системы, не имел однозначного вектора из центра. Наблюдалось и встречное движение со стороны небольшой группы местных евреев, отреагировавших на

упомянутый выше доклад губернского правления прошением в сенатский Департамент государственных налогов, что служит подтверждением развития навыков политической жизни у евреев Российской империи. В нем также высказывалось предложение создать для курляндских евреев общинную структуру (никогда прежде не существовавшую) с функциями сбора налогов, разрешения мелких споров и исполнения религиозных законов. Авторы петиции – вероятно, торговцы и ремесленники – просили предоставить им те же самые права, которыми уже пользовались их единоверцы в Белоруссии<sup>13</sup>. (Именно эта социальная группа главным образом выиграла от учреждения такой системы в будущем, возглавив местные кагалы.)

14 марта 1799 г. был высочайше утвержден доклад Сената «О дозволении евреям иметь жительство в Курляндской губернии и производить мещанские и купеческие промыслы...»<sup>14</sup> Создавать здесь кагалы, юрисдикция которых распространялась только на религиозные дела, и строить синагоги было разрешено на законодательном уровне. Как и в Белоруссии, курляндских евреев причислили к городскому сословию мещан и купцов. Их обязали записаться в городские реестры, после чего они попали в ведение местных административных и судебных учреждений, одновременно получив разрешение участвовать в сословных выборах городского самоуправления. Также как и в Белоруссии (в 1785 г.), Сенат приостановил выселение курляндских евреев, нелегально живших в сельских районах; им разрешили получать годовые паспорта для «временного» поселения за пределами городов. Кроме того, был узаконен запрет на их закрепощение за кем-либо. В то же время местные евреи приобрели такие же ограничения, какие были наложены на евреев белорусских. Так, на них возложили двойную ставку налога, а если они хотели уехать из России, с них взималась двойная подать за три года. В конце доклада, который содержал в себе ход всего предшествующего обсуждения этого вопроса в губернских и центральных органах власти, говорилось: «Сенат, находя вышеписанное Экспедиции государственного хозяйства, опекунства иностранных и сельского домоводства мнение правильным и с общею пользою соответственным, передает оное монаршему Вашего императорского величества благоволению и просит высочайшаго указа» – на что Павел I наложил свою резолюцию: «Быть по сему»<sup>15</sup>. Содержание данного закона показывает, что власти все еще пытались подходить ко всем российским евреям одинаково, намеренно или по неосведомленности игнорируя региональные различия в культурной и экономической жизни еврейских общин<sup>16</sup>.

Главным же результатом окончательно «решенного» в 1799 г. еврейского вопроса в Курляндской губернии стала следующая юридическая норма. Курляндия (как и 10 губерний Привислинского края – Царства Польского) оказалась на особом положении и составила как бы отдельную «черту еврейской оседлости» со своим специфическим законодательством – именно поэтому исследователи не включают ее в основную черту оседлости. Здесь отныне могли жить только местные уроженцы; с другой стороны, евреи из Курляндии, уезжавшие оттуда, или здешние еврейки, вышедшие замуж за некурляндского еврея, утрачивали право вернуться на родину – данные правила были узаконены в 1829 г.<sup>17</sup>

Первый в России систематически разработанный свод законодательства о евреях – «Положение для евреев» 1804 г.<sup>18</sup>, – расширив черту оседлости (за счет окраинных Астраханской губернии и Кавказской области), никак не коснулся проблемы юридического статуса евреев Курляндии. Данный факт свидетельствует о том, что русское правительство не признавало эту территорию частью утвержденной черты оседлости евреев.

Третий еврейский комитет – Комитет для еврейских дел 1809–1818 гг. в составе сенаторов В.С. Попова (председатель), графа С.О. Потоцкого, А.Я. Дружинина, И.А. Алексеева и товарища министра внутренних дел О.П. Козодавлева в своем докладе Александру I в марте 1812 г. выдвинул ряд новаторских идей, в том числе высказался за расширение «классической» черты оседлости, включив в нее Курляндию, закрытую для приезжих евреев<sup>19</sup>. Однако выработанный комитетом итоговый документ не был утвержден монархом из-за начавшейся вскоре войны, поэтому положение местного еврейского населения осталось прежним.

Согласно окладным книгам 1800 г., в пяти уездах Курляндской губернии (Гольдингенском, Зельбургском, Митавском, Пильтенском и Туккумском) было зафиксировано 158 еврейских купцов и 3095 мещан<sup>20</sup>. А по сводке Министерства народного просвещения в 1812 г. в бывшем герцогстве проживало 1648 евреев-мужчин: 1271 мещанин, 203 ремесленника, 170 купцов и 4 земледельца (точнее, выразивших желание записаться в указанные сословия). Однако эти цифры не соответствуют действительности, и проверка, проведенная после объявления амнистии кагалов за утайку ревизских душ, показала совершенно другие результаты: 4265 мужчин и 4244 женщины, из них купцов – 180 муж. и 178 жен., мещан – 3677 муж. и 3660 жен., ремесленников – 408 муж. и 406 жен<sup>21</sup>. Поскольку численность еврейского населения неуклонно возрастала, в 1827 г. митавские хри-

стиане – купцы и ремесленники – стали ходатайствовать об ограничении числа евреев в городе. В связи с этим губернские власти первоначально задумали удалить из всего края всех тех евреев, которые переселились сюда из других губерний. Затем этот план был скорректирован в сторону уменьшения – решили выслать лишь тех, кто не был зарегистрирован последней переписью (VII ревизией), однако их число оказалось столь значительным, что и эта мера оказалась не осуществленной<sup>22</sup>. Тем не менее, юридически право жительства в Курляндии имели только евреи – коренные жители.

В 1831 г. Сенат был вынужден вновь обратиться к вопросу о положении евреев Курляндской губернии, часть которых до сих пор не записалась в сословия. Инициатива здесь принадлежала рижскому военному, лифляндскому, эстляндскому и курляндскому генерал-губернатору, генерал-лейтенанту барону М.И. Палену, который в своем представлении написал: «Как поступать с женами и детьми курляндских евреев, которые на основании указа Правительствующаго Сената 27-го мая 1829 г. по неприисканию себе общества, яко прописные, будут отдаваемы в военную службу или за неспособностью к оной отсылаемы в Сибирь на поселение». После обсуждения дела в Комитете министров 28 марта 1831 г. последовало высочайшее повеление: «Никого из евреев, не приискавших себе общества, в солдаты не отдавать, но всех их вместе с женами и со всеми детьми обоего пола ссылать в Сибирь на поселение, и тех только отдавать в Приказ общественного призрения, кои по дряхлости и слабости не могут быть в Сибирь отправляемы». 21 апреля Сенат (1-й департамент) постановил уведомить об этом Курляндские губернское правление и казенную палату, прочие губернские правления и губернские палаты тех губерний, «в коих жительство евреев дозволено», а также министров, генерал-губернаторов и все сенатские департаменты<sup>23</sup>. Таким образом, в николаевское правление курляндские евреи поневоле явились одной из составляющих интенсивно растущей еврейской общины Сибири.

Как следует из сказанного выше, обсуждение проблемы положения евреев в Курляндии, проходившее в правительственных учреждениях Российской империи в конце XVIII – начале XIX вв., носило ярко выраженный ограничительный характер. Правящая чиновная элита и местная административная власть были озабочены ростом еврейского населения в этой прибалтийской губернии и стремились всячески воспрепятствовать этому или, по крайней мере, затормозить данный процесс. В конечном счете, правительству удалось этого добиться, законодательно разрешив проживание в Курляндской

губернии лишь местным уроженцам и тем самым фактически отрезав ее от основной черты оседлости. В результате курляндские евреи оказались отделенными от своих соплеменников, проживавших в других губерниях, несмотря на то, что и те, и другие являлись подданными Российского государства.

### Примечания

<sup>1</sup> Гессен Ю.И. Евреи в Курляндии (XVI–XVIII вв.) // Еврейская старина. СПб., 1914. Вып. II (апрель–июнь). С. 145–162; Вып. III–IV (июль–декабрь). С. 365–385.

<sup>2</sup> Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1261. Воронцовы. Оп. 6. Д. 588. Л. 1–2.

<sup>3</sup> По именному указу Екатерины II белорусскому генерал-губернатору графу З.Г. Чернышеву от 7 января 1780 г. «О дозволении евреям, обитающим в Могилевской и Полоцкой губерниях, записываться в купечество» (Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1-е (ПСЗ–1). СПб., 1830. Т. XX. № 14962); именному указу Сенату от 3 мая 1783 г. «О податях с купечества, мещан, крестьян и других обывателей...», с распоряжением обложить евреев податями «по состояниям, в какое они запишутся, без различия закона и народа» (Там же. Т. XXI. № 15724. Ч. III. П. 6.); именному указу, объявленному полоцким и могилевским генерал-губернатором П.Б. Пассеком генерал-прокурору князю А.А. Вяземскому 26 февраля 1785 г., о предоставлении всех «выгод и прав без различия закона» евреям, уже вошедшим «в состояние равное с другими» (Там же. Т. XXII. С. 596); а также по указам 1782–1783 гг., определяющим льготы и привилегии российского мещанства и купечества в целом.

<sup>4</sup> ПСЗ–1. Т. XXII. № 16146.

<sup>5</sup> РГАДА. Ф. 16. Внутреннее управление. Оп. 1. Д. 14 доп. Л. 18–25 об.

<sup>6</sup> Там же. Л. 20 об., 21 об.

<sup>7</sup> Там же. Л. 21.

<sup>8</sup> Там же. Л. 22.

<sup>9</sup> Там же. Л. 23 об.

<sup>10</sup> ПСЗ–1. Т. XXIII. № 17224.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 14 доп. Л. 24–25 об.

<sup>12</sup> РГАДА. Ф. 1239. Дворцовый отдел. Оп. 30. Д. 27. Л. 72.

<sup>13</sup> См.: Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825. М.–Иерусалим, 2000. С. 149.

<sup>14</sup> ПСЗ–1. Т. XXV. № 18889.

<sup>15</sup> Там же. С. 589.

<sup>16</sup> См.: Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. С. 150.

<sup>17</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2 (ПСЗ–2). № 2884.

<sup>18</sup> ПСЗ–1. Т. XXVIII. № 21547.

<sup>19</sup> См.: Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. С. 266.

<sup>20</sup> См.: Гессен Ю. История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 84.

<sup>21</sup> См.: там же. Т. 1. С. 186.

<sup>22</sup> См.: там же. Л., 1927. Т. 2. С. 44–45. Согласно ревизским сказкам, по состоянию на январь 1851 г. в Митаве при христианском населении в 16 тысяч человек количество евреев составляло 4702 жителя (755 семей), в том числе один банкир, один купец 1-й гильдии и один почетный гражданин; в городе находились еврейские учреждения: казенная школа (открыта в 1850 г.), общественная школа для бедных, пять частных школ, дом для бедных, бани и три синагоги (Московские ведомости. № 29. 8 марта 1851 г. С. 237).

<sup>23</sup> Московские ведомости. № 38. 13 мая 1831 г. С. 1654.

*Илона Лесниковская  
(Днепропетровск, Украина)*

**РАЗВИТИЕ РУССКОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
В ЕВРЕЙСКИХ КОЛОНИЯХ  
ЕКАТЕРИНОСЛАВСКОЙ ГУБЕРНИИ  
ПО РЕЗУЛЬТАТАМ  
«ОТЧЕТОВ АЛЕКСАНДРОВСКОГО УЕЗДА»  
60-х – начала 70-х гг. XIX в.**

---

Известно, что одним из способов включения евреев-колонистов Александровского уезда Екатеринославской губернии в русское общество было открытие русских школ в еврейских колониях. Первым исследователем данного процесса стал барон Николай Александрович Корф (1834–1883).

Среди деятелей образования второй половины XIX в. Н.А. Корф занимает видное место. Он был одним из последователей основателя народной школы К.Д. Ушинского, идеи которого он реализовал в своей деятельности. «Отчеты» Корфа представляют собой важный источник для изучения развития образования в губернии в пореформенный период. Они до сих пор не стали предметом специального исследования, лишь вскользь упоминаются в работах М.Л. Песковского<sup>1</sup> и И. Кушниренко<sup>2</sup>.

Идея написания «Отчетов» принадлежала собственное Н.А. Корфу, о чем он говорит во вступлении в первый «Отчет» (1867). 4 из них были посвящены изучению состояния земских школ Александровского уезда (с 1868 по 1871 г.), другие освещали развитие образования в Мариупольском уезде. Позднее к сбору материалов о состоянии образования данного уезда приобщились другие земские деятели уезда: К.З. Бунницкий, Д.Т. Гнедин, Ф.Ф. Малев, Е.И. Шабельский, В.О. фон Шварц, отец С. Иванов<sup>3</sup>.

Исследователи подчеркивают, что «Отчеты» Н.А. Корфа пользовались популярностью, многие деятели педагогики просили его их прислать. Они стали лучшими образцами по вопросам изучения ор-

ганизации и деятельности земских школ во второй половине XIX в. (примером может стать переписка с харьковским преподавателем С. Миропольским, известной общественной деятельницей П.С. Уваровой, которая высоко ценила заслуги Н.А. Корфа на ниве народного образования и его публицистической деятельности).

Для понимания характера «Отчетов» необходимо обратиться к биографии их автора. Николай Александрович Корф родился 2 июля 1834 г. в Харькове. В 1848 г. вступил в Петербургский лицей и закончил его с серебряной медалью, затем работал в Министерстве юстиции, но не ощутил особого удовлетворения от канцелярского дела и через полтора года переехал в Екатеринославскую губернию<sup>4</sup>.

В 1866 г. барон Н.А. Корф стал членом Александровского уездного училищного совета. Ему принадлежала идея и практическое применение в Малороссии дешевой и кратковременной народной школы, с учебным курсом в три зимы, с тремя отделениями, которые одновременно ведет один учитель в одной классной комнате. Именно такая школа оказалась приспособленной к крестьянскому быту. Корф построил на своей родине 2 воскресные повторные школы для взрослых.

Земной путь барона Н.А. Корфа закончился 13 ноября 1883 года в Харькове<sup>5</sup>. Его жизненный опыт нашел отражение в содержании его работы в целом, и в анализируемых нами «Отчетах» – продуманных по структуре, глубоких и профессиональных по смыслу, качествам которых могли бы позавидовать современники.

Обратимся непосредственно к рассмотрению «Отчетов» Н.А. Корфа. Не имея широкого доступа к периодической печати, Николай Александрович избрал для пропаганды народного образования новый способ. Он начал выпускать «Отчеты Александровского уездного училищного совета», в которых детально приводил данные об организации совета, обязанностях его членов и опекунов, о порядке открытия народных училищ, их программах, распределении занятий, приеме испытаний, выдаче аттестатов. Благодаря этим выпускам, а также публицистической деятельности Н.А. Корфа, широкие общественные круги империи ознакомились с развитием и состоянием народного образования в провинции, образовательные новации барона внедрялись в других губерниях государства. В этих отчетах уделяется внимание и истории образования в еврейских колониях Екатеринославской губернии.

Отчеты состояли из глав, непосредственно раскрывавших положение данных образовательных учреждений. Так, например, в первой главе предоставлялась характеристика школ разного рода разря-

дов Александровского уезда и Мариупольского округа. Данные школы были разделены на 6 групп:

1. школы при временно-обязанных крестьянах и крестьянах-владельцах;
2. штатные училища, основанные Министерством государственного имущества (далее – МГИ) в поселениях государственных крестьян;
3. приходские училища, открытые духовенством или общинами, в которых духовенство учит бесплатно или за вознаграждение от общин;
4. начальные школы в немецких колониях менонитов, католиков и лютеран;
5. начальные школы греческих поселенцев Мариупольского округа (Александровский уезд);
6. школы в станицах Азовского казачьего войска и у еврейских поселенцев.

Название второй главы – «Общий обзор училищ Александровского уезда и Мариупольского округа» – свидетельствует о том, что здесь обобщены основные моменты функционирования отдельных элементов образовательной системы, а именно: деятельность наставников, опекунов, анализ ошибок преподавания чтения, письма, арифметики, Закона Божьего, а также содержатся предложения относительно учебных пособий для решения связанных с этим вопросов.

Одна из особенностей всех «Отчетов» Корфа – наличие приложений, которые включают в себя уникальные по своему значению документы. Так, например, в первом «Отчете» содержатся предложения относительно управления сельскими и приходскими училищами в поселках государственных крестьян, ведомость о приходе и затратах училищ, список книг и других предметов, которые должны находиться в классе, общие правила для школ менонитов (1 февраля 1850 г.) и др.<sup>6</sup>

Впервые Н.А. Корфом было проанализировано состояние женского образования Александровского уезда. Он указал, что население безразлично относилось к развитию образовательных учреждений для женщин. Начинать распространение женского образования, по мысли Н.А. Корфа, нужно с учреждения рукодельных классов.

Рассмотрим подробнее первый «Отчета» Корфа, который было издан в 1867 г. и стал образцом для составления следующих<sup>7</sup>. Н.А. Корф здесь отмечает, что еще не успел изучить состояние распространения русской грамотности среди евреев, хотя и указывает,

что «от частных лиц известно, что в уезде существует частная еврейская школа»<sup>8</sup>.

В следующем году отчет был более содержателен. Отметим, что только с конца 1867 г. начинают возникать в Александровском уезде русские учебные заведения для евреев, и первое такое училище открылось в еврейской колонии Назарович. Немаловажно, что в этом отчете рассматривается и финансовая сторона возникновения этого учебного заведения<sup>9</sup>.

В «Отчете» за 1869 г. Н.А. Корф указывает, что в еврейских колониях русские школы еще не открыты. Только 1 октября 1868 г. было открыто училище в селении Павловке, однако это заведение «представляло зрелище отрадное и грустное»<sup>10</sup>. Отрадное – из-за наличия в нем всех необходимых учебных дидактических материалов, а грустное, – поскольку, несмотря на огромную по тем временам зарплату преподавателям (700 руб. серебром в год, для сравнения: средняя зарплата в других учебных заведениях – 100–200 р.), уровень преподавания был невысок, а, следовательно, знания учащихся были неудовлетворительны.

В «Отчете» за 1868 г. еще одного видного педагогического деятеля пореформенного периода Екатеринославской губернии, Бунницкого, есть сведения о еврейской школе в селении Гуляй-Поле. Бунницкий также отмечает, что в этой школе существует такая же проблема, как и в других еврейских учебных заведениях – большая зарплата для преподавателей и низкий уровень знаний учеников<sup>11</sup>.

Одним из интереснейших является «Отчет» Н.А. Корфа и Е.И. Шабельского за 1870-1871 гг. Рассматривая развитие Гуляй-польской русской школы для евреев, Корф отмечает, что она за время своего существования прогрессировала – «школа отмечается хорошим почерком, хотя числа пишут удовлетворительно»<sup>12</sup>. Шабельский рассматривает другое русское учебное заведение для евреев – Павловское еврейское училище, в котором (как и в других русских учебных заведениях для евреев) недостаточно высок уровень преподавания, но относительно высока заработная плата преподавателей<sup>13</sup>.

Как можно видеть, данные «Отчеты» возникли непосредственно, благодаря усилиям барона Н.А. Корфа и были ярким образцом для изучения образования в других регионах. К сожалению, в «Отчетах» система образования в еврейских колониях рассматривается не полностью, включаются лишь русские учебные заведения. Однако благодаря им можно проанализировать историю отдельных школ или историю образования отдельной поселенческой группы, сопоставив отчеты разных лет. Вторые главы «Отчетов» представляют собой

источник для изучения внутренней системы просвещения, поднимается вопрос отношения крестьянского населения к сельским школам и училищам. Обращают на себя внимание разнообразные документы, которые демонстрируют организационное устройство школьного дела, например, договоры между наставниками и крестьянскими общинами и т.п., разнообразные правила, уставы, инструкции, касающиеся внутреннего распорядка школ и училищ. Статистический материал, который содержится в приложениях к «Отчетам», отражает социальную структуру учителей, опекунов и наставников.

Данные «Отчеты» могут служить источником для изучения истории образовательного дела в Александровском уезде, в частности, и Екатеринославской губернии в целом.

### Примечания

<sup>1</sup> *Песковский М.Л.* Барон Н.А. Корф, его жизнь и общественная деятельность. Биографический очерк. СПб., 1893.

<sup>2</sup> *Кушніренко І., Жилінський В.* Напівзабуті імена... Запоріжжя, 2004.

<sup>3</sup> Отчет члена Александровского уездного училищного совета Т.Д. Гнедина о школах 1 и 2 участка за 1868/69 учебный год. Екатеринослав, 1869; Отчет Александровского уездного училищного совета и членов его: Д.Т. Гнедина, Ф.Ф. Малева, Е.И. Шабельского, барона Н.А. Корфа, В.А. фон Шварца и отца С. Иванова, о произведенной каждым из них ревизии училищ, за 1870-1871 учебный год. Екатеринослав, 1871.

<sup>4</sup> *Песковский М.Л.* Барон Н.А. Корф... С. 10, 22.

<sup>5</sup> Там же. С. 52.

<sup>6</sup> Отчет члена Александровского уездного училищного совета барона Н.А. Корфа за 1867 год. Екатеринослав, 1867. С. 89–130.

<sup>7</sup> Отчет члена Александровского уездного училищного совета барона Н.А. Корфа за 1867 год. С. 164.

<sup>8</sup> Там же. С. 52.

<sup>9</sup> Отчет члена Александровского уездного училищного совета барона Н.А. Корфа за 1868 год. Екатеринослав, 1868. С. 68.

<sup>10</sup> Отчет члена Александровского уездного училищного совета барона Н.А. Корфа за 1869 год. Екатеринослав, 1869. С. 11.

<sup>11</sup> Весенний 1868 года осмотр школ 1 и 2 мировых участка Александровского уезда, произведенный председателем Александровского уездного училищного совета Бунницким. Екатеринослав, 1868. С. 13.

<sup>12</sup> Отчет Александровского уездного училищного совета и членов его: Д.Т. Гнедина, Ф.Ф. Малева, Е.И. Шабельского, барона Н.А. Корфа, В.А. фон-Шварца и отца С. Иванова, о произведенной каждым из них ревизии училищ, за 1870-1871 учебный год. С. 203.

<sup>13</sup> Там же. С. 127.

*Борис Гельман*  
(Севастополь, Украина)

**ОБ УТВЕРЖДЕНИИ МЕЩАНИНА  
МОШКИ РАЗУМНОГО  
В ДОЛЖНОСТИ РАВВИНА ДЛЯ ЕВРЕЕВ,  
СОСТОЯЩИХ В ЧЕРНОМОРСКОМ ФЛОТЕ  
Переписка 1846–1852 гг.  
по материалам РГА ВМФ**

---

Одна юбилейная дата в прошедшем году осталась незамеченной: минуло ровно 180 лет с того 27 августа 1827 г., когда император Николай I подписал Указ «Об обращении евреев к отправлению рекрутской повинности в натуре, с отменой денежного с них сбора, вместо отправления оной положенного»<sup>1</sup>, а также Устав рекрутской повинности и военной службы евреев<sup>2</sup>. Это событие и эти документы, как оказалось, стали знаковой вехой в истории российского еврейства. С той поры евреи, ставшие солдатами, вливались в один строй с остальными подданными империи. Учреждались специальные воинские присутствия, где на каждого новобранца открывалось рекрутское дело. Отдельно для еврейских рекрутов устанавливался возрастной диапазон: от 12 до 25 лет (для всех прочих – от 18 до 35). Именно это положение особенно болезненно восприняли еврейские общины и их духовные наставники-раввины: от семьи, от иудейской традиции отрывались дети, причем на 25-летний срок, а многие – навсегда. Те из еврейских деятелей, кто обладал способностью реально оценить ситуацию, когда ни отменить, ни улучшить устав невозможно, стремились находить различные возможности для облегчения участи еврейского рекрута, получить к нему доступ на всем протяжении многолетнего воинского пути, сохранить его в лоне еврейства, уберечь от соблазна перемены веры.

Формально Устав о рекрутской повинности 1827 г. предоставлял военным служащим евреям основные религиозные свободы<sup>3</sup>. Например, Инспекторский департамент Военного министерства в июне 1829 г. разослал в войска особый циркуляр, определяющий право

иудеев отмечать свои религиозные праздники. К составлению привлекались вполне квалифицированные консультанты, о чем свидетельствуют точность перевод с идиш основных еврейских понятий и терминов, разъяснение сущности и особенностей праздников со статусом шаббата и йом-това<sup>4</sup>. Специальный календарь еврейских праздников, изданный Инспекторским департаментом Военного министерства (1847), предназначался для командиров – вплоть до полкового звена<sup>5</sup>.

Однажды в департамент поступил запрос: допустимо ли «в субботние дни высылать в работу евреев в случае экстренной необходимости?». Вице-адмирал Фаддей Фаддеевич Беллинсгаузен – главный командир Кронштадтского порта – дал отрицательный ответ с мотивировкой: «по причине того, что суббота у евреев самый священный день»<sup>6</sup>.

На более высоком уровне по иному поводу принимались и иные решения. Так, Николай I в 1837 г. отклонил ходатайство о замене заболевшего севастопольского раввина, который опекал 1117 военнослужащих евреев, с короткой резолюцией: «Повременить»<sup>7</sup>.

Исполнение воинской повинности воспринималось евреями, практически повсеместно, как тягчайшее бремя. Они, как могли, стремились избежать рекрутчины, которую ожидали со страхом, как предвестие беды. В таких условиях молодой солдат или матрос особенно нуждался хоть в какой-то моральной опоре в лице раввина.

Устав 1827 г. предполагал для нижних чинов из евреев посещения синагоги и назначения к ним штатного раввина при определенных условиях: 1. Наличие более 300 солдат-иудеев в одном месте. 2. Их примерное поведение. 3. Разрешение командования<sup>8</sup>. Причем «сии раввины находятся в непосредственной зависимости от того военного начальства, под которым состоят евреи»<sup>9</sup>.

По документам Российского Государственного архива ВМФ становятся известны фамилии двух раввинов: просящего об отставке Михеля Эльфенбейна и прибывшего его сменить Мошки Разумного. Михель Эльфенбейн именно тот раввин, которого император Николай I решил почему-то попридержать на месте. И, несмотря на болезнь, его духовное служение затянулось надолго. Через 9 лет он рапортом командиру 17-го рабочего экипажа вновь просил увольнения по старческой немощи.

На этот раз рапорт раввина зафиксирован (11 июня 1846 г. № 835) в Управлении Севастопольского порта и ему дан ход: контр-адмирал Г.И. Рогуля просит распоряжения об увольнении Эльфенбейна и «допущении к исправлению этой обязанности прибывшего сюда мещан-

нина Мошку Разумного», ожидая последующего уведомления из штаба Черноморского флота<sup>10</sup>.

Через полгода, 23 декабря 1846 г. (дело № 1636) командир Севастопольского порта вице-адмирал А.П. Авинов обращается к начальнику штаба Черноморского флота и портов, сообщая, что исправляющий здесь должность раввина Михель Эльфенбейн от этой обязанности уже уволен и из Севастополя выехал. На его место прибыл из Николаева мещанин Мошка Разумный. Командир Севастопольского порта доложил в штаб Черноморского флота о допущении его к должности 7 июля 1846 г. (№ 940), а 24 июля Мошка Разумный официально вступил в отправление обязанностей раввина<sup>11</sup>.

Однако из штаба Черноморского флота разрешения не последовало. Можно предположить, что там посчитали достаточным решение командира Севастопольского порта. В этом же рапорте от 23 декабря 1846 г. сообщается, что раввин Разумный подал прошение о назначении ему такого же довольствия, какое получал его предшественник, – по 300 руб. ассигнациями в год. О чем вице-адмирал А.П. Авинов имеет честь представить на рассмотрение начальнику штаба Черноморского флота и портов<sup>12</sup>.

Сумма 300 рублей ассигнациями, немалая по тем временам, установлена по материалам Госархива Николаевской области. Штаб главного управления Черноморского ведомства направил 29 августа 1857 г. в канцелярию Николаевского Военного Губернатора такое донесение: «В 1837 г. по Высочайшему повелению определен раввином к нижним чинам из евреев Морского ведомства, состоящий на службе в Николаеве, мещанин Разумный, с производством ему от казны жалованья по триста рублей ассигнациями в год...»<sup>13</sup>.

В документе речь идет о Фройме-Зельмане Разумном – отце Мошки Разумного. Как потомственный священнослужитель у военнослужащих евреев, Мошка, приехав в Севастополь, естественно, полагал, что его денежное довольствие будет соответствовать тому, каковое выделялось и Михелю Эльфенбейну, и его отцу. Но раввин Мошка Разумный так и не получил испрашиваемого жалования, хотя его прошение, пройдя необходимые инстанции, достигло самого императора.

Такая нестыковка вызвала два запроса: начальника Штаба Черноморского флота и Портов и Второго Отделения Департамента Духовных дел иностранных исповеданий. В эти инстанции были направлены почти идентичные ответы из Управления Севастопольского порта. Один из них процитируем: «На отношение 2 отделения Департамента Духовных дел иностранных исповеданий, от 31 авгу-

ста № 25/38, имею честь уведомить, что в г. Севастополе имеется Синагога, и что находившийся там с 1837 г. еврей Михель Эльфенбейн, был определен раввином к военнотружущим евреям, с разрешений Николаевского и Севастопольского Военного Губернатора, на основании 94 ст. высочайше утвержденного в 27 день августа 1827 г. Устава о военной службе евреев, которому производилось жалование согласно Высочайшему разрешению по 85 руб. 71,5 коп. серебром в год, из сумм Черноморского Управления»<sup>14</sup>.

Еще один документ свидетельствует о том, что деятельность духовенства, в том числе иудейского, не оставалась без внимания высших должностных лиц флота. В октябре и ноябре 1848 г. командир Севастопольского порта дважды отвечает начальнику штаба Черноморского флота и портов. Копия оригинала вполне разборчива<sup>15</sup>. Окончательный приговор по поводу жалования раввина был объявлен от имени Николая I.

Документы Госархива Николаевской области позволяют проследить жизненные судьбы раввинов Разумных – отца и сына, которые служили в Николаеве и Севастополе по Морскому ведомству. «В 1837 г. по Высочайшему повелению определен Раввином к нижним чинам из Евреев Морского ведомства, состоящим на службе в Николаеве, мещанин Разумный, с производством ему от казны жалования по триста рублей в год»<sup>16</sup>. Двадцать лет Фройм-Зельман Разумный (отец) состоял в этой должности.

По окончании Крымской войны в 1857 г., когда все нижние чины из евреев были переданы из Морского ведомства в сухопутное, Штаб Главного Управления Черноморского Ведомства отправил донесение в Канцелярию Николаевского Военного Губернатора о прекращении выплаты раввину довольствия по Морскому ведомству, а также постановил о высылке Разумного из Николаева.

Оказавшись в бедственном положении, Фройм-Зельман Разумный обращается 20 июня 1857 г. к контр-адмиралу Г.И. Бутакову: *«По поданной мной докладной записке к Вашему Превосходительству, я нашел счастье получить резолюцию об исходатайствовании награды мне за 20-летнюю беспорочную и усердную службу; а между тем, от Николаевской Градской Полиции объявлено мне выехать из города Николаева, не взирая даже на болезнь мою, которую я в настоящее время страдаю, что может удостоверить Г. Штаб Леккарь Верболозов, у которого я нахожусь с давнего времени в пользовании. По чему прибегаю к стопам и высоким благодеяниям Вашего Превосходительства и осмеливаюсь усерднейше просить, не благоудно ли будет приказать дать мне отсрочки до поправления здо-*

ровья моего, при чем докладываю Вашему Превосходительству, что по выздоровлении моем, приказать снабдить меня билетом и аттестатом об усердной 20-летней службе моей. Николаевского порта раввин Разумный»<sup>17</sup>.

Каков был ответ из канцелярии губернатора, покинул ли раввин Фройм-Зельман город, установить не удалось.

В январе 1860 г. его сын Мошка Разумный направил докладную записку вице-адмиралу Г.И. Роголе, замещавшего военного губернатора г. Николаева:

*«Покойный родной отец мой Раввин Фройм-Зельман Разумный состоял в этой должности при здеишем порте с Высочайшего утверждения от 1837 г. до окончания своей жизни, с уплатою ему от казны жалования по 300 рублей ассигнациями в год. Который устроил синагогу со всеми удобствам, а я тоже в звании Раввина служил в Севастополе, так же с получением от казны жалования, что относительно выполнения религиозных обрядов и соблюдения пользы Государственной службы наших единоверцев все удовлетворительно (как видно из представляемого при в копии Аттестата, выданного мне Вашим Превосходительством). А по отступлении войск из Севастополя в Николаев, когда общество евреев Севастопольское с Николаевским соединились в здеишей синагоге, и Николаевский Раввин в то время впал в болезнь, тогда я исполнял должность Николаевского раввина до коли было повеление о передаче Морских евреев в сухопутное ведомство в разные места и выехать отсель всем отставным евреям, тогда здеишей Синагоге остаться упраздненным, и жалованье Раввина было от казны прекращено. Ныне мне Высочайше дозволено проживать в г. Николаеве смотрителем питейной конторы и седельцем с неограниченным числом служащих, а так же и 3-ей гильдии купцам из евреев, которым требуются от меня богослужения, совершения обрядов увещевания и вести оные метрические книги на собственном их содержании.*

*О чем приемлю смелость довести до сведения Вашего Превосходительства. Всемилейше прошу: по уважению, опытности и верности моей службы, а также и отечественного наследства не оставите разрешением Вашим о допущении меня по прежнему к исправлению должности Раввина в здеишей Синагоге без всякого возмездия со стороны казны.*

*Раввин Мошка Разумный»*<sup>18</sup>

Такое письмо свидетельствует о безысходности: Мошка Разумный просится служить в должности раввина «без всякого содержа-

ния от казны». Однако николаевские евреи ответили губернским чиновникам, что в городе имеется раввин Абрам-Давид Лавут, который приобрел доверие общества и поощрен начальством золотой медалью. А для помощника раввина не найдется места «по немногочисленности здешней общины»<sup>19</sup>.

После окончания Крымской войны специальная комиссия, созданная в Николаеве, прибыла в Севастополь для оценки ущерба, нанесенного городу в ходе боевых действий. На своем заседании 7 января 1856 г. «для раздачи пособий морским чинам, потерявшим имущество в Севастополе и Керчи» обсуждалось прошение раввина военнотружущих евреев Разумного о выплате «за разрушенную в Севастополе синагогу». Комиссия приняла решение: «В просьбе раввина Разумного отказать, так как синагога не составляла частной собственности»<sup>20</sup>. Возможно, синагогу построили за казенный счет, и она относилась к Морскому ведомству.

Не посчитались николаевские евреи и с тем, что раввин Мошка Разумный перенес все тяготы осажденного Севастополя в период обороны 1854–1856 гг. Тогда погибших евреев хоронили на Северной стороне на выделенном в октябре 1854 г. иудейском участке кладбища на берегу Панайотовой бухты.

В соответствии с приказом, поступившим в войска в начале Крымской войны, «евреи-солдаты обязаны были носить на себе особые, установленные религиозным обрядом значки, чтобы в случае гибели их могли отличить и хоронить по еврейскому обряду»<sup>21</sup>.

Старосты из солдат-евреев следили за соблюдением этого порядка при участии раввина Мошки Разумного, ибо «при исправлении должности [...] другого такого нет в Севастополе», сообщал командир Севастопольского порта вице-адмирал А.П. Авинов (1848 г.)<sup>22</sup>.

На севастопольском еврейском военном кладбище, по свидетельству купца С. Шмерлинга покоятся 500 воинов<sup>23</sup>. Возможно, не над каждым раввину Мошке Разумному довелось прочесть кадиш. Но память о них была увековечена в 1864 г. пятиметровым обелиском (скульптор Франсуа Вернет из Одессы) с надписью на мраморной плите: «Памяти еврейских солдат, павших за Отечество во время войны 1854–1855 гг.»<sup>24</sup>. Памятник реставрирован на том же месте в 2004 г.<sup>25</sup>.

№ 1166. № 5125.

22 Октября 95

Управлению  
Севастопольск. порта.  
Канцелярия  
Командира Порта.

Господину Начальнику Штаба  
Черноморского флота и порта,

11, Октября 1848 г.

№ 1345)

Отзыв, что при лишении  
от зрелого Разумна пенитен-  
циальных крестов Разумного.

На основании командир  
Вашего Преосвященнейшего отря-  
да 1-го класса Волдыря са № 77516<sup>ш</sup>, имеет  
честь уведомить, как факт  
иго Канцелярии Штаба Севастопо-  
льск. порта, что право на  
восточного при управлении флота  
и Черноморского флота при мичмане  
наше из Высшей морской школы  
Учебная школа и др. мичманов  
и др. от такого сорта в Севастопо-  
льск. порту

Мошки Разумного  
22 Октября  
Учебная школа и др. мичманов  
и др. от такого сорта в Севастопо-  
льск. порту

Командир Севастопольского порта,  
Виде Адмирала [подпись]

РГАВМФ  
Фонд 243, опись 1, дело 41802-25  
Без срока давности

Секретарь [подпись]

24-См.

**Примечания**

- <sup>1</sup> Полное собрание законов Российской империи (далее – ПСЗ). Собрание второе. СПб., 1830. Т. II. № 1329. С. 727.
- <sup>2</sup> Там же. № 1330.
- <sup>3</sup> Там же. № 1330. Гл. XIV, 91-95 (религиозные свободы).
- <sup>4</sup> Там же. Т. 4. № 2949. *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Т. 2. С. 34. Примеч. 35.
- <sup>5</sup> Там же. Т. 22. № 20771.
- <sup>6</sup> РГА ВМФ. Ф. 283. Оп. I. Д. 5499. Л. 2.
- <sup>7</sup> Там же. Д. 3026, л. 10, 12, 16.
- <sup>8</sup> ПСЗ. Т. 2. № 1330 (94).
- <sup>9</sup> Свод военных постановлений. Кн. I. Ч. 3. С. 389–390.
- <sup>10</sup> Российский Государственный архив Военно-Морского флота (РГА ВМФ). Ф. 243. Оп. I. Д. 4802. Л. 1 об.
- <sup>11</sup> Там же. Л. 2 об.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> ГАНО. Ф. 230. Оп. I. Д. 2725. Л. 1–1а.
- <sup>14</sup> РГА ВМФ. Ф. 243. Оп. I. Д. 4802. Л. 20.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 25.
- <sup>16</sup> ГАНО. Ф. 230. Оп. I. Д. 2725. Л. 1.
- <sup>17</sup> Там же. Л. 2, 2а.
- <sup>18</sup> Там же. Д. 3474. Л. 10.
- <sup>19</sup> Морской сборник. СПб. № 1. 1857. С. 17–18.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Крымский вестник. Симферополь. № 101. 20.04.1900.
- <sup>22</sup> ГАНО. Ф. 243. Оп. I. Д. 4802. Л. 23.
- <sup>23</sup> Рассвет. № 47. 1861. Одесса.
- <sup>24</sup> Отчет об устройстве еврейского кладбища и памятника еврейским солдатам, павшим при защите Севастополя (1854–1855). СПб., 1866. С. 1–4.
- <sup>25</sup> Рассвет (Шахар). № 9. 2004. С. 1–4.

*Лара Лемпертене  
(Вильнюс, Литва)*

**«ИБО МАЛО ПРОСВЕЩЕННЫХ...»:  
К КОМУ ОБРАЩАЛИСЬ ОСНОВАТЕЛИ  
ЕВРЕЙСКОЙ ЖУРНАЛИСТИКИ  
В РОССИИ?**

---

Исследователи Гаскалы неоднозначно оценивают роль российских еврейских просветителей: их деятельность нередко интерпретируется как коллаборационизм, содействие правительству в проведении политики насильственной русификации евреев и подавления их традиционных религиозных и образовательных институций. В то же время есть основания предположить, что маскили, действительно пользуясь определенным доверием властей, стремились преподнести им образ лояльного, модернизированного еврейского общества, способного и дальше трансформироваться в этом ключе самостоятельно, а не под давлением властей, т.е., возможно, пытались отчасти оградить еврейское общество от насильственных мер воздействия, принимаемых имперской администрацией. Такое впечатление складывается, например, при анализе первых еврейских периодических изданий в России.

Актуальными при этом представляются следующие вопросы:

– к еврейской ли читательской аудитории обращаются эти периодические издания?

– если да, то рисуется ли она особым сегментом еврейской общественности? в чем эти особенности? если нет, либо не только, то к кому еще?

– действительно ли первые еврейские периодические издания побуждали читателя идентифицироваться с предлагаемой властями системой ценностей и идеалов, и если да, то до какой степени?

Попытка ответа на эти вопросы будет сделана на материале журналов «Pirkhey Tsafon» («Цветы Севера») и «Hakarmel» («Гора Кармель»), издававшихся на иврите в Вильне Шмуэлем Йосефом Финном соответственно в 1841–1844 и в 1860–1880 гг. Специальное внимание будет уделено приложению к «Hakarmel» на русском языке.

«Pirkhey Tsafon» – первое в Российской империи еврейское периодическое издание на иврите<sup>1</sup>, подобное, по замыслу издателей, маскильским журналам Германии (особенно «Nameassef») и Австро-Венгрии («Bikkurey ha'ittim»). Подзаголовок журнала – «Сборник речений Торы и мудрости, прозы и поэзии»<sup>2</sup>. Выпускали его Шмуэль Йосеф Финн (1818–1890; многолетний преподаватель иврита и Библии в Виленском раввинском училище, с 1856 г. окружной инспектор и ученый еврей при попечителе Вильнюсского учебного округа) и Элиэзер Липман Гурвич (1815–1852; некоторое время заведовал Виленским раввинским училищем; к моменту выхода второй тетрадки – учитель казенного еврейского училища в Риге). Название связано, видимо, не просто с Севером (как в русском литературном альманахе 1825–1831 гг. «Северные Цветы»), а с Северным Иерусалимом, хотя одновременно метафорически представляет процесс продвижения Гаскалы с Запада на «Север», т.е. по сути на Восток. Вполне отчетливо это выразил один из зачинателей и крупнейших поэтов Гаскалы в России, «основной» поэт «Pirkhey Tsafon», а впоследствии и «Накармел», Авраам-Бер Лебенсон: «От собирателей (meassefim) до садовников, насадивших прекрасный виноградник (kerem hemed), от плодов (bikkurey) до цветов Севера (pirhey tsafon)»<sup>3</sup>.

Получив похвальный отзыв на первую тетрадку журнала от директора казенного еврейского училища в Одессе Бецалея Штерна, Финн в ответе ему пишет: «Первая тетрадка „Цветов Севера“... послужила провозвестницей, пробудила сердца просвещенных во Израиле, дабы выполнили святое служение и взлелеяли росток Просвещения на почве Севера...»<sup>4</sup>. Таким образом, Финн формулирует цель журнала и одновременно определяет его читательскую аудиторию<sup>5</sup>. Она однозначно еврейская, так как журнал выходит на иврите; в то же время это лишь часть еврейского общества – «сердца просвещенные».

Через 22 года после прекращения «Pirkhey Tsafon», описывая их роль в своих очерках истории ивритской словесности «Safa le-neemanim» («Речь к верным»), Финн выражает мнение, что цель издания была достигнута: «Они [«Цветы»] оказали значительное воздействие на разумную часть народа и просветили тех, кто честно стремился понять, чего требует от них еврейское Просвещение (haskelet yisra'el)» (подчеркнуто мною. – Л.Л.). Одновременно эти слова демонстрируют понимание, что сформированный зачинателями журнала читательский круг был, как в свое время и они сами, не большинством, а лишь «разумной частью» народа. Но сожаление

выражено лишь косвенно, фраза звучит оптимистично, и это не удивительно, ведь этот текст напечатан в 1864 г. в «*Hakarmel*»<sup>6</sup>, издание которого само по себе было свидетельством продолжения деятельности по расширению круга «просвещенных».

Так или иначе, оценка Финном роли «*Pirkhey Tsafon*», пожалуй, чрезмерна, учитывая, что вышли всего 2 тетрадки журнала, и потому в качестве периодического издания он не имел какой-либо динамики<sup>7</sup>. Поэтому для ответов на поставленные в начале статьи вопросы несравненно важнее анализ выпускавшегося им же «*Hakarmel*» – первого в царской России еврейского еженедельника (с 1871 г. – ежемесячник). С 1879 г. «*Hakarmel*» издавался с участием Хаима Лейба Маркона (1848–1909), в начале помощника редактора и заведующего отделом переписки, впоследствии же фактического редактора журнала. Отчасти (и со временем все в большей степени) журнал поддерживался «Обществом для распространения просвещения среди евреев в России»; в нем часто печатались отчеты о деятельности «Общества...» и исходящая от него информация.

В 1859 г. Финн получил разрешение на издание журнала. В проспекте «*Rosh Hakarmel*»<sup>8</sup> (1 марта 1860) Финн писал, что в журнале «найдет широкое отражение все лучшее и полезное для наших собратьев, все, затрагивающее их политические, религиозные и интеллектуальные интересы... он будет надежным источником информации и просвещения». К проспекту прилагалась программа издания, состоящая из 5 частей: «Действия высочайшего правительства... Библия и мудрость... Изящная словесность и науки... Разные известия... Новости, злободневные известия и смесь»<sup>9</sup>. Первый номер (июнь 1860) открывался поэтическим введением «*Nadar Hakarmel*» («Сияние Кармеля») к новому изданию пера уже упоминавшегося неизменного соратника Финна, Авраама-Бера Лебенсона. Оно написано в форме обращения к языку иврит<sup>10</sup> и воспекает его близящийся триумф в связи с появлением «*Hakarmel*». Таким образом, и этот журнал, казалось бы, адресован просвещенному (в глазах маскилей это означало – «знающему иврит и приемлющему его в качестве языка светской литературы и прессы») еврейскому читателю. Это впечатление подтверждает литературно-публицистический раздел «*Hasharon*» («Сарон»), составлявший вторую часть каждого еженедельного выпуска и помещавший экзегетические рассуждения, лингвистические замечания по библейскому ивриту, поэзию, статьи на этические темы.

Однако печатавшееся в 1860–1869 гг. еженедельное приложение к «*Hakarmel*» на русском, или, как сказано в самом журнале, на «оте-

чественном» (1865. № 22) языке делает представление о читателе не столь однозначным. Издатели мотивировали необходимость приложения (правда, лишь в 1865) «осознанием всей важности живого русского слова для русских евреев» (1865. № 22). Но при чтении приложения порою создается впечатление, что гипотетическая, рисуемая издателем, даже, можно сказать, желательная для них читательская аудитория состоит равным образом из аккультурированных (или идущих в этом направлении) евреев и из христиан.

Попробуем в ходе краткого обзора<sup>11</sup> установить, какого характера материалы выбирались для приложения, а затем вернуться к вопросу о его предназначении и адресате.

Важное место в нем занимала публикация правительственных документов (в первую очередь – по еврейскому вопросу) – такие материалы всегда помещались на первых страницах; сразу за ними следовали соответствующие новые декреты западных правителей; если никаких декретов за неделю не выходило, первые страницы отдавались отчетам о посещениях высочайшими особами или правительственными чиновниками еврейских учебных заведений (разумеется, маскированного толка, т.е. раввинских и народных училищ). Вообще материалы об успешных христианско-еврейских контактах были постоянными (пожертвования евреев на церкви, посещения вельможами синагог, стихи еврейских поэтов в честь высочайших визитов, речи раввинов на молебнах за здоровье членов императорской семьи и прочитанные ими «элегии на древнееврейском языке» на панихидах за упокой их души<sup>12</sup> и т.п.).

Это в первую очередь были сообщения из российской жизни, но не только – вот типичная новость из раздела «Смесь»: «Император и императрица французов прислали прекрасные подарки в лотерею, разыгрываемую еврейским благотворительным комитетом...» (1861. № 4, с. 15).

Однако такие события, как похороны или юбилеи ученых, композиторов (Галеви, Меербера), других евреев – деятелей западной культуры, удостоившиеся внимания представителей правительства и христианской общественности, описывались в Приложении гораздо более подробно, причем с упором именно на рецепцию этих событий неевреями. Постоянно печатались сообщения о правительственных поощрениях евреев<sup>13</sup>. В течение большей части 1860 и 1861 гг. «Накармет» регулярно публиковал сообщения о пожертвованиях, сделанных евреями России и Запада в пользу христиан – жертв резни в Сирии.

Другую группу постоянных материалов составляли отчеты о достижениях эмансипации евреев во всем мире, а также о новых мас-

кильских проектах (открытии учебных заведений – «первоклассного» еврейского училища в Радзивилове – 1861. № 3, ремесленного в Житомире – 1861. № 17–19, и т.д.) и об успехах прежних начинаний (к примеру, обзоры положения дел в раввинских училищах и народных школах). Часто такие сообщения служили поводом для рассуждений о перспективах и желательном направлении «нового» еврейского образования: так, Ошая Штейнберг, приветствуя в своей статье «*Pium desiderium*»<sup>14</sup> открытие при Виленском раввинском училище «бесплатной школы для детей бедного разряда», подчеркивает необходимость учреждения учебного заведения для неимущих еврейских девушек<sup>15</sup>.

«*Naкарmel*» продолжил, в том числе – в русском приложении, важную традицию западной маскильской периодики: публикацию жизнеописаний выдающихся деятелей еврейской культуры давнего прошлого, а также зачинателей Гаскалы. Причина развития этого жанра заключалась в стремлении легитимизировать маскильски понимаемое просвещение путем наделения славных фигур прошлого чертами той новой идентичности, какую маскили пытаются создать в самих себе и своем читателе: открытость инокультурным влияниям, знание иностранных языков, интерес к таким областям знания, как философия и естественные науки, любовь к ивриту как к языку и занятию им. Особо подчеркивается благосклонность, проявленная ко многим из них христианскими властителями, то есть их высокая оценка великими не еврейского мира. «*Nameassef*» и «*Bikkurey hait-tim*» напечатали в свое время находившиеся в русле этих тенденций жизнеописания Филона Александрийского, Иосифа Флавия, Рамбама, Ицхака Абарбанеля, Авраама Ибн-Эзры, Яков Эмдена и др., а из биографий более современных деятелей еврейства – ранних идеологов Гаскалы были опубликованы жизнеописания Нафтали-Герца Вейзеля<sup>16</sup> и Моисея Мендельсона<sup>17</sup>.

Жизнеописания, помещенные в «*Naкарmel*» (в начале издания журнала они печатались в основном в Приложении), сопоставимы с примерами этого жанра в ранних маскильских журналах, как по выбору героев, характеру их презентации и проставляемым в ней акцентам, так и по самой цели публикации, которую можно сформулировать как создание маскильского «пантеона». Программный характер жизнеописаний обозначило напечатанное в Приложении в начале первого года издания «*Naкарmel*» стихотворение Каценеленбогена «Арфа Давида»<sup>18</sup>: «Поднесь красуется еврей / Отцов великих именами». Из деятелей прошлого в «*Naкарmel*» были описаны, в частности, уже представленные в западной биографической тради-

ции Абарбанель<sup>19</sup> и Ибн-Эзра<sup>20</sup>, а также Саадия Гаон<sup>21</sup>, Шломо Ибн Габируль, Ицхак Ибн Гиют<sup>22</sup>, Шмуэль А-Наггид<sup>23</sup>, рабби Гершом – «Светоч диаспоры»<sup>24</sup>, голландский печатник, комментатор Раши и библиограф Шабтай Мешорер Басс<sup>25</sup>, Барух Спиноза<sup>26</sup>. Биография Иосифа Флавия<sup>27</sup> была помещена в ивритской части за 1860 г. (№ 10–12; публикация не окончена), в то время как в Приложении в том же году публиковался ответ Флавия Аппиону<sup>28</sup>.

Среди биографий «отцов» Гаскалы, помимо, разумеется, Мендельсона (1861. № 31), появились деятели еврейского просвещения в Восточной Европе и России: Йосеф Перл (1861. № 19) и Ицхак Бер Лебензон (1865. № 35, 40, 45 и 47, автор – А. Гаркави).

Публикацией нового типа в рамках жанра, однако весьма соответствующей духу развивающегося движения, было вольное изложение<sup>29</sup> жизнеописания «просвещенной женщины» – писательницы Грассы Агиляр<sup>30</sup>, проводящее укрепляющуюся в модернизированном сознании идею интеллектуального равенства женщины. При этом несомненно важным критерием для выбора фигуры Грассы Агиляр было то, что она стремилась «возвысить значение своего народа в глазах христиан» (№ 41, с. 162), была «золотым звеном, связывавшим евреев с христианами» (№ 50, с. 199).

Кроме всего этого, в «Приложении к Гакармелю» публиковались статьи общеобразовательного характера по еврейской истории и традиции, призванные сформировать у читающей публики представления о древности и этическом характере иудаизма, иначе говоря, по известному выражению, «распространять правильные сведения о еврействе». Показательно, например, что в самом начале издания, в 1860 г., в «Приложении к Гакармелю» появился большой, на несколько номеров (№12–15), очерк преподавателя Виленского раввинского училища и цензора еврейских книг Ошера ибн Элизера, или, как он чаще подписывался, Ассира Лазаревича Воля «Еврей-земледелец» – разумеется, апологетический по характеру, выводящий связь евреев с землей от «учителей-хлебопашцев» (№ 13, с. 42).

Присутствовала и умеренная по тону полемика с антиеврейскими выступлениями в печати и общественной жизни, при этом, как правило, подчеркивалось, что выступления погромщиков или «возмутителей общественного спокойствия» были «против правительства»<sup>31</sup>.

Из сказанного понятно, что как сам «Накармел», так и приложение к нему были более чем благонамеренными изданиями. В этом смысле его тон не отличался от «Pirkhey Tsafon», во 2-й тетрадке которого, например, был напечатан текст Финна «Kol berakha ve-

tehila» (с. 70) с благословениями в адрес властей предержавших<sup>32</sup>. В «Накармел» этот тон поддерживался на протяжении всех лет издания публикациями, подобными тем, что уже были упомянуты при обзоре русского приложения.

Значит ли это, как я уже пыталась сформулировать вопрос в начале статьи, что еврейский читатель призывался полностью идентифицироваться с ценностями российской государственности и народности? В своих ивритских редакционных статьях Финн призывал евреев найти баланс между сохранением «особой сущности» еврейского народа и «соединением со всеми народами этого края... не отдаляясь чрезмерно, но и не сливаясь до конца». Этот призыв напоминает строку из напечатанного в «Накармел» (№ 1, 1866) стихотворения Иегуды Лейба Гордона *Накитца ами* (Восстань, народ мой): «Будь... братом своему соотечественнику и слугой своему царю». Примеры гораздо более многочисленные, чем представляется возможным здесь привести, позволяют предположить у издателей журнала надежду на то, что он сформирует у еврейского читателя чувство российской гражданственности, не вступающее в противоречие с национальным достоинством. Подобные «просвещенные» евреи, в свою очередь, не смогут не вызвать сочувствия у своих сограждан-христиан, что побудит их проявлять больше интереса к еврейской культуре, которая к этому моменту будет существовать наполовину «на отечественном языке» и таким образом станет для них доступна, в том числе и на страницах журнала «Накармел».

К кому же обращались основатели еврейской журналистики в России? Вряд ли существует вполне определенный ответ на этот вопрос, но одно бесспорно: они стремились приблизить такое будущее России, когда, говоря словами любимого российскими масками Пушкина, ее «народы, распри позабыв, в единую семью соединятся».

### Примечания

<sup>1</sup> О предшествовавших ему неудавшихся попытках выпуска журналов на иврите см.: *Elkoshi G.* Ha-itonut ha-ivrit be-vilna ba-mea ha-19 // *He-avar*. 1966. № 13. С. 59–61; *Цинберг С.* Предтечи еврейской журналистики в России // *Пережитое*. IV. С.-Петербург 1913. С. 124–125, 127–129, 131–133

<sup>2</sup> Здесь и далее цитаты из изданий на иврите в моем переводе. – *Л.Л.*

<sup>3</sup> *Lebenzon A.D.* Shirey sefat kodesh // *Lebenzon A.D.* Lebenzon Mikhel. Kol shirey adam u-mikhal. Vilna, 1895. Vol. I. P. 244

<sup>4</sup> *Pardes*. Odessa, 1896. № 3. P. 149–150.

<sup>5</sup> Она была обозначена в обращении к читателям в конце первой тетрадки как «просвещенная аудитория» (kor'im maskilim).

<sup>6</sup> Отдельным изданием – в 1881.

<sup>7</sup> О причинах прекращения выпуска журнала сам Финн писал: «Цензурный комитет известил издателей, что если они хотят издавать журнал и в дальнейшем, то должны получить особое высочайшее разрешение, а это представлялось в тот момент выше их сил» (*Fin Sh. Y. Safa le-neemanim*. Vilna, 1881, p. 169–170). Впрочем, М. Залкин считает, что причины закрытия были чисто финансовыми; см.: *Zalkin M. Al tahdelu bo beyneynu: ktav-et pirkhey tsafon u-tafkido be-ma'arakh ha-hevrati-maskili be-imperiya ha-rusit // Keshet*. 2007. № 35. P. 67.

<sup>8</sup> Конечно, в его названии содержится экзегетико-идеологическая игра: журнал призван разогнать «демонов невежества», подобно тому, как пророк Илия победил языческие божества на вершине горы Кармель (1 Цар 18: 20–40); позже Авраам-Бер Лебенсон в приписке к своему стихотворению «Сияние Кармеля», открывающему 1 номер, прямо сравнит Финна с пророком Илией: «Шмуэль Йосеф Финн взывает к нам с вершины Кармеля (me-gosh hakarmel)», хотя формально это всего лишь аллюзия к проспекту “Rosh Hakarmel”.

<sup>9</sup> См.: *Elkoshi G.* Op. cit., p. 70–71. По-русски похожая программа прилагалась к прошению Финна об открытии журнала и была подтверждена вместе с разрешением на печатание; текст см.: *Аграновский Г.* Становление еврейского книгопечатания в Литве. Вильнюс, 1994, с. 63–64.

<sup>10</sup> В этом тексте Лебенсон весьма характерно «секуляризирует» иврит, называя его *safa uafa bat ha-shama'im* (прекрасный, небесный язык), *leshon ever* (язык иврит) и воздерживаясь от традиционной идиомы *leshon kodesh* (святой язык), хотя и упоминает, что это язык первого Бога (*leshon el rishon*), Торы и молитвы. В духе той же «языковой политики» “Hakarmel” нейтрально называет иврит *leshon ha-mikra* (библейский язык) и вводит рубрику с чисто академическим названием “*Mehkerey ha-lashon*” («Лингвистические исследования иврита»). Все эти флуктуации словоупотребления, безусловно, направлены на внедрение в сознание читателя идеи использования иврита в качестве языка светских текстов

<sup>11</sup> См. также: Указатель содержания «Приложения к журналу «Гакармель», составленный А. Бржезовской (за первые три года издания) // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 3 (13).

<sup>12</sup> См.: 1865. № 24.

<sup>13</sup> См., например, о произведении акушера виленской врачебной управы в чин надворного советника, с подчеркиванием редкости такого события (1861. № 12. P. 48).

<sup>14</sup> 1861. № 10–11. Латинское название статьи как знак образованности в европейском вкусе более чем симптоматично: Штейнберг – ведущий преподаватель еврейских предметов в раввинском училище, автор словаря библейского иврита и переводчик Пятикнижия на русский – использует язык не еврейской, а европейской классической древности.

<sup>15</sup> Женская образованность занимала авторов и издателей во все время его выпуска.

<sup>16</sup> *Nameassef*. 1808. P. 230–240, 263–271.

<sup>17</sup> *Bikkurey ha'ittim*. 1820. P. 20–26; текст не подписан.

<sup>18</sup> 1860. № 4. С. 13–14.

<sup>19</sup> Приложение. 1860. № 2–4.

<sup>20</sup> 1866. № 13 и 15 (составлено Зевом Вольфом Хаесом на основе “Geschichte der Juden” Генриха Греца и одобрено им – см. примеч. к биографии в № 13).

<sup>21</sup> 1871. № 2.

<sup>22</sup> Оба: Приложение. 1861. № 13 (автор – А. Лурье).

<sup>23</sup> 1870. № 20–21.

<sup>24</sup> 1861. № 10, 13, 19, 23–24.

<sup>25</sup> 1873. № 3.

<sup>26</sup> Приложение. 1865. № 46. Автор очерка В. Гинстлинг сообщает, что это вольное переложение биографии Спинозы, опубликованной в 1 тетради “Bikkurey haittim hakhadashim”. См.: *Leteris M.* “Barukh di shpinotsa zikhrono livrakha” // Bikkurey haittim hakhadashim. 1846. № 1. P. 27–33.

<sup>27</sup> Выдержанная в героических тонах биография Флавия, написанная Калманом Шульманом и являющаяся неопубликованным предисловием к его пересказу немецкого перевода автобиографии Флавия “Toledot Yosef” (Вильна, 1859).

<sup>28</sup> 1860. № 2, 3, 7–15, 17, 20–24, 28–29. Перевод А. Пумпянского.

<sup>29</sup> По: *Magazin für die Literatur des Auslands* (без указания года и номера). Интересно, что в ранних западных маскильских изданиях женских биографий не было, и для формирования модели такого жизнеописания “Накармель” вынужден был обратиться к собственно немецкому изданию.

<sup>30</sup> Приложение. 1861. № 41, 50.

<sup>31</sup> Интересный противовес им составляет столь же возмущенный рассказ о нападении ортодоксальных евреев на открытую в субботу лавку еврейского торговца в Варшаве (13-1861).

<sup>32</sup> Финн был, видимо, из немногих в России, кто характеризовал министра просвещения Уварова такими словами: «чистосердечный и человеколюбивый, стремящийся к исправлению Израиля...» и т.д. *Safa le-neemanim*, изд. 1881 г., p. 170. Однако и другие российские маскили проявляли к Уварову подобное отношение; о причинах этого см.: *Цинберг С.* Указ. соч. С. 146–147.

*Лилия Кальмина*  
(Улан-Удэ, Россия)

**«ДЕТСКИЙ ВОПРОС»  
(О положении детей ссыльных евреев  
в Сибири)\***

---

В ряду законов, определяющих правовое положение сибирских евреев в дореволюционный период, особое положение занимают два: Закон 15 мая 1837 г. и Закон 12 июня 1860 г. В отличие от других, регламентирующих жизнь только определенных категорий евреев, указанные законы устанавливали правила пребывания всех евреев в Сибири. Первый закон, требующий «решительного и навсегда» прекращения въезда евреев в Сибирь, кроме определенной категории ссыльных, преследовал цель уменьшения численности евреев в регионе. Второй регламентировал жизнь евреев, оказавшихся в Сибири.

Судя по самим формулировкам, закон 1837 г. оказался трудноисполнимым, и принятый два десятилетия спустя законодательный акт фактически отменял его действие. Ранее мы уже останавливались на положении закона об ограничении численности евреев, предписывавшего селить еврейских ссыльных только особыми селениями, вдали от коренных сибиряков и только в отдаленных районах Сибири, и на невозможности соблюдения этого предписания, в результате чего закон пришлось отменить<sup>1</sup>.

Данная статья посвящена еще одному положению закона 1837 г., которое оказалось нежизнеспособным, и в результате длительных дискуссий на самом высоком уровне также было отменено последующим законодательством. Это положение о детях ссыльных евреев, которые в силу различных обстоятельств оказались в Сибири.

В соответствии с законом 15 мая 1837 г. вместе с родителями могли остаться только мальчики, родившиеся в Сибири или отправ-

---

\* Исследование выполнено при поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства.

ленные туда по распоряжению правительства и достигшие 18-летнего возраста. Брать с собой ссыльные могли сыновей не старше пяти лет. Юношам, самовольно «зашедшим» в Сибирь для присоединения к сосланным туда семьям, предлагалось немедленно возвратиться в черту еврейской оседлости. В случае их нежелания покидать Сибирь следовало не достигших 18-летия поголовно зачислять в военные кантонисты. Такая же участь ждала родившихся в Сибири мальчиков. Евреям, которые отбыв ссылку, уже записались в купеческое сословие, а также евреям, которые сами не были сосланы, а только происходили из семей ссыльных, предстояло сделать выбор: либо наряду с ссыльными отдать своих не достигших 18-летия детей в военные кантонисты, либо по достижении ими 16-летия отправить в черту еврейской оседлости<sup>2</sup>.

В Законе, обязывавшем отправлять еврейских юношей в черту оседлости, детали отправки не оговаривались, указывалось лишь, что все издержки должна нести казна. Судя по самому раннему из обнаруженных нами архивных документов – решению Совета Главного управления Западной Сибири от 24 июня 1849 г., – детей собирались отправлять по этапу как ссыльных, разве что без оков, выдав им кормовые деньги и снабдив наиболее бедствующих одеждой и обувью<sup>3</sup>. При этом предполагалось, что впоследствии расходы на одежду будут казне компенсированы.

Начало обстоятельной переписки по этому вопросу в генерал-губернаторстве Восточной Сибири датируется 1850 годом, когда отслуживший в Иркутском полубатальоне военных кантонистов еврейский сын Горхуль Гильднер изъявил желание причислиться к обществу города Кишинев, в связи с чем обратился в Иркутское губернское правление за положенным пособием<sup>4</sup>. Тут-то и выяснилось, что процедура отправки детей сибирской администрацией совершенно не отработана, потому что до сих пор еврейские поселенцы из Иркутской и Енисейской губерний отправляли детей за собственный счет, получив от местной администрации лишь виды на свободное следование. Поскольку прецедент был создан, вопрос начал интенсивно обсуждаться. Найденная нами в РГИА переписка Главных Управлений Западной и Восточной Сибири, Министерств государственных имуществ, внутренних дел и финансов, Собственной Е.И.В. канцелярии и Еврейского Комитета, куда входили главы некоторых из перечисленных ведомств, позволяет восстановить ход обсуждения.

В своем письме в адрес обоих генерал-губернаторов от 28 мая 1852 г. министр государственных имуществ граф Киселев предло-

жил переселять всех достигших 16-летия еврейских сыновей за счет казны, не требуя впоследствии возмещения расходов, поскольку это противоречит закону<sup>5</sup>. Управляющий II Отделением Собственной Е.И.В. канцелярией граф Блудов обратил внимание обоих генерал-губернаторов на то, что выселению подлежат несовершеннолетние дети, а потому способ отправки должен быть какой-то иной, нежели этап. Сибирской администрации на местах предстояло самой решить вопрос о денежном содержании детей и обеспечении их безопасности. С учетом полученных замечаний на заседании Совета Главного Управления Западной Сибири пришли к заключению, что каждому отправляющемуся в черту оседлости юноше должны быть выданы по 3½ копейки серебром в сутки кормовых – обычная норма ссыльного – и прогоны на одну лошадь. Совет счел нужным снабдить всех детей, без изъятия, одеждой. *«Требовать возврата израсходованных на одежду денег, – указано в принятом решении, – было бы в некоторой степени и несправедливо, потому что люди эти переселяются не по собственному желанию, но по видам правительства»*, тем более что *«число ежегодно переселяемых из Сибири еврейских сыновей не может быть велико и, следовательно, сумма, предназначенная на одежду, не обременит казну расходом»*. Что касается охраны детей в пути, Совет ГУЗС не видел иной возможности как отправлять их по этапу под охраной внутренней стражи, оговорив при этом, что дети будут *«однако же не в роде арестантов, а людей, следующих при сей страже для личной своей безопасности с тем, чтобы они помещаемы были по квартирам, а где этапы расположены не при деревнях, там особо от арестантов, т.к. этот способ один может быть вполне благонадежен как для отправляющихся, так и для правительства»*. В решении также указывалось, что еврейские поселенцы, желающие отправить своих детей в черту оседлости ранее достижения ими 16-летнего возраста должны взять на себя бремя по сбору их в дорогу и поискам оказии. Родители также должны были дать обязательство, что их дети непременно будут доставлены в названную губернию в указанный срок названным ими лицом<sup>6</sup>. В свою очередь Совет Главного Управления Восточной Сибири, состоявшийся 9 февраля 1853 г., предложил увеличить сумму кормовых денег до 4½ копеек в сутки, снабдить детей одеждой и обувью без возврата, однако лишить прогонных, *«ибо возраст, в котором предполагается отправка их из Сибири, дает возможность идти пешком по примеру кантонистов, высылаемых из военных заведений на службу в подобном же возрасте»*. Заключение Совета ГУВС предлагало губернским правлениям позаботиться о пере-

даче конвоирам самих детей, предназначенных для них кормовых денег и отношений к гражданским губернаторам тех губерний, куда препровождались дети, ни в коем случае не выдавая им в руки ни денег, ни документов. Решение также оговаривало, что если еврейский юноша до 17-летия по каким-то причинам так и не был отправлен в черту оседлости, он должен поступить в военные кантониеты без права на высылку из Сибири даже при исключении из кантона<sup>7</sup>.

В окончательном варианте документ, вышедший в виде Указа Правительствующего Сената и утвержденный Государем 11 ноября 1853 г., определял порядок отправления достигших 16-летия еврейских детей по самому скупому варианту: 3½ копейки серебром кормовых денег в сутки, «сообразная времени г.» арестантская одежда, но без нашивок, препровождение этапом, но не «в роде арестантов»<sup>8</sup>. Никаких упоминаний о прогонных деньгах в документах нами не найдено.

Сложность исполнения закона обнаружилась практически сразу после его подписания. Во-первых, путь по этапу был весьма долг и мучителен для юношей, по существу детей. Во-вторых, заранее запланировать на это необходимые средства было затруднительно, поскольку сибирская администрация никогда не представляла Министерству государственных имуществ сведений о еврейских мальчиках, не достигших еще 16-летнего возраста. Наконец, I Департамент Министерства обращал внимание всех заинтересованных сторон, что предложения по отправке еврейских сыновей касаются только порядка высылки, однако не оговаривают вопросы об их причислении и призрении на новом месте жительства<sup>9</sup>. Не принятые обществом в губерниях черты оседлости, связь с которыми еврейсибиряки к тому времени потеряли, еврейские юноши отправлялись в обратный путь в Сибирь, откуда по закону опять-таки высылались в Европейскую Россию. Третье отделение было не на шутку обеспокоено тем, что *«многие еврейские сыновья, подлежащие переселению из Восточной Сибири в губернии черты оседлости, или уже отправленные туда из мест жительства, остановились под разными предлогами на пути и не желая следовать далее по назначению, проживают по несколько лет в разных местах Восточной Сибири, не будучи нигде приписаны»*, из-за чего казна ежегодно недополучает немалые деньги<sup>10</sup>.

Комитет по устройству евреев еще на своем заседании 31 марта 1856 г. был вынужден признать, что порядок возвращения еврейских сыновей из Сибири оказался «практически неудобноисполнимым» и «производит только бесполезный расход казны»<sup>11</sup>.

Проблема, между тем, усугублялась трудностями в обустройстве на сибирской земле и обзаведении хозяйством ссыльных евреев, которые с отправкой их детей в черту оседлости или поступления в кантонисты оставались без всякой поддержки. Этот вопрос начал обсуждаться параллельно с перепиской о высылке детей. Еврейский Комитет заметил, что высылка детей не только полностью расстраивает хозяйство их ссыльных отцов, но и не дает возможности обзавестись собственным, поскольку в черте оседлости их ждет либо участь кантонистов – как сирот, либо рекрутский набор первой очереди – как «неоседлых»<sup>12</sup>. В письме Министру государственных имуществ графу Киселеву от 13 января 1856 г. генерал-губернатор Восточной Сибири граф Муравьев предлагает оставлять ссыльным евреям по одному сыну для поддержания хозяйства, оставив порядок высылки остальных сыновей прежним, дабы не идти вразрез с законодательством об уменьшении числа евреев в Сибири<sup>13</sup>.

Как удалось установить, вопрос о порядке водворения и жительства евреев в Сибири и «детский вопрос» как один из его параграфов на протяжении трех лет в 1854–1856 г. обсуждался, по крайней мере, в восьми инстанциях в следующем хронологическом порядке:

- 1) Совет Главного Управления Западной Сибири – 16 декабря 1854 г.
- 2) I Департамент Правительствующего Сената – 4 мая 1855 г.
- 3) У отделение собственной Е.И.В. канцелярии – 6 мая 1855 г.
- 4) Три первых департамента Правительствующего Сената – сентябрь 1855 г.
- 5) Еврейский Комитет – март 1856 г.
- 6) Министерство юстиции
- 7) Государственный Совет
- 8) Сибирский Комитет – май 1856 г.

При обсуждении цитировались сомнения Еврейского Комитета в верности принятого решения о детях: «...сии ограничения не существуют в отношении к другим состояниям и, следовательно, составляя исключение для одних евреев, они противодействуют тем видам устройства сего народа, которые составляют предмет особенных попечений и усилий Правительства, т.е. слиянию евреев с коренными жителями»<sup>14</sup>. Однако закон, ограничивающий пребывание детей в Сибири, оставался прежним. Более того, обсуждение «детского вопроса» получило новый импульс после ликвидации военных кантонов по закону 25 декабря 1856 г.. Уже весной следующего г. Главное Управление Восточной Сибири было озабочено судьбой детей еврейских ссыльных, исключенных из кантонистов: «...должно ли

*их с припискою в подушный оклад оставлять при родителях и воспитателях в Сибири или следует переселять их отсюда в губернии, для постоянного жительства евреев назначенные?... если же должно оставлять таких еврейских детей в Сибири, то могут ли они пользоваться правом на приписку их по городам в мещанские общества, о чем поступают уже от них просьбы»<sup>15</sup>.*

Для принятия окончательного решения официальному Петербургу нужно было учесть мнение и генерал-губернатора Западной Сибири, который как раз был в отъезде. Собравшийся в его отсутствие Совет Главного Управления Западной Сибири решил исключенных из военных кантонистов детей ссыльных евреев не высылать и оставлять при их семьях, поскольку высылка как раз служила заменой службе в кантоне, где вышеуказанные евреи уже «исполнили закон». А в случае желания самих кантонистов выехать из Сибири предоставить им такую возможность<sup>16</sup>.

Отправить журнал заседания в Министерство внутренних дел без визы генерал-губернатора Совет ГУЗС не решился. Однако его решение от 31 января 1859 г. позволяет с большой долей вероятности предположить, что особых расхождений между мнением генерал-губернатора Западной Сибири Гасфорта и его ведомства не было: 1) исключенных из военных кантонистов предлагалось не высылать и оставлять при семьях, 2) применять подобную меру ко всем находящимся в Сибири евреям, 3) сирот причислять к еврейским семьям в Сибири, и только если желающих их призреть не найдется, высылать в черту оседлости<sup>17</sup>.

Таким образом, в конце 50-х годов XIX в. почва для пересмотра пункта о детях еврейских ссыльных в законе 1837 г. была подготовлена. Точку в многолетней дискуссии в своем письме в адрес товарища Министра государственных имуществ поставил Д.Н. Блудов, занимавший пост управляющего II Отделением Собственной Е.И.В. канцелярией.

*«26 июля 1859 г..*

*...необходимо, по мнению моему, оставлять им (евреям. – Л.К.) всех детей их, решительно прекратить высылку сих последних в западные губернии, т.к. ... сия мера... тягостно отзываясь на судьбе остающихся в Сибири родителей, не только расстраивая совершенно их хозяйственный быт, но лишая их, можно сказать, и последнего утешения, которое человек в несчастии может находить в семействе...»<sup>18</sup>.*

Поскольку Блудов основывался на заключениях всех инстанций, в чьей компетенции находилась судьба сибирских евреев, вопрос

можно было считать окончательно решенным, и его предложения, закрепленные журналом Комитета об устройстве евреев от 17 марта 1860 г., легли в основу закона, Высочайше утвержденного 12 июня. Второй подпункт первого параграфа закона гласил, что дети евреев, сосланных в Сибирь или осужденных на каторгу, в том числе и уволенные из кантонистов, остаются при родителях<sup>19</sup>. В 1866 г. эта статья была изменена и впоследствии в законодательных сборниках звучала так: «Дети ссыльных евреев оставляются при родителях на общих правилах о детях ссыльных. Дети ссыльнопоселенцев из евреев как рожденные в Сибири, так и пришедшие туда за родителями, могут зачисляться в податные сословия и купечество в Сибири на общих основаниях»<sup>20</sup>.

Парадокс заключался в том, что автором закона 1837 г. тоже был Блудов, занимавший тогда должность министра внутренних дел. Однако если тогда он руководствовался исключительно волей государя, желавшего предотвратить размножение евреев в Сибири, то теперь – достаточно глубокой проработкой вопроса с учетом мнения всех компетентных лиц.

Однако и принятием закона 12 июня 1860 г. проблема не исчерпывалась. Во-первых, закон касался только детей уже живущих здесь евреев. Ссылаемым впервые по-прежнему запрещалось брать с собой мальчиков старше пяти и моложе 18 лет. Во-вторых, дети еврейских ссыльнопоселенцев могли оставаться с родителями, только если прибыли вместе с ними. Если же вслед за ними, то они уже не имели права жить в Сибири. А приезд взрослого семейного сына в место ссылки отца вообще считался вопиющим нарушением, и сын с семьей подлежал немедленному выселению. В-третьих, практиковалось выселение евреев, пришедшими за отцами в возрасте старше пяти лет до принятия закона 1860 г. Угроза высылки этих уже взрослых людей, имеющих дом, хозяйство, семью в Сибири, висела над ними даже спустя десятилетия. Наконец, в случае если ссыльный оставался приписанным к черте оседлости, после отбытия ссылки его совершеннолетние дети были обязаны выехать с ним. Неясной оставалась и судьба детей умерших евреев: дальнейшее житие в Сибири на месте причисления их отцов или выселение в черту еврейской оседлости целиком зависело от произвола местной власти.

Понимая всю абсурдность «детского» законодательства, губернаторы на местах неоднократно предлагали повысить возрастную границу прибывающих с родителями в Сибирь детей до 14 лет или даже вовсе снять все ограничения, однако их предложения остались неуслышанными<sup>21</sup>.

«Детский вопрос» окончательно был решен лишь в годы Первой мировой войны, когда движением в глубь страны потока беженцев и высленцев запрет пребывания евреев вне черты оседлости фактически был снят. С этого времени въезд в Сибирь им был разрешен вместе с детьми без всяких возрастных ограничений.

### Примечания

<sup>1</sup> *Кальмина Л.* Закон 12 июня 1860 г. как результат провала сибирской «еврейской» законодательной политики 1837 г. // *Материалы Тринадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2006. С. 393–399.

<sup>2</sup> Полный хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от Уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени от 1649–1873 г. Извлечение из Полных собраний законов Российской империи / Сост. В.О. Леванда. СПб., 1874. Ст. 345. С. 411.

<sup>3</sup> Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 383. Оп. 15. 1852. Д. 18272. Л. 30.

<sup>4</sup> Там же. Л. 2–4.

<sup>5</sup> Там же. Л. 13–14.

<sup>6</sup> Там же. Л. 33–35.

<sup>7</sup> Там же. Л. 40–41.

<sup>8</sup> Там же. Ф. 1265. Оп. 2. 1853. Д. 114. Л. 2–5.

<sup>9</sup> Там же. Ф. 383. Оп. 15. 1852. Д. 18272. Л. 56.

<sup>10</sup> Государственный архив Читинской области (ГАЧО). Ф. 1(о). Оп. 1. Д. 12005. Л. 1–2.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 383. Оп. 15. 1852. Д. 18271. Л. 186.

<sup>12</sup> Там же. Л. 114.

<sup>13</sup> Там же. Л. 175.

<sup>14</sup> Там же. Л. 114.

<sup>15</sup> Там же. Л. 214–215.

<sup>16</sup> Там же. Л. 254–255.

<sup>17</sup> Там же. Л. 253.

<sup>18</sup> Там же. Л. 265.

<sup>19</sup> Полный хронологический сборник... Ст. 860. С. 937–938.

<sup>20</sup> Там же. Ст. 966. С. 1055.

<sup>21</sup> Национальный архив Республики Саха (Якутия). Ф. 477-и. Оп. 1. Д. 9. Л. 19; Ф. 12-и. Оп. 2. Д. 4444. Л. 37; Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 25. Оп. 9. К. 917. Д. 26. Л. 260–261.

*Ольга Соболевская*  
(Гродно, Белоруссия)

## **МИР ДЕТСТВА В ЕВРЕЙСКОЙ МЕМУАРИСТИКЕ XIX – начала XX в.**

---

В постсоветской исторической науке, так и не изжившей вековой позитивизм, мемуары, вследствие их необъективности, до сих пор признают исключительно как материал, дополняющий архивно-статистическую базу. Действительно, мотивом написания мемуаров является желание человека, подводющего итог собственной жизни, оставить о себе хорошую память. Даже если автор стремится быть объективным, подбирая материал для рассказа, он останавливается на тех событиях, которые положительно характеризуют его и близких. Описывая детство, авторы необъективны вдвойне. Для большинства людей оно остается счастливым временем, которое приятно вспоминать: атмосфера защищенности и решаемости всех проблем, пора безответственности, игр и удовольствий. Даже у авторов, которые позднее стали эмансипированными, «русскими евреями», детство, проведенное в рамках традиционной культуры, описано с мягкой иронией, как «старые добрые времена».

И все же мемуары заслуживают внимания. Они интересны как источник по социальной мифологии. Воспоминания современников позволяют создать реконструкцию идеальной модели еврейской семьи, тоже важной для историка, потому что она была образцом, в соответствии с которым выстраивал свою жизнь каждый член общества. Рассмотренные комплексно, мемуары вполне репрезентативны. Они способны создать целостную и богатую красками картину, чего так недостает официальным источникам.

Мы рассмотрим некоторые наиболее известные мемуары евреев Российской империи, которые имеют отношение к нынешней территории Беларуси. Это будут воспоминания Полины Венгеровой (которая родилась в Бобруйске, а детство провела в Бресте в 30–40-е гг. XIX в.), Абрама Паперны из Копыля и Аркадия Ковнера из-под Вильно (40–50-е гг. XIX в.), Генриха Слиозберга из Мира (60–70-е гг.

XIX в.), Анны Выгодской из Бобруйска (70–80-е гг. XIX в.) и Беллы Шагал из Витебска (начало XX в.). Все эти мемуары начинаются с описания детских лет авторов, и это неслучайно. В еврейской традиции мир детства занимает особое место.

Известный американский социальный психолог Филипп Зимбардо не зря назвал евреев «детоцентристской нацией». Отсутствие детей демонстрировало отношение Всевышнего к семейному союзу и нравственности создавших его людей – аморальность каралась бездетностью. Что же такое детство? Детство – это часть жизни человека, которая предшествует его вступлению в профессиональную деятельность, полноценному участию в социальных отношениях; будучи ребенком, человек находится на попечении семьи или общества. Последняя часть нашего определения в применении к евреям-литвакам условна. В обществе, которое считало смыслом жизни мужчины изучение религиозного закона, не только мальчик, но и молодой мужчина, часто уже состоявший в браке и имеющий собственных детей, находился на попечении своих родителей, желавших освободить его от физического труда в пользу интеллектуального. Мы обратим внимание на мальчика в возрасте до 13 лет – времени бар-мицвы – и девочку до 15 лет, когда она может быть выдана замуж.

Еврейская семья в XIX в. была патриархальной. Все воспоминания, в которых отражен еврейский быт того времени, называют отца главным источником власти. Его авторитет был освящен заветами религии, а, следовательно, незыблем. В домашних религиозных ритуалах отцу как главе семьи принадлежала центральная роль, причем роль эта была именно религиозной. Автор вспоминал отца, благословляющего всех домашних, растроганного религиозной церемонией, празднично одетого или прилежно штудирующего Талмуд. Вот как описывает своего отца, вернувшегося после пасхального посещения синагоги, Б. Шагал: «В дверях показался великий король, весь в белом. Шелк сверкает, разливается в фалдах, их поддерживает толстый пояс. Длинные рукава, укрывающие отцовские руки и пальцы, висят как крылья. Ермолка из белого шелка блестит на белых волосах. Лицо папы сияет. Перед ним поднимается белое облачко. При малейшем движении папы рукава поднимаются как крылья. Я смотрю на него. Разве он не король?»<sup>1</sup>.

Даже любящий и любимый отец всегда был окружен ореолом недоступности, находился на пьедестале, по словам А. Выгодской, «казался существом, стоящим на недостижимой высоте»<sup>2</sup>. В силу своих обязанностей, главной из которых было изучение Талмуда, он

всегда был несколько отстранен и от семьи, и от простых бытовых забот, составляющих канву повседневной жизни. Весь распорядок домашней жизни – работа, отдых, еда – ориентированы на занятия главы дома: походы в синагогу, молитвы, изучение священных книг. Отец всегда был центром дома, даже в тех случаях, когда по роду своих занятий долгие годы проводил в зарабатывании денег далеко от семьи. Мать постоянно рассказывала о нем, поддерживала атмосферу ожидания его приезда, в ходе принятия важных для ребенка решений апеллировала к воле отца. В условиях постоянного отсутствия мужчин, занятых добычей пропитания, реальная власть в доме переходила в руки матери. На ее плечи ложилось не только воспитание детей, но и финансовое обеспечение их существования.

Если роль отца можно сравнить с амплуа строгого, но справедливого судьи, то матери больше подходила позиция адвоката, утешителя и защитника. Если судить по мемуарам, то мамы, были они богаты или бедны, вечно были заняты делами – домашние заботы, лавка, рукоделие. Женщины XIX в. сами шили одежду для своих детей, вышивали салфетки и скатерти, плели кружевные занавески, а некоторые, как мать А. Выгодской, увлекались поделками. Подставки для подсвечников, скатерти из макраме, абажуры для ламп превратили дом в образец мещанского уюта, «настоящую бонбоньерку», так что окрестные кумушки в отсутствие хозяйки заглядывали в окна, чтобы полюбоваться на эту красоту. Так и запомнила автор свою маму сидящей за пяльцами и поющей грустные песни в отсутствие работавшего в Белостоке мужа: «Погладит, бывало, нас по головкам, и опять приступает к своей повседневной работе. Мать – это источник света для каждого из нас на всю жизнь»<sup>3</sup>.

Жизнь состоятельной еврейки была насыщена хлопотами ничуть не меньше, просто «подсобные» функции – уборку, стирку, приготовление будничной еды и часть заботы о детях – она могла делегировать служанкам. Вместо этого она часто брала на себя управление делами. Белла Шагал вспоминала, что даже в *микву* мама ездила позже всех, в четверг вечером. При этом, оставляя магазин, всегда чувствовала себя виноватой: через порог, возвращаясь, переходила быстрее, чем уходя, и озабоченно бросала: «Один Бог знает, что тут происходило, пока меня не было!»<sup>4</sup>. Мама последней покидала магазин перед шаббатом. Когда муж, уже празднично одетый, пил чай перед уходом в синагогу, она еще долго проверяла, закрыты ли двери и окна<sup>5</sup>. И за субботним столом ей нет покоя: «Кому шейку, крылышко? – У нее едва хватает времени, чтобы самой себе что-то положить на тарелку»<sup>6</sup>.

Находилось ли в этом круговороте место детям? Конечно! Во всех ритуалах, которые должны были выполнять женщины, единственная дочь, Белла, была рядом, впитывая, как губка, все движения матери, и телесные, и духовные, усваивая все то, что пригодится ей в будущем – как матери и жене. Мамина молитва, мамино благословение и оплакивание умерших, – все это производило на девочку огромное эмоциональное воздействие, впечатывалось в память навечно. Девочка часто обращалась к маме с вопросами относительно обрядов, и всегда получала подробное и терпеливое объяснение. Традиционное воспитание было естественным, подспудным и более действенным, чем нудная мораль, которую по обязанности читают своим детям многие современные родители.

При этом следует понимать, что именно секулярное европеизированное сознание разделяет отца и мать, приписывая им разные функции и показывая суть их влияния на формирование личности ребенка и мира детства в целом. В представлении же еврейского ребенка традиционного мира папа и мама выступали в качестве единого целого, что отражалось даже в языке. Родителей называли «tate-mamme», что было знаком их дуальности и гармонии. «Папа-мама будут сердиться», – говорил мальчик, не отличавшийся в хедере особыми успехами. Малыши, игравшие «в дом», говорили: «Мы играем tate-mamme»<sup>7</sup>. Авторитет родителей был непререкаем, и держался не на страхе, а на любви. Детей наказывали, но не терроризировали. Это же касается отношений между родителями. Они были построены на любви, хотя само это слово вслух не произносилось, а выносить на всеобщее обозрение свои чувства никому не приходило в голову. «Ни поцелуев, ни тому подобных нежностей никогда не допускалось, поскольку благочестие и нравственные представления того времени осуждали их как проявления легкомыслия», – утверждает П. Венгерова<sup>8</sup>.

В жизни детей из семей, которые располагали более или менее прочным достатком, присутствовал еще один персонаж – няня или кормилица. В силу погруженности родителей в свои занятия (отца – в мир талмудической учености, матери – в работу и домашнее хозяйство), семья, в которой росли дети, не могла без нее обойтись. Образ няни овеян нежностью и теплотой. Б. Шагал рассказывала, что старая мамка ее брата Исаака после того, как он вырос и уехал изучать медицину за границу, долгие годы приходила на Пурим с подарками для него<sup>9</sup>.

Обычно острый на язык А.И. Паперна с нежностью вспоминал няню Ройзу. «Я сделался ее кумиром, утехой, целью ее жизни

и платил ей взаимностью», – признается он<sup>10</sup>. Песни и сказки о королевиче и королевне, раввине и раввинше, житии праведников, чародеев и святых мучеников сформировали его внутренний мир и еврейскую идентичность. Чудесные народные песни несли основные ценности еврейской жизни, давали идеал, к которому нужно стремиться. Герои сказок часто подвергались тяжелым испытаниям, хотя сами были превосходны, и справедливый Господь в итоге наказывал зло и вознаграждал добро.

Родители с первых дней жизни внушали мальчику стремление к религиозному образованию. Первое посещение школы превращалось в торжество. Ребенка одаривали монетами и сладостями. Как вспоминала П. Венгерова, «в те времена даже в колыбельных песнях евреев говорилось об изучении Торы и посещении хедера, а не об охоте, собаках, кинжалах и войне»<sup>11</sup>. Г.Б. Слиозберг в возрасте 5 лет мечтал, что когда вырастет, будет учиться в знаменитой мирской иешиве<sup>12</sup>. А.Г. Ковнер, рассказывает, что у него, двенадцатилетнего мальчика, не было более сильного желания, чем приобретение святости, необходимой для попадания в рай. Ему было известно поверье, что праведником станет тот, кто накануне Судного дня (в конце сентября) совершит 310 окунаний в водоем. Ребенок не остановился, даже увидев тонкую корочку льда. На девятом окунании он временно отказался от Царства Небесного и бросился греться в иешиву. Стремление к святости едва не стоило ему жизни<sup>13</sup>.

Как справедливо пишет П. Венгерова, «этика еврейских мудрецов, прагматичность и в то же время возвышенность их мировоззрения рано превращали еврея в мыслителя и философа, обретавшего красоту в своей религии»<sup>14</sup>. Стремление девочки к талмудической науке считалось неженственным и не поощрялось, ее учили элементарной грамоте, счету, ведению домашнего хозяйства и молитвам. При этом находились исключения: А. Выгодская рассказывает о сестре, которая самостоятельно изучила Библию, обладала удивительной памятью и критическим взглядом на жизнь<sup>15</sup>. Девочки из бедных семей рано становились «маленькими взрослыми». В 7–10 лет они ухаживали за младшими, стирали и готовили. Полезным дополнением к семейному бюджету была продажа ягод и грибов, которые собирали дети.

Еврейские дети из городских семей мало бывали на природе. Может быть, поэтому они были способны так тонко чувствовать ее красоту. Написанные на склоне лет воспоминания полны ностальгических описаний природы. А. Паперна оставил прекрасные описания родной природы, красота которой волновала его с детских лет:

«Когда весна достигает полной силы и красоты, и деревья вокруг в полном цвету, красавица Замковая гора, облачившись в свою бархатную светло-зеленую мантию, так ласкает твой взор, так манит в свои объятия»<sup>16</sup>. А. Ковнер, вспоминая унылые будни дедовского «имения», отмечает, что летом много радости дарили походы в лес за ягодами и орехами, а фруктовый садик называет «запрещенным раем»<sup>17</sup>.

В мире традиционной еврейской культуры воспитание было практическим и естественным: житейские проблемы не прятали от детей, родители обсуждали в их присутствии все – и финансовые трудности, и визит императора, и общественно-политические новости. Этот практицизм был весьма полезен: социальная адаптация происходила естественным путем. У еврейского ребенка не было иллюзий и «внезапной встречи с жизнью», которая до сих пор присутствует в христианской среде. В жизни ребенка нет места праздности: ум, душа или тело постоянно трудились.

«Детоцентризм» еврейской семьи не означал побижалек и потакания. За непослушание наказывали, применяя физические наказания, не всегда соответствовавшие тяжести проступка. А. Выгодская всю жизнь обижалась на отца, наказавшего ее «только для того, чтобы проявить отцовскую власть»<sup>18</sup>. Копыльский меламед, у которого учился А.И. Паперна, был известен настолько жестоким обращением с детьми, что за ним закрепилось прозвище «мазик» (дьявол, членовредитель, живодер)<sup>19</sup>. При этом его хедер не пустовал: ребе славился ученостью. При помощи кнута он делал учеников или идиотами, или гениями. Шанс стать знаменитым талмудистом нужно было использовать. Родители полагали, что это лучшее, чего можно было пожелать ребенку, значит, битье шло ему на пользу.

Очень рано детей приобщали к посту. «Никому в голову не приходило роптать», – пишет П. Венгерова<sup>20</sup>. Дисциплина и повинование старшим в еврейской семье были непререкаемы. Дистанция между старшими и младшими сохранилась и на рубеже XIX–XX в. в европеизированных семьях, где изменилось лишь направление образования, но роли распределялись по-прежнему.

Авторы мемуаров много рассказывают об играх. Дети всех сословий увлекались подвижными играми: жмурки, прятки, салочки. У девочек из богатых семей были куклы, игрушечные мебель, посуда и платица. В хедере играли в «значки», «орехи», «чет–нечет». Взрослые поощряли театрализованную постановку сюжетов священной истории (*Пуримшпиль*). П. Венгерова рассказывает, как на *Тийшебеов* мальчишки разыграли сражение за Иерусалим<sup>21</sup>.

В канун некоторых праздников разрешалось принимать участие в азартных играх. В каждой семье на Хануку доставали юлу – *дрейдл*, играли в карты. Некоторые считали приобретенные таким образом деньги грешными. «Боюсь до них дотронуться как будто это украденные деньги», – признается Б. Шагал и утром отдает их бедняку<sup>22</sup>. Отношение к деньгам неоднозначно. В одних семьях девочкам давали монеты, чтобы они, играя в торговлю, готовились к будущей профессии. В других дети получали мелочь на праздники, чтобы тут же ее потратить. А. Выгодская признавалась, что карманных денег у нее не было даже в гимназии<sup>23</sup>.

Исследование мемуаров показывает, что в еврейском обществе черты оседлости в XIX – начале XX в. существовала традиционная патриархальная семья, создававшая благоприятные условия для сохранения культурного наследия и традиционного образа жизни. Мемуары позволяют сделать вывод о значительности места ребенка в мире еврейской культуры. Дети были залогом сохранения нации. Фундаментом уклада еврейской семьи была религия, и весь быт был пронизан духом святости.

Воспитание ребенка проходило естественным путем в рамках повседневной культуры, не нуждаясь в теоретическом оформлении и каких-либо специальных мероприятиях. Ребенок рано приобретал обязанности религиозного и житейского характера. Он воспринимался как помощник и постепенно готовился к выполнению обязанностей полноправного члена общества. Столетия гонений обусловили направленность воспитания на становление сильной личности с развитым этническим самосознанием, знающей жизнь и свое место в ней.

### Примечания

<sup>1</sup> Chagall B. *Płonące świece*. Kraków, 1978. S. 191.

<sup>2</sup> Выгодская А.П. История одной жизни: Воспоминания. Рига, 1938. С. 31.

<sup>3</sup> Там же. С. 18–20.

<sup>4</sup> Chagall B. *Płonące świece*. S. 30–31.

<sup>5</sup> Там же. С. 39.

<sup>6</sup> Там же. С. 50.

<sup>7</sup> Zborowski M., Herzog E. *Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden*. München, 1991. S. 230.

<sup>8</sup> Венгерова П. Воспоминания бабушки: Очерк культурной истории евреев России в XIX веке. Иерусалим; М., 2003. С. 132.

<sup>9</sup> Chagall B. *Płonące świece*. S. 155.

<sup>10</sup> Паперна А.И. Из Николаевской эпохи // Евреи в России: XIX век / Вступ. статья, сост., подгот. текста и коммент. В.Е. Кельнера. М., 2000. С. 84.

<sup>11</sup> Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 32.

<sup>12</sup> Слиозберг Г.Б. Дела минувших дней // Евреи в России. С. 251.

<sup>13</sup> Ковнер А.Г. Из записок еврея // Евреи в России. С. 198–199.

<sup>14</sup> Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 110.

<sup>15</sup> Выгодская А.П. История одной жизни. С. 21.

<sup>16</sup> Паперна А.И. Из Николаевской эпохи. С. 92.

<sup>17</sup> Ковнер А.Г. Из записок еврея. С. 186.

<sup>18</sup> Выгодская А.П. История одной жизни. С. 31.

<sup>19</sup> Паперна А.И. Из Николаевской эпохи. С. 90.

<sup>20</sup> Венгерова П. Воспоминания бабушки. С. 83.

<sup>21</sup> Там же. С. 26, 28, 70, 76.

<sup>22</sup> Chagall В. Płonaсе świece. S. 114.

<sup>23</sup> Выгодская А.П. История одной жизни. С. 68.

*Dmitry Shlapentokh*  
*(South Bend, USA)*

## **YAKOV BROMBERG: THE CASE OF A RUSSIAN JEWISH EURASIANIST IN THE USA**

---

While being quite studied in both Russia and the West, some aspects of Eurasianism, including its historical classic modification, were actually ignored. This was the Eurasianists' approach to the Jews and the Jews' role in the Eurasian movement, which received little attention from historians. The goal of this paper is to deal with the thoughts of Yakov Bromberg, one of the few Jewish Eurasianists who believed that Russian/Eurasian Jews are legitimate people of Russia/ Eurasia and more close to them than to the Jews of the West.

### **Eurasianism as Soviet Ideology in Disguise**

Eurasianism is a quasi-political/philosophical doctrine that emerged in the 1920s among Russians émigrés<sup>1</sup>. In the future, Eurasianism would be diversified; and, as one Eurasianist noted with an air of irony, there are as many "Eurasianisms" as Eurasianists. Still there are some philosophical principles common to all Eurasianists and all forms of Eurasianism, at least in the doctrine's earlier, classical modification.

All of them assumed that Orthodox Slavs and Russian Muslims of the various ethnic backgrounds, and, in fact, all other people of Eurasia/Russia constituted a quasi-political/quasi-cultural unity.

In sharp difference to most of the Russian nationalists, Eurasianists regarded Russian Jews as the legitimate people of Russia/Eurasia. Here Eurasianists—whose view was in a way similar to that of the official Soviet ideology whose proponents saw "Soviet people" as a quasi-nation of a sort—reflected not just the views of many ethnic Russians who regarded Russified Russian Jews as an integral part of Russia but also the views of a considerable part of the Russian Jewish community. By the

beginning of the 20<sup>th</sup> century and especially after the Bolshevik Revolution, quite a few of them regarded Russia/the USSR as their home regardless of their many problems in the place of their birth. Yakov Bromberg, a Russified Jew born in Bessarabia, and who spent the second half of his life in New York, could be a good example of such a Jew.

### **Russia / Eurasia and the problems of Russian Jews**

Elaborating on the life of Jews in Russia and their relationship with ethnic Russians, one could assume that neither had ethnic Russians treated Jews nicely, not even did Russian Jews seem to be developing according to Eurasian design. Bromberg was, of course, aware of discrimination against Jews in imperial Russia<sup>2</sup> and most likely was quite shocked by Kishinev's pogrom, which, in itself, was a part of the great pogrom wave at the beginning of the 20<sup>th</sup> century and which was integrated in the Russian Revolutions of 1905–1907. The revolution of 1917 and the Civil War was hardly a good time for many Russian Jews, and Bromberg noted that those who were the Bolsheviks' enemies hardly treated Jews well during the Civil War. Bromberg stated that the Whites alienated Jews by engaging in pogroms<sup>3</sup>.

While prevailing anti-Semitism had created problems for Russian Jews and prevented the development of their benign Eurasian characteristics, it was not the only problem. The Bolshevik Revolution also had the most negative implications for quite a few Russian Jews. And, in fact, the negative implications of the revolution were just the development in many ways of the negative traits of socialism, the doctrine, which as Bromberg believed, together with other fellow Eurasianists, was actually foreign to Russia and brought from the West.

Elaborating on the negative implications of this Western influence, Bromberg stated that, unfortunately, quite a few contemporary Jews were fascinated with socialism<sup>4</sup>. Even the sons of Jewish capitalists became fascinated with "communist utopia"<sup>5</sup>. It is not surprising, as Bromberg implied, that Russian Jews had played an active role in the Bolshevik Revolution and Civil War; in actual fact, he hardly appreciated the Jews' participation in the Bolshevik Revolution and Civil War.

Leveling his criticism against Russian Jews, Bromberg stated that before the revolution they were decisive enemies of capital punishment and could not even cut the head off a chicken. During the revolution, the same Jews were engaged in the bloodiest deeds of the Bolsheviks and played an active role in the Red Terror<sup>6</sup>.

After the revolution, and especially in the first years of the Soviet regime, the same Jews became involved in debauchery and drunken orgies<sup>7</sup>. Unfortunately, Bromberg admitted these degenerate Russian Jews were not an exception. Bromberg acknowledged with regret in one of his letters that quite a few, if not the majority, of Jews whom he saw in New York, indeed, belonged to this category of crass materialists. Thus, as Bromberg admitted, quite a few ethnic Russians were anti-Semites, and revolution and the Soviet regime had led to the degeneration of quite a few Russian Jews who became either bloody terrorists, the henchman of the regime, or greedy debauched *nepmans*. Still in Bromberg's view, it was Russia/Eurasia where Russian Jews should live and only here could Russian Eurasian Jews develop their best characteristic, their deep collectivist spirituality, which is the essential characteristic of all people of Eurasia.

#### **Russia / Eurasia as the true motherland of Eurasian / Russian Jews**

Elaborating on the problems of the revolution and the Soviet regime, Bromberg implied that they were not the characteristics of Russia or even so Russian Jews, the legitimate members of the commonwealth of Eurasian people. The ugliness of revolution and the regime—either brutality or lust for earthly blessings—was not intrinsic to Russia/Eurasia but were brought from the West. As a germ of an alien and deadly culture, they evolved into a variety of forms, producing various monsters, including those of Jewish origin. Still, even in the case of the Bolshevik Revolution, not everything was negative. Revolution, as he implied, was not just a product of the alien, destructive West but a force that also evokes the positive aspects of the Eurasian people. And in order to understand Bromberg's views, one should place them in the context of the views of other Eurasianists.

It is clear that, similar to Bromberg, most of them saw the Revolution as a calamity and proclaimed that the Bolsheviks came to power not because of any historical inevitability but because of "extraordinary luck"<sup>8</sup>. Moreover, the Bolshevik regime was satanic and it would not evolve peacefully into a democratic regime as quite a few of the émigrés dreamed<sup>9</sup>.

Still, in the view of Eurasianists, the Bolshevik Revolution was not just a disaster and historical aberration. Not only it had been firmly rooted in Russian history but also cleaned Russia from the artificial Western culture and elite brought to Russia by Peter the Great. Here Eurasianists

were similar to Slavophiles. One of the positive implications of the revolution in this case was that it had revealed the Russian people's inner self, the essence of their Eurasian culture. Following this line of thought, Bromberg also discovered that revolution was not just a manifestation of the most ugly instincts of Russian Jews but also revealed the best side of Russian Jews' character, their sincere love for Russia and desire to play a role in the liberation of all humanity from the evils of the capitalist West or just the West as a culture of oppression.

This sort of vision of revolution and the regime could be seen in Bromberg's approach to Bolshevik-minded youth whom he encountered in New York, especially during his visit to the New York Public Library. He stated that Jews in New York, including young Jews, could find the truth about the nature of Soviet regime. The point is that upon the end of the Civil War a few thousand Jews had fled to the USA. They escaped not just the repression of the Whites who foolishly believed that it was the Jews who were responsible for all of Russia's problems and not just from the flurry of various nationalists-separatists; they also escaped from communist Russia and provided the truthful information about the nature of the communist "paradise"<sup>10</sup>. Still, this negative information about the life in Soviet Russia had little influence on Russian Jewish youth in New York. In Bromberg's view, there were reasons for this pro-Soviet attitude. Some of the reasons were obvious; and he stated that one of the reasons for New York Jews' interest in the Bolshevik regime in Russia was the pitiless exploitation of working Jews in New York<sup>11</sup>. Naturally, the exploited Russian Jews tended to gravitate to the regime that their leaders proclaimed was on the side of the toilers. They were told that the Bolsheviks were the resolute enemies of exploitation and, in fact, the Soviet regime was the regime of the workers. Besides these pragmatic considerations, there were other reasons, in Bromberg's view, why these young Jews from Russia were so much concerned with the Soviet regime. The point is that revolution had made Russia the center of global attention and evoked Russian Jews' patriotism in regard to their homeland. Secondly, the revolution put forward the brotherhood of the people, and the revolution had also great messianic goals. This was in tune with the deep inner feeling of the Russian Jewish soul. And this was a reason why Russian American Jews had supported revolution. Bromberg's discussion about these feelings of Russian Jews in New York is framed in a sort of ironical context. Still, one could see the definite sympathy to these views of the radical Jews.

Bromberg stated, with air of irony, that he understands why communist's ideology became so popular among young Jews in New York.

Quite a few of them were born in Russia and brought to USA as children. The small towns where they were born were unknown, and Russia itself was marginalized in global affairs. But all of a sudden “the names of these townlets had shined in the newspaper articles about the great Civil War and about the great victory which had been achieved in the country of their childhood dreams by the workers similar to them and by the invincible, tough, kind and horrible peasants who fought against the external oppressors- landlords and capitalists”<sup>12</sup>. As Bromberg implied, this fascination with Russian Bolshevism was a peculiar combination of Jewish dreams in the harmonious society as well as peculiar Jewish national pride for Soviet Russia, the place where Jews were on the victorious side in the Civil War. And it was also a place where Jews had played an important role in the life of the society and where they were not discriminated against. It was these feelings that drove young Jews to brush off their rusty Russian and “with mystical exaltation” engage in reading Soviet propaganda. And it was these feelings that compelled them to read the works of Lenin “legendary savant and prophet who shines to the world from the snowy steps of Moscow.”<sup>13</sup> The messianic drive in the Russian Revolution, the spiritual collectivism, was one of the major reasons why Russian Jews had embraced the revolution and the regime. And this collectivistic spiritualism and messianicism, which Russian Jews had shared with the other people of Eurasia, had helped them to appreciate the other aspects of the revolution and the Soviet regime: the regime’s approach to the various ethnic minorities. In Bromberg’s view, this new approach to minorities is not the result of Marxism but could be deduced from Russia’s nature as a Eurasian state.

Elaborating on the regime’s policy toward ethnic minorities, Bromberg stated that there was a visible rise in the cultural level of all ethnic groups of the USSR; they could fully develop their cultural personalities. This full acceptance of the minorities of Russia as an organic part of the Russian state was a policy quite different from those that had been conducted by imperial Russia. However, this policy of the imperial Russia government, as Bromberg implied (and here he, of course, followed other Eurasianists) was just an aberration from the Eurasian essence of the Russian state, which implied deference to all ethnic/religious groups of all Russia/Eurasia. As a matter of fact, and Bromberg once again followed the dictums of the majority of Eurasianists, Russia emerged as a multi-ethnic and multi-confessional state from the very beginning of the country’s history. Indeed, Russia was a Eurasian state that inherited not just the Orthodox tradition of the Byzantine Empire but also the heritage of the Golden Horde<sup>14</sup>. The regime’s return to the Eurasian roots of multi-

cultural, multi-ethnic tolerance that actually constructed Russia as a multi-ethnic/multi-cultural body of brotherly people had the most positive implication for the Russian state. There was an increasing drive for unity among all ethnic groups of the country. He also admitted that some foreign observers saw just a rise of separatist feeling among the various groups of the USSR. This was an illusion, Bromberg states, that they just want the disintegration of the country and for this reason they see in the USSR what they wish to see<sup>15</sup>. The Soviet state's acceptance of minorities, including Jews, signaled that the Russian state had returned to its Eurasian roots and was not due to Marxism policy. In fact, the Bolsheviks, while exercising their tolerance to minorities, acted as traditional Eurasian rulers but not as Marxists, for Marxism was a Western creed, foreign to the idea of really brotherly living of different people. The return to Eurasian roots should awaken Russian Jews. They should be attached to the Soviet state not because of its presumably revolutionary nature, its supposed discard of Russia's historical tradition; on the contrary, Russian Jews should embrace the Soviet state because it acted as a Eurasian / Russian state. Its policy shows Russian Jews that they should be Russian patriots because only in the context of Russia/Eurasia could they develop their spiritual facilities in full. After the Bolshevik Revolution, Russian Jews should finally embrace not the regime but the Russian state, or, to be precise, Russian Jews should embrace the Bolshevik regime because it became the embodiment of the Russian state. And this complete identification of Russian Jews with the Russian state in the form of the USSR is not something entirely new. As a matter of fact, Bromberg insisted that the majority of Russian Jews were, indeed, Russian patriots; and this was demonstrated many times in Russian history. Russian Jews were on the side of Russian government in the war of 1812. They also had actively served in the Russian army in WWI. Moreover, Russian Jews were actually promoters of Russian culture in the Russian state. For example, in the Western provinces of Russia, Jews were defenders and disseminators of Russian culture<sup>16</sup>. Thus, it was Russian Jews who were the most dedicated sorts of Russia/ Eurasia, the true defenders of the country from the encroachment of the West. Their patriotism could be well understood. The victory of the West would be for Russian Jews nothing but spiritual annihilation<sup>17</sup>. The Jews' love for Russia/Eurasia should lead to the logical conclusion: Russian Jews should accept Orthodoxy as a kindred Eurasian religion.

Moreover, this implied a spiritual affinity between Russian/Eurasian Jews, Russians and other ethnic groups of Russia/Eurasia. Logically, Russian Jews have more in common with the brotherly Eurasian people than

with Western Jews. In fact, Western Jews are absolutely foreign to Eurasian Jews.

### **Conclusion**

Eurasianism in many ways was modified Soviet ideology cleaned from Marxism. The “Soviet” people became “Eurasian” people. Both “Soviet” and “Eurasian” people were united, not because of race or formal cultural attributes but by common spiritual ties, general outlook and historical destiny. Jews—and not only them, of course—were divided into two groups: “Bad,” who belong to the culture of the West, foreign and hostile to Eurasia, and “Good,” whose values made them a perfect fit with other people in Eurasia. This approach to the Jews makes Eurasianists different from the majority of Russian nationalists. Those few Jews who either joined the Eurasian movement or were sympathetic to it also departed from the traditional Jewish approach to Russia and Russian nationalism. They acknowledged the existence of Russian anti-Semitism. But they also acknowledged that Russian Jews were, in a way, responsible for the rise of negative feeling toward them after the Bolshevik revolution because Jews had played an active role in the most grisly deeds of the regime. They were also responsible for corruption and abuses during the early years of the Bolshevik regime. But all of the misdeeds were attributed not to what traditional Russian anti-Semites see as essential Jewish traits but because Russian/Eurasian Jews had forsaken their collectivistic spirituality and deep emotional concern for all human beings. They became polluted by the influence of the West and, similar to other ethnic groups, including ethnic Russians who succumbed to the same malady, abnegated themselves, and betrayed their true Eurasian nature. It was this Western influence—either in the form of Marxism nationalism or capitalism—that led to these problems. These Russian Jews, like the ethnic Russians, should shake off Western influences and return to their Eurasian roots.

Yakov Bromberg was among these Jews, who, with all of his problems with the land of his birth, still regarded Russia/the former USSR as his native land and with whose people he had much more in common than with the people of the West—notably the USA—where he spent the second half of his life. Bromberg, for various reasons, was forgotten in both Russia and the West. Only now have his name and views started to reemerge when both Russian and Jews are trying to find a new arrangement for living together in the still unstable post-Soviet geopolitical space.

### Notes

<sup>1</sup> On recent works on Eurasianism, see Marlène Laruelle, *In Search of an Imperial Identity: Eurasianism in Contemporary Russia*, Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2008; Dmitry Shlapentokh, *Russia Between East and West: Scholarly Debates on Eurasianism*, Leiden: Boston, Brill, 2007. Mark A. Smith, Conflict Studies Research Centre (Great Britain): Camberley, Surrey: Defense Academy of the United Kingdom, 2005; Conflict Studies Research Centre (Great Britain): Camberley, Surrey: Defense Academy of the United Kingdom, 2005; James H. Billington, *Russia in Search of Itself*, Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press, Baltimore, Johns Hopkins, 2004.

<sup>2</sup> On the pogrom wave of that time, see S. Lambroza, *The Tsarist Government and the Pogroms of 1903–1906 // Modern Judaism*, Vol. 7 (3), 1987.

<sup>3</sup> Bromberg, *Zapad, Rossiia i Evreistvo*, Prague: Izdatel'stvo Evraziitsev, 1931, p. 143.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 65.

<sup>6</sup> Soviet terror has been much studied by Western historians. They also studied well how the Jews, together with other ethnic groups, were the victims of the terrorist machinery. See for example: *Stalin and the Jews: The Red Book: The Tragedy of the Jewish Anti-Fascist Committee and The Soviet Jews*, Arno Lustiger, Roman Brackman, New York: Enigma, 2003; *Ten Years of Bolshevich Domination; A Compilation of Articles*, I.M. Bikerman, 1867-1942, ed., Berlin: Schoneberg, Printed by S. Scholem, 1928. Still, no scholarly work exists on the Jews' role as a part of the terrorist machinery of the Soviet state, despite an abundance of evidence.

<sup>7</sup> Bromberg, *Zapad, Rossiia i Evreistvo*, p. 55.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 185.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 155.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 83.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 192.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 191-192.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 192.

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 148.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 150.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 151.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 164-165.

*Татьяна Космачёва  
(Оренбург, Россия)*

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЕВРЕЙСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ  
ПО ОКАЗАНИЮ ПОМОЩИ  
ГОЛОДАЮЩЕМУ НАСЕЛЕНИЮ ЮЖНОГО УРАЛА  
в 1921–1923 гг.**

---

В 1921 г. на Советскую Россию обрушился голод, который полностью или частично охватил 22 губернии с населением 31 миллион человек<sup>1</sup>. Южный Урал относился к территориям, которые не могли внутренними силами бороться с бедствием, и им необходима была помощь извне. Так, в Оренбургской губернии в пик голода было 577 366 голодающих, из них 288 455 – дети<sup>2</sup>. В Челябинской губернии число голодающих достигало 789 682 человека, из них детей 368 330<sup>3</sup>.

Для обеспечения голодающего населения 18 июля 1921 г. был создан государственный орган – Центральная комиссия помощи голодающим (далее – ЦК Помгол). В административно-территориальных единицах страны были созданы представительства ЦК Помгол – губернские, районные, уездные, волостные комиссии помощи голодающим (далее – компомгол). В городе Челябинске для оказания помощи беднейшему еврейскому населению в начале 1922 г. была создана Еврейская комиссия помощи голодающим. Помощь проводилась путем обложения имущих граждан натуральным сбором – мукой и картофелем. В феврале 1922 г. комиссия зарегистрировала 37 еврейских семей, которым необходимо было выдавать 80 пайков ежедневно. Также 28 марта 1922 г. комиссия с помощью группового объединения Еврейской молодежи поставила спектакль-концерт в пользу голодающих евреев города Челябинска<sup>4</sup>.

Советское правительство оказывало всевозможную помощь территориям, пострадавшим от неурожая, однако собственных средств не хватало, тогда В.И. Ленин направил ноту с призывом о помощи международным организациям и правительствам иностранных государств. На данную просьбу откликнулась Американская админист-

рация помощи (далее – АРА). В составе данной организации осуществляли помощь меннониты и Американский Еврейский Объединенный Распределительный Комитет (далее – «Джойнт»). В июне 1922 г. «Джойнт» вышел из состава АРА и начал оказывать помощь самостоятельно.

В Вашингтоне 23 августа 1921 г. состоялась совместная конференция нескольких американских филантропических организаций, в которой приняли участие и представители Американского Еврейского Распределительного Комитета: Ф. Варбург, Д. Розенберг и Я. Штраус. Уже на этой встрече «Джойнт» обязался выделить 675 тысяч долларов на продовольственную помощь голодающим Поволжья. Лидеры «Джойнта» приняли решение участвовать в борьбе с голодом в Советской России, придерживаясь вне-этнического принципа: помощь предназначалась всем нуждающимся регионам, охваченных бедствием.

С августа 1921 по январь 1923 г. «Джойнт» затратил на программу в Советской России 8 048 711,23 долларов, из этой суммы 3 827 386,75 долларов израсходованы исключительно на внеэтническую помощь, под наблюдением или в сотрудничестве с АРА, остальные деньги были использованы непосредственно представителями «Джойнта» на собственные программы помощи.

Представители «Джойнта» обратили внимание на наиболее уязвимую общественную прослойку в советском обществе – безработных работников культуры, здравоохранения, образования. Для них существовали специальные столовые. Расходы «Джойнта» на питание взрослых составили 750 тысяч долларов. В дополнение к программам питания и медико-санитарным операциям, проведенным в кооперации с АРА, «Джойнт» имел собственные программы по оказанию социальной помощи.

Поддержка детских учреждений составляла особую часть забот. К питанию, получаемому детьми от АРА, «Джойнт» выделил большие суммы на дополнительные еду и топливо и трансформировал подопечные детские дома в чистые, уютные, с системой современного отопления. Дети получили обувь, нижнее белье, верхнюю одежду.

В июне 1922 г. «Джойнт» окончательно легализовался на территории Советского Союза. Согласно соглашению, заключенному между АРА и «Джойнтом» 19 июня 1922 г., «Джойнт» принял работы по России в пределах семи губерний — Волынской, Подольской, Черниговской, Кременчугской, Полтавской, Киевской и Екатеринославской. Но деятельность организации была шире, охватив

большее количество губерний, нежели было указано в соглашении. Временный договор между «Джойнтом» (в лице Б. Богена) и правительством РСФСР (в лице К. Ландера) был подписан 21 сентября 1922 г.

В данный период времени представители «Джойнта» на Украине информировали Нью-Йорк о крайней необходимости в теплой одежде, и если одежда не поступит вовремя, сотни тысяч людей погибнут от холода зимой 1922–1923 г. В кратчайшие сроки большая партия одежды и обуви была доставлена из Нью-Йорка. Кроме того, была закуплена крупная партия сырья и заключены договора с кооперативными организациями на Украине: «Джойнт» расплачивался с кооператорами за работу продуктовыми наборами, они же, в свою очередь, шили столь необходимую одежду. К декабрю 1922 г. 70 000 человек на Украине были одеты благодаря помощи «Джойнта». Важной задачей стало обеспечение топливом помещений, находившихся под опекой комитета, к предстоящей зиме 1922–1923 г. «Джойнт» выделил на закупку топлива 200 000 долларов. Отчеты представителей Американского распределительного комитета показывают, что 1 600 вагонов угля было распределено в детских домах, госпиталях, домах престарелых среди нуждающихся. Уголь закупался в Донбассе, стоимость его была на 40 процентов ниже, чем импортного и доставка осуществлялась намного быстрее. На закупку дров для тех учреждений, где можно было топить деревом, было затрачено 20 тысяч долларов<sup>5</sup>.

По данным архивных материалов, в Оренбургской губернии в декабре 1922 г. начались переговоры с директором «Джойнт» в Советской России доктором И. Розеном, который дал свое согласие на обеспечение продовольствием в Киргизской республике (город Оренбург в 1920–1925 г. являлся столицей Киргизской (Казахской) республики) 10 000 человек, а также 900 студентов в городе Оренбурге<sup>6</sup>. Программа питания студентов осуществлялась совместно с Фондом студенческой поддержки, в рамках программы АРА, при этом вклад фонда студенческой поддержки составил 100 000 долларов, а «Джойнта» – 50 000. Студенты получали обеды на кухнях АРА в Петрограде, Москве, Киеве (1 500), Одессе (2 500) и Екатеринославе (1 000), всего – 10 000 обедов по всем городам. Программа действовала с сентября 1922 г. по 1 июля 1923 г. В газете «Степная правда» 1 марта 1923 г. была опубликована благодарность студентов высших и повышенных типов учебных заведений города Оренбурга организации «Джойнт» за дополнительное питание<sup>7</sup>. Также в конце марта Американский объединенный комитет через ректора Оренбургского

политехнического института Маркевича выделил 30 000 рублей на улучшение питания студентов. Вся сумма была потрачена на закупку продовольствия, которое пропорционально распределили между учебными заведениями города<sup>8</sup>. Студентам города Оренбурга не хватало одежды, поэтому через представителя «Джойнт» Рудминского в центральную контору направили прошения о выделении таковой, в результате начале апреля в город пришло шесть комплектов обмундирования для наиболее нуждающихся учащихся<sup>9</sup>.

Анализ данных документальной Коллекции 21–32, файл 463 Нью-Йоркского архива Американского Еврейского объединенного распределительного комитета показывает, что поступление средств в Оренбургскую губернию, как правило, было целевое. Мы, опираясь на архивные документы, можем выделить следующие направления: средства на оказание помощи голодающему населению; на восстановление народного хозяйства Оренбургского края; также на содержание аппарата служащих отделения «Джойнт» в Оренбурге.

В таблице 1 отражена динамика поступления денежных средств Оренбургской губернии от организации «Джойнт» в феврале–июне 1923 г.

*Таблица 1.* Денежные расходы Российского отделения «Джойнт» в Оренбургской губернии в 1923 году<sup>10</sup>.

Месяц	Всего поступило денежных средств, в долларах США	Распределение средств		
		Помощь голодающим	Восстановление хозяйства региона	Административные расходы
февраль	2 629,17	2 333,06	218,71	79,70
Март	2 988,52	2 843,31	93,72	51,79
Май	596,35	219,65	83,62	293,08
Июнь	1 494,41	1 215,83	–	278,58
Итого	7 710,45	6 611,85	395,75	702,85

Данные табл. 1 свидетельствуют, что 85,7 процентов полученных средств с февраля по июнь 1923 г. потрачены на нужды голодающего населения края. На восстановление экономики губернии «Джойнт» перечислил более 20 тысяч рублей, что составило 5,1% процента от поступивших денежных средств в рассматриваемый период. На содержание штата сотрудников и другие необходимые средства в Оренбурге «Джойнт» потратил 9,1% от общей суммы.

«Джойнт» продолжал свою деятельность в Оренбургской губернии и в 1923 г., когда шел период преодоления последствий голода, и началось восстановление разрушенного хозяйства губернии. В марте 1923 г. представитель «Джойнт» по Оренбургской губернии Рудминский получил 5 060 рублей на ремонт киргизской краевой опытно-показательной школы. Благодаря этой поддержке здание было приведено в полное соответствие нормам и 240 учеников школы получили возможность продолжать обучение<sup>11</sup>.

В августе 1923 г. «Джойнт» выделил следующие средства:

- Губернскому земельному управлению на ремонт зданий сельскохозяйственной школы в Оренбурге – 40 000 рублей, на закупку скота для сельскохозяйственной школы – 500 рублей;
- Губернскому отделу здравоохранения на ремонт детской лечебницы в Илецке – 15 000 рублей, на оборудование санитарно-медицинской библиотеки – 11 500 рублей;
- Центральному Комитету по борьбе с последствиями голода при Киргизском Центральном Исполнительном комитете на оборудование сельскохозяйственной школы при Можаровском сельскохозяйственном кооперативе – 10 000 рублей;
- Российскому обществу Красного Креста на ремонт детской больницы в Оренбурге – 14 000 рублей;
- Оренбургскому Культпросвету на ремонт помещений – 10 000 рублей;
- Губернскому отделу народного образования на ремонт детского приемника № 1 – 10 000 рублей, на организацию и оборудование дома для детей люэтиков – 20 000 рублей, на окончание ремонта детских домов № 5 и № 22, ремонт школ в Оренбургском и Исаево-Дедовском уездах – 235 000 рублей, на ремонт детского дома «Трудовая Колонна» на Маяке – 80 000 рублей, на ремонт русско-татарского педагогического техникума – 30 000 рублей;
- На ремонт вновь организованного Оренбургской Губернской комиссией по борьбе с последствиями голода дома для голодающих – 15 000 рублей<sup>12</sup>.

Думается, нужно детально рассмотреть затраты «Джойнт» в Оренбургской губернии в период преодоления последствий голода 1921–1922 годов.

Согласно данным архивных документов, значительную часть поступавших средств из Центральной конторы «Джойнт» губернское представительство организации направляло на нужды детских домов, а также учреждений культуры (см. табл. 2).

Таблица 2. Деятельность «Джойнта» в Оренбургской губернии в период окончательного преодоления голода<sup>13</sup>.

Статьи расходов «Джойнт» в регионе		Общая сумма, в долларах США
Commodities – clothing	На повседневную одежду	50,14
Individual relief	На индивидуальную помощь	9,04
Children institutions – Closed	На помощь детским учреждениям закрытого типа	3 688,39
Children institutions – Open	На помощь детским учреждениям открытого типа	565,19
Cultural	На помощь учреждениям культуры	2 035,17
Medical Institutions	На помощь медицинским учреждениям	263,92
Vocational training	На профессиональное обучение	395,75
Auto expenses	Авто расходы	25,32
Handling of commodities relief	Распространение предметов (товаров) потребления	26,32
Salaries Russian personnel	На заработную плату русского персонала	359,96
Stationery and office supplies	На бумагу для печатающих устройств и канцелярские товары	5,91
Furniture and fixtures	На мебель и приспособления к ней	234,80
Telegrams and Postage	Расходы на телеграммы и почту	1,98
Traveling expenses	Затраты на поездки	19,21
Miscellaneous expenses	Разные расходы	29,35

Важно подчеркнуть, что 55% полученных денежных средств губернское отделение Американского Еврейского объединенного распределительного комитета направило на оказание помощи детским учреждениям края. Следует отметить, что другие расходные статьи организации были значительно меньше. Так, на оказание помощи культурным учреждениям расходовалось 26,4%, на профессиональное обучение – 5,1%, на оплату услуг русского персонала, работающего в организации, тратилось 4,7%, медицинские учреждения получали 3,4%, на закупку мебели – 3,04% от общей суммы, направленной Центральной конторой «Джойнт» в Оренбургское представительство. На другие нужды, отдельно взятые, расходовалось менее 1%<sup>14</sup>. Таким образом, основное направление оказания помощи «Джойнт» было направлено на одну из самых уязвимых категорий населения, страдающих от голода и крайне тяжело преодолевающих последствия страшного бедствия, – детей Оренбуржья.

Специально для голодающих детей Американский Еврейский распределительный комитет создавал специальные мастерские, где дети занимались мелким производством. Например, была организована специальная мастерская, в которой занимались плетением корзин из молодых веток кустарника или дерева (прутьев), которые широко использовались в повседневной жизни как городских, так и сельских жителей. Обычно такая мастерская занимала относительно просторную комнату, куда приносили ранее заготовленные прутья. Затем дети, под руководством взрослого, начинали плести корзины различного диаметра. Для прочного скрепления прутьев из заготовки вырезали нужную часть при помощи ножа. Расположившись на лавках около стола, начинался процесс плетения. Дети низкого роста, как правило, делали это стоя, садясь на лавочки только для отдыха. Плетением занимались как мальчики, так и девочки. Иногда корзины украшали прутьями, кору которых очищали при помощи ножа, после чего он приобретал светлый оттенок. В ряду темных прутьев ряд светлых давал незамысловатое украшение корзине. Ножи при таком использовании тупились, для приведения их в рабочее состояние в помещении находился небольшой механический точильный станок. Таким образом, рабочее помещение было обеспечено всем необходимым для данного вида деятельности детей.

В данный период времени дети трудились и на переработке продуктов животноводства, главным образом, шерсти. Данным видом работы в основном занимались девочки. Обычно – это большая комната, куда в корзинах приносили шерсть, и часть детей пряли из шерсти нити на деревянных прялках. Затем нити сматывали в клубки, и другая часть детей на вязальных спицах вязали носки, варежки и другие предметы одежды, необходимые человеку в повседневной жизни в холодное время года. В одном помещении количество прялок могло достигать до семи штук. Для работы в вечернее время использовали керосиновые лампы.

«Джойнт» также поставлял в Советскую Россию трактора и сельскохозяйственную технику, топливо для тракторов, обеспечивал американскими специалистами (в том числе трактористами) обслуживание этой техники и обучение местного персонала.

В Бузулукском уезде Самарской губернии «Джойнт» в 1923 г. оказывал помощь в восстановлении разрушенного голодом сельского хозяйства<sup>15</sup>.

Именно это направление деятельности «Джойнта» получило свое продолжение в 1924 г. в инициации программы «Агро-Джойнта». В июле 1924 г. «Джойнт» организовал Американскую еврейскую объ-

единенную агрономическую корпорацию («Агро-Джойнт»). До конца 1928 г. на программу «Агро-Джойнта» было выделено 5 880 000 долларов; в 1928 г. было создано Американское общество для поддержки еврейских фермерских поселений в России (1928–1935 г.), которое смогло собрать 8 миллионов долларов для поддержки деятельности «Агро-Джойнта»<sup>16</sup>.

Таким образом, Еврейская комиссия помощи голодающим в Челябинске и «Джойнт» не только оказывали помощь голодающему населению Южного Урала, но и выделяли определенные средства на восстановление разрушенного гражданской войной и голодом хозяйства края.

### Примечания

<sup>1</sup> Поляков Ю.А. 1921-й: победа над голодом. М., 1975. С. 25.

<sup>2</sup> Отчет Совета труда и обороны КССР за апрель-сентябрь 1922 года. Оренбург, 1922. С. 235.

<sup>3</sup> Объединенный государственный архив Челябинской области (далее – ОГАЧО). Ф. П-77, оп. 1, д. 657, л. 11.

<sup>4</sup> ОГАЧО. Ф. П-77, оп. 1, д. 456, л. 26.

<sup>5</sup> Мицель М. Участие Американского еврейского распределительного комитета в борьбе с голодом на Украине в 1922–1923 гг. // Евреи Евразии. Сентябрь–декабрь 2004, № 3.

<sup>6</sup> Государственный архив Оренбургской области (далее – ГАОО). Ф. Р-1, оп. 1, д. 276, л. 35 об.

<sup>7</sup> Степная правда. 1923, 1 марта. С. 3.

<sup>8</sup> Там же. 1923, 27 марта. С. 3.

<sup>9</sup> Там же. 1923, 11 апреля. С. 3.

<sup>10</sup> Таблица составлена по: JDC NY Archives, Collection 21–32, file # 463 (USSR, Financial, Reports).

<sup>11</sup> Степная правда. 1923, 17 марта. С. 3.

<sup>12</sup> ГАОО. Ф. Р-1, оп. 1, д. 451, л. 30–30 об.

<sup>13</sup> Таблица составлена по: JDC NY Archives, Collection 21–32, file # 463 (USSR, Financial, Reports).

<sup>14</sup> JDC NY Archives, Collection 21–32, file # 463 (USSR, Financial, Reports).

<sup>15</sup> Центр документации новейшей истории Оренбургской области (далее – ЦДНННО). Ф. 4094, оп. 1, д. 773, л. 31 об..

<sup>16</sup> Мицель М. Участие Американского еврейского распределительного комитета в борьбе с голодом на Украине в 1922–1923 гг. // Евреи Евразии. Сентябрь–декабрь 2004, № 3.

*Евгений Розенблат  
(Брест, Белоруссия)*

**ЭМИГРАЦИЯ, АССИМИЛЯЦИЯ  
ИЛИ СОХРАНЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ:  
БЕЛОРУССКИЕ ЕВРЕИ  
в 1944–1950-е гг.**

---

Во второй половине 1940-х – 50-х годах в составе еврейского населения Беларуси произошли значительные изменения. Еврейская диаспора Беларуси стала более однородной: практически исчезло ее деление на «западников» и «восточников», сбалансировались настроения, ожидания и стремления, определился основной путь развития – ассимиляция в сочетании с сохранением идентичности.

Демографические последствия нацистского геноцида для еврейского населения в Белоруссии выразились в резком изменении количественных показателей: в годы Холокоста погибло более 800 тыс. белорусских евреев. Удельный вес евреев, составлявших до войны около 10% всего населения республики, резко снизился. По данным переписи 1959 г., в БССР проживало 150,1 тыс. евреев, что составляло 1,9% населения республики, при этом в восточной части Беларуси было сосредоточено абсолютное большинство евреев – 140 тыс. человек<sup>1</sup>.

Одним из последствий Холокоста в Белоруссии стало изменение не только количественных, но и качественных показателей. Послевоенное еврейское население республики складывалось из нескольких новых в сравнении с довоенным состоянием категорий: 1) евреи, пережившие Холокост на оккупированной территории; 2) участники войны, вернувшиеся с фронта, и партизаны; 3) вернувшиеся из эвакуации.

Годы испытаний, пережитое в оккупации, на фронте и эвакуации, потеря близких, необходимость начинать жизнь сначала – все это не могло не отразиться в определенной степени на психике, поведении, восприятии окружающего евреями. Это были люди, имевшие колоссальный опыт выживания, приспособления к окружаю-

шим их обстоятельствам и людям, высокий личностный коэффициент преломления факторов внешней среды. Военные годы закалили, научили евреев «автономности» существования – умению рассчитывать только на себя, не ждать помощи ни от кого. Уроженец м. Ляховичи Барановичского р-на, Ноах Мельник вспоминал, что в связи с «делом врачей» ходили слухи о предстоящей депортации евреев в Сибирь. Случайная знакомая предложила переждать опасное время у своих родственников в дальнем хуторе. Н. Мельник хорошо помнил довоенные депортации, имел опыт выживания в условиях Холокоста и не хотел рисковать. Он устроил убежище в стогу, насушил сухарей, закупил продукты, оформил отпуск и ушел в укрытие. У него был план переждать массовые аресты, а затем уехать куда-нибудь в глушь и затеряться. Н. Мельнику повезло: две недели он провел в своем убежище, а после того как узнал о смерти Сталина, вернулся на работу<sup>2</sup>.

В последний год войны и первые послевоенные годы произошел своеобразный культурно-национальный всплеск «еврейской жизни», признаком чего было стремление еврейского населения регистрировать общины, открывать синагоги, еврейские культурные центры.

Белорусские власти разрешили открыть две синагоги в Минске, по одной в Калинковичах и Бобруйске. В белорусских городах действовали многочисленные несанкционированные миньяны<sup>3</sup>. Для евреев синагоги и миньяны являлись центрами еврейской жизни – местом, где была возможность встречаться, общаться, обсуждать общие проблемы. Посещение синагоги в праздники превращалось в акт демонстрации национального единства, что отмечали и представители советской власти. На Судный день в 1952 г. возле Минской синагоги собралось около 500 евреев, в отчете об этом событии говорилось, что «добрая половина верующих пришла в синагогу не по религиозным убеждениям, а из соображений национальной солидарности», многие говорили между собой по-русски и на обыденные темы<sup>4</sup>.

Выразителем интересов евреев в общественной жизни стал Еврейский Антифашистский комитет (ЕАК), одним из направлений работы которого являлось увековечивание памяти жертв Холокоста. Создание государства Израиль и его признание Советским Союзом вызвало новые надежды у еврейского населения, внушило чувство гордости и в значительной мере способствовало усилению чувства национальной самоидентификации.

Но одновременно происходили другие, поначалу глубоко скрытые процессы, свидетельствующие о разрушительном воздействии внешней среды на еврейство. В 1948 г. начался новый этап в исто-

рии евреев в СССР. Белорусские евреи в полной мере почувствовали изменение вектора в политике советской власти по «еврейскому вопросу». Оно ознаменовалось убийством С. Михоэlsa в январе 1948 г. в Минске, вытеснением евреев из партийного и советского аппарата, закрытием ЕАК, кампанией по борьбе с «безродными космополитами», отказом регистрировать еврейские общины и открывать синагоги, закрытием в марте 1949 г. Белорусского государственного еврейского драматического театра в Минске, еврейских издательств и библиотек, репрессиями в отношении еврейских писателей и поэтов И. Платнера, Г. Каменецкого, М. Тейфа, М. Грубиана, А. Кагана, Г. Березкина, «делом врачей».

Белорусские евреи почувствовали отчуждение со стороны государства и общества.

1. Усилился бытовой антисемитизм. Свою роль в этом сыграли давние традиции, кроме того, почва была удобрена сначала нацистской пропагандой, условиями оккупации, а затем тяжелой социально-экономической послевоенной ситуацией. Появились новые сюжеты в антисемитской мифологии. Одним из них стал миф о покорных евреях, которые «как овцы» шли на гибель и не предпринимали попыток спастись. Еще более широкое распространение имел стереотип о евреях, которые отсиделись в эвакуации в Ташкенте. Многие евреи слышали в свой адрес такие насмешки и замечания. Ицхак Южук, потерявший всю семью в м. Погост-Загородский Пинского р-на, после демобилизации в 1948 г. вернулся в Пинск. Работы не было, пришлось устроиться продавцом газированной воды. Ему, партизану и фронтовику, на всю жизнь врезалась в память реплика из очереди: «Поглядите, из Ташкента приехал и уже торгует»<sup>5</sup>.

В разгар обсуждения в рабочих коллективах Беларуси «дела врачей» в адрес евреев открыто звучало: «Мы воевали, а евреи в Ташкенте спасали свои шкуры»<sup>6</sup>.

2. По сути, советское государство просто узаконило бытовой антисемитизм, придало ему новый импульс. Симптоматичным стало проявление «аппаратного» антисемитизма. Гирш Смоляр, один из руководителей подполья в Минском гетто, вспоминал, как вместе с евреями-партизанами, Наумом Фельдманом и Хаимом Александровичем, летом 1944 г. пытался путем обращения в высшие партийные и советские инстанции добиться оказания помощи евреям-партизанам и их семьям в получении жилья и работы. Смоляр был глубоко потрясен тем, что первый секретарь

ЦК КПБ Пантелеймон Пономаренко в беседе обвинил евреев, участников движения Сопротивления, в разжигании еврейского национализма<sup>7</sup>.

Евреи в самых разных ситуациях сталкивались с бесцеремонным обращением со стороны больших и маленьких начальников. Приведем один достаточно характерный пример: Александру Гальбурту после успешного окончания Белорусского политехнического института в 1950 г. было отказано в распределении в Белоруссии, несмотря на то, что он имел на это право как участник Великой Отечественной войны и как муж выпускницы того же вуза, которая уже получила распределение в Белоруссии. Когда он попытался аргументировано отстоять свои права, директор института оформил ему направление на о. Сахалин. Когда жена Гальбурта пришла просить оставить мужа в Белоруссии и не разделять молодую семью, директор института, издеваясь, отдал приказ переоформить ее документы и также направить на о. Сахалин. Молодые люди столкнулись с типичным антисемитизмом со стороны «власть имущего»<sup>8</sup>.

После войны у еврейского населения Белоруссии, сохранявшего деление на «западников» и «восточников», были различные возможности организовать свое будущее. «Западники» имели права на выезд как бывшие граждане Польши и активно пользовались ими. На протяжении 1944–1946 гг. подавляющее большинство депортированных из западных областей Белоруссии евреев выехали за границу, далее их маршруты пролегли по-разному: Польша, другие европейские страны, США, Канада, Израиль. Образовавшимся «окном» стремились воспользоваться и те, кто не имел законных прав: известны случаи подделки документов, заключения фиктивных браков и т.д.

У «восточников» не было возможности выбора – оставаться или уезжать. Вопрос о перспективах сводился для них к дилемме: сохранить свою идентичность или пойти по пути дальнейшей ассимиляции.

На фоне государственных антисемитских кампаний евреи чувствовали свою незащищенность. Антисемитские проявления были практически безнаказанными, что производило травмирующий эффект. Формировался синдром боязни соседей, своего рода «этническая клаустрофобия» – страх находиться в нееврейском окружении. В некоторых случаях белорусские евреи болезненно, неадекватно реагировали на жизненные ситуации, интерпретировали трагические случайности как следствие антисемитских настроений. Недавно были опубликованы дневники Берты и Ляли Брук. Мать и дочь пережили ужасы Минского гетто, попали в партизанский отряд. Ляля

в уже освобожденном Минске ночевала в доме, в который попала единственная бомба, сброшенная фашистским самолетом, непонятно как прорвавшимся к городу. Из-под развала вытащили раненых и двух погибших. Мать была уверена, что ее дочь можно было спасти, но люди не спешили помочь еврейке: «Будет еще одной [еврейкой] меньше – не беда»<sup>9</sup>.

В результате сложившихся исторических условий происходила дальнейшая трансформация еврейского общества Белоруссии. К 1948 г. сократившееся число «западников» не могло оказывать существенного влияния на основные процессы внутри еврейской диаспоры. Белорусское еврейство конца 1940-х – начала 50-х годов существовало как особая и вместе с тем интегрированная часть советского общества. Еврейский конформизм как форма приспособления к идеологической ситуации и к принятым нормам поведения окружающих выражался в различных формах самоотчуждения<sup>10</sup>.

В первое послевоенное десятилетие отмечались высокие темпы урбанизации еврейского населения БССР: движение в районные и областные центры было обусловлено особенностями социальной и профессиональной структуры еврейского населения, учебой еврейской молодежи в вузах (в первые послевоенные годы евреи составляли до 17% студентов высших учебных заведений республики<sup>11</sup>), престижностью проживания в крупных населенных центрах. В 1959 г. около ¼ части евреев республики проживало в Минске. Размещение еврейского населения оказывало самое прямое воздействие на ускорение темпов аккультурации и ассимиляции. Но с другой стороны – такая концентрация еврейского населения являлась способом преодоления дисперсности, способствовала поддержанию внутринациональных связей.

В эти же первые послевоенные годы происходила социально-профессиональная переориентация еврейского населения. Если до войны представительство евреев в БССР в партийных, советских органах и в силовых структурах было весьма заметным, то в послевоенное время произошло их «выдавливание» из этих сфер. Тем более энергичным было освоение евреями Беларуси других ниш: наука, медицина, образование, культура. Высокий процент евреев сохранился среди преподавательско-профессорского состава высших учебных заведений республики. Например, в 1946–1947 учебном году евреи составляли 65,5% преподавателей Белорусского юридического института, 43,7% – политехнического института, 42% – института народного хозяйства, 38% – Минского медицинского института<sup>12</sup>.

Но при этом происходила стремительная утрата еврейского языка, культуры и традиций. Сохранить их в тех условиях было очень сложно. Динамика, которая иллюстрирует данную тенденцию, выглядит следующим образом: по официальным данным переписи 1926 г. 90,7% евреев БССР признало еврейский своим родным языком, в 1939 г. – 41%, а в 1959 г. – 21,9 %<sup>13</sup>.

Как правило, белорусские евреи выбирали компромисс: приобретаемая внешняя форма соответствия окружающим условиям сочеталась с глубинным осознанием своей принадлежности к еврейскому народу. Показательным для белорусских евреев может служить пример знаменитого скульптора Заира Азгура. Будучи идеологически ориентированной личностью, он искренне воплощал – и в своем творчестве, и в жизни – идеалы «партии и народа». По его собственному признанию, после войны у него была страшная депрессия из-за дискриминации властями евреев, он перестал читать на еврейском языке<sup>14</sup>. Тем не менее, его творчество также свидетельствует о том, что боль за судьбы евреев, глубокое переживание еврейской истории оставались частью его духовного облика.

Евреи мимикрировали, старались не выделяться, не отличаться, быть такими же, как окружающие. Особенно восприимчивыми были дети. В инонациональной среде лишь немногие могли проявлять нонконформизм и противостоять ассимиляции. Однако в большинстве случаев окружающие не давали евреям забыть об их происхождении. Чтобы ассимиляция евреев стала реальностью, стремление ассимилироваться должно было дополняться таким же желанием среды ассимилировать их. Само государство, ставя задачу принудительной ассимиляции евреев (как и многих других национальных меньшинств), антисемитскими кампаниями 1940-х годов сделало эту ассимиляцию невозможной, выделив евреев как объект антисемитской пропаганды и репрессий. Результатом проводимой политики явилось то, что в конце 1940-х годов белорусские евреи начинают утрачивать черты национальной общности, постепенно происходит распад внутренних коллективных связей (на уровне религиозных общин, еврейских общественных и культурно-просветительских организаций). Проблема самоидентификации решалась на межличностном уровне в контактах «еврей – еврей» и «еврей – нееврей».

### Примечания

<sup>1</sup> Eberhardt P. Przemiany narodowościowe na Białorusi. Warszawa, 1994. S. 114.

<sup>2</sup> Мельник Н. На виду у всех. Б.г., 2001. С. 92–94.

<sup>3</sup> *Смиловицкий Л.* Евреи Беларуси. Из нашей общей истории (1905–1953). Минск, 1999. С. 259–260.

<sup>4</sup> Там же. С. 297–298.

<sup>5</sup> *Южук И., Южук Р.* Даровано выжить. Годы и судьбы. Пинск, 2002. С. 18.

<sup>6</sup> *Бодак А.* Антисемитская кампания властей зимы 1953 г. на территории Беларуси // Материалы Восьмой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2001. Ч. 1. С. 288.

<sup>7</sup> *Смоляр Г.* «Теплая» встреча евреев-партизан в освобожденном Минске // Возрождение. 1975. № 4–5. С. 184.

<sup>8</sup> *Гальбурт А.* Выживший в аду. Незабываемое. Минск, 2003. С. 114–117.

<sup>9</sup> Когда слова кричат и плачут: Дневники Ляли и Берты Брук. Минск, 2004. С. 49.

<sup>10</sup> *Дамерская-Цигельман Л.* Об идеологической мотивации различных поколений активистов еврейского движения в СССР в 70-х годах // Вестник еврейского университета в Москве. 1994. № 1 (5). С. 69.

<sup>11</sup> *Лыч Л., Навіцкі У.* Гісторыя культуры Беларусі. Менск, 1996. С. 340.

<sup>12</sup> Там же. С. 339.

<sup>13</sup> *Эбэрхардт П.* Дэмаграфічная сітуацыя на Беларусі: 1897–1989. Менск, 1997. С. 74, 128.

<sup>14</sup> *Роланд Б.* Искусство требует жертв // Мишпоха. 1997. № 3. С. 53.

*Sonia Isard*  
(Michigan, USA)

**JEWS, WEDDINGS,  
AND THE UNDERGROUND ECONOMY  
IN SOVIET MOGILEV-PODOLSKII**

---

In this paper, I will assess the utility of using Jewish weddings as a prism through which to study the economic dynamics of the *shtetl*. This paper is part of a larger work-in-progress that addresses the history of informal economic activity in the Jewish community, as seen in Soviet-era Mogilev-Podolskii, Ukraine. The motivating assumption behind this project is that economic and socio-economic relationships can be used to maintain, strengthen, or highlight social networks and connections within ethno-religious and minority communities. Thus, my overarching theoretical question is of the extent to which this did or did not occur in Jewish communities during Soviet times. Rather than focusing on the inherent inadequacies and failures of planned economy or focusing on the successes of a select group of the more powerful or fortunate, this project addresses the commonplace tools that individuals and communities used to maintain the ability to perform a minority culture.

I will address three distinct functions of weddings: the wedding as a religious-cultural practice, the wedding as an aggregate of clearly defined economic interactions, and the Jewish wedding (in particular) as an informal (that is to say, not encouraged by the state) event. As I will attempt to show here, these functions inform one another in several ways. For my purposes, it is most important to note that there is a multi-directional relationship between these functions. This relationship effectively renders the whole affair informal to some degree. On one hand, the informality of the *Jewish* wedding brings the surrounding economic activity into the informal sphere. On the other hand, the ambiguous legality of some of the attendant economic activities also draws the Jewish wedding farther out of the formal sphere. Furthermore, the Jewish wedding is a singular opportunity for Jews who have profited from the underground economy to display their riches. Not only are wealthy families able to put on lavish

weddings, but poor families can also demonstrate their own status through the presence of wealthy guests. The affluent members of the community bring more expensive gifts, and, perhaps more importantly, endow status on the wedding itself by their very attendance. This is one time when the fact that these prosperous individuals profited from illegal economic activity does not impede the public performance of social hierarchy.

Why should we study weddings in the context of the informal economy? For one thing, historically, economic relationships were often clarified and exposed by weddings. Whether through matchmaking, dowry negotiation, or simply guest list compilation, wedding planning was intrinsically linked to economic questions. Furthermore, weddings, presumably, encourage couples and their families to consider their Jewishness and Jewish community more explicitly than usual. As Valery Dymshits explains, weddings have some connection to the archaic; for Soviet Jews, Jewishness *was* archaic<sup>1</sup>. Thus, it follows that there would be intensified Jewish self-awareness at Jewish weddings.

Weddings bring people together, necessarily raising consciousness of a family's position in the community. Weddings also carry cultural significance, forcing some negotiation with ethno-religious traditional practice. Uniquely, this negotiation often happens in relatively public spaces. During Soviet times, the synagogue was no longer a place where Jewish families could display their wealth and status to other members of the community. Thus, the wedding, as one of very few remaining Jewish public rituals, possessed heightened social significance. The publicity of the wedding is of additional importance, because the publicity implicates community members in the performance of the tradition, thus revealing subtle intra-communal relationships. Furthermore, weddings in Mogilev-Podolskii are of particular interest because, I believe, in these celebrations there is an inherent difference between Jews and Ukrainians. It is possible for Ukrainians to celebrate a Ukrainian wedding that is not a Ukrainian Christian wedding. For Jews, on the other hand, there is an intrinsic association between religious and ethnic wedding customs, regardless of the degree of incorporation of traditional religious ritual.

Moreover, weddings are useful as a topic for contemporary ethnography for the simple reason that they are memorable. Informants often remember weddings in relatively comprehensive detail, including both organizational aspects as well as personal emotional responses to the event. Of course, this does not neutralize important questions about the historicity of the informant's interview and the function of memory in ethnography. Rather, it increases the likelihood of acquiring a rich and vivid narrative from the informant. For these basic reasons, weddings are

a useful lens through which to view the intricate economic relationships in the Mogilev-Podolskii Jewish community.

### Stratification

I would like to begin this analysis by discussing the important association between weddings and hierarchy. In Mogilev-Podolskii, discussions about weddings often raised questions of socio-economic stratification in the minds of our informants. Weddings, it would seem, are particularly well suited as a venue for determining and demonstrating degrees of status relative to other community members. In fact, this connection is often made in writings on *shtetl* wedding tradition. In *Life is with People*, first published in 1952, Mark Zborowski informs us that, at the Jewish wedding table, “guests will be seated according to rank and if any mistakes his proper place there will be sharp reminders”<sup>2</sup>. Here, Zborowski emphasizes the strengthening of social hierarchy through wedding practice. This claim of intensification may or may not be historically sound. The more important point here is that weddings are a time when established modes of social interaction are highlighted—whether they are reinforced or challenged is unclear to me.

In the beginning of *The King*, written in 1921, Isaac Babel draws a much different illustration of wedding table protocol. At the wedding of Benya Krik’s daughter, «За стол садились не по старшинству. Глупая старость жалка не менее, чем трусливая юность. И не по богатству. Подкладка тяжелого кошелька сшита из слез. За столом на первом месте сидели жених с невестой. Это их день. На втором месте сидел Сендер Эихбаум, тесть Короля»<sup>3</sup>. [*The guests did not sit in order of seniority. Foolish old age is just as pitiful as cowardly youth. Nor in order of wealth. The lining of a heavy moneybag is sewn with tears. The bride and groom sat at the table’s place of honor. It was their day. Beside them sat Sender Eichbaum, the King’s father-in-law*<sup>4</sup>.] Here, instead of reeling off a litany of names and their respective places, Babel seems to become somewhat distracted. Apparently, writing down Eichbaum’s name reminds Babel of a different story and he, of course, proceeds to tell it. Thus, the remainder, and bulk, of *The King* is a tangent—we learn nothing more about the placement of the wedding guests at the table. Although, of course, we cannot interpret Babel’s portrayal as ethnographic data, it is important to note that, in this early example of Soviet Jewish writing, Babel deemphasizes Jewish social stratification by raising and then promptly dismissing the issue. This gives the impression that such trivialities are of little importance in “authentic” Jewish commu-

nities in this region. He successfully uses a large Jewish wedding to demonstrate this characteristic by highlighting the wedding's association with both a dynamic Jewish underworld and a vibrant traditional Jewish community. This wedding is a window into the spirited chaos of lower-class Jewish life, providing a representation that fit well into early post-revolutionary political ideology.

With this background in mind, it is instructive to study the following segment of an interview, taken in the summer of 2007, with an elderly Jewish resident of Mogilev-Podolskii:

Гости были все равны. Садилась все вместе. Все ходили одинаково, говорили одинаково. Марш играли для каждого входящего... игнорирования на свадьбах не было, приучили к равенству...<sup>5</sup>

*Guests were all equal. They all sat together. They all walked the same, talked the same. The march was played for each who entered... There was no ignoring at a wedding, [we/they] were accustomed to equality...*

In this memory of her sister's 1951 Jewish wedding right after the war in Stalinist Ukraine, the informant stresses equality and sameness as defining characteristics of the event. There are many possible reasons for her emphasis on this aspect of the wedding. Perhaps she chooses to highlight this trait of socio-economic equality, because it really did define Jewish wedding celebrations. However, we do not know how explicit or implicit this trait may have been at the time. Alternatively, maybe the informant remembers the government-sponsored emphasis on socio-economic equality, and reads that retroactively into Jewish life cycle events. It is also possible that this trait did not apply to Jewish weddings at all, but the informant, for some reason, feels that she is supposed to or expected to say that. An entirely different possibility is that this equality may also have been a product of general post-war poverty. This is a remarkable moment in the informant's narrative, and I do not understand all of its connotations, particularly if I am working under the assumption that weddings are outside of the typical government purview.

On this topic of Jewish weddings and social stratification, there is much room for further research. One particularly intriguing area, which has insufficient data at this point, is that of gift giving at Jewish weddings. American ethnographic writing from the mid-20<sup>th</sup> century (particularly that which led to the publication of *Life is with People*) emphasizes that gift giving was almost oppressive to traditional *shtetl* Jews, providing much more pleasure for the giver than receiver. Gift giving was a sign of status for the benefactor, and embarrassing for the

recipient. Currently, I do not have enough information to accept or reject that claim with regard to weddings in Soviet Mogilev-Podolskii, nor do I have enough information to generalize about similarities and differences between Jewish and Ukrainian gift giving practices. I do believe, however, that with further research, wedding gift giving will demonstrate a link to social status, and may even shed significant light on intra-communal informal economic transactions. To this end, one of our informants remembered that,

гости подарки приносили, кто подарок, кто деньгами. Деньги в подписанных конвертиках. А есть такие дельцы, что приносили пустые конвертики. И среди евреев есть мошенники!<sup>6</sup>

*Guests brought gifts, someone a gift, someone money. Money in signed envelopes. And there were the kind of "businessmen," who brought empty envelopes. And among Jews there are swindlers!*

This observation brings informal economic transactions explicitly into the realm of weddings through the practice of gift giving, and indicates directions for future research.

### Economic Institutions

Many economic interactions, a few of which will be explored in this presentation, are required for a wedding to occur successfully. An in-depth analysis of these interactions may contribute to answering some of the more theoretical questions about Jewish identity preservation in the Soviet *shtetl*. I will now discuss three economic agents involved in the production of a Jewish wedding in Soviet Mogilev-Podolskii. The first is the *shodkhn*, the matchmaker. The second is the wedding musician, and the third is the *sarver*, the wedding cook.

*Shadkhonim*, Jewish matchmakers, were integral economic agents in the Jewish wedding tradition. Our informants suggested that the *shodkhn* could earn a full living from her labors, even during the Soviet era. Matchmaking was a uniquely Jewish practice, and the *shodkhn* was limited to work within the Jewish community. Furthermore, the *shodkhn* seriously considered socio-economic status when deciding the matches. In fact, the *shodkhn's* most essential skill was her ability to correctly read and interpret demonstrations of hierarchy. Thus, the matchmaking tradition is an extreme example of social networking that is based explicitly on socio-economic hierarchy and manifests itself in overt, illegal, intra-communal, economic activity. This, perhaps more than any other institution that I will discuss, is explicitly against Soviet ideology.

According to Marshall Goldman, “Jews historically, in tsarist times as well as outside of Russia, have long come to deal with the fact that they must settle for activities several steps below what was socially desirable or even acceptable.”<sup>7</sup> This, Goldman asserts, helps to explain the high proportion of Jews involved in economic behaviors of, at best, ambiguous legality. In the Mogilev-Podolskii economy for wedding services, however, we see a different side to private and/or informal economic activities. One of our informants explained, “Сватались к тем, у кого приличные родители”<sup>8</sup>. [*They matched those who had decent parents*]. This shows that arranged endogamous marriage was not a low-status practice. It follows, as some of our informants have claimed, that the matchmaker’s own status was quite high. This Mogilev institution fits within Goldman’s paradigm, to the extent that Jews, such as the *shodkhn*, who unable to participate in high status occupations, turned to the informal economy for employment. Goldman’s corollary, that such activities were somehow “below,” does not seem to fit here—perhaps because this activity was fully contained within the Jewish community. One non-Jewish couple described a particularly memorable figure in the Jewish community:

У нас раньше еврейская сваха была. Редко кто по любви раньше женился. Этой свахе было лет под 90, она ходила с накрашенными губами, вся в белом всегда. Белое пальто, белая юбка. Она ездила по всему Союзу и искала невесту для жениха, жениха для невесты и ей за это платили деньги. Называли ее сводная сваха<sup>9</sup>.

*We used to have a Jewish matchmaker. It used to be rare that someone married for love. This matchmaker was almost 90 years old, she went around with lipstick, always wearing all white. A white jacket, white skirt. She travelled over the entire Union and searched for a bride for the groom, a groom for the bride, and for this, they paid her money. They called her our matchmaker.*

This character was a well-respected and fully integrated member of Mogilev society.

The *sarver*, usually a woman, was hired to cook the food for the Jewish wedding party. There was widespread consensus among our informants that the *sarver* lived off the money she earned from her cooking engagements, demonstrating the extent to which this role was firmly established in the community. One informant remembered:

Было много сладких блюд... Каждому дают пакетик со сладостями. Со стороны жениха или невесты стояли люди, или сарверн и раздавали пакетики гостям. Сарверн нанимали, повариха. Она приходит, ей сообщают, сколько человек будет на свадьбе, она

пишет список блюд, продукты. Помощники чистят, а она все варит. Сарверн руководила готовкой, ее нанимали по рекомендации знакомых<sup>10</sup>.

*There were many sweet dishes... Everyone was given a little bag with sweets. By the side of the bride or groom stood people, or the sarvern, and gave out the little bags to the guests. A sarvern was employed, a cook. She came, they told her, how many people would be at the wedding, she writes a list of dishes, groceries. Helpers clean, and she cooks. The sarvern led the cooking/preparation, she was hired according to the recommendation of acquaintances.*

This particular informant notes that the *sarver* was hired according to recommendation, implying that more than one such professional was active at any given moment. Thus, our informant describes a clearly defined and self-contained example of a well-functioning underground market economy in the Jewish community. Another informant noted, “Свадьбу нанимали специальных сарверн, они готовили. Их было несколько. Они все знали, какие продукты, что надо готовить”<sup>11</sup>. [*They hired special sarvern for the wedding, they cooked. There were several of them. They knew everything, what kinds of groceries, what was needed to cook*]. Both informants emphasize both the skill of the *sarver* and the existence of several such workers, perhaps demonstrating the efficacy of a small capitalist market within the Soviet framework.

Even more importantly, the role of the *sarvern* shows how people used informal economic markets to maintain Jewish traditions. Feasts, an integral part of the wedding celebration, require the purchase and consumption of unusually large amounts of food and drink. Although it is as yet unclear, with further research, I hope eventually to discover how the *sarver* actually acquired the food and materials for these wedding and holiday parties. It would be most informative to know the extent to which these materials were acquired on the black market, as well as the extent to which these materials were acquired from Jewish vendors. For now, the simple absence of explicit information on this question will serve the purpose of suggesting that these feast materials were acquired by the *sarver* or by the couple’s families on the black market or through informal barter, strengthening the presumed relationship between Jewish weddings and Jewish networks of informal economic connection.

Musicians also played an integral role in the wedding, often greeting the guests in addition to leading dancing. The musicians who played at Jewish weddings can also be analyzed as agents in the informal Jewish wedding economy of Soviet Mogilev-Podolskii. According to one informant, «музыканты на свадьбе встречали гостей, им платили кто

сколько может. Таксы не было. Заказывали танцы»<sup>12</sup>. [*Musicians at the wedding met the guests, they paid them what they could. There was no fixed rate. They ordered dances*]. This informant suggests that wedding musicians served a dual economic function. On one hand, we know that there was the informal exchange of payment from the wedding families to the service provider. At the same time, the community mitigated the wedding costs by shouldering part of the entertainment expenses. The musicians themselves diminished social stratification by implementing a sort of progressive tax on their service. To demonstrate the full integration of this concept into the Jewish wedding culture, Alexander Lvov points out a similar phenomenon in the payment of the *sarvern*<sup>13</sup>.

Значит, у нас раньше, когда на свадьбу не нанимали *sarvarку*, они сами приходили проситься, чтобы их взяли на праздник, потому что они сами потом после приготовления, они сами у гостей брали плату в конце свадьбы, когда свадьба подходит к концу. Садятся второй раз за стол и там уже третий раз за стол, и вот она начинает, если на свадьбе есть очень богатые люди, знаешь, она им разносит торты. Она сама их пекла. Она разносит им торты. Потом она берет поднос, и музыканты объявляют: сейчас будет ходить наша *sarvarке*, и вот она ходит по гостям, и все ей кидают на поднос деньги<sup>14</sup>.

*So, it used to be that, when we didn't hire a sarverke for the wedding, they came to ask, so that we would take them on for a holiday, because they, after cooking, they took payment from the guests at the end of the wedding, when the wedding comes to an end. They sit down for a second time at the table and there already for a third time at the table, and then she begins, if at the wedding there are very rich people, you know, she brings them pies. She baked them herself. She brings them pies. Then she takes a tray, and the musicians declare that now the sarverke will go, and here she goes among the visitors, and all throw money onto the tray for her.*

This system of voluntary payment by the guests suggests that the wealthy would undertake the greater part of the cost burden, in some small way redistributing the wealth in the community. Interestingly, this practice simultaneously publicizes and attempts to reduce extant economic hierarchy. The system also leaves space for free riders, though I do not have enough information as to the existence or extent of such a problem. In short, this system is inefficient according traditional economic theory—there is no enforcement of property rights or responsibilities—

but the practice does provide a venue for the performance of status and the redistribution of wealth.

Thus, we see examples of economic agents associated with Jewish weddings. The *sarvern*, musicians, and matchmakers enabled the maintenance of traditional Jewish practices while concurrently stimulating a largely insular informal economy.

### Conclusion

Jewish weddings, as segments of Jewish traditional practice, were public demonstrations of ethno-religious cultural identity, perhaps even of ethno-religious cultural solidarity. Weddings were informal, in the sense that the Soviet government would not have supported such practices. However, weddings were one of the few times during the Soviet era when such a performance could occur in relative safety. The surrounding community understood such practices. This unusual convergence of characteristics makes wedding practice particularly amenable to ethnographic investigation. In this paper, I have described some of the many economic activities that are required for a Jewish wedding to occur successfully. I have also demonstrated the issue of socio-economic stratification in the context of the Jewish wedding. The informal economic activities required for the event involved a multitude of participants, mostly Jews. Thus, we can see the complex interaction between Jewish traditional practice and Jewish economic activity, and the symbiosis between these phenomena. Through this interaction, Jewish community members remain economically active and Jewish identity was also maintained. From my initial research on the Jewish wedding and the informal economy, it seems quite clear that there is much scope for further research on this topic alone, as well as on other moments when Jewish cultural practice and formal/informal economic activity overlap.

### Notes

<sup>1</sup> Personal correspondence.

<sup>2</sup> Zborowski M. and Herzog E. *Life is With People*. New York: Schocken Books, 1995.

<sup>3</sup> Бабель И. Сочинения. Т. 1. М., 1990.

<sup>4</sup> *Babel I*. The Collected Stories of Isaac Babel / Ed. Nathalie Babel. Trans. Peter Constantine. London: The Penguin Group, 1994.

<sup>5</sup> *Майданек Клавдия Израилевна*. Personal Interview. Gidon, Voitenko, Fedchenko. Mogilev-Podolskii, 07 July 2007. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

<sup>6</sup> *Мурье Элик Маркович и Рита Шаевна*. Personal Interview. Федченко, Эмирова. Mogilev-Podolskii, 19 July 2007. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

<sup>7</sup> *Goldman, Marshall I.* Russian Jews in Business // *Zvi Gitelman, Musya Glants, and Marshall I. Goldman.* Jewish Life after the USSR. Bloomington: Indiana University Press, 2003. 83.

<sup>8</sup> *Кац Блюма Бенциановна*. Personal Interview. Кушкова, Габе, Бендет. Mogilev-Podolskii, 19 July 2007. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

<sup>9</sup> *Бурса Семен, Бурса Раиса*. Personal Interview. Войтенко, Гидон, Изард. Mogilev-Podolskii, 23 July 2007. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

<sup>10</sup> *Майданек Клавдия Израилевна*. Personal Interview. Федченко, Гидон, Войтенко. Mogilev-Podolskii, 22 July 2007. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

<sup>11</sup> *Мурье Элик Маркович и Рита Шаевна*. Personal Interview. Федченко, Эмирова. Mogilev-Podolskii, 19 July 2007. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Personal correspondence

<sup>14</sup> Mogilev-Podolskii, 04-02-2. From the interview archives of the Judaica Center of the European University at Saint Petersburg.

**НЕАШКЕНАЗСКИЕ  
ЕВРЕЙСКИЕ ЭТНОСЫ**

*Игорь Семенов  
(Махачкала, Россия)*

## ЭПИЗОДЫ БИОГРАФИИ ХАЗАРСКОГО ПРИНЦА БАРСБЕКА

---

Хазарскому каганату уже на заре своей истории пришлось столкнуться с военным давлением Арабского халифата<sup>1</sup>. Но наиболее масштабные и интенсивные военные действия между двумя державами развернулись в первой половине VIII в., точнее, в период с 708 по 737 гг. Предводительство арабов в этой войне осуществляли наместники халифа в двух закавказских странах – Армении (араб. *Арминийа*) и Азербайджане (араб. *Азарбайджан*). В разное время этот на этот пост назначались знаменитые арабские полководцы – Маслама ибн ‘Абд ал-Малик (в 708–22-23 гг., затем в 725–26–728-29 гг. и в 730–732-33 гг.), Малак ибн Сафар ал-Бахрани (в 722–723 гг.), ал-Джаррах ибн ‘Абдаллаха ал-Хаками (в 723–725-26 и затем в 728-29–730 гг.) и другие.

Что же касается хазарских военачальников, то сведения о них, сохранившиеся в источниках, отличаются крайней скупостью. Несколько больше, чем о других хазарских полководцах известно о принце Барсбеке, имя которого впервые упоминается в связи с событиями 104 года хиджры (722-23 г.; далее: г.х.).

По сообщению Ибн Хайята (IX в.), наиболее раннего представителя арабо-персидской историографической школы, в 103 г.х. (721-22 гг.) наместником Армении был назначен Малак ибн Сафар ал-Бахрани<sup>2</sup>. Малак предпринял поход против хазар, но был разгромлен ими где-то в Закавказье – на «Каменистом лугу» (*Мардж ал-Хиджара*): «...Мусульмане потерпели полное поражение. Это произошло в месяце рамадане сто третьего года (22 февраля – 23 марта 722 г.<sup>3</sup>). Стояла зима, и хазары завладели лагерем мусульман»<sup>4</sup>. Об этих же событиях рассказывают ат-Табари, ал-Йа‘куби (IX в.), Бал‘ами (XII в.) и Ибн ал-Асир (XII–XIII вв.), но все они датируют поражение арабской армии на «Каменистом лугу» 104-м, а не 103 г.х.<sup>5</sup> Ибн Хайят же к 104 г.х. относит смещение Малака ибн Сафара с поста правите-

ля Армении, и назначение на эту должность ал-Джарраха<sup>6</sup>. Вероятнее всего, оба эти события – поражение, понесенное Малаком ибн Сафаром, и смещение его с поста правителя Армении – относятся к одной и той же дате – 104 г.х. Указание же Ибн Хаййата на то, что битва на «Каменистом лугу» имела место в рамадане, скорее всего, соответствует действительности: по его словам, «стояла зима», а месяц рамадан 104 г.х. приходится как раз на зимний период (11 февраля – 12 марта 723 г.).

В том же 104 г.х. (722-23 гг.) новый арабский наместник Армении и Азербайджана, ал-Джаррах, со свежей армией направился к городу Берда'а. Хазары же при его приближении отошли к Дербенту<sup>7</sup>.

Из Берда'а ал-Джаррах с 20-тысячной армией вышел к реке Рубас и стал рассылать гонцов к горским владетелям, призывая их включиться в действия против хазар. Часть из них примкнула к арабской армии, но другие приняли сторону хазар. Среди союзников хазар был Сабас, «владыка страны ал-Лакз», который предупредил кагана о приближении арабов к Дербенту<sup>8</sup>.

Между тем, ал-Джаррах распустил слух, что собирается ночевать со своей армией у Рубаса, а сам ночью выступил к Дербенту и внезапным ударом выбил оттуда хазар<sup>9</sup>. Затем, став лагерем в полукилометре к северу от Дербента, он отправил один отряд в Каракайтаг, другой в Табасаран – для захвата добычи. Дождавшись их возвращения, ал-Джаррах через сутки направился маршем к реке ар-Ран, в шести фарсах (30 км) к северу от Дербента<sup>10</sup>.

У этой реки арабов уже поджидала 40-тысячная хазарская армия во главе с Барсбеком, сыном кагана<sup>11</sup>. Вероятно, Барсбеку было поручено прикрывать отход кагана на север.

В сражении с Барсбеком у р. ар-Ран ал-Джарраhu удалось разбить хазар и обратить их в бегство, после чего арабская армия вышла в местность Хасин (в других источниках – *ал-Хусаин*), жители которого сдались и обязались платить ежегодную подать. Далее ал-Джаррах направился к городу, название которого у ал-Куфи (IX в.) фигурирует как *Баруфа*<sup>12</sup>, у Ибн ал-Асира – *Иаргу*<sup>13</sup>, а у Ибн Хаййата – *Йаз'у(а)*<sup>14</sup>. После этого арабская армия двинулась к городу Баланджару.

Локализациях указанных топонимов является дискуссионной. Так, например, что касается топоним *Хасин* (ал-Куфи) или *ал-Хусаин* (Ибн ал-Асир), то М. Казем-Бек локализовал его на месте современного селения Каякент<sup>15</sup>, однако, данная точка зрения, основанная на не вполне ясных сообщениях тюркских списков «Дербент-наме»<sup>16</sup>, не может быть принята безоговорочно. Что же касается пункта

«Йаргу», то он локализовывался В.Г. Котовичем, а вслед за ним и З.М. Бунятовым, на месте городища Таргун на р. Гамриозень в Дагестане<sup>17</sup>, а М.И. Артамоновым и В.М. Бейлисом – на месте современного поселка Тарки<sup>18</sup>. В связи с этим, О.М. Большаковым было указано, что если в приводимой у ал-Куфи форме *Йаргуā* «в первой букве две точки переставить снизу вверх, а *gāin* заменить на *каф*, то получим прочтение Таркуā»<sup>19</sup>.

В силу неопределенности каждой из указанных локализаций, а также и неопределенности с локализацией Баланджара<sup>20</sup>, полное картографирование маршрута армии ал-Джарраха представляется затруднительным.

Продолжая рассмотрения сообщений о походе ал-Джарраха 722-23 годов, необходимо отметить, что подробные сведения о маршруте этого рейда содержатся лишь в сочинениях ал-Куфи и Ибн ал-Асира, причем труд первого в данном случае, вероятно, служил источником для второго<sup>21</sup>. Ат-Табари же упоминает лишь о взятии ал-Джаррахом г. Баланджара<sup>22</sup> и прилегающей к ней крепости, а также о том, что множество баланджарцев было захвачено арабами в плен и утоплено в реке Баланджар<sup>23</sup>.

По рассказу ал-Куфи и Ибн ал-Асира, хазары соорудили вокруг Баланджара ограду из 300 повозок. Несколько десятков арабов преодолели это сооружение и развязали веревки, связывавшие повозки между собой. В итоге все сооружение распалось, и ал-Джаррах бросил в атаку все свое войско<sup>24</sup>.

Ибн Хайят описывает детали этого штурма несколько иначе: около тридцати арабов бросились к повозкам, захватили одну из них и, перерезав веревки, связывавшие ее с другими повозками, направили ее под откос; за ней покатались и остальные, «и все они очутились в лагере мусульман»<sup>25</sup>.

Арабы одержали победу и захватили огромную добычу и множество пленных. Правитель (*сахиб*) Баланджара бежал в город Самандар, но его жена и дети оказались в плену у арабов. Они были выкуплены самим ал-Джаррахом и отпущены к отцу семейства<sup>26</sup>. В благодарность за это правитель Баланджара стал передавать ал-Джарраhu сведения о действиях хазар<sup>27</sup>.

По данным Ибн ал-Асира и Бал‘ами, из Баланджара ал-Джаррах направился к городу Олубандару (Олугбендер), в котором было 40 тысяч тюркских домов или семей<sup>28</sup>. Жители города без сопротивления согласились платить арабам подати<sup>29</sup>. Численность «тюрков» Вабандара, приводимая Ибн ал-Асиром и Бал‘ами, сильно преувеличена, так как у Ибн Хайята в данном случае говорится о сорока

семействах<sup>30</sup>. По его словам, они просили у ал-Джарраха примирения, «обязуясь быть вместе с ним против хазар»<sup>31</sup>, что может указывать на то, что эти тюрки не являлись хазарами<sup>32</sup>.

Далее, ал-Джаррах намеревался идти на Самандар<sup>33</sup>, но, получив от правителя Баланджара сообщение о том, что против арабов направляется большая хазарская армия<sup>34</sup>, решил отступить в Закавказье, в город Шакки<sup>35</sup>.

Ал-Балазури (IX в.) не дает описания похода ал-Джарраха на Баланджар. Он ограничивается лишь рассказом о его выдвижении к реке Самур, а оттуда – «в сторону хазар». Затем, по данным ал-Балазури, ал-Джаррах сразился с жителями страны Хамзин, перевел их в рустак<sup>36</sup> Хайзана (должно быть восстановлено как \*Хизан – округа современного села Хизы в Азербайджанской Республике<sup>37</sup>); после этого он воевал с жителями Гумика, а затем повернул к Шакки<sup>38</sup>.

В последующие несколько лет предводителем хазарских войск, выступавших против арабов, в источниках фигурирует уже не принц Барсбек, а его отец – хазарский каган. Упоминания о Барсбеке возобновляются в связи с событиями 108 г.х. (726–727 гг.), когда должность наместника Армении и Азербайджана занимал Маслама, который при этом продолжал руководить действиями арабов и против Византии. И именно тогда, когда Маслама предпринял наступление на византийцев и занял Кесарию<sup>39</sup>, хазары, как сообщает Ибн ал-Асир, во главе с сыном кагана вторглись в Азербайджан. Направившийся против них ал-Харис ибн ‘Амр ат-Тайй, замещавший Масламу на Кавказе, нанес противнику поражение и, преследуя его, перешел Аракс<sup>40</sup>.

Ибн Хаййат рассказывает, что это вторжение хазар возглавлял Мартик, сын кагана<sup>41</sup>. Не вызывает сомнений, что *Мартик* – это искаженное \**Барсбик* или \**Барсбек*, причем это тот самый Барсбек, войско которого в 104 г.х. было разбито ал-Джаррахом у реки ар-Ран. По сведениям Ибн Хаййата, сын кагана вышел к городу Варсану (там находилась переправа через Аракс) и стал обстреливать его из катапульт. Ал-Харис же, переправившись через Аракс выше по течению, ударил на хазар и обратил в бегство сына кагана<sup>42</sup>. Ибн Хаййат сообщает также, что сам ал-Харис был убит в сражении, однако, как обращает внимание В.М. Бейлис, ал-Харис был жив еще и в 111 г.х., когда он возглавил отражение нового хазарского набега<sup>43</sup>.

В 110 г.х. (728–729 гг.) Маслама уже лично включился в действия против хазар. Им было предпринято вторжение в пределы каганата. В ответ каган предпринял атаку на Азербайджан и разграбил

его<sup>44</sup>. Неудачи Масламы на Кавказе повлекли за собой его отстранение с поста наместника Армении и Азербайджана, и на эту должность снова был назначен ал-Джаррах<sup>45</sup>.

В 111 г.х. (729–730 гг.) ал-Джаррах направился против хазар «со стороны Тбилиси», то есть через Дарьяльское ущелье, и достиг хазарского города ал-Байда, то есть резиденции кагана<sup>46</sup>. Город был захвачен, после чего арабская армия вернулась в Закавказье<sup>47</sup>.

В ответ на это в следующем, 112 г.х. (730–731 гг.) хазары совершили ответный поход. Очень краткое сообщение об этом событии сохранилось в летописи Феофана Исповедника: «...Сын хагана, владыки Хазарии, отправился походом на Мидию и Армению. Застав в Армении Гараха [ал-Джаррах. – И.С.], стратига арабов, он убил его вместе с бывшим при нем войском. Разграбив страну армян и мидийцев, он повернул назад, нагнав великий страх на арабов»<sup>48</sup>.

По сообщению армянского историка Левонда (Г'евонд; VIII в.), хазары во время этого нападения выдвигались в Закавказье через проход Чора (Дербентский проход) во главе с полководцем Т'армач'ем<sup>49</sup>. По данным же ат-Табари и Ибн ал-Асира, вторжение возглавлял сын кагана, направлявшийся через Дарьяльское ущелье<sup>50</sup>. Ясность в этот вопрос вносят данные Бал'ами: вторжение хазар в 730 г. происходило через «несколько кавказских проходов»<sup>51</sup>, то есть упомянутый Левондом хазарский полководец Т'армач' прошел в Закавказье через Дербентский проход, а сын кагана – через Дарьяльское ущелье, другие же хазарские отряды выдвигались туда через другие, менее удобные горные проходы.

Итак, вступив в Грузию, сын кагана направился к Шакки, где находился ал-Джаррах, и тому пришлось отступить через Байлакан и Варсан к городу Ардабилию<sup>52</sup>. Варсан и еще несколько городов в Азербайджане были осаждены хазарами, а вслед за этим в сражении, состоявшемся 8 декабря 730 г. близ Ардабиля, 25-тысячная арабская армия была полностью перебита. Ал-Джаррах был убит<sup>53</sup>. Хазары заняли Ардабиль и распространили свои набеги до Диарбекира и окрестностей Мосула<sup>54</sup>.

Имя сына кагана, возглавлявшего данный рейд, передается в источниках с различными искажениями. По всей видимости, наиболее точная его форма отражена в сочинении ал-Куфи – *Нарстик*<sup>55</sup>, что реконструируется З.М. Буниятовым, А.П. Ковалевским и О.Г. Большаковым как тюркское \**Барсбик* или \**Барсбек*<sup>56</sup>. Едва ли могут возникнуть сомнения в том, что это был тот самый Барсбек, предводитель хазарской армии в периоды кампаний против арабов в 104 г.х. (722–723 гг.) и 108 г.х. (726–727 гг.).

Важное значение для реконструкции событий 730 года имеет сообщение грузинской хроники «Матиане Картлиса» («Летопись Картли») о набеге хазарского полководца Блучана на Грузию<sup>57</sup>. Протицирую соответствующий текст полностью (в переводе Г.В. Цулая): «По преставлении святого мученика Арчила остались у него сыновья Иован и Джуаншер. Отправился Иован в Эгриси [Западная Грузия. – И.С.] и забрал с собой мать и двух сестер. А Джуаншер с двумя (другими) сестрами остался в стране Картлийской и Кахетской. Сестра же младшая его была прекрасна ликом, и слухи о красоте ее дошли до царя Хазарского Хакана; прислал он гонцов, дабы выпросить Шушан себе в жены, взамен обещав пособить в борьбе с сарацинами [то есть арабами. – И.С.]. И когда посол Хакана подступил (к Картли), Джуаншер поведал обо всем своему брату и матери. Однако они не поддались и ответствовали: «Уж коли станет нам невмогуту, то лучше удалиться в Грецию и обратиться к христианам, нежели позволить язычнику опохабить дитя наше». И Шушан гневно порицала Хазарского царя.

Спустя три года после этого снарядил Хакан *спасалара* своего Блучана; прошел он дорогу Лекетскую и вступил в Кахети; осадил крепость, в которой пребывал Джуаншер и сестра его Шушан и дней через малость овладел (крепостью) и увел их в плен; сокрушил город Тбилиси, полонил Картли и всю эту страну.

И когда они ступали по дороге Дариалана, Шушан молвила брату своему: «Лучше мне помереть, дабы господь сопричастил меня святой матери, нежели быть посрамленной язычником». И тут же выщербил из перстня своего драгоценный камень, высосала скрытое под ним смертное зелье и тотчас пала мертвой.

Затем прибыл Блучан к Хакану и представил ему Джуаншера; поведал также о кончине сестры его Шушан. И разгневался (Хакан) за то, что не принесли тела усопшей, узреть которое он желал. Схватили Блучана, накинули ему на шею аркан, отдали двум всадникам на растерзание и оторвали ему голову немилосердно. По истечении семи лет Хакан отправил Джуаншера в собственную страну, одарив его обильно»<sup>58</sup>.

И.А. Джавахишвили, а вслед за ним и А.П. Новосельцев, полагают, что речь здесь идет о событиях 764–765 г., когда хазары во главе с Рас-тарханом совершили нападение на Закавказье<sup>59</sup>, а М.И. Артамонов связывал нападение Блучана на Грузию с хазарским вторжением в Закавказье 799 года<sup>60</sup>. Однако, для столь поздней датировки этого рейда нет никаких оснований, так как известно, что отец Джуаншера, эрисмтавар Арчил, был казнен в 718 г.<sup>61</sup>, правление же его

сыновей – Иоване (на западе Грузии) и Джуаншера (на востоке Грузии) – приходится непосредственно на последующий период, то есть указанное вторжение Блучана должно было происходить в 20-х или 30-х годах VIII в. Поэтому следует признать вполне логичной точку зрения Вахушти Багратиони, относившего данный набег к 731 г.<sup>62</sup>, правда, эту датировку следует несколько уточнить. Поскольку в 731 г. хазары не совершали нападений на закавказские страны, то надо полагать, что указанный рейд Блучана на Грузию происходил годом раньше – в конце 730 г.

Эта точка зрения подтверждается данными ал-Балазури и Бал‘ами, которые объясняли успешные действия хазар в 730 г. тем, что они получали сведения о дислокации арабских войск от некоего грузинского князя<sup>63</sup>. Этим князем мог быть только Джуаншер<sup>64</sup>.

Можно также обратить внимание и на указание «Матиане Картлиса» на то, что в первый раз каган сватался к грузинской княжне за три года до набега Блучана, что хронологически соответствует хазарскому рейду 108 г.х. (726–727 гг.), обстоятельства которого были рассмотрены выше, и который возглавлялся тем же Барсбеком.

Согласно другому указанию «Матиане Картлиса», Джуаншер пробыл в плену у кагана семь лет, то есть до 737 г. В некоторых списках этого источника, сказано о том, что каган отпустил Джуаншера в Грузию на «седьмом году» пребывания последнего в плену<sup>65</sup>, то есть через неполные семь лет, что хронологически полностью соответствует дате разгрома хазар арабским военачальником Марваном ибн Мухаммадом (737 г.)<sup>66</sup>. Таким образом, не остается сомнений в том, что набег Блучана на Грузию имел место в 730 г.

К рассмотрению событий 730 года необходимо привлечь также данные письма хазарского царя Иосифа о набеге Булана на «страну Ар.д.вил» и ее «опустошении» им<sup>67</sup>. Напомню, что об этом событии царь Иосиф упоминает в связи с принятием Буланом иудаизма<sup>68</sup>, причем, по данным Иосифа, обращение имело место незадолго до набега на «страну Ар.д.вил». В письме приводится и дата обращения: «Этому (уже) 340 лет»<sup>69</sup>. Учитывая, что письмо было составлено не позднее 961 г., обращение Булана следовало бы отнести приблизительно к 620 г., однако, целый ряд обстоятельств, на рассмотрении которых я не буду здесь останавливаться, препятствует принятию этой даты<sup>70</sup>, поэтому в данном случае следует обратиться к предложенной Ф. Вестбергом конъектуре – «240 лет» вместо «340 лет»<sup>71</sup>. Это позволяет отнести обращение Булана приблизительно к 720 г., а набег на «страну Ар.д.вил» к несколько более позднему времени. Данная гипотеза, поддержанная рядом авторитетных хазароведов<sup>72</sup>,

хорошо укладывается в ход рассмотренных выше событий 730 года: часть хазарских войск направилась в Закавказье через Дарьяльское ущелье (у Иосифа – *Д.ралан*, что, несомненно, отражает персидскую форму *Dar-i Alān*<sup>73</sup> «Врата алан» или «Аланский проход») и после поражения, нанесенного ал-Джаррахи, хазарами был взят и разграблен Ардабиль, тождественность которого «стране Ар.д.вил» сомнений не вызывает<sup>74</sup>. На гипотезу Ф. Вестберга неплохо работает и приводимое Иегудой га-Леви в книге «Кузари» сообщение о том, что хазарский царь принял иудаизм «около 400 лет назад»<sup>75</sup>. Поскольку арабский оригинал «Кузари» был написан в 1140 г., то указываемая дата падает на 740 г. Обоснование этой даты проводилось Д.М. Данлопом<sup>76</sup>, но его аргументы были подвергнуты А.П. Новосельцевым справедливой критике<sup>77</sup>. Более обоснованной представляется точка зрения М.И. Артамонова, обращавшего внимание на то, что число «400» является подозрительно круглым и, следовательно, приблизительным, поэтому можно говорить о том, что указание Иегуды га-Леви на время обращения Булана должно относиться примерно к первой половине VIII в.<sup>78</sup> В таком случае, вероятность участия Булана в рассмотренных выше событиях 730 года представляется очень высокой.

Казалось бы, данный вывод непременно должен привести к заключению об идентичности Булана, Барсбека и Блучана, имена которых еще и в определенной степени созвучны, однако, отождествлению этих полководцев препятствует ряд фактов. Прежде всего, надо обратить внимание, что в цитированном тексте грузинской хроники говорится о том, что Блучан выдвигался в Грузию по Лекетской дороге, которая наиболее аргументировано отождествляется с путем, соединявшим Кахети с Дагестаном<sup>79</sup>, то есть Блучан со своим войском прошел в Закавказье либо через Дербент (вместе с Т'армач'ем?), либо через Нагорный Дагестан, а поскольку, как говорилось выше, «сын кагана» выдвигался против ал-Джарраха через Дарьяльское ущелье, то Блучан не может быть тождественен Барсбеку.

Следует принять во внимание, что, по данным того же источника, захваченные в плен Джуаншер и Шушан были уведены Блучаном в Хазарию через Дарьяльское ущелье, а источники, сведения которых будут рассмотрены ниже, свидетельствуют о том, что Барсбек отступал из Закавказья через Дербентский проход, что также не позволяет идентифицировать Блучана с Барсбеком.

Что же касается Блучана и Барсбека, то их отождествлению препятствует тот факт, что первый выдвигался на территорию Грузии с востока, по Лекетской дороге, а второй – с севера, через Дарьял<sup>80</sup>.

Тот факт, что и Булан, и Барсбек прошли в 730 г. в Закавказье через Дарьяльское ущелье, можно было бы рассматривать как аргумент в пользу идентичности их друг другу, однако, Барсбек принадлежал к роду хазарских каганов, а вопрос о принадлежности к этому роду Булана остается пока открытым. Напомню, что Д.М. Данлоп идентифицировал двенадцать хазарских царей, имена которых приводятся в письме хазарского царя Иосифа, а также и Булана, являвшегося их предком, с каганами<sup>81</sup>. Позднее же М.И. Артамоновым была приведена достаточно надежная, на мой взгляд, аргументация в пользу их идентификации с хазарскими беками. Но поскольку аргументы М.И. Артамонова приняты не всеми исследователями<sup>82</sup>, то данную дискуссию нельзя считать завершенной, и соответственно вопрос о возможности отождествления Булана и Барсбека остается открытым.

Важные данные относительно событий, связанных с военной кампанией 730 года, содержит сообщение Левонда. Он пишет, что вторжению хазар предшествовала смерть «царя хазарского, хагана», после чего мать умершего, Парсбит', и приказала полководцу Т'армач'у идти походом в Армению. Тот, собрав огромное хазарское войско, прошел через проход Чора (Дербент) и вторгся в Азербайджан. В сражении с войсками Джары (= ал-Джаррах) хазары разбили его армию<sup>83</sup>.

В данном случае обращает на себя внимание тот факт, что смерть кагана последовала сразу же за рейдом ал-Джарраха на ал-Байда' в 111 г.х., поэтому можно предположить, что каган во время этого нападения арабов был либо убит, либо смертельно ранен. Только этим можно объяснить тот факт, что Левонд ставит в связь смерть кагана и последовавшее за этим вторжение хазар в Закавказье крупными силами – хазары мстили за смерть государя и, как рассказывает Левонд, убивали мусульман везде, где только находили их<sup>84</sup>, а в сражении у Ардабиля умертвили арабского военачальника, виновного в смерти кагана. Кстати, ал-Джаррах – единственный арабский наместник на Кавказе, погибший в столкновениях с хазарами.

Хотелось бы также обратить внимание, что средневековые арабо-персидские историки, как правило, не упоминают о воинских набегах в хазарскую армию, предшествовавших ее нападениям на территорию Арабского халифата, а между тем именно в связи с готовившимся рейдом 730 года, которое было возглавлено Барсбеком, ал-Куфи приводит уникальное в данном отношении свидетельство: «Хакан, царь хазар, отправил посланцев во все края страны безбожников, которые были с ним одной веры и племени, призывая их на

войну с муслимами. И все они дали на это согласие. Их скопищам он приказал собраться к его сыну Нарстику ибн Хакану и выступить походом на Азербайджан для войны с ал-Джаррахом ибн Абдаллахом и его воинами»<sup>85</sup>.

Разумеется, эти данные нуждаются в существенных коррективах: каган, являвшийся отцом Барсбека (> Нарстик), умер еще до подготовки данного похода, следовательно, новый каган, отдавший хазарской армии приказ о выступлении против ал-Джарраха, назван у ал-Куфи отцом Барсбека по ошибке.

Итак, как следует из данных Левонда, а косвенным образом и из цитировавшегося текста ал-Куфи, поход хазар в Закавказье явился своего рода мстью за смерть кагана, отца Барсбека. Это проявило себя, в частности, еще и в том, что командование хазарской армией было поручено не кому-нибудь, а Барсбеку, сыну умершего кагана.

Развитие событий после гибели ал-Джарраха описывается в источниках следующим образом: управление Арменией и Азербайджаном снова было поручено Масламе<sup>86</sup>, но до его прибытия на Кавказ, туда был направлен Са'ид ибн 'Амр ал-Хараши. Уже в середине декабря (см. далее) тот со свежей 30-тысячной армией вышел через Армению в Азербайджан и стал истреблять небольшие хазарские отряды, рассыпавшиеся для грабежа по всему Закавказью. Са'иду удалось также отбить у хазар часть из захваченных ими пленных<sup>87</sup>.

Активные действия Са'ида вынудили принца Барсбека сгруппировать свои силы и вступить в решающую битву с арабами. В сражении хазары потеснили противника и прижали его к горе, но отчаявшиеся было арабы по призыву Са'ида ринулись на хазар, опрокинули их строй и обратили в бегство.

Несмотря на поражение, принц Барсбек еще раз собрал разрозненные силы своей армии и в Муганской степи дал арабам новое сражение. Обе стороны понесли большие потери. Принц Барсбек был ранен, и хазарское войско было вынуждено отступить за Куру. Оттуда Барсбек отошел к Дербенту и укрепился в нем<sup>88</sup>.

Вслед за этим на Кавказ прибыл Маслама и лично возглавил действия против хазар. По данным ат-Табари, Маслама ограничился лишь взятием Дербента<sup>89</sup>, а по сообщению Ибн Хайята, Маслама в месяце шавале (17 декабря 730 г. – 14 января 731 г.)<sup>90</sup> при сильном дожде и снеге «прошел ал-Баб [Дербент. – И.С.], и следовал [примеру] [ал-Хариса ибн Амра] ат-Таййи в строительстве в ал-Бабе и его укреплениях, и поэтому прекратил посылать [вперед] отряды»<sup>91</sup>.

Как сообщает ал-Куфи, Маслама по прибытии в Албанию предъявил Са'иду ал-Хараши обвинения в том, что тот пренебрег прика-

зом не ввязываться в активные действия против хазар. Са'ид был взят под арест, правда, позднее по приказу халифа он был освобожден и получил награду<sup>92</sup>.

По всей видимости, обвинения, предъявленные Масламой Са'иду, были вызваны тем, что последний позволил хазарам отступить, и их армия продолжала представлять опасность для закавказских владений халифата. И Маслама не мог не досадовать, что Са'ид, преждевременно ввязавшись в сражения с Барсбеком, лишил Масламу возможности не просто отомстить хазарам за гибель ал-Джарраха и его армии, но и, воспользовавшись тем, что они развернули открытые и очень активные действия, подготовить арабскую армию к решающему сражению. А разбить Барсбека, пока тот со всеми военными силами Хазарского каганата находился на территории Азербайджана, было куда легче, чем гоняться за ним по северокавказским степям. Между тем, именно это и предстояло теперь Масламе, и потому его досада на Са'ида была не напрасной.

В связи с последующей судьбой Барсбека можно обратиться к данным ат-Табари о том, что во время контрнаступления Масламы в 113 г.х. (731–732 гг.) был убит «сын кагана»<sup>93</sup>. В этой персоне надо видеть того же Барсбека, правда, данное сообщение ат-Табари не внушает доверия, так как другие средневековые арабо-персидские историки в связи с последующими событиями арабо-хазарской войны не упоминают о «сыне кагана». Более того, командующим хазарской армией в них выступает лично каган. Это может говорить о том, что после завершения кампании 730 года, во время которой Барсбек выступил в роли мстителя за своего отца, причем небезуспешно, он был либо отодвинут на вторые роли в военно-политической жизни Хазарского каганата, либо полностью отстранен от какого-либо участия в ней, что было равноценно опале.

Барсбек, несомненно, пользовался значительной популярностью в хазарской армии, так как его успехи в военных действиях против арабов были более чем значительными. Данное обстоятельство вполне могло быть расценено новым каганом как препятствие на пути к укреплению личной власти, что, в свою очередь, и могло привести к опале Барсбека. Как бы то ни было, определенно можно говорить лишь о том, что отход Барсбека от военно-политической жизни каганата являлся проявлением борьбы за власть или влияние в Хазарском государстве.

В заключение можно отметить, что исследование биографии Барсбека позволило установить несколько важных фактов: 1) по крайней мере, с 104 г.х. (722–723 гг.) и по 730 г. в Хазарском каганате правил

один и тот же каган, и этот каган был отцом Барсбека; 2) на протяжении правления этого кагана Барсбек играл выдающуюся роль в военно-политической жизни каганата и, в частности, в противостоянии Арабскому халифату; 3) после смерти отца и кампании против ал-Джарраха Барсбек был отстранен от активного участия в военно-политической жизни государства.

И еще одно замечание по поводу имени Барсбека: оно, несомненно, является составным – *Барс-* (~ *Барыс*<sup>94</sup>) в тюркских языках имеет значение «барс», а *-бек* – «царь», и, таким образом, имя *Барсбек* должно означать «царь барсов» или «царь-барс».

### Примечания

<sup>1</sup> См., напр.: *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M.J. de Goeje. Ser. I. Lugduni Batavorum, 1879–1890. P. 2663–2668, 2889–2893* (далее: *at-Tabari*).

<sup>2</sup> *Халифа ибн Хаййат*. Та'рих Акрам Дийа' ал-'Умари. Ан-Наджаф, 1386 (1967). С. 342 (на арабск. яз.); *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. // *Древнейшие государства Восточной Европы*. 1998 г. М., 2000. С. 47. Примеч. 1.

<sup>3</sup> У В.М. Бейлиса ошибочно 22 февраля – 23 марта 721 г. (*Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 47. Примеч. 3).

<sup>4</sup> *Ибн Хаййат*. С. 336. Цитируемый перевод: *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 37–38. См. также его примеч. 2 и 3 на с. 47.

<sup>5</sup> *Al-Tabari. Ser. II. P. 1453; Ibn Wādhīh qui dicitur al Jā'qubī. Historiae / Ed. M.Th. Houtsma. T. II. Lugduni Batavorum, 1883. T. II. P. 378* (далее: *al Jā'qubī*); *Dorn B. Beiträge zur Geschichte der kaukasischen Länder und Völker, aus morgenländischen Quellen. IV. Tabary's Nachrichten über die Chazaren. SPb., 1844. S. 510* (далее: *Bal'ami*); *Ибн ал-Асир*. Ал-камиль фи-т-тарих. Каир, 1934. Т. IV. С. 186 (на арабск. яз.).

<sup>6</sup> *Ибн Хаййат*. С. 337, 342.

<sup>7</sup> *Абу Мухаммад Ахмад ибн А'сам ал-Куфи*. Книга завоеваний (Извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.) / Пер. с арабск. З.М. Бунятова. Баку, 1981. С. 16 (далее: *ал-Куфи*); *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186.

<sup>8</sup> *Ал-Куфи*. С. 16; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186.

<sup>9</sup> *Ал-Куфи*. С. 16–17; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186; *Bal'ami. S. 511; Al Jā'qubī. T. II. P. 375*. См. также: *Dunlop D.M. The History of the Jewish Khazars. Princeton (N.Y.), 1954 (Princeton Oriental Studies. Vol. 16). P. 62–64*.

<sup>10</sup> *Ал-Куфи*. С. 18; *Ибн Хаййат*. С. 337; *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 38; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186; *al Jā'qubī. T. II. P. 375; Bal'ami. S. 511*. Ибн Хаййат дает несколько иную последовательность событий: ал-Джаррах сначала захватил Баланджар, а уже затем «встретился в сражении с сыном хакана в двух фарсах за ал-Бабом на реке Аррана», но это явная ошибка. З.М. Бунятов реконструировал

гидроним *ар-Ран* как \**ал-Вак*, что идентифицировалось им с р. Дарбах (Дарваг) (*ал-Куфи*. С. 79. Примеч. 25). По мнению же А.П. Новосельцева, река ар-Ран может соответствовать Улучаю или Артозеню (*Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 180).

<sup>11</sup> *Ал-Куфи*. С. 18. В других источниках имя сына кагана передается с различными искажениями (см.: *Бунятов З.* Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965. С. 109. Примеч. 185; *Minorsky V.* A New Book on the Khazars // *Oriens*. Vol. 11. Leiden, 1958. P. 126).

<sup>12</sup> *Ал-Куфи*. С. 18–19.

<sup>13</sup> *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186.

<sup>14</sup> *Ибн Хаййат*. С. 337; *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 38; С. 47–48. Примеч. 6.

<sup>15</sup> *Kazem-Beg M.A.* Derbend-Nameh, or the History of Derbend... / *Memories l’Academie imp. des Sciences de St. Petersburg*. 1851. Т. 6. P. 517. Другие точки зрения см. в комментарии З.М. Бунятова к книге ал-Куфи (с. 79).

<sup>16</sup> См.: *Мухаммед Аваби Акташи.* Дербенд-наме / Пер. с тюркских и арабских списков, предисл., и библиография Г.М.-Р. Оразаева и А.Р. Шихсаидова; Комментар. Г.М.-Р. Оразаева. Махачкала, 1992. С. 50, 58, 62.

<sup>17</sup> См.: *Ал-Куфи*. С. 79 (коммент. З.М. Бунятова).

<sup>18</sup> *Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962. С. 205–206; *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 47–48. Примеч. 6.

<sup>19</sup> *Большаков О.Г.* История халифата. 2. Эпоха великих завоеваний (633–656). М., 1993. С. 244. Прим. 89. Ср.: *ал-Куфи*. С. 79 (комментарий З.М. Бунятова).

<sup>20</sup> Обзор различных точек зрения относительно локализации г. Баланджара см.: *Golden P.V.* Khazar Studies: An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Budapest, 1980. Vol. I. P. 222; *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 123–125.

<sup>21</sup> *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 179.

<sup>22</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1453. См. также: *al Jā‘qubī*. Т. II. P. 375.

<sup>23</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1453.

<sup>24</sup> *Ал-Куфи*. С. 18–20; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186.

<sup>25</sup> *Ибн Хаййат*. С. 337. Цитируемый перевод: *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 38.

<sup>26</sup> *Ал-Куфи*. С. 18–20; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 186. См. также: *Ибн Хаййат*. С. 337.

<sup>27</sup> *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 187.

<sup>28</sup> *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 187. У ал-Куфи сказано, что из Баланджара ал-Джаррах направился к крепости Вабандар, в котором было 40 тысяч домов (*ал-Куфи*. С. 19). М.И. Артамонов отождествлял этот город с Варачаном (*Артамонов М.И.* Очерки древнейшей истории хазар. Л., 1936. С. 207–208; *он же.* История хазар. С. 207–208. См. также: *Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khazars. P. 43, 66, 143–144, 214; *Бунятов З.* Азербайджан в VII–IX вв. С. 110), а А.В. Гадло полагал, что Олубандар (=Вабандар) – это одна из этнополитических групп Хазарского каганата, находившаяся в глубине Предкавказья (*Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. С. 121).

<sup>29</sup> *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 187.

<sup>30</sup> *Ибн Хаййат*. С. 337.

<sup>31</sup> *Ибн Хаййат*. С. 337–338. Цитируемый перевод: *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 38.

<sup>32</sup> Ср.: *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 48. Примеч. 11.

<sup>33</sup> *Ал-Куфи*. С. 20.

<sup>34</sup> *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 187.

<sup>35</sup> *Ал-Куфи*. С. 20; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 187. По сведениям Ибн Хаййата, Джаррах отступил к городу Варсану (*Ибн Хаййат*. С. 338).

<sup>36</sup> Рустак – в данном случае, «волость».

<sup>37</sup> См.: *Ибн Хордадбех*. Книга путей и стран / Пер. с арабск., коммент., иссл., указ. и карты Н. Велихановой. Баку, 1986. С. 306. Коммент. 53.

<sup>38</sup> *Liber expugnacionis regionum, auctore... al-Beladsori* / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1866. P. 206 (далее: *al-Beladsori*).

<sup>39</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1491; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 199.

<sup>40</sup> *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 199.

<sup>41</sup> *Ибн Хаййат*. С. 351.

<sup>42</sup> *Ибн Хаййат*. С. 351.

<sup>43</sup> *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 49. Примеч. 2.

<sup>44</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1506; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 199; *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d' Antioche* / Ed. J. Chabot. Paris, 1901. Т. II. P. 501. Об этом же походе упоминает и Феофан Исповедник, датируя его 729-30 годом (см.: *Чичуров И.С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана»: «Бревиарий» Никифора / Тексты, пер., коммент. М., 1980. С. 68).

<sup>45</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1526; *Ибн Хаййат*. С. 354; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 206.

<sup>46</sup> Предполагается, что араб. *ал-Байда* ‘Белый’ является калькой с соответствующего тюркского названия (*Minorsky V.* *Hudūd al-‘Ālam: The Regions of the World, a Persian geography 372 AH – 982 AD.* London, 1937. P. 453). Обзор других точек зрения см.: *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 125–128.

<sup>47</sup> *Ибн Хаййат*. С. 354; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 206.

<sup>48</sup> *Чичуров И.С.* Византийские исторические сочинения... С. 67. Феофан Исповедник датирует эти события 728-29 годом (*Там же*. С. 67; С. 141. Коммент. 418).

<sup>49</sup> *Гевонд*. История халифов / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1862. С. 71–72 (далее – *Левонд*).

<sup>50</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1530; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 207.

<sup>51</sup> *Bal’ami*. S. 516.

<sup>52</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1530–1531; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 207–208; *Ал-Куфи*. С. 24. См. также: *Мовсэс Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер. с др.-арм., предисл. и коммент. Ш.В. Смбатяна. Ереван, 1984. З. 17.

<sup>53</sup> Точную дату сражения у Ардабиля приводит только Халифа – 23 рамадана 112 г.х. (*Халифа ибн Хаййат*. С. 355; *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-‘Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 40; С. 50. Примеч. 2). Мовсэс Каланкатуаци ошибочно датирует гибель ал-Джарраха 179 годом армянской эры (З. 17), то есть 729-30 годом нашего летоисчисления.

<sup>54</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1530–1531; *al-Beladkori*. P. 206; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 208; *Bal'ami*. S. 516. О военной кампании 730 года см. также: *Халифа ибн Хаййат*. С. 355–356; *Ал-Куфи*. С. 24–25.

<sup>55</sup> См.: *Ал-Куфи*. С. 22.

<sup>56</sup> *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 годах: Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956. С. 164. Примеч. 34; *Ал-Куфи*. С. 79. Примеч. 26; *Большаков О.Г.* Уточнения к переводу «Записки» Ибн Фадлана // Древнейшие государства Восточной Европы. 1998 г. / Памяти чл.-кор. РАН А.П. Новосельцева; Отв. ред. Т.М. Калинина. М., 2000. С. 61.

<sup>57</sup> *Картлис цховреба*. I. Тбилиси, 1955. С. 249–250 (на груз. яз.); *Brosset M.* Histoire de la Géorgie. SPb., 1849. P. 184–185; *Джанашивили М.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Тифлис, 1897. С. 26–27; Матиане *Картлиса* / Пер., введен. и примеч. М.Д. Лордкипанидзе. Тбилиси, 1976. С. 27–28; *Летопись Картли* / Пер. введение и примеч. Г.В. Цулая. Тбилиси, 1982. С. 47.

<sup>58</sup> *Летопись Картли*. С. 47.

<sup>59</sup> *Джавахишвили И.А.* История грузинского народа. Т. II. Тбилиси, 1948. С. 77–78; Тбилиси, 1965. С. 80 (на груз. яз.); *Новосельцев А. П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 190.

<sup>60</sup> *Артамонов М.И.* История хазар. С. 251.

<sup>61</sup> *Вахушти*. История Грузии / Изд-е Д.З. Бакрадзе. Тбилиси, 1885. С. 125 (на груз. яз.). См. также: *Джанашивили М.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. С. 26. Как указывает М.Д. Лордкипанидзе, в одной из поздних рукописей «Картлис Цховреба» имеется приписка, указывающая на год казни Арчила – 718 г. (*Картлис цховреба*. I. С. 245; Матиане *Картлиса*. С. 63. Примеч. 4).

<sup>62</sup> *Вахушти*. История Грузии. С. 127. См. также: *Brosset M.* Histoire de la Géorgie. P. 257. N. 1.

<sup>63</sup> *Al-Beladkori*. P. 206; *Bal'ami*. S. 516.

<sup>64</sup> *Семенов И.* О набеге хазарского полководца Блучана на Грузию в VIII веке // The Questions of the History and Theory of Culture. XX. Tbilisi, 2004. С. 149–156.

<sup>65</sup> *Картлис цховреба*. I. С. 250; *Brosset M.* Histoire de la Georgie. P. 258; Матиане *Картлиса*. С. 63. Примеч. 8.

<sup>66</sup> О разгроме хазарской армии Марваном в 737 г. см.: *Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khazars. P. 82–84; *Артамонов М.И.* История хазар. С. 218–224; *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 182–186.

<sup>67</sup> *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. 94.

<sup>68</sup> Там же. С. 93.

<sup>69</sup> Там же. С. 93.

<sup>70</sup> См.: там же. С. 93–94. Примеч. 4.

<sup>71</sup> *Вестберг Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // Журнал Министерства народного просвещения. 1908. Февраль. Ч. 13; Март. Ч. 14. С. 34.

<sup>72</sup> *Dunlop D.M.* The History of the Jewish Khasars. P. 170; *Артамонов М.И.* История хазар. С. 266.

<sup>73</sup> *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 77. Примеч. 2.

<sup>74</sup> Ср.: там же. С. 77. Примеч. 3.

<sup>75</sup> См.: там же. С. 132; *Новосельцев А.П.* Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 150.

<sup>76</sup> Dunlop D.M. The History of the Jewish Khasars. P. 116, 119, 121, 170.

<sup>77</sup> Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 150.

<sup>78</sup> Артамонов М.И. История хазар. С. 266.

<sup>79</sup> Летопись Картли. С. 79–80. Примеч. 3; Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. С. 237. Примеч. 271. См. также: Джанашивили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. С. 27. Обзор других точек зрения см.: Матиане Картлиса. С. 63. Примеч. 6.

<sup>80</sup> Ранее мною полагалось возможным говорить об идентичности Барсбека и Блучана: Семенов И. О набегах хазарского полководца Блучана на Грузию в VIII веке. С. 154–156.

<sup>81</sup> Dunlop D.M. The History of the Jewish Khasars. P. 74–78.

<sup>82</sup> Например, П.Б. Голден придерживается в данном вопросе точки зрения Д.М. Данлопа (*Golden P.B. Khazar Studies: An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. I. P. 101–102.*)

<sup>83</sup> Левонд. С. 71–72.

<sup>84</sup> Левонд. С. 72.

<sup>85</sup> Ал-Куфи. С. 22.

<sup>86</sup> Левонд. С. 72; ал-Куфи. С. 42–43; *al-Beladsori*. P. 206; *al Jā'qubī*. Т. II. P. 382.

<sup>87</sup> Ал-Куфи. С. 29, 31–33. См. также: *Ибн Хаййат*. С. 356–357; *al-Beladsori*. P. 206.

<sup>88</sup> Ал-Куфи. С. 28–29, 33, 35–38; *At-Tabari*. Ser. II. P. 1530–1531; *Ибн ал-Асир*. Т. IV. С. 208. См. также: Левонд. С. 72; *al Jā'qubī*. Т. II. P. 395; *al-Beladsori*. P. 206. По всей видимости, именно с этим сражением связано сообщение Ибн Хаййата о том, что «...Са'ид ибн 'Амр ал-Хараша встретил сына хакана [хазар], напал на них ночью и уничтожил множество из них. Хазарский тиран бежал» (*Ибн Хаййат*. С. 357. Цитируемый текст: *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 41).

<sup>89</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1531–1532.

<sup>90</sup> Таким образом, рассмотренные выше действия Са'ида ал-Хараша против Барсбека надо датировать второй половиной декабря 730 г.

<sup>91</sup> *Ибн Хаййат*. С. 357. Цитируемый перевод: *Бейлис В.М.* Сообщения Халифы ибн Хаййата ал-'Усфури об арабо-хазарских войнах в VII – первой половине VIII в. С. 41.

<sup>92</sup> Ал-Куфи. С. 38–40. См. также: *Ибн Хаййат*. С. 358; *al-Beladsori*. P. 206.

<sup>93</sup> *At-Tabari*. Ser. II. P. 1531–1532.

<sup>94</sup> О тюркском имени *Барыс* см.: *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 годах. С. 164.

*Сергей Кашаев*  
(Санкт-Петербург, Россия)

## **ИССЛЕДОВАНИЯ ПОСЕЛЕНИЯ ВЫШЕСТЕБЛИЕВСКАЯ-11 в 2007 г.**

---

Несколько полевых сезонов Таманского археологического отряда, в том числе проведенных в рамках «Хазарского проекта», были посвящены раскопкам на поселении Вышестеблиевская-11 (Темрюкский район, Краснодарского края РФ). Полученные результаты позволяют с уверенностью говорить о том, что на данном поселении в позднеантичный и раннесредневековый периоды существовала крупная иудейская община.

Раскопками были открыты строительные и хозяйственные комплексы, а также обнаружено более 20 надгробий с иудейской символикой, часть из них в более позднее время была использована вторично. Такое количество открытых стел указывает на близкое расположение могильника, из которого они происходят.

В 2007 г. на поселении были проведены геофизические исследования, целью которых являлось выявление древних антропогенных структур на участках, намеченных к раскопкам, а так же обнаружение следов могильника. Магнитная съемка выполнялась на двух участках, где ранее были обнаружены скопления надгробий с иудейской символикой. Первый участок находился на территории земляной крепости, второй – на примыкающем к крепости поле, рядом с Раскопом-1, где экспедиция проводила археологические раскопки в 1999–2006 гг.

Территория крепости в настоящее время в сельскохозяйственных целях не используется. Она представляет собой частично заросшее степной растительностью плато, возвышающееся на 2–3 метра над уровнем окружающих полей. В последние годы значительно активизировались сельскохозяйственные работы на Таманском полуострове. Фермеры вновь осваивают земли, заброшенные в 1990-х годах, а так же новые земли пригодные для посевов. Неоднократно они высказывали намерение распахать и засеять поверхность Крепости. Любые

работы, связанные с распашкой, безусловно, отрицательно скажутся на сохранности памятника. Комплексы и находки, залегающие на небольшой глубине, будут уничтожены. Как, например, было уничтожено плугом одно из надгробий, найденное при раскопках в 2006 г.

**Координаты точек участков съемки  
на поселении Вышестеблиевская-11**

Участок съемки	Условные координаты точки на магнитных картах	Долгота, град. восточн. долготы	Широта, град. северн. широты
Вышестеблиевская-11. "Крепость"	0N/0E	37,02871	45,16824
Вышестеблиевская-11. "Крепость"	0N/50E	37,02921	45,16798
Вышестеблиевская-11. "Крепость"	40N/50E	37,02951	45,16826
Вышестеблиевская-11. "Крепость"	80N/50E	37,02992	45,16853
Вышестеблиевская-11. "Крепость"	40N/0E	37,02900	45,16854
Вышестеблиевская-11. Участок, примыкающий к раскопам 1999–2006 гг.	0N/30E	37,02846	45,16714
Вышестеблиевская-11. Участок, примыкающий к раскопам 1999–2006 гг.	40N/30E	37,02882	45,16741
Вышестеблиевская-11. Участок, примыкающий к раскопам 1999–2006 гг.	40N/10E	37,02863	45,16753
Вышестеблиевская-11. Участок, примыкающий к раскопам 1999–2006 гг.	0N/0E	37,02820	45,16733

Площадь обследованного участка Крепости составила 0,7 га. В результате проведенных исследований получены карты магнитного поля, на основании которых составлен интерпретационный план, а также трехмерное изображение выявленных структур. Ряд видимых на плане аномалий может быть связан с объектами археологического характера. Это, небольшие по величине, но протяженные отрицательные аномалии (красный цвет на магнитных картах), образующие линии, пересекающиеся под углами близким к 90 градусам. Данные аномалии могут быть связаны с погребенными остатками крепостных стен и других каменных построек из немагнитного известняка. В некоторых местах можно предположительно говорить

о том, что бывшие каменные сооружения сильно разрушены и представляют завалы камней. Положительные аномалии (синий цвет) так же могут быть связаны с некоторыми типами археологических объектов. Положительные аномалии, имеющие значительную величину и малую площадь локализации, могут быть связаны с засыпанными ямами и цистернами. Аномалии меньшей величины, но большей площади могут соответствовать зольникам, либо внутриквартальным площадкам, также возможно содержащим в грунте значительное количество золы. Общее представление о возможном расположении крепостных и жилых помещений также дает объемная карта инвертированных значений магнитного поля. Можно заключить, что на территории крепости, безусловно, присутствует комплекс построек и других объектов, связанных с хозяйственной деятельностью, и магниторазведка позволяет выявить детали структуры этого комплекса.

Так же ходе исследований с поверхности Крепости был собран подъемный материал, большинство находок представлено не профильными частями керамических сосудов. Датировка подъемного материала позволяет выделить следующие хронологические периоды:

- эллинистический период IV–III вв. до н.э. – к этому времени относятся отдельные немногочисленные фрагменты стенок и ручек амфор.
- римский период I в. до н.э. – II в. н.э. – к этому времени относятся фрагменты краснолаковых сосудов.
- позднеримский – раннесредневековый период III–V вв. – отдельные немногочисленные фрагменты стенок и ручек амфор.
- средневековый период VIII–X вв. – фрагменты амфор и одноручных кувшинов.

Второй участок расположен на ровном поле (около Раскопа-1), частично покрыт травянистой растительностью, а частично занят посадками бахчевых культур, его площадь составляет 0,12 га. По полученным картам магнитного поля и интерпретациям магнитных аномалий можно предположить наличие на данном участке нескольких засыпанных ям или траншей (положительные аномалии), а также остатков построек из немагнитного материала (отрицательные аномалии), которые образуют ортогональную структуру. Однако величина отрицательных аномалий, очень мала что, по-видимому, свидетельствует о плохой сохранности данных структур. На объемной карте инвертированных значений магнитного поля также отчет-

ливо видны аномалии от современной распашки, которые дают значительные помехи.

В целом полученные результаты подтверждают наличие на поселении древних объектов, представляющих интерес для дальнейших исследований. О присутствии собственно захоронений на обследованной территории говорить сложно: если они существуют, то, скорее всего, образованы материалами, близкими по магнитным свойствам окружающему грунту (например, сырцовые конструкции, либо могилы, вновь заполненные извлеченным грунтом сразу после захоронения). Выявить весьма слабые аномалии (связанные с нарушением целостности приповерхностного слоя) которые все же могут давать такие структуры, мешает современная распашка, структура которой отражается на магнитных картах. Интерпретируя результаты работы, необходимо принимать во внимание безынвентарный обычай при иудейских погребениях. Такие могилы не могут создавать аномалию при геофизической съемке.

В ходе работ, запланированных на 2008 г., предполагается продолжить археологически исследования на Раскопе-1. При раскопках новых квадратов может быть продолжено изучение Дороги-1 и других строительных комплексов. Необходимо провести исследование строительного комплекса СК-12, частично открытого в 2005 г. Дальнейшие работы позволят сопоставить данные раскопок с материалами геофизических исследований и таким образом совершенствовать методику интерпретации результатов магнитной разведки.

*Гурам Лорткипанидзе  
(Тбилиси, Грузия)*

## **НОВЫЕ АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ЕВРЕЙСКОМУ ГАЛУТУ В ГРУЗИИ**

---

Письменные исторические источники, включая национальную хронику «Житие Грузии» (XI в.), подробно описывают поселение евреев в древней столице страны – Мцхете. В истории деяний святой Нины (IV–V вв.), в «Обращении Грузии» (IX в.)<sup>1</sup> говорится о нескольких поколениях грузинских евреев (I–IV вв.), названы некоторые конкретные имена – Абиатар, Лонгиноз, Сидония, Саломе и др., упоминается, что они знали еврейскую грамоту и были тесно связаны с еврейской диаспорой Вавилона, Рима, Антиохи, и особенно – с Иерусалимом.

Все эти сведения находят подтверждение в археологических материалах. В центральной части города Мцхета (улица Давида-Строителя) выявлен еврейский квартал – жилые и хозяйственные постройки, в процессе раскопок обнаружены артефакты, связанные с еврейским духовным миром<sup>2</sup>. Ориентировочно определено местонахождение так называемого «малого храма» – синагоги мцхетских евреев, который, по данным источников, был капитальным архитектурным сооружением базиличного типа, украшенным колоннами.

До наших дней сохранилась древняя топонимика, непосредственно связанная с еврейским *галутом* Мцхеты позднеантичной эпохи. Она представляет большой научный интерес, так как частично зафиксирована в указанных письменных памятниках IV в. «Главным архитектором и художником» престольной Мцхеты являлся римский гражданин – Аврелий Ахолис, судя по многочисленным аналогиям, еврей по национальности, возможно, прозелит<sup>3</sup>.

Как выяснилось, многочисленные документы, связанные с историей еврейского *галута* хранятся в Государственном историческом архиве Грузии (ГИА) и в Институте рукописей им. К. Кекелидзе. Только в ГИА Грузии выявлено 165 единиц архивных документов XV–XIX вв., которые имеют большую научную ценность. Наиболее

ранний из этих документов – датированная 1427 годом грамота царя Александра I, в которой речь идет об освобождении евреев села Енисели (Кахетия) от денежных сборов<sup>4</sup>.

К 1693 г. относится царский указ Вахтанга V о переселении в Кахетию из Кутаиси еврейских семей<sup>5</sup>.

Среди этих архивных материалов особый интерес вызывают купчие и податные книги XVII–XVIII вв, долговые и налоговые списки, тяжбы. Например, в так называемых «разводных списках» 1750 года князей Цаишера и Папуны Цицишвили упомянуты евреи-жители селений Мдзоврети и Табаскуры: Мардеха и Ханон Мамиствалишвили, Иосиф и Даниил Шимшилашвили, Батука Исраелашвили, Исак Давиташвили, Мардих Аркашвили, Шалом Папунашвили, Абрам и Давид (Датуна) Убиашвили, Паата Уриа, Моше, Абраам и Иосиф Цицуашвили, Зураб Иурашвили, Мардаха Иосебашвили<sup>6</sup>.

В историческом архиве Грузии хранится много интересных данных о крепостных евреях Крихели<sup>7</sup>, важных документов о дербентских евреях, датированных 1796 годом<sup>8</sup>.

1820 годом датирован документ, в котором в качестве свидетеля при покупке земельного участка упомянут некий «хахам Моше Паписмедов»<sup>9</sup>. Хахамы из этого рода встречаются в нескольких документах. 14 декабря 1808 г. жена Соломона II, царевна Мария пожертвовала Мартвильскому монастырю две семьи кутаисских крепостных евреев – Абрама и Давида Шамилашвили<sup>10</sup>.

К марту 1822 г. восходит документ, связанный с государственными крепостными села Брети (Сурами), тремя братьями Абраамом, Моше, Ароном Шамоеловыми, которые продали свой виноградник односельчанину<sup>11</sup>.

Сохранился обширный список евреев-мастеровых, ремесленников, проживающих в Тифлисе к ноябрю 1838 г.<sup>12</sup>

Думаю, что для исследования демографических процессов немаловажное значение будут иметь дела евреев, родившихся и умерших в горийском уезде тифлисской губернии, восходящие к 16 февраля 1845 г.<sup>13</sup>

В архиве есть сведения и о функционировавших в Грузии в 1848 г. синагогах, еврейских школах, раввинах и др.<sup>14</sup>, приводятся статистические данные по еврейскому населению Тбилиси и Гори.

Можно почерпнуть интересные сведения об общественно-культурной жизни еврейской общины, культурно-просветительских организациях из ежегодных отчетов еврейских благотворительных обществ<sup>15</sup>.

Наше внимание привлек один любопытный документ – циркуляр 1898 г., в котором говорится об актере Адельгейме и о запрете ис-

полнять на сцене роль Христа<sup>16</sup>. Нам еще предстоит выяснить, о каком спектакле шла речь и кем был этот тбилисский актер.

26 июля 1903 г. министерство народного просвещения направляет в Тбилиси конфиденциальное предложение: прекратить на несколько лет прием еврейских детей на учебу в гимназии, прогимназии и реальные училища<sup>17</sup>.

Архивные данные свидетельствуют о том, что в конце XIX и начале XX вв. в Тбилиси существовало общество еврейской литературы и музыки<sup>18</sup>.

На основе вновь выявленных документов нами составлен путеводитель по этим еврейским материалам, что облегчит их введение в научный оборот.

### Примечания

<sup>1</sup> Lerner C. The wellspring of Georgian Historiography. London, 2004.

<sup>2</sup> Tsereteli K. Semitological and Kartvelological studies. Tbilisi, 2001; Nikolaishvili V. The Traces of life and activity of Jews on the Territory of greater Mtskheta in archaeological and written Records // Baazov Museum of History and ethnography of Jews of Georgia. Works. IV. Tbilisi, 2006. P. 100–104.

<sup>3</sup> Lortkipanidze G. Aurelios Akholis Citizen of Roma. The Twenty centuries. Tbilisi, 2004. P. 151–158.

<sup>4</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 540. Л. 1.

<sup>5</sup> ГИА. Ф. 1449. Док. 1891. Л. 2, 3.

<sup>6</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 5010. Л. 16, 17, 23, 26.

<sup>7</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 533. Л. 2.

<sup>8</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 1. Д. 476. Л. 7.

<sup>9</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 8157. Л. 1.

<sup>10</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 500. Л. 1.

<sup>11</sup> ГИА. Ф. 1448. Док. 8106. Л. 1.

<sup>12</sup> ГИА. Ф. 4, оп. 2, папка 2495. Л. 83–84, 171–179.

<sup>13</sup> ГИА. Ф. 48, оп. 1, д. 237. Л. 1–6.

<sup>14</sup> ГИА. Ф. 4, оп. 5, папка 219. Л. 2–3).

<sup>15</sup> 1891–1892 гг. Ф. 17, оп. 1, д. 3331, с. 482; д. 3290, с. 171–176; 1894 г., д. 9071, с. 1–10; 1900–1913 гг. Ф. 26, оп. 4, д. 1726, с. 1–17.

<sup>16</sup> ГИА. Ф. 17, оп. 1, д. 1861, с. 2–4.

<sup>17</sup> ГИА. Ф. 422, оп. 1, д. 9420, с. 31.

<sup>18</sup> ГИА. Ф. 17, оп. 1, д. 6337, с. 152–156, 174, 175, 184–185, 189–190.

*Руслан Сефербеков*  
(Махачкала, Россия)

**МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ  
ТРАДИЦИОННЫХ  
РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ  
ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ ДАГЕСТАНА**

---

Горские евреи – одна из этнических групп евреев Кавказа – потомки древних евреев, плененных и перемещенных сначала в Месопотамию, точнее, в Юго-Западный Иран, где они освоили язык окружающего населения (татский язык), а затем, под давлением конфессиональных и социально-экономических обстоятельств, вынужденных переселиться в Северный Азербайджан и Дагестан, где обрели вторую родину и сформировались как самостоятельный этнос<sup>1</sup>.

Эти обстоятельства наложили свой отпечаток на идеологические воззрения, религиозные верования и мифологическую систему горских евреев, придав им определенное своеобразие. Свообразие мифологических персонажей горских евреев заключается в том, что они сформировались в различные исторические эпохи и состояли из автохтонных и аллохтонных языческих божеств и демонов. Отсутствие полноты картины былого пантеона и пандемониума обусловлено скудостью и фрагментарностью источников. Приводимая нами номенклатура мифологических персонажей горских евреев основана на трудах И.Ш. Анисимова «Кавказские еврей-горцы», И.Г. Семенова и некоторых других авторов. Иерархическая структура при описании мифологических персонажей дана в соответствии с разработанными нами критериями (базовыми основаниями)<sup>2</sup>.

Вероятно, как и у других народов мира<sup>3</sup>, наиболее древними богами горских евреев были персонифицируемые небесные светила и атмосферные явления. Однако информацией на этот счет мы не располагаем. В соответствии с нашей классификацией, наиболее крупным отраслевым божеством следует, вероятно, признать *Идора* – «владельца растительного царства», в честь которого перед началом весны существовал праздник *Шев-Идор*, т.е. ночь *Идора*<sup>4</sup>.

На наш взгляд, персонификациями времен года являются мифологические персонажи *Гудур-Бой* и *Кесен-Бой*, которые, по сведениям И.Ш. Анисимова, «относятся к божествам осени и зимы». В честь них также устраивалось в ноябре празднество, в котором участвовали юноши<sup>5</sup>.

Следует отметить, что персонифицировали времена года и другие дагестанские народы<sup>6</sup>, это известно и славянским народам – например, у белорусов времена года также олицетворялись и имели свои названия: весна – *Ляля*, лето – *Цеця*, осень – *Жыцень*, зима – *Зюзя*<sup>7</sup>. Богом дождя, грома и молнии был *Земирей*. В обряде вызывания дождя дети пели песню, призывая его послать побольше дождя<sup>8</sup>.

Все перечисленные так называемые «невидимые» божества – *Идор*, *Земирей*, *Гудур-Бой*, *Кесен-Бой* – по сведениям И.Ш. Анисимова, «особенно почитаются горскими евреями»<sup>9</sup>.

Следует подчеркнуть, что некоторые из них находят прямую аналогию в мифологии южных кумыков. Как отмечала известный этнограф С.Ш. Гаджиева, «в пантеоне языческих богов предков кумыков важное место занимали такие божества, как *Земире*, *Суткъатын*, *Суванасы*, *Гудурбай* и др. В основном они представляли водную стихию, а отдельные из них (например, *Гудурбай*) были божествами плодородия и урожая»<sup>10</sup>.

В обрядах метеорологической магии горских евреев встречается другое божество – *Гогиль*, которое упоминается девушками в песне обряда вызывания солнца. Ему также был посвящен одноименный праздник<sup>11</sup>.

Благодетельным по отношению к людям является соединяющий «личности Ильи пророка с богом богатства» «добрый дух» *Илеа-Нови*, показывающийся людям в ночь с субботы на воскресенье в виде бедно одетого гостя или белого духа с огромной бородой. Принявшего и накормившего *Илеа-Нови* в качестве гостя ожидает богатство. Если его пригласят на свадебный пир, то жизнь новобрачных будет счастлива<sup>12</sup>. Аналогичные мифологические сюжеты об исламских святых *Хидир-Неби* и *Лукман-гьякиме*, которые под видом гостя приносят в дом благополучие и достаток и отводят беду, распространены у лезгин<sup>13</sup> и табасаранцев<sup>14</sup>.

На наш взгляд, персонификациями божеств продуцирования и покровительства семье и браку у горских евреев Дагестана, выступали ряженые *думбой*, сопровождавшие канатоходцев «пешливиончи» во время представлений на свадьбах и других общественных мероприятиях<sup>15</sup>. У кумыков также определенную роль на свадьбах и в дни новогоднего весеннего праздника *Навруз* играли ряженые – «дом-

май»<sup>16</sup>. Присутствовали ряженные на календарных, аграрных, общественных, семейных праздниках и обрядах и у других народов Дагестана<sup>17</sup>.

Амбивалентное, принадлежащее попеременно к добрым и злым «божество *Нум-Негир*», по определению И.Ш. Анисимова, – «покровитель путников и семейного плодородия». Обращают на себя внимание зооморфная ипостась, модусы появления и исчезновения этого персонажа: «оно является человеку в виде белой каменной куницы, которая пронесется мимо с быстротою молнии и исчезает моментально из вида, не дав ему опомниться». Его появление и прохождение меж ног человека – предвестник беды, горя, семейных несчастий и болезней новорожденных, которых, согласно традиции, «держит» (душит) *Нум-Негир* за грехи родителей»<sup>18</sup>. В соответствии с интерпретацией И.Г. Семенова, помимо представления горских евреев о том, что «*Нумнегир* душит ребенка», слово (имя) «*нумнегир*» имеет и другое значение и перевод – «тот, чье имя нельзя произносить»<sup>19</sup>. Здесь налицо табуирование имени мифологического персонажа, встречающееся довольно часто в мировых мифологиях. Например, у табасаранцев существовало табу на произношение имени домового *Рух* из боязни, что он ночью придет<sup>20</sup>. По мнению И.Г. Семенова, персонаж *Нумнегир* – «реликт культуры средневековых восточнокавказских племен»<sup>21</sup>.

Домовая змея *Ождехоје-мар*, ошибочно названная И.Ш. Анисимовым «домовым», – доброе божество, не наносящее людям вреда и покровительствующее семье. В мифологизированном сознании она представлялась в виде семиглавой змеи, локусом обитания которой были подпол и фундамент жилища, или потолок и стена. Она была невидима для людей. Ее не трогали и не убивали. Верующие ставили домовую змее чашку меда в качестве жертвоприношения<sup>22</sup>. Вера в домовых змей была присуща и другим народам Дагестана<sup>23</sup>.

Информация о таком демонологическом персонаже горских евреев, как домовая, крайне скудна. Известно лишь то, что он выступал под наименованием *Хюрсек*, мог иметь облик летающего бородатого мужчины, а его появление среди людей сулило удачу<sup>24</sup>. Представления о домовом, душащем человека во время сна, владеющем чудесными предметами имелись и у других народов Дагестана<sup>25</sup>.

Имеющий широкие аналогии и параллели в мифологических системах народов Дагестана<sup>26</sup> водяной *Сер-ови* (*СергЮви*, глава воды) у горских евреев является в антропоморфной («имеет образ воздушной девы, белой как снег») и аморфной («В темную ночь *Сер-ови* преобразовывается и расстилается над водой в виде черного ту-

мана») ипостасях. Наряду с благотельными («сидит над фонтаном и охраняет воды, чтобы люди не бросали в них нечистоты»), он предпринимает и злокозненные действия («Иногда же *Сер-ови* манит молодых людей и топит их в воде, а стариков не трогает»). Оберегом от него служили стальные предметы и, в частности, носимые на большом пальце булатные кольца<sup>27</sup>.

Обращают на себя внимание полиморфизм, амбивалентность и андрогинная природа этого сложного синкретического персонажа: несмотря на то, что водяной *Сер-ови* мыслился в мужском облике, он имел «образ воздушной девы». Вероятно, неустойчивая или паритетная половая принадлежность этого образа опосредствованно отражает трансформацию гендерных ролей мифологических персонажей эпохи распада первобытного общества и перехода к раннеклассовому обществу<sup>28</sup>. И.Г. Семенов полагает, что представления о *Серглови* относятся к наиболее архаичному слою горско-еврейской демонологии, и, скорее всего, были заимствованы у народов Ирана<sup>29</sup>.

Однозначно враждебными человеку были демоны-антагонисты беременных и рожениц. В последние три месяца перед родами беременная женщина должна была опасаться мифического существа *Вечхур* (=сседающий птенца), которое, по народным представлениям, было способно похитить ребенка из утробы матери во время ее сна<sup>30</sup>. Более уточненный и правильный перевод названия этого персонажа с горско-еврейского языка дает И.Г. Семенов – «пожиратель детеныша». По сведениям М.К. Мусаевой, это – аморфное существо, без определенного пола. В последние три месяца перед родами беременную не оставляли одну в темное время суток. На ночь в комнате, где спала беременная, на подоконнике (=граница миров) в качестве оберега клали кусок хлеба.

Аналогичные персонажи, крадущие плод из утробы матери, имелись в религиозных верованиях и других народов Дагестана<sup>31</sup>. Представления о существах (*фейри*), крадущих младенцев у матерей, имелись и в фольклоре народов Западной Европы<sup>32</sup>, а также народов Средней Азии.

Демоном-антагонистом беременных и рожениц была *Дедей-Ол* (=мать Ол), имеющая облик страшной женщины, одетой во все белое, с длинными волосами, обитавшая по берегам рек. Ее заставляли там выполаскивающей внутренности рожениц, которыми демон завладевал обманом, явившись в образе близкой родственницы в тот момент, когда беременная оставалась в комнате одна. Знаком ее пребывания служило большое кровавое пятно в виде ладони и пальцев, которое она оставляла над дверью. Демон боялся обнаженного

кинжала. Приобрести власть над *Дедей-Ол* можно было, отрезав у нее косу. Люди боялись проклятия *Дедей-Ол*, так как у проклинаемого человека впоследствии умирали все родные<sup>33</sup>.

По данным И.Г. Семенова, помимо берегов рек *Дедей-Ол* (*Дедей-Глов*) обитала и в лесу. Одеждой ей служили пышные черные волосы, доходившие до пят. Питалась она сердцем и легкими роженицы. Существовало поверье, что после того как демон, выполоскав в речке, проглатывал внутренности роженицы, она умирала. Уязвимым местом *Дедей-Ол* являлись ее волосы. Выдернутый демоном из своей головы один волос служил гарантией данной ею клятвы не нападать на женщин какого-либо рода<sup>34</sup>.

Вера в злого демона-антагониста беременных и рожениц бытовала как у дагестанских<sup>35</sup>, так и у других народов<sup>36</sup>. Чаще всего этот персонаж известен как демон *Ал* (*Ал баб*, *Ал анасы*, *Албасты*)<sup>37</sup>. Как считают исследователи, в основе образа *Ал* лежит появившийся не без переднеазиатского влияния культ *Богини матери*, широко распространенный в среде раннеземледельческих племен<sup>38</sup> и известный также и древним земледельцам Дагестана<sup>39</sup>. По мнению В.М. Котович, в образе демона *Ал* до нас дошел «прошедший долгую эволюцию и значительно трансформированный образ *Великой Матери*»<sup>40</sup>.

Замыкает демонологию горских евреев «злой», «нечистый дух» *Шенаду* – глава нечистой силы, обитающей во враждебном человеку потустороннем мире<sup>41</sup>.

Таким образом, как следует из представленного материала, можно отметить сравнительное отраслевое многообразие и разветвленность иерархической структуры дошедших до нашего времени языческих мифологических персонажей горских евреев Дагестана. Их изучение показывает, что они сформировались в различные исторические эпохи и испытали влияние мифологических систем иранских, тюркских и северокавказских народов.

### Примечания

<sup>1</sup> *Ибрагимов М.-Р.А.* Горские евреи // Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М., 2002. С. 519.

<sup>2</sup> См.: *Сефербеков Р.И.* Проблемы типологической классификации мифологических персонажей народов Дагестана // Историческая наука Дагестана: сегодня и завтра: Тезисы докладов научной сессии. Махачкала, 2003. С. 62–63; *Махмудова Э.М., Сефербеков Р.И.* К вопросу о критериях классификации мифологических персонажей народов Дагестана // VI Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы. СПб., 2005. С. 207.

- <sup>3</sup> См.: *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского, предисл. и прим. А.И. Першица. М., 1989. С. 131–132.
- <sup>4</sup> *Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы / Под ред. С.И.Вайнштейна. М., 2002. С. 55, 65.
- <sup>5</sup> *Там же.* С. 68.
- <sup>6</sup> См.: *Булатова А.Г.* Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб., 1999. С. 52–56.
- <sup>7</sup> *Афанасьев А.Н.* Живая вода и вещее слово. М., 1988. С. 434–437.
- <sup>8</sup> *Анисимов И.Ш.* Указ. соч. С. 66–67.
- <sup>9</sup> *Там же.* С. 55.
- <sup>10</sup> *Гаджиева С.Ш.* Кумыки: историческое прошлое, культура, быт. В 2-х кн. Махачкала, 2005. Кн. 2. С. 402.
- <sup>11</sup> *Анисимов И.Ш.* Указ. соч. С. 68.
- <sup>12</sup> *Там же.* С.60–61.
- <sup>13</sup> См.: *Гаджиев Г.А.* Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика дагестанских языков: Материалы и исследования. Махачкала, 1984. С. 91.
- <sup>14</sup> См.: *Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 12.
- <sup>15</sup> См.: *Анисимов И.Ш.* Указ. соч. С. 144–146.
- <sup>16</sup> *Гаджиева С.Ш.* Указ. соч. С. 183, 265.
- <sup>17</sup> См.: *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX – нач. XX в. Л., 1988. С. 45.
- <sup>18</sup> *Анисимов И.Ш.* Указ. соч. С. 56.
- <sup>19</sup> *Семенов И.Г.* Демонологический персонаж Нумнегир у горских евреев // Дагестанский этнографический сборник: Сборник статей, посвященный памяти С.Ш. Гаджиевой. Махачкала, 2006. № 2. С. 129.
- <sup>20</sup> *Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев. С. 19.
- <sup>21</sup> *Семенов И.Г.* Демонологический персонаж Нумнегир у горских евреев. С. 131.
- <sup>22</sup> См.: *Анисимов И.Ш.* Указ. соч. С.58.
- <sup>23</sup> См.: *Алиханова А.А.* Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978. С. 158; *Халидова М.Р.* Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991. С. 268–269; *Чурсин Г.Ф.* Авары: Этнографический очерк. 1928 / Науч. ред. Р.И. Сефербеков. Махачкала, 1995. С. 56; *Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев. С. 16–18.
- <sup>24</sup> См.: *Семенов И.Г.* Персонаж горско-еврейской демонологии Хюрсек // Тезисы докладов VI Конгресса этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 208–209.
- <sup>25</sup> См.: *Сефербеков Р.И.* К характеристике мифологического персонажа «домовой» у народов Дагестана // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2002–2003 г.: Тезисы докладов. СПб., 2003. С. 77–78.
- <sup>26</sup> См.: *Сефербеков Р.И.* Хозяева стихий: «Мать воды» у народов Дагестана // Вестник Института истории, археологии и этнографии. Махачкала, 2006. №3. С. 86–103.
- <sup>27</sup> См.: *Анисимов И.Ш.* Указ. соч. С. 58–59.
- <sup>28</sup> *Сефербеков Р.И., Алиев М.О.* Гендерные роли мифологических персонажей народов Дагестана (генезис, эволюция, трансформация) // Материалы региональной

научной конференции «Гендерные отношения в культуре народов Северного Кавказа». Махачкала, 29 февраля 2008 г. Махачкала, 2008. С. 127.

<sup>29</sup> Семенов И.Г. Персонаж горско-еврейской демонологии Серови // Новейшие археологические и этнографические исследования на Кавказе: Материалы международной научной конференции «Археология, этнография и фольклористика Кавказа». Махачкала, 1–5.10. 2007. Махачкала, 2007. С. 373.

<sup>30</sup> Мусаева М., Магомедханов М. Родильные обряды горских евреев Дагестана (по материалам полевого этнографического исследования) // Четырнадцатая ежегодная международная междисциплинарная конференция по иудаике. Секции: Иудеи и хазары. Археология. Тезисы. М., 2007. С. 29.

<sup>31</sup> См.: Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 79; Омаров И.И., Сефербеков Р.И. Аул Куппа: Историко-этнографические очерки. XIX-XX вв. Махачкала, 1996. С. 122–123; Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев. С. 21; Омаров Ш.И., Сефербеков Р.И. Демоны народов Дагестана (типологическая классификация) // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 2000–2001 гг.: Краткое содержание докладов. СПб., 2002. С.109–110; Сефербеков Р.И., Шигабудинов Д.М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 108–113.

<sup>32</sup> См.: Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К.Королев. М., 1997. С. 355–357.

<sup>33</sup> Анисимов И.Ш. Указ. соч. С. 59–60.

<sup>34</sup> Семенов И.Г. Из горско-еврейской демонологии: Дедей-Ол и СерГови // Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований «Этнология, история, археология, культурология» 2006–2007. СПб., 2007. С. 154–157; Семенов И.Г. Персонаж горско-еврейской демонологии Серови. С. 371–373.

<sup>35</sup> См.: Ханагов Л. Из дагестанских нравов. Ал паб (лезгинское поверье) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1892. Вып. 13; Гаджиев Г.А. Верования и обряды: доисламский период. Махачкала, 1993. С. 25–28.

<sup>36</sup> См.: Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 33–37; Харатьян З.В. Традиционные демонологические представления армян (по материалам семейного быта XIX – нач. XX в.) // Советская этнография. 1980. № 2. С. 112; Керейтов Р.Х. Мифологические персонажи традиционных верований ногайцев // Советская этнография. 1980. № 2. С. 122.

<sup>37</sup> См.: Басилов В.Н. Албасты // Мифология: Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. М., 1988. С. 29.

<sup>38</sup> См.: Рыбаков Б.А. Космогония и мифология землевладельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 2. С. 17–19, 26–36.

<sup>39</sup> Котович В.М. Образ богини-матери в древних писаницах горного Дагестана и некоторые параллели ему в мифологии и фольклоре // Фольклор и историческая действительность: Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. Махачкала, 1976. С. 64–65.

<sup>40</sup> Котович В.М. Пантеон антропо- и зооморфных образов в идеологических представлениях древних земледельцев горного Дагестана. 1977 г. // Рук. фонд Института ИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 3. Д. 469. Л. 38.

<sup>41</sup> См.: Анисимов И.Ш. Указ. соч. С. 55, 56, 61–65.

*Геннадий Сосунов  
(Махачкала, Россия)*

**К ВОПРОСУ О ДИНАМИКЕ ЧИСЛЕННОСТИ  
И РАССЕЛЕНИЯ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ ДАГЕСТАНА  
И АЗЕРБАЙДЖАНА в XVII–XX вв.**

---

В данном сообщении мы предполагаем на примере некоторых населенных пунктов, расположенных в Азербайджане и в Дагестане, показать, как в результате различных миграционных волн евреи меняли место своего жительства, и какие демографические процессы при этом происходили. Эти сведения подкрепляются эпиграфическим материалом, собранным нами в последние годы.

После восточнокавказских походов Надир-шаха (30–40-е гг. XVIII в.) в источниках практически полностью перестают упоминаться евреи таких сел, как Кусары, Рустов, Чирахкала и др., что, вероятно, было связано с нападениями, которые, согласно горско-еврейским преданиям, устраивали не только войска Надир-шаха, но и местное население.

После убийства в Иране Надир-шаха власть на территории северо-восточной части Азербайджанской республики захватил Гусейн-Али-хан (1747–1758), резиденцией которого стал сначала г. Худат, а затем – г. Куба. Тогда же Гусейн-Али-хан разрешил горским евреям селиться на противоположном от Кубы берегу реки Кудиялчай. Со временем там образовалась Еврейская Слобода (ее современное название – Красная Слобода).

Население Еврейской Слободы г. Кубы первоначально составили выходцы из близлежащих селений – Кульката, Кусаров, Рустова, – а затем в ней сложилось несколько кварталов, которые и до сих пор носят названия, отражающие историю их возникновения: *Кулькати, Карчеи, Кусори, Агаджони, Чопкени, Гилеки*. Самое раннее надгробие, обнаруженное нами на старом кладбище в Еврейской Слободе, датировано 1806 годом и является кусарским.

На протяжении более двухсот лет Еврейская Слобода являлась уникальным местом на Восточном Кавказе, где столь долго, а также

изолированно от мусульманских соседей проживало значительное число горских евреев. Это придавало особый колорит Еврейской Слободе и не могло не сказаться на особой ментальности ее населения.

О динамике численности населения в Еврейской Слободе во второй половине XIX – начале XX в., когда ее называли «Иерушалаим-де-Кавказ» – Кавказский Иерусалим, говорят следующие данные: в 1856 г. здесь проживало 3000 человек, в 1873 г. – 5120, в 1886 г. – 6280<sup>1</sup>, в 1916 г. – 8400. В этот период Еврейская Слобода – крупнейшее горско-еврейское поселение в Азербайджане и на всем Восточном Кавказе, в ней проживает около трети всех горских евреев.

Согласно переписи 1926 г., в Слободе проживало около 6000 горских евреев<sup>2</sup>. В дальнейшем население Слободы убывало за счет переселения в другие города, прежде всего – в Баку, а в последние годы – и в Израиль. В настоящее время в Слободе, по неполным данным, проживает около 4 тыс. евреев.

Следующим значительным поселением горских евреев в Азербайджане является Варташен (современное название – Огуз), армяно-еврейский поселок, находящийся на территории Шекинского ханства, сформированного в первой половине XVIII в. Евреи переселились в Варташен в конце XVII в. из персидской провинции Гилян и заняли нижний край поселка. В XVIII в. еврейское население Варташена увеличилось за счет беженцев из соседних аулов Залема и Куткашена. Еще в конце XIX в. еврейское предместье имело собственное название – Джугутлар и воспринималось как отдельная слобода, подобно Еврейской Слободе в Кубе<sup>3</sup>. В настоящее время еврейское предместье слилось с основной частью Варташена, образуя еврейский квартал.

Евреи составляли в XIX в. в Варташене около трети всего населения поселка, учитывая приток еврейского населения из соседних аулов Залема и Куткашена. В 1873 г. в Варташене жило 1628 евреев, а в 1885 г. – уже 2282. Затем еврейское население постепенно начало уменьшаться за счет миграции в Баку и Тбилиси. В 1990 г. в Варташене проживало 1200 евреев. В последние годы еврейское население резко убыло за счет эмиграции и составляет не более 300 человек.

Также нельзя не упомянуть о Ширванском ханстве, еврейское население которого, начиная с конца XVIII в. было в основном сконцентрировано в двух аулах: Мюджи Шемахинского уезда и Мюджи-Гафтаран Геокчайского уезда.

Аул Мюджи-Гафтаран, все население которого составляли когда-то горские евреи, расположен в 47 км от бывшего уездного го-

родка Геокчай. Во время гражданской войны евреи покинули аул и переселились в Баку. После войны домой вернулось лишь несколько семей. В 1930-е гг. последние евреи оставили Гафтаран.

В 1867 г. в Мюджи жило 145 семей. В 1870-е г. прошлого века половина еврейского населения аула перебралась в Гафтаран. В 1886 г. в Мюджи проживали 894, а по переписи 1897 г. – 1011 горских евреев. В конце прошлого века темпы роста еврейского населения в Мюджи снизились: евреи стали покидать аул, видимо, потому, что население росло, а расширяться аул не мог – он был окружен землями, принадлежавшими азербайджанцам.

Так же, как и Гафтаран, евреи покинули Мюджи во время гражданской войны. В конце 1920-х г. евреев в Мюджи уже не было.

### Евреи Баку

Евреи поселились в северной части Баку в конце XVIII в. Община насчитывала тогда около дюжины семей. В первом десятилетии XIX в. в Баку проживало всего 2154 жителя, 26 из них были евреями.

В 1870-е г. в Баку жили всего 50 евреев, как горских, так и ашкеназских, а в 1891 г. было уже 390 евреев. Перепись 1897 г. отмечает наличие 2340 евреев (2,1% от общего населения города), в большинстве ашкеназов.

За два десятилетия на рубеже веков население Баку почти удвоилось – с 112 тыс. в 1887 г. до 214 тыс. – в 1913 г. Еврейское население при этом увеличилось в четыре раза – с 2300 человек в 1897 г. до 9700 человек в 1913 г.

Накануне революции в Баку проживало около 2000 горских евреев, что соответствовало примерно пятой части еврейского населения города. В 1920 г. здесь проживало 13700 евреев, среди них 10% – горских.

Горско-еврейскую общину Баку составили выходцы из разных мест: из Ширвана, из Персии и, главным образом, из Кубы. Большинство горских евреев в Баку поселились на двух улицах – Чадровая и Бочарная, расположенных в мусульманской части города. Эти улицы (давно переименованные) до сих пор остаются сердцем своеобразного еврейского квартала Баку – района, где расположены обе действующие синагоги, горско-еврейская и ашкеназийская, и где сконцентрировано большая часть горских евреев Баку<sup>4</sup>.

Перепись 1959 г. отметила в Баку 29 716 евреев, большей частью – ашкеназов, и около 13 000 – горских и грузинских евреев. К 80-м гг. XX в. здесь жило около 10 тысяч горских евреев, главным

образом, выходцы из Еврейской Слободы г. Кубы, а также из поселка Варташен и из Дагестана.

### **Еврейские общины Дагестана**

После 1812 г. кюринский правитель Аслан-хан пригласил евреев поселиться в селах Араг, Мамрач и Ханджал-кала (Сулейман-Стальский р-н Дагестана). Так началась история евреев в этих аулах. Известно, что еврейское население Мамрача и Ханджал-калы пополнялось за счет оттока евреев из Арага, где в 1867 г. проживало 78 еврейских семей, а в 1926 г. – 38 (169 человек). В 1867 г. в Мамраче жили 75 еврейских семей из общего числа 116 семей. Еврейский квартал был территориально отделен от квартала, где жили лезгины. В 1870-х г. число еврейских семей выросло до 100.

В 1926 г. здесь проживало 111 евреев. Последние местные евреи жили здесь еще в конце 1950-х г.

Неподалеку от Мамрача расположен аул Ханджал-кала, 27 из 54 домов в котором в 1867 г. занимали евреи. В 1880 г. здесь было уже 50 еврейских семей, а по переписи 1926 г. – 54 еврейские семьи, что составляло 77% всего населения аула. Намогильные памятники, обнаруженные нами в этих населенных пунктах и датированные серединой и второй половиной XIX в., свидетельствуют о времени проживания здесь еврейского населения. В конце 1950-х гг. горские евреи покинули Араг, Мамрач и Ханджал-калу.

Жили евреи и в соседнем ауле Карчаг. Когда они начали заселять его – неизвестно, но, во всяком случае, не позднее середины XVIII в. Хотя большинство надгробий на еврейском кладбище в Карчаге датированы серединой и второй половиной XIX в., есть все основания полагать, что большое количество разрушенных здесь надгробий более раннего происхождения. С конца XIX в. еврейское население Карчага неуклонно сокращалось, а во время гражданской войны последние еврейские семьи покинули аул. В начале XIX в. очень много евреев переселилось из Карчага в Кубинское ханство – в Еврейскую слободу.

Относительно территории Табасарана можно сказать одно, что здесь имелось только два селения, в которых горские евреи жили сравнительно долгое время: Джерах и Пенджи. В Джерахе располагалась резиденция хана и жили около 100 еврейских семей. Во время Кавказской войны отряд под началом Абдалла-бека устроил в еврейском квартале Джераха резню, многих жителей угнал в плен. Не позднее XVII в. часть евреев Джераха переселилась в другие табаса-

ранские села – Марага, Мугарты, Хели-Пенджик и Гюмейди. Позже, к середине прошлого века, Джерах покинули все жившие там мусульмане. В 1867 г. Джерах был исключительно еврейским аулом, правда, жило там всего 20 семей<sup>5</sup>, но через 20 лет там было уже 49 домов, 30 из которых принадлежали евреям<sup>6</sup>. Во время гражданской войны евреи покинули Джерах и больше туда не возвращались.

Обследованные нами аулы Марага и Мугарты дали нам некоторый эпиграфический материал из сохранившихся на местных еврейских кладбищах надгробиях. По преданию, евреи жили в Марага еще в начале XVII в. В 1875 г. здесь оставалось только 10–12 семей. Вскоре и они покинули Марага, и когда в 1886 г. И. Анисимов посетил Кавказ, евреи в этом ауле уже не проживали. В результате проведенных нами исследований на еврейском кладбище в Марага было обнаружено 2 надгробия с трудно читаемым текстом.

По сохранившимся сведениям, в Мугарты евреи жили с первой половины XVIII в., с годами они частично переселились в аул Рукель, а во время гражданской войны аул покинули последние евреи.

Недалеко от Марага на берегу реки Рубас-чай располагались три аула – Цанак, Хели и Нютюг, иногда называвшиеся одним общим топонимом: Хели-Пенджик. По преданию, евреи жили здесь еще со времен персидских царей. В XIX в. евреи жили на землях, принадлежащих местным бекам, и платили им большие налоги. В 1867 г. в трех аулах проживало 15 еврейских семей (всего там было 42 дома). В 1928 г. последние евреи покинули Хели-Пенджик.

Следует принять во внимание, что, согласно тем преданиям, которыми располагал генерал-губернатор Дагестанской области А.В. Комаров, одним из древнейших пунктов пребывания горских евреев в Дагестане являлось селение Селах – в Табасаране. По данным А.В. Комарова, Селах располагался на реке Рубас<sup>7</sup>; в 1831 г. во время набега Гази-Магомеда, первого имама Дагестана, он был разрушен и прекратил свое существование. В середине XIX в. большинство евреев Селаха перебралось в соседние аулы – Гюмейди, Марагу и Рукель, в ауле осталось только 10 семей. Они обратились к генералу, князю Орбелиани с просьбой разрешить им покинуть аул, и после получения разрешения еврейское поселение в Селахе прекратилось. По сведениям И. Черного, в 1866 г. уже ничто не напоминало о том, что здесь когда-то жили евреи.

Еврейское кладбище в Рукеле находится в крайне запущенном состоянии, но и сохранившиеся памятники дают возможность приблизительно определить период проживания здесь горских евреев.

Согласно преданиям горских евреев, первые евреи появились в Рукеле в XVII в. при шахе Аббасе, по повелению которого они были переселены в села, находившиеся к югу от Дербента. Во время Кавказской войны еврейское население Рукеля значительно пополнилось за счет беженцев из разгромленных имамом Гази-Магомедом табасаранских сел. Аул был разделен на две части: в верхней жили мусульмане, в нижней – евреи.

Евреи переселились сюда из соседнего аула Мугарты. Позже к ним присоединились беженцы из Селаха. За разрешение жить в Рукеле аульные власти возложили на евреев трудовую повинность.

В 1815–1875 г. более половины евреев в силу жизненных тягот покинули Рукель, но все же в 1867 г. в 156 из 320 домов Рукеля проживали евреи. По сведениям информантов, после 1915 г. евреи окончательно покинули Рукель.

В 28 км. южнее Дербента расположен аул Нюгди, название которого с татского переводится как «новое поселение». Село Нюгди находится близ станции Белиджи, в нескольких километрах от моря. Еврейское название этого села – *Нюгдигь Мюшкюр (Nügdih Müškür)*, или *Мюшкюр*. Когда в этом ауле поселились евреи, установить не удалось, но обнаруженные нами на местном еврейском кладбище надгробия, датированные первой четвертью XIX в., дают основание полагать, что евреи проживали в Нюгди уже в конце XVIII в. В 1867 г. здесь было 74 семьи: 68 еврейских, остальные – лезгинские. В XIX в. практически все население этого села составляли горские евреи. До начала гражданской войны там проживало почти 300 еврейских семей. По мере того, как происходил отток нюгдинских евреев в Дербент, в село стали перебираться представители других народов – азербайджанцы, лезгины, табасаранцы и др. В 2003 г. в Нюгди оставалось 9 еврейских семей.

После гражданской войны прекратили свое существование еврейские общины таких сел, как Буйнак, Карабудахкент, Доргели Дженгутая и многих других. Во всех перечисленных населенных пунктах не сохранились еврейские кладбища и не обнаружено следов еврейского населения.

После гражданской войны было уничтожено и еврейское кладбище селения Тарки, где евреи жили еще в средние века, но по неясным причинам их община прекратила здесь свое существование. Вернулись евреи сюда во времена правителя Мехти (1794–1830), который обещал их защищать. В 1867 г. здесь проживало 49 еврейских семей – 5,2% от общего числа жителей, в 1886 г. – 56 еврейских семей (300 человек), по переписи 1897 г. здесь проживало 313 евреев – 12% населения аула<sup>8</sup>.

### Кайтаг

Маджалис и Янгикент являлись одними из значительных поселений в Кайтагском районе Дагестана, где проживали горские евреи.

В Маджалисе горские евреи жили в квартале *Тюбен-аул* (в переводе с кумыкского – «Нижний аул»). В других кварталах Маджалиса жили кумыки и кайтагские даргинцы.

Неподалеку располагалась Еврейская долина – Джуут-катта, в которой в начале XIX в. располагались три аула, населенные в основном евреями. После очередного погрома евреи переселились из Еврейской долины в Верхнее Терекеме и Маджалис. В 1867 г. большинство населения Верхнего Терекеме было еврейским – 116 семей из общего числа в 165 семей.

В 1867 г. 80 из 165 семей в Маджалисе были еврейскими. В 1926 г. в Маджалисе насчитывалось 69 еврейских семей, они жили отдельным поселком, называвшимся Нижний или Еврейский Маджалис.

В 1930-е г. в Маджалисе снесли синагогу, но община сохранила свитки Торы и продолжала собираться по домам. Тогда же был создан еврейский колхоз, который был впоследствии слит с соседним, даргинским. Маджалис – одно из немногих горных селений, в котором евреи занимались сельским хозяйством еще в середине XX в. После войны большая часть горских евреев постепенно покинула Маджалис и разъехалась в Дербент, Буйнакс и Махачкалу. В 1994 г. в Маджалисе проживало лишь 7 еврейских семей, остальные дома еврейского Маджалиса населяли мусульмане.

### Евреи Дербента

Еврейская община Дербента была одной из самых древних на Кавказе. Но во второй половине XVII в. она прекратила свое существование и вновь возникла только в конце XVIII в.: сюда переселились евреи аула Абасава, изгнанные Сурхай-ханом Казикумухским. Самые ранние надгробия на кладбище в Абасава датированы концом XVII в., а именно 1684, 1685 и 1692 г<sup>9</sup>., и можно предположить, что аул Абасава, находящийся в 2 километрах от Дербента, был основан дербентскими евреями. В 1799 г. была уничтожена большая часть населения Абасава, выжившие бежали в Дербент и попросили убежища у Шейх-Али-хана, который выделил им участок земли в пределах города. По данным 1810 г., в Дербенте из 3953 жителей мужского пола 166 были горскими евреями. В те годы у евреев не было в городе своего кладбища, они продолжали хоронить умерших на кладбище в Абасава.

В состав России Дербент вошел в 1806 г. Там был размещен большой русский гарнизон, поэтому город не был захвачен отрядами повстанцев во время Кавказской войны. Сразу начался приток евреев в Дербент из окрестных поселений южного Дагестана. На протяжении всего XIX в. еврейское население города непрерывно увеличивается. С 1835 г. по 1897 г. еврейское население возросло с 472 до 2190 человек, составив около 15% жителей Дербента.

Новый приток евреев из горных аулов был связан с гражданской войной. В 1920-е г. в Дербенте жили 7 тыс. евреев, что составляло не менее трети его населения. Наконец, в 1970–1980 г. еврейское население Дербента составило приблизительно 15 тыс. человек, то есть около четверти населения города. Многие семейства хорошо помнят до сих пор, из каких горных аулов переселялись в Дербент их предки.

Если население Дербента в целом за сто лет (1824–1926) удвоилось, то еврейское население города за тот же период выросло в 15 раз. В 1824 г. всего жителей в Дербенте было 11 060, евреев — 239; в 1891 г. всего жителей было 15 200, евреев — 2 500; в 1959 г. всего жителей — 47 400, евреев — 11 700.

В 1867 г. в городе проживало 1030 евреев, в 1880 г. — 1690, в 1886 г. — уже 1990 евреев (сюда входило и небольшое число ашкеназов), в 1893 г. — 2570 евреев.

Продолжался рост еврейского населения Дербента и в начале XX в. В 1904 г. здесь проживало 3320 горских евреев (общее население города около 20 000 человек), а в 1912 г. — примерно 1000 еврейских семей (около 5 тысяч человек).

Прибывший в Дербент в 1824 г. кавказский наместник, генерал Ермолов был поражен теснотой проживания в городе и приказал коменданту фон Ашбергу снести крепостные стены, расширить город, и, среди прочего, выделить отдельные кварталы для армянского и еврейского населения. В целях такой перестройки и расширения фон Ашберг велел провести перепись населения, благодаря которой мы имеем первые официальные статистические данные о жителях Дербента,

В упомянутом году в Дербенте проживали 182 еврейские семьи (около 900 человек), в 1876 г. еврейское население выросло до 1030 человек.

Перед началом алии горских евреев в Израиль в начале 1970-х г. их численность в Дербенте достигала 15 тыс. человек, то есть дербентская община была самой многочисленной.

Подводя краткие итоги, можно отметить, что за последние 200 лет география расселения горских евреев претерпела большие

изменения. Многие селения горских евреев исчезли с карты Дагестана и Азербайджана в XVIII и в XIX в. Но наибольшее количество еврейских общин исчезло на Восточном Кавказе во время гражданской войны, когда евреи покинули 18 аулов и селений. В 1920–1930 г. они оставили еще 13 населенных пунктов. Только в 5 из 46 населенных пунктов, где проживали горские евреи, небольшое их число сохранилось до наших дней. Можно сказать, таким образом, что практически полностью завершился процесс урбанизации горских евреев.

### Примечания

<sup>1</sup> *Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы //Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888. Вып. III. С. 171–322.

<sup>2</sup> Материалы Всесоюзной переписи населения 1926 года по Дагестанской АССР, Вып. 1: Список населенных мест, Махачкала. 1927.

<sup>3</sup> *Бежанов М.* Краткие сведения о с. Варташен и его жителях //Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1892. Вып. XIV. С. 213–262.

<sup>4</sup> *Altshuler M.* Yehudei Mizrah Kavkaz [Евреи Восточного Кавказа]. Jerusalem, 1990 (на иврите).

<sup>5</sup> *Черный И.Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3. Отд. 1. с. 1–44.

<sup>6</sup> *Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы. М., 1888.

<sup>7</sup> *Комаров А.В.* Народонаселение Дагестанской области (С этнографической картой) // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1873. Кн. VIII. С. 1–49.

<sup>8</sup> Статистические сведения о евреях России на 1897 год. // Еврейский ежегодник, СПб., 1902–1903. С. 53–55.

<sup>9</sup> *Ишай А.* Расселение евреев на Кавказе. Иерусалим, 2000. (иврит).

*Барият Алимова, Магомед-Расул Ибрагимов  
(Махачкала, Россия)*

**ГОРСКО-ЕВРЕЙСКО-КУМЫКСКИЕ  
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ  
(по материалам традиционной культуры питания)**

---

Этническая история и этническая культура горских евреев Дагестана представляет большой научный интерес в связи непрекращающимися спорами по поводу их происхождения, этапов проникновения и расселения на территории края, их взаимоотношений с соседними народами и других проблем<sup>1</sup>.

Вопросы длительного исторического и этнокультурного взаимодействия ираноязычных горских евреев, сформировавшихся как самостоятельный этнос на территории Восточного Кавказа, с другими народами края, в том числе с тюркоязычными кумыками, до сих пор остаются малоизученными.

Многие элементы этнических культур двух самобытных этносов кумыков и горских евреев, расселенных в одних природно-географических условиях предгорий и равнин Дагестана, тесно связаны между собой, а также с другими дагестаноязычными горными народами края.

Начиная со средневекового периода вплоть до первой половины XX в. немалая часть горских евреев жила в кумыкских селениях, составляя в них отдельные кварталы (*магалы, мэхьэле, авул*). Это были следующие населенные пункты: г. Темир-Хан-Шура (ныне г. Буйнакск), села Тарки, Дургели, Карабудахкент, Буйнак, Янгикент, Аксай, Хасав-Юрт, Костек, Эндирей; относительно большая община горских евреев находилась в южнокумыкском селении Маджалис.

Горские евреи и кумыки в силу общих исторических судеб края и совместного проживания в ряде кумыкских селений имели довольно много культурных параллелей (в традиционных поселениях и жилищах, в одежде, в формах хозяйства и т.д.). Подобного рода параллели наблюдались и в области культуры питания. Процесс интенсивных этнокультурных контактов особенно характерен для юж-

ных кумыков селения Маджалис и горских евреев, составлявших в нем отдельный квартал.

В данной статье, подготовленной на основе полевых этнографических исследований, собранных нами в селении Маджалис Кайтагского района Республики Дагестан, делается попытка показать взаимовлияния в традиционной культуре питания горских евреев и южных кумыков.

Согласно этногенетическим преданиям, записанным А.В. Комаровым в середине XIX в. у горских евреев, их предки начали селиться в Дагестане «вскоре после пришествия аравитян, т.е. в конце VIII в., или начале IX в.»<sup>2</sup>.

Среди первых мест их обитания были город Дербент и «ущелье близ Кала-Корейша, еще и теперь известное под именем Джуут-Катга, т.е. Еврейское ущелье. Около 300 лет тому назад евреи переселились отсюда в Маджалис, а впоследствии часть их перешла в Янгикент (кумыкское селение, расположенное рядом с Маджалисом)»<sup>3</sup>.

Имеются другие сведения и источники, свидетельствующие о том, что эта община Маджалиса является одной из старых и крупных общин горских евреев, просуществовавших до наших дней.

Главными занятиями маджалистской общины горских евреев были земледелие, ремесла и торговля. Маджалистские евреи, как и большая часть их соплеменников, живших даже в своих горско-еврейских селениях, обрабатывала землю на арендных условиях. Иуда Черный писал в 1869 г., что из 13 аулов, в которых живут евреи, только в двух земля – в собственности горско-еврейской общины<sup>4</sup>.

Этот факт аренды земли горско-еврейскими земледельцами у местного маджалистского населения, свидетельствующий об отсутствии полноправного владения землей, наводит на мысль о том, что горские евреи Маджалиса являются более поздними, по сравнению с кумыками и даргинцами, поселенцами на этих землях.

Однако Иуда Черный полагал, что безземельность горских евреев, обусловившая их зависимое положение, – позднее явление, результат постоянного уменьшения размера земельных владений из-за насильственного изъятия земли у еврейских земледельцев. Поэтому к XIX в. очень немногие горско-еврейские общины или отдельные семьи владели землей<sup>5</sup>.

Косвенным доказательством отсутствия земли у горских евреев даже для приусадебного участка является скученность домов в еврейском квартале Маджалиса и некоторых других аулах.

Основные занятия горских евреев, в том числе маджалистских, в значительной степени обусловили систему питания и комплекс продуктов, традиционно используемых при приготовлении пищи.

Основу традиционного питания у горских евреев, как и у кумыков, составляли продукты растительного происхождения: мука, крупа, рис, бобовые, дополняемые продуктами животноводства (молоко, молочные продукты; мясо и мясные продукты). Значительную роль в питании горских евреев играли продукты рыболовства, мясо птицы, овощи, фрукты, виноград, продукты собирательства, съедобные дикорастущие травы, специи, бахчевые, разнообразные пряности и приправы.

Растительные блюда в силу давних земледельческих традиций составляли основу питания южных кумыков и горских евреев. Из продуктов земледелия преимущественное значение имели зерновые, которые употреблялись преимущественно для приготовления хлеба и хлебных изделий, каш, плова, супов и т.д.

Среди этих народов пользовалась популярностью каша из пшеничной крупы (*ярма* – южн. кум., *нермов* – горск. евреи), которую они готовили с мясом или курицей; а также жидкая каша из тыквы (*ош кюдуи* – горск. евреи, *къабакъ чилишин* – южн. кум.), каковую варили вместе с рисом (слой риса, слой тыквы, с поджаренным луком и мясом). Горские евреи, как и южные кумыки, в кашу из тыквы добавляли сушеное мясо, а в конце варки – толченые орехи.

Широкое распространение у горских евреев получило блюдо *хое-гушит*, которое готовили из отваренных кусочков мяса, зеленых стручков фасоли, поджаренных на масле лука и зелени, залитых взбитыми яйцами. Такое же блюдо получило некоторое распространение и у южных кумыков. Отсутствие специального названия этого блюда на кумыкском языке говорит о том, что оно заимствовано у горских евреев.

Горские евреи готовили рисовые пловы различных видов, которые считались в основном праздничными. Наибольшее распространение у них получили пловы под названием *гермеош* и свадебный плов – *ошариси*. Готовили они и популярный у южных кумыков и азербайджанцев плов – *сузмеаш* с мясной подливой *бозбаш*. Для приготовления *сузмеаш* готовили лепешку, затем на нее высыпали сваренный до полуготовности и процеженный рис. Закрыв крышку, кастрюлю ставили на слабый огонь для выпаривания (*дэм чекмэ*). Через 1,5–2 часа рис заправляли растопленным сливочным маслом, и через 30 минут плов можно было подавать к столу. К плову отдельно готовилась мясная подлива *бозбаш*, *кувурма* или *буглама* из поджаренного мяса, крупно нарезанного лука, очищенных каштанов и лимонного сока.

Был и другой способ приготовления этого плова. Прежде чем пересыпать отваренный рис в котел, в него вместо тонкой лепешки

клали тонким слоем небольшое количество отваренного риса, перемешанного с сырыми яйцами, чтобы на дне казана образовалась поджаренная корка (*казмакъ*). Значительное распространение у этих народов получили рисовые каши (*ош боеди* – горск. евреи, *ширкъ-ай* – южн. кум.), сваренные на молоке или воде.

Значительное место в пищевом рационе горских евреев занимали разнообразные супы (*ягни*, *шилово дунеи*, *гендумедуш* и др.). Супы готовили с рисом, фасолью, пшеничной крупой, лапшой. Распространен был суп из цельных зерен пшеницы, гороха, фасоли и кукурузы. Для приготовления такого супа зерна злаков или бобовые предварительно замачивали в воде. Южные кумыки готовили такой суп к празднику весны *Навруз*. В отличие от горско-еврейского, кумыкский суп состоял из семи продуктов (сушеных ножек мелкого рогатого скота, пшеницы, кукурузы, гороха, фасоли и др.).

Одним из любимых блюд кумыков и горских евреев был *хинкал*; у горских евреев он имел три разновидности: *къумукъ (назуке) ингар* (*юкъа хинкIе* – южн. кум.) – тонкий хинкал; *голинде ингар* (*къальн хинкIе* – южн. кум.) – толстый хинкал и *ингар полы* (*хола хинкIе* – южн. кум.) – хинкал из дикого лука *халияр*. Все виды хинкала подавали с подливой из кураги и чеснока.

У исследуемых народов представлены блюда из вареного теста с начинкой. Это, прежде всего *душпере* (пельмени с начинкой из мяса) и кумыкское *курзе* (разновидность пельменей). Из теста же они готовили и домашнюю лапшу (*гиней* – горск. евреи, *илашгъа* – южн. кум.).

В кухне горских евреев особое место занимали мучные изделия. В типологическом отношении они подразделяются на изделия из жареного и печеного теста без начинки или с начинкой. Среди изделий без начинки выделяются две группы: *ну* или *чурек* – хлеб, который они выпекали в специальной хлебной печи *курук* (от кум. – *корук*) и лаваш *тутуи-ругани* – слоеный хлеб с поджаренным на масле луком.

Значительную группу блюд составляли изделия из печеного теста с начинкой в виде полуоткрытых или закрытых сверху пирогов кумыкского типа. Полуоткрытые пироги с мясом, как и у южных кумыков, назывались *чуду*, а закрытые пироги из тыквы, творога – *гъитоб*. Из молочной рисовой каши, как горские евреи, так и южные кумыки выпекали рисовые пироги (*пертэш* – горск. евреи; *гугъни* – южн. кум.).

Популярны были у горских евреев сладости. Из пшеничного теста, смешанного с изюмом и орехами они pripravляли булки и пе-

ченья, свадебный пирог – *ликах*. Готовили они и пахлаву, заимствованную народами Дагестана у азербайджанцев. Приготавливали они мучную (*асидо*, *холиво*) и ореховую халву (*мюште*).

Большую роль в рационе питания горских евреев играли фрукты, огородно-бахчевые культуры, овощи и дикорастущие травы. Овощные блюда в виде салатов, маринадов (*ненейсир* – черемша), соления (*фюль-фюль* – перец) являлись обязательным компонентом любой трапезы. Очевидно, способы приготовления солений, южные кумыки переняли у горских евреев.

Из овощей приготавливали различные овощные соусы (как с мясом, так и без мяса), голубцы. Горские евреи готовили также постные голубцы с начинкой из риса (*дугьи*), фасоли (*лобия*) и пряной зелени.

Одной из часто используемых горскими евреями дикорастущих трав, при приготовлении различных блюд (*тара* и др.) был просверник (*тара*, *джилахта*, *джилакъкъа* – горск. еврей, *айлангуйлен* – кум.). Из напитков наиболее часто употребляли чай и прохладительный напиток *дуг*, приготовленный из молока.

В горско-еврейских семьях на зиму солили молодые виноградные листья, которые использовались при приготовлении *долмы*. Южным кумыкам и горским евреям была известна и засолка чеснока и чесночных стрелок (семенных стрелок). Почти в каждом хозяйстве обязательно делали запасы фасоли, нута, стручкового красного перца. Южные кумыки переняли у горских евреев способы заготовки молотого красного перца: его смешивали с высушенными и растертыми в порошок зернами кориандра, другими душистыми травами и специями и хранили в подвешенных под потолком мешочках. В большом количестве сушили разнообразные съедобные травы.

У южных кумыков горские евреи переняли способ приготовления уксуса из кипяченной молочной сыворотки. Такой уксус служил приправой для многих кушаний.

Немалое место в рационе мужского населения занимали всевозможные вина (*шороб*). Из особого вид черного тутовника (*хартута*), а также из обычного черного и из белого тутовников (*тут*), кизила (*зугьол*), терна (*шавалю*), вишни (бъали) готовили варенье (*миробо*, кум. – *мурабба*). Из мякоти кизила и терна готовились кислые приправы: *туриши згьоли* и *ловошинэ*.

Пища животного происхождения включала в себя молочную (сыр, масло, кислое молоко – *маст*) и мясную пищу. Кислое молоко большей частью употреблялось с разнообразными постными кашами и являлось широко распространенной пищей, особенно в летний период.

Мясные блюда отличались разнообразием. Наиболее популярны были *дулмаоши* и *япрагъы* – виды голубцов в виноградных, капустных листьях и в баклажанах (*долма* – южн. кум.), *жарков* (жаркое из мяса). К свадебному столу готовили также *люля-кебаб*, *кобоб* (шашлык), *хеледис* (холодец из бараньих или говяжьих ножек).

Важное место в пище народа занимала рыба, приготовляемая в фаршированном, вареном, жареном виде. Из свежей рыбы готовили различные национальные блюда (*бугълеме* и др.), а из вяленой – блюдо *хое-гушт джагъы* с луком и яйцами.

Популярны были у горских евреев и блюда из мяса птицы (*бугълеме*, *чыгъыртма* и др.). *Бугълеме* из курицы, благодаря горским евреям, получило распространение и у южных кумыков.

Способы приготовления традиционных блюд сохранились и в наши дни. Как в прошлом, так и теперь наблюдается частое сочетание риса с дикорастущими травами, жареным мясом, поджаренным луком, чесноком, перцем, различными кислыми сухофруктами и другими специями, с помощью которых добивались острого или кислого вкуса пищи.

Приведенные выше материалы свидетельствуют о том, что пища горских евреев и южных кумыков имеет не только немало сходных элементов в структуре блюд, но и общие корни в названиях этих блюд. Такая общность терминологии могла сложиться лишь в результате тесного общения и взаимодействия.

Пища и культура питания, свойственные этим этносам, и сегодня в целом сохраняют стабильность. В традициях этих народов и в наши дни существуют правила традиционного поведения за столом в семье, в гостях, в общественных местах, которые могут служить примером современной семейной, праздничной, ритуальной застольной этики. Эти традиции ограничивают потребление алкоголя на праздничных застольях, требуют уважительного отношения к старшим, к женщинам, ко всем присутствующим. В целом подобные традиции могут способствовать развитию общей культуры, как целого народа, так и отдельного человека.

Горские евреи и кумыки, совместно проживая в селениях и городах Дагестана, внесли свой вклад в этнокультурный плюрализм края, показывая примеры взаимодействия, воспитывая самоуважение и взаимное уважение, культивируя толерантность в межнациональных отношениях, способность народов жить в мире в условиях полиэтничного и поликонфессионального взаимодействия.

Тюркоязычные кумыки и ираноязычные горские евреи, как и другие народы Дагестана, имеют уникальный многовековой исторический опыт смежного проживания, мирного сосуществования.

Толерантные межэтнические отношения кумыков и горских евреев базируются не только на хозяйственно-культурных и торговых связях, общности исторических судеб, куначеских и брачных связях, но и на основе цивилизационного фактора.

### Примечания

<sup>1</sup> Российский Кавказ. Книга для политиков / Под ред. В.А. Тишкова. М., 2007. С. 198.

<sup>2</sup> *Комаров А.В.* Народонаселение Дагестанской области // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. VIII. Тифлис, 1873. С. 25.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Черный И.Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. III. Отд. 1. Тифлис, 1870. С. 41.

<sup>5</sup> Там же. С. 102.

*Вячеслав Зарубин  
(Симферополь, Украина)*

## **СОЛОМОН КРЫМ И ВТОРОЕ КРЫМСКОЕ КРАЕВОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО (1918–1919)<sup>1</sup>**

---

С начала 1990-х гг. у крымских историков и общественности наблюдается стойкий интерес к фигуре Соломона Самуиловича (Самойловича) Крыма, изображаемой в советский период исключительно в отрицательном свете. В 1993 г. одна из новых улиц Симферополя в крымскотатарском микрорайоне Чукъурча получила имя Соломона Крыма. О нем и его деятельности начинают публиковаться статьи и справочные материалы<sup>2</sup>, написанные, в том числе, и с участием автора этих строк<sup>3</sup>, издаются мемуарные свидетельства. 13 мая 2007 г. по инициативе местной караимской общины в Феодосии открыта мемориальная доска в честь С.С. Крыма на здании Центральной библиотеки имени А. Грина (бывшей публичной библиотеки, учредителем которой он являлся).

Соломон Крым родился 25 июня (7 июля) 1867 г.<sup>4</sup> (по другим сведениям 25 июля (6 августа) 1868 г.<sup>5</sup>, в 1864 г.<sup>6</sup>) в Феодосии в известной караимской семье землевладельца и предпринимателя Самуила Абрамовича Крыма, городского головы с 1863 по 1869 г., и Анны-Аджикей Шабатаевны Хаджи<sup>7</sup>. Он имел многочисленных братьев и сестер. В 1884 г. окончил Феодосийскую гимназию, учился на юридическом факультете Московского университета, перешел в Петрово-Разумовскую сельскохозяйственную академию, избрал профессию агронома. Его садово-виноградное хозяйство в Феодосийском уезде справедливо считалось образцовым. Л.П. Смиринко в своем известном труде «Крымское промышленное плодоводство», изданию которого способствовал С.С. Крым, обратил внимание на опыт сохранения им свежего винограда<sup>8</sup> и сослался на работу будущего главы правительства «Новый способ хранения винограда и физиологические его основы», изданную в 1907 г. в Симферополе. Ранее (в 1893 г.) в Петербурге вышла работа С.С. Крыма «Виноградарство в Феодосийском уезде».

Участвуя в различных сельскохозяйственных обществах, С.С. Крым также избирался почетным мировым судьей Феодосии, членом Феодосийской городской думы, гласным Феодосийского уездного и Таврического губернского земских собраний, делегатом съездов земских и городских деятелей в Москве, был душеприказчиком художника И.К. Айвазовского<sup>9</sup>, почетным попечителем мужской гимназии. Известна его щедрая благотворительная деятельность, участие в становлении Карадагской научной биологической станции<sup>10</sup>, он же являлся основателем Пастеровской станции в Феодосии. Состоял в партии конституционных демократов (партии Народной свободы, кадетов), был председателем ее Феодосийского комитета. Личный дворянин и надворный советник, он избирался от Таврической губернии депутатом I и IV Государственных Дум, (в I Думе входил во фракцию партии Народной свободы, в IV Думе примыкал к прогрессистам), являлся членом последнего состава Государственного совета от Таврического земства<sup>11</sup>. Во время захода мятежного броненосца «Князь Потемкин-Таврический» в Феодосию (22 июня (5 июля) 1905 г.) Феодосийский городской голова Л.А. Дуранте привлек С.С. Крыма для переговоров с восставшими, в результате которых удалось достигнуть соглашения о доставке на корабль провизии<sup>12</sup>.

С.С. Крым играл заметную роль в караимской общине Феодосии, участвовал в работе первого Всероссийского национального караимского съезда в Евпатории (1–9 (14–22) ноября 1910 г.)<sup>13</sup>. После смерти 31 декабря 1911 г. (13 января 1912 г.) Таврического и Одесского караимского гахама С.М. Панпулова его кандидатура была предложена на этот пост<sup>14</sup>, поскольку «С.С. Крым удовлетворяет всем требованиям, какие могут быть предъявлены будущему представителю народа. Испытанный общественный деятель, стоявший всегда в первых рядах одного из крупнейших русских земств, побывавший на трибуне законодательной палаты и считающийся одним из самых серьезных кандидатов теперь от Таврической губ. в Госуд. Совет – С.С. как официальный представитель народа не оставляет желать ничего лучшего. Большие связи в Петербурге, материальный достаток, определенное положение в официальных кругах Тавриды, – все это представляется, безусловно, теми условиями, которые делают эту кандидатуру для нас особенно желательной»<sup>15</sup>. Несмотря на отказ С.С. Крыма от данного предложения, что объяснялось некоторой неподготовленностью его к роли духовного главы караимов и нежеланием оставлять общественную деятельность в земстве<sup>16</sup>, его все-таки выдвинули от Феодосии на пост гахама. Но он окончательно отказался<sup>17</sup>.

С.С. Крым интересовался крымоведением и был не чужд литературному творчеству. Он входил (с 1912 г.) в авторитетнейшую краеведческую организацию – Таврическую ученую архивную комиссию (ТУАК), а также в Крымское общество естествоиспытателей и любителей природы. Опубликован его доклад об основателе Карадагской биостанции Т.И. Вяземском, прочитанный 12(25) сентября 1916 г. на заседании Феодосийского отделения Крымско-Кавказского горного клуба<sup>18</sup>. 13 августа 1918 г. на заседании ТУАК он прочел собственноручно написанную драматическую хронику «Шагин-Гирей хан». Председатель А.И. Маркевич выразил автору искреннюю благодарность и попросил разрешения на издание хроники в «Известиях ТУАК»<sup>19</sup>, чего, однако, сделано не было.

15(28) августа 1916 г. на заседании Таврического губернского земства он прочел обоснованный доклад о необходимости учреждения на полуострове высшего учебного заведения, хлопотал о претворении этой идеи в жизнь, впоследствии являлся постоянным членом<sup>20</sup> и председателем Попечительского совета созданного университета, внося собственные средства для его становления.

Первой супругой С.С. Крыма была Вера Исааковна Эгиз, доктор медицины, получившая образование в Швейцарии. В 1919 г. он женился на аптекарше Люси Клари, француженке, проживавшей в Феодосии. Ими был усыновлен Рюрик Крым, впоследствии переводчик ООН, скончавшийся в 1982 г. в Нью-Йорке<sup>21</sup>.

После Февральской революции С.С. Крым в числе лидеров крымских кадетов занимает должность комиссара Министерства земледелия России (управляющий бывшими удельными (национальными) имениями в Крыму). Однако в разгоревшейся на полуострове Гражданской войне (декабрь 1917 г.) и после установления власти крайне левых сил (январь 1918 г.) его жизнь подвергалась смертельной опасности. После падения Социалистической Советской Республики Тавриды, когда при германской оккупации возник вопрос о создании местного правительства, С.С. Крым оказался вновь востребованным.

По мнению кадетов, Крым не должен был являться самостоятельным государством. Они считали, что здесь могла быть создана временная власть лишь до свержения большевиков и формирования всероссийского правительства, причем во главе этой власти не должен быть один из лидеров крымскотатарского национального движения Дж. Сейдамет, на которого сделало ставку германское командование<sup>22</sup>. Это решение было доведено до сведения губернского земского собрания, проходившего 30 мая – 7 июня в Симферополе

(С.С. Крым оставался губернским гласным), которое в целом согласилось с такой линией.

В начале июня в Симферополе на квартире октябриста В.С. Налбандова состоялись переговоры между представителями крымскотатарского Курултая (национального съезда) и кадетами. Был намечен состав коалиционного правительства с участием крымских татар, представителей немцев-колонистов, кадетов, от которых среди прочих предлагался С.С. Крым. Но эта попытка оказалась мертворожденной. Кадеты не могли согласиться на самостоятельность Крыма, отделение его от России, ориентацию на Германию и Турцию, к чему явно стремились лидеры крымских татар.

В этих условиях германское командование остановило свой выбор кандидатуры на пост премьер-министра на фигуре генерал-лейтенанта, бывшего командующего 1-м Мусульманским корпусом М.А. Сулькевича (1865–1920). Первое Крымское краевое правительство во главе с М.А. Сулькевичем, в которое вошел Дж. Сейдамет, представители крымских немцев и русские министры, начало свою деятельность 25 июня<sup>23</sup>. Кадетов в его составе не было, и они всячески критиковали Совет министров за возрождение дофевральских порядков, ограничение демократических свобод, сепаратизм, протатарские настроения.

В этой связи можно удивляться утверждению Ю.А. Полканова о том, что «С. Крым отказался от предложенного ему поста Президента Крымской республики, которую намеревались создать оккупационные власти»<sup>24</sup>.

Несмотря на острые разногласия с Сулькевичем, С.С. Крым в его присутствии, вместе с командующим оккупационными войсками на полуострове генералом Р. Кошем, участвует 14 октября 1918 г. в открытии Таврического университета в Симферополе. Появление С.С. Крыма на кафедре для оглашения приветствия от имени Таврического губернского земства вызвало продолжительные аплодисменты поднявшихся со своих мест участников торжества<sup>25</sup>.

На следующий день в Гаспре (имение графини С.В. Паниной) состоялось совещание кадетских лидеров совместно с представителями промышленников П.П. Рябушинским и Д.В. Сироткиным, на котором обсуждались вопросы борьбы с кабинетом Сулькевича, ориентации на Добровольческую армию, формирования новой власти (еще раньше в период сентябрьского кризиса Краевого правительства, стремительно терявшего авторитет, местные кадеты, совещаясь на даче М.М. Винавера в Алуште, предложили на должность нового премьер-министра С.С. Крыма). 17 октября в Ялте на квартире

Н. Н. Богданова состоялось заседание ЦК кадетской партии. М.М. Винавер вспоминал: «Во время этого заседания выяснилось, что земцы считают единственно возможным главой будущего правительства С.С. Крыма, пользующегося наибольшей популярностью среди всех слоев населения. Центр. Комитет мог только приветствовать это решение. Явившийся вскоре С.С. Крым заявил, что он готов принять возлагаемое на него поручение, если члены Центр. Комитета, к которым он обратился, не откажутся разделить с ним ответственность»<sup>26</sup>. В состав нового правительства должны были войти члены ЦК В.Д. Набоков и М.М. Винавер, а также Н.Н. Богданов (бывший Таврический губернский комиссар, участник Кубанского («Ледяного») похода Добровольческой армии).

Кандидатуру С.С. Крыма поддержал и съезд гласных Таврического губернского земского собрания с участием представителей земских управ и городских голов Крыма, членов Учредительного собрания, открывшийся в Симферополе 18 октября. В принятой резолюции будущему правительству указывалось на необходимость содействовать воссозданию единой России, вопрос об устройстве и форме правления которой должно было решить Всероссийское Учредительное собрание, восстановлению отмененных кабинетом Сулькевича демократических свобод, городских и земских самоуправлений, проведению новых городских и земских выборов на основе закона Временного правительства, но с увеличением возрастного ценза до 21 года, годового ценза оседлости при земских и полугодового при городских выборах, созыву Краевого Сейма на основе всеобщего, прямого и равного избирательного права. Указывалось на необходимость отчетности о своей деятельности перед собранием земских гласных уездов Крыма с участием городских голов и представителей уездных управ не реже раза в месяц<sup>27</sup>. Затем 24 октября в Алуште Винавер совместно с С.С. Крымом набрасывают основной текст декларации нового правительства, выдержанной в духе указанной резолюции, которую потом редактировали, дополняли В.Д. Набоков и И.И. Петрункевич<sup>28</sup>. Однако германское командование не спешило менять председателя Совета министров, а Сулькевич – добровольно уходить в отставку. Он пытался маневрировать, искать поддержку, в том числе, в лице А.И. Деникина.

7–10 ноября новый съезд земцев подтвердил резолюцию от 18 октября и потребовал создания демократического правительства, которое после его формирования должно представить на рассмотрение земского собрания закон о выборах в Краевой Сейм и положение о нем, немедленно предпринять шаги к «установлению связи и согла-

шению с образовавшимся в Уфе правительством в целях ускорения дела объединения всех возникших новых государственных образований и возрождения единой России на демократических началах»<sup>29</sup>.

Германии, проигравшей мировую войну, теперь было уже не до местных дряг. Перед армейским командованием маячила перспектива эвакуации войск из Крыма, а ее нужно было провести в максимально спокойной обстановке, которую могла обеспечить власть, пользующаяся поддержкой населения. 14 ноября генерал Р. Кош официально уведомил губернскую земскую управу об отстранении Сулькевича и предоставлении земству возможности образовать новое правительство. На следующий день С.С. Крым приступил к обязанностям премьер-министра.

Чем объяснялось выдвижение его кандидатуры на эту должность? По мнению председателя Таврической губернского земского собрания кадета В.А. Оболенского: «Во-первых, он был старым местным общественным деятелем, известным широким кругам населения. Принадлежа к партии Народной Свободы, он, однако, в ее борьбе с другими течениями не занимал боевых позиций, так как по натуре не обладал боевым темпераментом и всегда склонялся к компромиссным решениям. Как старый либеральный земец, он имел обширные знакомства среди третьего элемента, по преимуществу социалистического, как крупный землевладелец и бывший член Государственного Совета, пользовался авторитетом среди правых кругов. Наконец, мы надеялись на его популярность среди татар, которые его проводили, как своего кандидата, выборщиком от Феодосийского уезда во все [так в тексте. – В.З.] Государственные Думы. В бытность свою членом Думы и Государственного Совета он всегда поддерживал связь с крымскими татарами и горячо защищал их интересы.

Заменяя татарское правительство Сулькевича русским, нам нужно было показать татарам, что мы не намерены вести политики, враждебной татарскому населению, и фигура С.С. Крыма во главе нового правительства, как нам казалось, давала достаточные гарантии в этом отношении»<sup>30</sup>.

Как и намечалось, во второе Крымское краевое правительство, разместившееся в доме Таврического губернатора в Симферополе, где ранее находилось правительство Сулькевича<sup>31</sup>, помимо председателя Совета министров С.С. Крыма, ставшего также министром земледелия и краевых имуществ, вошли еще три кадета, а также эсер С.А. Никонов, член плехановской партии «Единство» П.С. Бобровский, беспартийные.

В своей декларации это правительство объявилось временным – до воссоздания единой России, которая виделась как «свободное демократическое государство, в котором будут обеспечены права на самобытную культуру всех национальностей, его населяющих». При этом «Правительство почтет своим долгом обеспечить интересы всех национальностей Крыма, в частности, оно озаботится удовлетворением справедливых стремлений и законных интересов многочисленной татарской части населения»<sup>32</sup>. Однако крымские татары, симпатизировавшие Сулькевичу и мечтавшие о собственной государственности или хотя бы автономии, в состав нового Совета министров не вошли и ему не доверяли.

По мнению одного из лидеров крымских кадетов Д.С. Пасманика, целями правительства С.С. Крыма были выработка образца «для оздоровления всей остальной России», создание совершенной формы «гармонического сотрудничества демократической гражданской власти и военного командования, ведущего вооруженную борьбу с Красной армией»<sup>33</sup>.

Тем временем германские войска, стремительно разлагаясь, покидали Крым, успев основательно разграбить все, что имело ценность<sup>34</sup>. Правительство, не имея собственных вооруженных сил, обратилась за помощью к А.И. Деникину. Вскоре на полуострове появились немногочисленные части Добровольческой армии. В Севастополь пришли корабли Антанты, высадив на берег десант. Хотя военные обещали невмешательство в гражданские дела, на практике было иначе. Главное командование Добровольческой армии постоянно требовало введения в Крыму военного положения, что означало полноту власти армейских кругов. Разнузданное поведение добровольцев, аресты и убийства зачастую совершенно невиновных, антисемитские выходки вызывали недовольство обывателей. Робкие протесты правительства, встречи С.С. Крыма с командованием реальных результатов не давали. При этом Совет министров не смел публично критиковать военное руководство.

В хранящейся в ГААРК «Справке о деятельности Крымского правительства и причинах его падения, составленной министром внешних сношений М.М. Винавером», автор отмечал: «Д.А. [Добровольческая армия. – В.З.] не могла прислать в Крым сколько-нибудь значительных сил, а по качеству своему отряды, присланные в Крым, особенно в Ялту, были таковы, что поведением своим вызывали негодование со стороны всего мирного населения. Отряды эти сочли себя вправе взять в свои руки расправу с теми, кого они признавали большевиками, и самовольными убийствами, арестами, разгромом

типографии газеты [меньшевистской «Прибой» в Севастополе. – В.З.] вызывали во всем населении Крыма крайне недружелюбное отношение. Репрессий [в отношении этих отрядов – В.З.] со стороны командования ДА, невзирая на настояния Правительства, не последовало»<sup>35</sup>.

В свою очередь, командование Добровольческой армии опасалось крымского сепаратизма, пугали его и широко декларируемые кабинетом С.С. Крыма идеи демократии. «Правительство г-на Соломона Крыма, пробывшее у власти ровно 5 месяцев, являет собою законченный опыт демократического правления, хотя и в миниатюрном территориальном масштабе, – правления, обладавшего суверенностью [как показала реальность, больше на бумаге. – В.З.], полным государственным аппаратом и подобающими ему званиями. В части правительства поначалу существовала преувеличенная оценка своего значения, «как прототипа будущей Всероссийской власти». И министр внешних сношений Винавер в переговорах с екатеринодарскими кадетами поддерживал серьезно идеи самостоятельности Крыма, *преимущественной* [курсив Деникина. – В.З.] важности крымского вопроса и недопустимости в этих видах «укрепления Особого совещания», – вспоминал Деникин<sup>36</sup>. Армейской верхушке белых не нравились и самостоятельные контакты правительства в лице Винавера с командованием войск Антанты в Севастополе, которое с удивлением обнаружило на полуострове местную гражданскую власть и первоначально не слишком стремилось входить с ней в контакт, правда, впоследствии признав таковую и оказав военную помощь, однако, достаточно скромную.

А вот и главное обвинение: «Еще со времени немецкой оккупации Крым стал убежищем большевистских деятелей, бывших комиссаров, перешедших на полулегальное положение и никем не беспокоимых. На улицах разгуливали свободно люди, которых молва называла убийцами и палачами первых трагических дней большевистского господства в Крыму», – явно утрировал главнокомандующий<sup>37</sup>, при этом на полуострове, по его мнению, «не было ни сознания назревшей опасности, ни желания борьбы. И не было той силы, которая могла бы побороть общественное равнодушие»<sup>38</sup>.

Бесчинства военных Деникин не оправдывал, но объяснял: «Безнаказанность большевистских главарей, большевистской пропаганды и агитации вызывала скрытые меры противодействия»<sup>39</sup>.

Если для армейского руководства демократические методы правления были неприемлемы, то у других они вызывали восторг. Бывший Московский городской голова, эсер В.В. Руднев, прибывший на

съезд земств и городов Юга России, открывшийся в Симферополе 30 ноября, заявил: «Невольное изумление охватывает нас, когда мы видим, что здесь в Крыму, посреди пылающего вокруг пожара гражданской войны, словно на каком-то счастливом острове, «Утопии», создан свободный строй силами демократии, гарантирующий права всех граждан», – продолжив: «Мы приветствуем то, что Крымская краевая власть, отвергнув пути насильственной диктатуры, выросла из органов народовластия, что, отстаивая полную самостоятельность и самодеятельность местной жизни, она объявляет Крымский полуостров частью будущей единой России»<sup>40</sup>.

М.М. Винавер так характеризует главу правительства: «Восседавший во главе зеленого стола Председатель Совета Министров С.С. Крым, счастливо соединял в себе данные подвизавшегося уже на большой государственной арене политика с глубоким знанием местных крымских условий. [...] Человек либеральных взглядов – скорее умеренных, чем радикальных – он, однако, сумел на посту премьера снискать себе расположение всех левых элементов, доверивших его уму, энергии и глубокой преданности интересам края. Человек зоркий, видящий гораздо глубже, чем это могло казаться по его неизменно обходительному обращению, обладающий редким здравым смыслом и исключительным знанием людей, он умел, оставаясь сам собой, находить во всех трудных случаях примирительные формулы, проникнутые здоровым ощущением реальности... [...] В качестве главы правительства [...], ему приходилось применять этот примирительный талант не к столкновениям между лицами, а к сочетанию двух линий, совместное преследование которых требовало большого такта, большого внимания к интересам отдельных частей немногочисленного, но весьма пестрого по составу своему населения. И этот такт никогда не изменял ему. И за нашим зеленым столом он руководил прениями всегда с той же живою, но неизменно мягкой улыбкою на лице, как бы ни была тяжела создававшаяся вокруг внешняя обстановка и как бы далеко ни расходились мнения в нашей собственной среде. Я не помню ни одного случая какого-либо серьезного недоразумения между председателем и членами коллегии – и ни одного случая, когда Председатель сам раздражался бы или раздражил кого-нибудь из нас. Он не давил нас своим авторитетом – авторитетом человека, к которому весь край проявил столь исключительное доверие. Скорее наоборот: он нарочито ступешивался перед нами, проявляя особое, чрезмерное уважение к старым «политикам», какими считал особенно Набокова и меня. По всей манере ведения дел он старался смахивать скорее на президента рес-

публики французского типа, чем на активного главу исполнительной власти. Кто знает, быть может, при более пестром и говорливом составе коллегии колесница наша, благодаря мягкости председателя, двигалась бы со скрипом, и производила бы трение. К счастью, в нашем составе не было элементов, требовавших укрощения, и дело шло гладко»<sup>41</sup>.

Винаверу вторит Д.С. Пасманик, называя С.С. Крыма «идеально честным общественным деятелем и глубоким русским патриотом», подчеркивая его врожденный такт, стремление повсюду «вносить примирение, сводя всегда общие идеи к конкретным жизненным фактам». Он вспоминал: «Сколько раз мне приходилось наблюдать, как он несколькими скромно сделанными замечаниями сглаживал острые споры между петербургскими «орлами» в его министерстве – Набоковым и Винавером!» И далее с искренним пафосом: «Беря власть, он думал и мечтал о единой, великой России – единой своей внутренней правдой, равной для всех ее граждан, великой своей культурой, способной превратить народ бессознательной толпы в народ личностей. Если бы все русские были такими патриотами, как караим Соломон Крым, Россия не переживала бы страшное смутное время»<sup>42</sup>.

После «реакционного курса» Сулькевича на новый Совет министров возлагались большие надежды. Корреспонденты были в восторге от его председателя: «Старый земец, он все так же бодр, энергичен и юн душою и сердцем, как и в те далекие годы, когда он смело и открыто отстаивал великие земские идеи на земских собраниях, когда защищал интересы родного края в государственной думе, а затем и в государственном совете. Мы поздравляем С.С. от имени газеты, столбцы которой знают так давно его имя, с торжеством того демократического дела, которому он служит так много лет»<sup>43</sup>.

Однако в татарской среде отношение к главе правительства было совсем иное. В крымскотатарской газете появилась статья «Крым и С.С. Крым»: «Насколько велико сходство между этими двумя именами, настолько же велика та пропасть, которая открылась перед Крымом с первых же шагов политики кабинета С.С. Крыма»<sup>44</sup>. Особое недовольство татар вызывали мобилизации в Добровольческую армию, от которой они всячески уклонялись. Вскоре последовали репрессии властей, вызвавшие крайнее недовольство крымскотатарской общественности. Теперь все прошлые заслуги С.С. Крыма были забыты. «Именно на нем, больше чем на ком-либо другом, сосредоточилась татарская ненависть», – с горечью констатировал В.А. Оболенский и продолжал: «Как раз тому, кто свободно говорил по-татарски и считался в татарской среде более или менее своим че-

ловеком, теперь, в атмосфере разгоряченных национальных страстей, создало ему, крымскому патриоту и искреннему другу татар, облик изменника и предателя. Это психологически понятно, но глубоко трагично для человека, попавшего в такое положение...»<sup>45</sup>.

Кроме того, кабинет С.С. Крыма сразу столкнулся с множеством и других проблем. Одна из острейших – состояние экономики края. Не хватало продовольствия, цены стремительно ползли вверх, шло падение производства, росла безработица. Совмин принял законы о страховании рабочих, о биржах труда, но помогло это мало. С целью стабилизации финансового положения правительство (наряду с приобретением разменных знаков у Донского казачьего круга, причем С.С. Крым, благодаря содействию бывшего министра финансов царской России П.Л. Барка, лично под охраной нескольких офицеров перевез из Донского банка 53 млн. рублей<sup>46</sup>) реализовало планы предшественников, пойдя на эмиссию собственных денег. 7 декабря 1918 г. Совет министров принимает решение изготовить казначейские денежные знаки на сумму в 75 млн. рублей. Выпускаются 25-, 10- и 5-рублевые купюры и 50-копеечные марки<sup>47</sup>. Были утверждены уставы банков: Крымскотатарского, Черноморского земельного, Крымского учетно-ссудного коммерческого. Созданы условия обмена мануфактуры и предметов первой необходимости, недостающих на полуострове, на товары крымского экспорта: табак, вино, соль. 27 марта 1919 г. правительство ограничило вывоз из Крыма хлеба, других видов продовольствия, сырья и товаров, в которых население испытывало недостаток.

Бюджетные поступления обеспечивались главным образом косвенными налогами на табак и вино, взимался 25-процентный налог с прибыли экспорта из Крыма. Между тем, расходы были исключительно велики. Среди прочего приходилось финансировать части Добровольческой армии и остатки Черноморского флота. Оказывалась помощь и войскам Антанты. В то же время французское командование препятствовало доставке в Крым из-за рубежа необходимых товаров, да и вообще далеко не всегда ставило Совет министров в известность о своих намерениях.

3 марта 1919 года правительство учреждает Крымский краевой экономический совет при Совмине, в который вошли министры, представители местных органов самоуправления, Крымского совета профсоюзов, совета кооперативных съездов, союза инженеров, крымской биржи, союза мукомолов и Таврического университета.

Не решаясь на глубокие аграрные преобразования, Совет министров принял закон об аренде земель (14 марта), согласно которому

устанавливались твердые цены аренды для безземельных крестьян, исполная аренда допускалась лишь по согласию самого арендатора.

В области народного просвещения были восстановлены пенсионные кассы для народных учителей, проведен закон о явочном (вместо разрешительного) открытии частных школ, библиотек и читален. Значительные средства выделялись детищу С.С. Крыма – Таврическому университету, финансировались ТУАК, музеи, общегосударственные лазареты и санатории, выплачивались пособия священникам, дьяконам и псаломщикам, оказывалась денежная помощь армянским беженцам, возвращающимся через Керчь на Кавказ. Правительство поддерживало работу Никитского ботанического сада, помологической станции в Симферополе, других аналогичных «научно-вспомогательных учреждений»<sup>48</sup>.

Такая политика не могла не вызвать симпатии интеллигенции. Известно, что встречи с премьер-министром, которого он хорошо знал, искал М.А. Волошин, прибывший в конце ноября 1918 г. в Симферополь. Поэт предполагал провести через правительство «закон о танъеме» (вознаграждении авторов не по предварительному договору, а в зависимости от финансового успеха их произведений)<sup>49</sup>.

Правительством осуществлялись меры по защите лесов, сохранению виноградно-винодельческого хозяйства. 10 марта 1919 г. Совет министров принял решение образовать «в районе бывшей царской охоты [...] Крымский национальный заповедник и лесную биологическую при нем станцию»<sup>50</sup>.

Приходилось заниматься и сивашскими укреплениями, для чего в состав кабинета министром путей сообщения в марте введен беспартийный инженер-путеец С.Н. Чаев, назначенный также Главным уполномоченным по обороне края.

К внутриполитическим акциям второго Краевого правительства можно, прежде всего, отнести отмену антидемократических актов правительства Сулькевича, ликвидацию гражданской цензуры, принятие закона о свободе собраний. Совмин отказался от внутренней стражи и передал вопросы организации теперь уже милиции городским самоуправлениям (вне городов сохранялась краевая стража). 3 декабря 1918 г. было утверждено положение о выборах в Краевой Сейм, созвать который, впрочем, не удалось из-за позиции Главнокомандования Добровольческой армии и осложнения военной обстановки. В январе 1919 г. начались пере выборы городских самоуправлений. Относительно свободно действуют политические партии (естественно, кроме крайне левых) и профсоюзы. Совет министров регулярно отчитывается о своей работе перед собраниями представителей земств и городов.

Правда, с начала 1919 г. реалии военного времени и давление командования вынуждали правительство идти на непопулярные меры. В конце января С.С. Крым, Н.Н. Богданов и П.С. Бобровский посетили ставку А.И. Деникина в Екатеринодаре, обязавшись «в тесном единении с Добровольческой армией охранять гражданский правопорядок в Крыму и бороться с разрушающими государственный организм большевистскими течениями»<sup>51</sup>. 21–22 января добровольцы и стражники при поддержке артиллерии кораблей Антанты разгромили партизанский отряд «Красная каска», базировавшийся в Мамайских каменоломнях под Евпаторией.

7 февраля 1919 г. Совет министров принимает постановление «О борьбе с большевиками», согласно которому в Крыму формируется Особое совещание в составе министров внутренних дел и юстиции и начальника штаба Добровольческой армии (или их заместителей), получившее право высылать за пределы полуострова или заключать под стражу лиц, «которые будут признаны угрожающими общественной безопасности»<sup>52</sup>. При производстве арестов Особое совещание опиралось на стражу, милицию и армейскую контрразведку.

На краевом земско-городском съезде, открывшемся того же числа, со стороны социалистов постановление подверглось разгромной критике.

22 февраля Особое совещание получает право рассмотрения дел о лицах, избличаемых в агитации против союзников, Добровольческой армии, мобилизаций. Затем восстанавливается цензура. Издания демократического толка начинают сталкиваться с серьезными проблемами, вплоть до приостановления выпуска. Отменяется свобода собраний. В марте по просьбе Винавера французские войска участвуют в подавлении забастовки в Севастополе. Краевое правительство теряет авторитет среди общественности и все чаще подвергается критике.

23 февраля по распоряжению Совета министров в помещении крымскотатарской Директории (органа национального самоуправления), у членов Временного Бюро крымскотатарского парламента (Курултая) производятся обыски и выемки документов, печатей. Бюро расценило это как «оскорбление нации», и выразило протест «против произведенного насилия, напоминающего худшие времена самодержавного режима»<sup>53</sup>. Бахчисарайский городской мусульманский исполнительный комитет назвал такое поведение Крымского краевого правительства «позорным», «антидемократическим», усматривая в его действиях «желание унижить и оскорбить весь Крымско-Татарский народ»<sup>54</sup>.

В марте – апреле 1919 г. социал-демократы (меньшевики) и социалисты-революционеры отказывают правительству в доверии. В условиях падения жизненного уровня населения, недовольства жесткими действиями военных в подполье активизируются коммунисты<sup>55</sup>.

Здесь уместно привести оценку сложившейся ситуации А.И. Деникиным, хотя и страдающую субъективизмом: «Вопреки всем теоретическим предпосылкам, правительство, поставленное *демократическим* [курсив Деникина. – В.З.] собранием, не находило опоры в крае; низы его не знали и не чувствовали; татарская общественность находилась к нему в постоянной и резкой оппозиции; революционная демократия мирилась с ним ровно постольку, поскольку его существование гарантировало от пришествия добровольческой власти, и давила на его волю, ставя его между собою и Екатеринодаром, как между молотом и наковальной. О буржуазии и говорить не приходится...»<sup>56</sup>.

К апрелю 1919 года крымская гражданская власть оказалась в состоянии глубокого политического кризиса, усугубленного экономической разрухой и неумением с ней справиться. Кабинет С.С. Крыма стал своеобразным заложником самоубийственной стратегии и тактики Главкомандования Вооруженных сил Юга России, фактически бесполезной вывеской над войсками Антанты и белыми армиями, лишенной сколько-нибудь самостоятельного значения.

Тем временем успешно развивается наступление Красной Армии. 4 апреля без особых трудностей взят Перекоп. Выдвинутый для его обороны греческий отряд из контингента войск Антанты, понеся потери, отходит. 10 апреля члены правительства со своими семьями прибывают в Севастополь, готовясь к отъезду из Крыма. Однако командующий сухопутными войсками Антанты полковник Труссон поставил министрам ультиматум: или они возвратят прихваченную было с собою казну, или никуда не уедут. Пришлось отдать французам ценности, вывезенные из Краевого банка, казначейства в Севастополе и 7 миллионов рублей. Только 15 апреля группа министров с членами семей, включая С.С. Крыма, на греческом судне «Надежда» отплывают в Пирей.

Демократический эксперимент в Крыму бесславно завершился.

В.А. Оболенский впоследствии справедливо писал: «Пять месяцев от ухода немцев и до прихода большевиков можно охарактеризовать как период двоевластия, или, точнее говоря, борьбы двух властей – военной и гражданской. И можно с уверенностью сказать, что Крымское правительство было бы побеждено в этой внутренней

борьбе, если бы большевики не прекратили ее, заняв Крым в начале апреля 1919 г.

Иначе и быть не могло, ибо только абстрактно можно себе представить одновременное существование на одной территории двух взаимно независимых властей – военной и гражданской, и приходится только удивляться тому, как мы были тогда наивны, уверовав в прочность изобретенной нами комбинации. Наивность эта в значительной степени объяснялась невольной идеализацией нами «Добровольческой армии»<sup>57</sup>.

По мнению Д.С. Пасманика, сторонника более решительных мер против большевиков и социалистической оппозиции, «основная ошибка Крымского правительства состояла в том, что оно в военной обстановке хотело осуществить идеально-парламентский строй в Крыму, чего не делали ни Клемансо во Франции, ни Ллойд Джордж в Англии, ни даже социалист Носке в Германии. Революционная эпоха – не время для мирного парламентаризма»<sup>58</sup>. Охарактеризовав правительство С.С. Крыма как «единственное из всех краевых правительств, которое не таило в себе и намека на сепаратизм и которое выявило высшую меру культурной деятельности в свое время», Пасманик отметил «некоторые недостатки чисто «интеллигентской» власти», не считая, впрочем, их опасными, поскольку они «при культурном содействии вождей Добрармии легко могли быть выглажены»<sup>59</sup>. Последние же совершенно не доверяли независимой общественности.

Военные круги возложили вину за падение Крыма на местную власть, будто бы «мироволившую большевикам». «Крымских министров, в особенности же еврея Винавера и караима Соломона Крыма, стали шельмовать на всех перекрестках»<sup>60</sup>, придираясь к имени главы правительства, явно не православного происхождения<sup>61</sup>. При этом следует отметить, что караимы, среди которой было значительное число зажиточных семей, в массе своей не приняли октябрьский переворот в Петрограде и были совершенно чужды коммунистической идеологии. В годы гражданской войны большинство караимов-военнослужащих воевало на стороне белых, более половины из них погибло. Многие из караимов эмигрировали. Из более 8000 человек, проживавших на полуострове в 1914 г., к 1921 г. осталось только 3564<sup>62</sup>.

Будучи в эмиграции, бывший председатель Совета министров не порывал связей с Крымом. В июне 1920 г. С.С. Крым привез в Лондон для продажи 60 000 ведер вина бывшего удельного ведомства, спасенного им на полуострове от разграбления. Вырученная валюта

была использована для закупки в Англии лекарств, двух миллионов ярдов бязи, топоров, лопат, напильников, ниток, иголок «на все население Крыма» и нескольких сот тысяч мешков, «которые крестьяне охотно меняли на зерно». Операции проводились от имени самого С.С. Крыма, поскольку непосредственно для правительства П.Н. Врангеля вывоз грузов был затруднен<sup>63</sup>. Крайне ангажированный крымский историк 30–50-х гг. XX в. П.Н. Надинский обвинил главу правительства в том, что он якобы «заблаговременно выкрал из Массандровских подвалов 60 тысяч ведер лучшего вина, которое отправил в Париж на свое имя», ничего не сообщая о дальнейшем использовании этого богатства<sup>64</sup>.

Находясь далеко от Родины, С.С. Крым, старался помогать университету в Симферополе, приобретая научные пособия<sup>65</sup>, при его содействии был получен минитрактор для Карадагской биологической станции<sup>66</sup>. По данным М.Б. Кизилова, в поместье С.С. Крыма во Франции одно время работал молодой писатель В.В. Набоков, с отцом которого они вместе входили в Краевое правительство.

В 1925 г. в Париже он издает на русском языке сборник крымских легенд с посвящением Фене Самойловне Эттингер, в «гостеприимный и уютный дом» которой «попал после разгрома родины и унижительных мытарств» и где «в долгие зимние ненастные вечера» рассказывал ей крымские легенды. «Это было в мрачной и холодной Гааге, где Спиноза учил не плакать, не смеяться, а понимать». Именно Эттингер рекомендовала рассказчику их записать и напечатать<sup>67</sup>.

Во Франции С.С. Крым с формальной целью окончил народную школу и высшую сельскохозяйственную школу в Монпелье, учился в лицеях Тулузы и Бордо, работал на русской зоологической станции имени профессора А.А. Коротнева в Виллафранже (Вильфранж-сюр-мер), участвовал в издании «Русского альманаха» (Париж). Также он являлся членом правления Крымского землячества в Париже со дня его основания (29 мая 1922 г.), где прочел доклад «Сельское хозяйство в Крыму», опубликованный в 1925 г. в Праге во втором выпуске «Трудов общества для изучения городского самоуправления в Чехословацкой республике»<sup>68</sup>. Им было основано Караимское общество во Франции (16 декабря 1923 г.). До отъезда из столицы С.С. Крым возглавлял его в качестве председателя, затем был почетным председателем. Как председатель Союза (Общества) русских агрономов в Париже (с октября 1926 г.), читал там лекции. Жил также в Ла-Фавьер. Для изучения сельского хозяйства посетил Палестину, в качестве эксперта – Великобританию. Входил в число

русских масонов. В 1929 г. читал лекции на Русских сельскохозяйственных курсах, в 1931 г. участвовал в работе съезда русских исполщиков и арендаторов юго-запада Франции. По причине болезни ему пришлось покинуть Париж и переехать в район Тулона (Маронье Комб), где последние два года жизни жил в собственном имении «Крым». За заслуги по садоводству на юге Франции получил звание «шевалье дю мериж агриколь». Работал в институте Пастера<sup>69</sup>.

Скончался С.С. Крым 6 сентября 1936 г. Еще при жизни на караимском кладбище в Феодосии им было сооружено надгробие над предполагаемой могилой. В настоящее время некоторые из уцелевших надгробий, в том числе и С.С. Крыма, перевезены на территорию бывшей дачи И.В. Стамболи<sup>70</sup>. На надгробии четко читается надпись (приведена в современной орфографии):

Соломон Самуилович  
Крым  
1867 – 1936 сентября. 6  
определено ли время человеку на земле  
и дни его не то же ли, что дни наемника!<sup>71</sup>

К сожалению, неизвестны время и обстоятельства появления на этом кенотафе даты смерти. Возможно тогда же был выбит и год рождения без указания конкретного дня.

Сегодня достаточно хорошо сохранилась богато оформленная вилла «Виктория» (ныне один из корпусов санатория «Восход»), принадлежавшая семье Крым, построенная в 1914 г. на Екатерининском проспекте в Феодосии (проспект Ленина, 31) известным архитектором Н.П. Красновым<sup>72</sup>. Решением Исполнительного комитета Крымского областного Совета народных депутатов от 22 мая 1979 г. этому комплексу, включающему главный и гостевой корпуса, ограду, малые формы, определен статус памятника архитектуры.

Более 70 лет минуло со дня смерти С.С. Крыма, но память о нем и сейчас жива на горячо любимом им полуострове.

### Примечания

<sup>1</sup> Автор выражает признательность В.П. Купченко (Санкт-Петербург), безвременно ушедшему из жизни 2 июня 2004 г., д-ру М.Б. Кизилу (Оксфорд) и д-ру В.И. Кефели (Слиппери Рок, США) за помощь, оказанную при подготовке данного материала.

<sup>2</sup> Штрихи к портрету С.С. Крыма (1864–1936) // *Полканов Ю.А.* Легенды и предания караев (крымских караимов-тюрков). Симферополь, 1995. С. 50–53; *Полканов Ю.* Патриот Крыма // Новый град. Симферополь, 1995. С. 2–49. Обе статьи Ю.А. Полканова, одного из идеологов крымских караимов, доктора геолого-минералогических наук, отличаются идеализацией С.С. Крыма и имеют ряд неточностей. Впоследствии вторая статья переиздана без изменений, но под другим названием: *Полканов Ю.* «Если судьбе будет угодно» // Вдохновенный Крымом. Полуденный альманах. М.–Симферополь, 1998. С. 88–194, 282. Другие материалы: *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь (с конца XVIII в. – до 1960 г.). Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XIV. Кн. 2. М., 1993. С. 115 (неверно указаны дата и место смерти); *Сигаева Г.В., Абдуллаева З.З.* С.С. Крым и его роль в создании Таврического университета // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 1998. №3. С. 391–393; *Лавров В.В., Мальгин А.В.* К истории Крымского Краевого правительства С.С. Крыма [введение к публикации отрывков из воспоминаний Д. С. Пасманика «Революционные годы в Крыму» и М.М. Винавера «Наше правительство»] // Крымский архив. Симферополь, 1999. № 4. С. 82; *Серков А.И.* Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М., 2001. С. 439, 1190, 1212 (вместо Крым ошибочно указана фамилия Кроль). Статья «Крым (Нейман) Соломон Самойлович (Самуйлович)» [так в тексте. – В.З.] из данного словаря содержит некоторые неточности. Не избежали их и краткие справки о С.С. Крыме, помещенные в изданиях: *Тирияки В.З.* Легенды и предания крымских караимов. Евпатория, 2002. С. 66; Судак. Популярная энциклопедия / Авт.-сост.: Г.Б. Литвинова, П.А. Литвинов. Судак, 2004. С. 142.

<sup>3</sup> *Зарубин В.Г., Зарубин А.Г.* Крымское краевое правительство С.С. Крыма и его политика // Крым и Россия: неразрывные исторические судьбы и культура (Материалы республиканской научно-общественной конференции). Симферополь, 1994. С. 28–31; *Зарубин А.Г., Зарубин В.Г.* Второе Крымское краевое правительство (ноябрь 1918 – апрель 1919 г.) // Отечественная история. 1998. № 1. С. 65–76.

<sup>4</sup> *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь. С. 115.

<sup>5</sup> *Серков А.И.* Русское масонство. 1731–2000 гг. С. 439.

<sup>6</sup> [*Szysztan S.(?)*] La famille Крым // Bulletin d'études karaïtes. Paris, 1993. № 3. S. 94; *Полканов Ю.* Патриот Крыма. С. 42.

<sup>7</sup> La famille Крым. S. 94.

<sup>8</sup> *Симиренко Л.П.* Крымское промышленное плодоводство. Т. 1. Симферополь, 2001. С. 16 (репринт).

<sup>9</sup> *Полканов Ю.* Патриот Крыма. С. 43–44.

<sup>10</sup> *Слудский А.* Терентий Иванович Вяземский, как основатель Карадагской научной станции // Труды Карадагской научной станции им. Т.И. Вяземского. Вып. 1. М., 1917. С. 9.

<sup>11</sup> *Серков А.И.* Русское масонство. 1731–2000 гг. С. 439.

<sup>12</sup> Сообщение Феодосийского городского головы Дуранте Таврическому губернатору о пребывании броненосца «Потемкин» на Феодосийском рейде // Революционное движение в Таврической губернии в 1905–1907 гг. Сборник документов и материалов. Симферополь, 1955. С. 79–84.

<sup>13</sup> Первый национальный караимский съезд в Евпатории // Караимская жизнь. Ежемесячный журнал. Кн. 1 (июнь). М., 1911. С. 73.

<sup>14</sup> *Полканов Ю.* Патриот Крыма. С. 44: «на высокий выборный пост Гахана – духовного и светского главы крымских караимов-тюрков».

- <sup>15</sup> *Старик*. Кого выбирать? // Караимская жизнь. Ежемесячный журнал. Кн. 10–11 (март–апрель). М., 1912. С. 43–44.
- <sup>16</sup> *Старик*. Кого выбирать? С. 44.
- <sup>17</sup> Выборы гахама // Караимская жизнь. Ежемесячный журнал. Кн. 12 (май). М., 1912. С. 81.
- <sup>18</sup> *Крым* С.С. Терентий Иванович Вяземский. Встречи и воспоминания // Труды Карадагской научной станции им. Т. И. Вяземского. Вып. 1. М., 1917. С. 12–17.
- <sup>19</sup> Протоколы заседаний Таврической Ученой Архивной Комиссии 1918–1919 гг. // Приложение к № 57-му Известий Таврической Ученой Архивной Комиссии. [Симферополь], [1920]. С. 19; *Зарубин В.Г.* Политика Крымских краевых правительств в отношении развития исторической науки, археологии, музейного дела и сферы охраны памятников // Тезисы международной конференции «Византия и народы Причерноморья и Средиземноморья в раннее средневековье (IV–IX вв.)». Секция охраны памятников археологии. Симферополь, 1994. С. 17.
- <sup>20</sup> См. *Маркевич А.И.* Краткий исторический очерк возникновения Таврического университета // Крымский архив. Симферополь, 2000. № 6. С. 6–21.
- <sup>21</sup> La famille Круг. S. 95.
- <sup>22</sup> *Оболенский В.А.* Крым в 1917–1920-е годы // Крымский архив. Симферополь, 1994. № 1. С. 78.
- <sup>23</sup> О правительстве М.А. Сулькевича см.: *Зарубин А.Г., Зарубин В.Г.* Крымское краевое правительство М.А. Сулькевича и его политика // Отечественная история. 1995. №3. С. 135–149; *Зарубин А.Г., Зарубин В.Г.* Без победителей. Из истории гражданской войны в Крыму. Симферополь, 1997. С. 101–138.
- <sup>24</sup> *Полканов Ю.* Патриот Крыма. С. 45. Этот же пассаж без ссылки перекопирован в статье Г.В. Сигаевой: *Сигаева Г.В.* С.С. Крым – выдающийся деятель Таврического губернского земства. С. 89; *Сигаева Г.В.* Крымские караимы, как часть русского социокультурного мира (XIX – нач. XX века). С. 61.
- <sup>25</sup> Открытие Таврического университета в Симферополе. По материалам «Известий Таврического университета» // Крымский архив. Симферополь, 2000. № 6. С. 168–169.
- <sup>26</sup> *Винавер М.* Наше правительство. (Крымские воспоминания 1918–1919 г.г.). Париж, 1928. С. 10.
- <sup>27</sup> ГААРК (Государственный архив в Автономной Республике Крым). Ф. Р–999. Оп. 1. Д. 163. Л. 89.
- <sup>28</sup> *Винавер М.* Наше правительство. С. 78.
- <sup>29</sup> ГААРК. Ф. Р–999. Оп. 1. Д. 163. Л. 90.
- <sup>30</sup> *Оболенский В.А.* Крым в 1917–1920-е годы. С. 20.
- <sup>31</sup> 18 декабря 2002 г. по случаю 85-летия начала Гражданской войны в Крыму на фасаде этого здания (ныне ул. Ленина, 15) по инициативе Республиканского комитета по охране культурного наследия Автономной Республики Крым установлена мемориальная доска с текстом, извещающим о размещении здесь Крымских краевых правительств М.А. Сулькевича и С.С. Крыма.
- <sup>32</sup> Крымское краевое правительство в 1918/19 г. // Красный архив. 1927. Т. 3(22). С.128–129.
- <sup>33</sup> *Пасманик Д.* Революционные годы в Крыму [отрывок] // Крымский архив. Симферополь, 1999. № 4. С. 84.
- <sup>34</sup> См. *Зарубин В.Г.* Крым в 1918–1919 гг.: интервенты, местные власти и население // Историческое наследие Крыма. Симферополь, 2004. С. 37–38.

- <sup>35</sup> ГААРК. Р-1000. Оп. 4. Д. 21. Л. 6–6об.
- <sup>36</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты: Вооруженные силы юга России. Распад Российской империи. Октябрь 1918 – январь 1919. Минск, 2002. С. 532–533.
- <sup>37</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты. С. 535.
- <sup>38</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты. С. 536.
- <sup>39</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты. С. 538.
- <sup>40</sup> Цит. по: Оболенский В.А. Крым в 1917–1920-е годы // Крымский архив. Симферополь, 1999. № 4. С. 73.
- <sup>41</sup> Винавер М. Наше правительство. С. 65–66.
- <sup>42</sup> Пасманик Д. Революционные годы в Крыму. С. 82–83.
- <sup>43</sup> Крымский вестник. 1918. 28 ноября.
- <sup>44</sup> Крым. 1918. 27 ноября.
- <sup>45</sup> Оболенский В.А. Крым в 1917–1920-е годы. С. 20.
- <sup>46</sup> Пасманик Д. Революционные годы в Крыму. С. 86.
- <sup>47</sup> Зарубин В.Г. К вопросу о денежном обращении и денежных знаках в Крыму (1917–1920 гг.) // Крымский музей 1995–1996 гг. Симферополь, 1996. С. 82.
- <sup>48</sup> Зарубин А.Г., Зарубин В.Г. Культурная политика Краевых правительств (М.А. Сулькевича и С.С. Крыма (Неймана) (июнь–ноябрь 1918 г.; ноябрь 1918 г. – апрель 1919 г.) // Русская культура и Восток: Материалы III Крымских Пушкинских чтений. 13–19 сентября 1993 г. Бахчисарай. Симферополь, 1993. С. 76.
- <sup>49</sup> Купченко В.П. Странствие Максимилиана Волошина: Документальное повествование. СПб, 1997. С. 260.
- <sup>50</sup> ГААРК. Ф. Р-1000. Оп. 4. Д. 1. Л. 128.
- <sup>51</sup> Таврический голос. 1919. 6 февраля.
- <sup>52</sup> Крымский вестник. 1919. 14 (1) февраля.
- <sup>53</sup> Крымский вестник. 1919. 26 (13) февраля. Опубликовано: Зарубин А.Г. [составитель] Крымскотатарское национальное движение в 1917–1921 гг. [Документы] // Вопросы развития Крыма (научно-практический дискуссионно-аналитический сборник). Вып. 3. Симферополь, 1996. С. 59.
- <sup>54</sup> ГААРК. Ф. 483. Оп. 4. Д. 1341. Л. 17. Опубликовано: Зарубин А.Г. [составитель] Крымскотатарское национальное движение в 1917–1921 гг. С. 60.
- <sup>55</sup> Зарубин А.Г., Зарубин В.Г. Без победителей. Из истории гражданской войны в Крыму. С. 168–188.
- <sup>56</sup> Деникин А.И. Очерки русской смуты. С. 536.
- <sup>57</sup> Оболенский В.А. Крым в 1917–1920-е годы. С. 60.
- <sup>58</sup> Пасманик Д. Революционные годы в Крыму. С. 85.
- <sup>59</sup> Пасманик Д. Революционные годы в Крыму. С. 87.
- <sup>60</sup> Оболенский В.А. Крым в 1917–1920-е годы. С. 69.
- <sup>61</sup> Пасманик Д. Революционные годы в Крыму. С. 82.
- <sup>62</sup> Кропотков В.С. Военные традиции крымских караимов. Симферополь, 2004. С. 72–76.
- <sup>63</sup> Росс Н. Врангель в Крыму. Франкфурт-на-Майне, 1982. С. 202.
- <sup>64</sup> Надинский П.Н. Очерки по истории Крыма. Ч. II. Симферополь, 1957. С. 153.
- <sup>65</sup> Дементьев Н.Е. Крымский университет в 1921–1925 годы // Очерки истории Симферопольского государственного университета (1918–1993). Симферополь, 1993. С. 92–93; Дементьев Н.Е., Роман В.А. Крымский университет в 1921–1925 годы // История Таврического университета (1918–2003). Киев, 2003. С. 62.
- <sup>66</sup> Полканов Ю. Патриот Крыма. С. 47.

<sup>67</sup> *Крым С.С.* Крымские легенды. Париж, 1925. С. 8. Легенда «Молитва гахама» из этого сборника почему-то в обработке Л.С. Пастуховой и под названием «Молитва гахана» была опубликована в наше время: *Полканов Ю.А.* Легенды и предания караев (крымских караимов-тюрков). С. 9–13, 39. Затем в таком же виде переиздана со ссылкой на указанный сборник Ю.А. Полканова: Молитва гахана. Караимская легенда // *Вдохновенный Крымом. Полуденный альманах*. М.–Симферополь, 1998. С. 185–187, 282; Молитва гахана // *Караимская народная энциклопедия*. Т. 3 (Язык и фольклор караимов). М., 1997. С. 319–322; Молитва гахана // *Фольклор крымских караимов. Къарайларнынъ улус бильгиси / Авт. и сост. Ю.А. Полканов, А.Ю. Полканова, Ф.М. Алиев*. Симферополь, 2004. С. 87–92, 118 (со ссылкой на книгу С.С. Крыма). В сборнике, составленном газзаном Евпаторийской кенасы, руководителем Евпаторийской караимской религиозной общины В.З. Тирияки, не имевшего доступа к первоисточнику, эта легенда, взятая из журнала «*Onarmach*» («Успех») (Паневежис (Литва). 1939. С. 8–11), напечатана под собственным названием в обратном переводе на русский язык (*Тирияки В.З.* Легенды и предания крымских караимов. С. 8–13). При этом составитель сообщает, что «содержание легенды «Молитва Гахама» позволяет утверждать об авторстве С.С. Крыма» (С. 66), а в журнале «*Onarmach*» во всем тексте легенды за единственным исключением используется титул «Гахан», который был утвержден только в конце 1928 г. после избрания духовным главой караимов Польши Хаджи Серая Шапшала (С. 67).

<sup>68</sup> *Крым С.* Сельское хозяйство в Крыму // *Грани*. Франкфурт-на-Майне, 1993. С. 261–284.

<sup>69</sup> *Серков А.И.* Русское масонство. 1731–2000 гг. С. 439, 1190, 1212.

<sup>70</sup> *Лихотворик Р.С.* Киммерия. Путеводитель по Восточному Крыму. Феодосия, 2003. С. 24.

<sup>71</sup> «Не определено ли человеку время на земле, и дни его не то же ли, что дни наемника?» (Иов 7:1).

<sup>72</sup> *Калинин Н.Н., Кадиевич А., Земляниченко М.А.* Архитектор Высочайшего Двора. «Архитектор Краснов – удивительный молодец». Симферополь, 2003. С. 140.

*Дмитрий Прохоров*  
(Симферополь, Украина)

**КАРАИМСКИЕ  
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ  
И ОРГАНЫ КОНФЕССИОНАЛЬНОГО  
САМОУПРАВЛЕНИЯ КРЫМСКИХ КАРАИМОВ  
в 1917–1920 гг.**

---

История военно-политических, экономических, межнациональных отношений, сложившихся в Крыму в 1917–1920 гг., неоднократно привлекала внимание исследователей различного уровня. Особенный интерес в контексте указанной проблемы вызывает деятельность национальных партий, объединений и общественно-политических организаций, незаслуженно обойденная вниманием историков и до сих пор детально не изученная. Целью предлагаемой публикации является анализ деятельности караимских общественных и политических объединений в условиях смены политических режимов в Крыму в период с 1917 по 1920 гг. При работе над статьей использовались материалы, отложившиеся в делах фондов Государственного архива АР Крым, а также сведения, содержащиеся в статистических отчетах, сборниках документов и прессе того времени.

После Февральской революции 1917 г. в Крыму и буржуазные, и социалистические, и национальные организации вначале всячески подчеркивали лояльность Временному правительству и свое единство с властями. Не оставались в стороне от партийного и политического строительства на полуострове крымские караимские общины. С провозглашением политических и гражданских свобод караимские духовные и общественные лидеры с воодушевлением отмечали, что «отныне русский и татарин, поляк и караим, еврей и грек – все они равноправные сыны одной общей матери, великой и могучей России». Фактически единодушные в поддержке курса Временного правительства высказали крымские национально-общественные и культурные организации – в том числе, и караимские. Весной 1917 г. было решено созвать съезд представителей караимских общин – «для

составления приветствий новому правительству», причем это приветствие, по мнению члена симферопольской общины С.М. Ходжаша, должно было исходить не от Таврического и Одесского караимского духовного правления (ТОКДП), а от «всего караимского народа»<sup>1</sup>. 4 марта 1917 г. Таврическим и Одесским караимским гахамом С.М. Шапшалом в адрес всем подведомственным караимским общинам России была разослана телеграмма с призывом «всецело подчиниться Временному Правительству»; на собрании караимской общины Евпатории, состоявшемся 7 мая 1917 г., гахам провозгласил «громкое «ура» новому правительству, единодушно подхваченное всеми участниками собрания»<sup>2</sup>. В обращении к членам евпаторийской караимской общины С.М. Шапшал, отметив благожелательное отношение членов правительства к делам всех без исключения национальностей, подчеркнул и то обстоятельство, что директор (комиссар) Департамента духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) МВД (впоследствии – Министерства исповеданий), профессор С.А. Котляревский<sup>3</sup> пообещал ему свое содействие в вопросах, касавшихся изменения законодательства о караимах<sup>4</sup>.

С приходом к власти Временного правительства последовали изменения в государственной присяге для граждан России. 7 марта 1917 г. была модифицирована форма государственной присяги для караимов; особым пунктом в нее были внесены следующие слова: «закрываю сию молитву целованием слов Божия Закона Святыя Библии и ниже подписуюсь»<sup>5</sup>. Таврическому и Одесскому караимскому гахаму вменялось в обязанность довести до единоверцев суть произведенных изменений, и ожидать официального распоряжения о назначении даты присяги не состоящего на военной службе населения караимского вероисповедания<sup>6</sup>. В сентябре также намечалось открытие караимской секции при Департаменте духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) МВД, на заседание которой предполагалось обсудить различные вопросы, касавшиеся развития караимских общин. Однако этому не суждено было произойти – последовавший в октябре большевистский переворот перечеркнул планы караимского духовенства.

Оживление общественно-политической жизни, провозглашение демократических свобод стало причиной появления различного рода периодических печатных изданий – в том числе, и национальных. Так, в мае 1917 г. вышел в свет первый номер официального периодического печатного органа – «Известий Таврического и Одесского караимского духовного правления». Фактическим редактором журнала был караимский газзан, выпускник Александровского караим-

ского училища в Евпатории А.И. Катък<sup>7</sup>. Одной из главных задач журнала была заявлена подготовка к общенациональному караимскому съезду; на страницах этого периодического печатного органа его учредители планировали размещать материалы, относившиеся к подготовке съезда, а также те статьи, в которых бы освещалась та или иная сторона национально-культурной жизни караимов. Девизом «Известий ТОКДП» было провозглашено «благо караимского народа»; под этим же девизом редакция журнала собиралась объединить все прогрессивные силы караимов, и повести их по «стезе возрождения и процветания»<sup>8</sup>.

Необходимо подчеркнуть, что определяющую роль в жизни караимских общин России в целом, и Таврической губернии, в частности, в этот период играют съезды караимской общественности и духовенства. Так, с 18 по 27 июня 1917 г. в Евпатории проходил съезд караимского духовенства, на котором, помимо некоторых доктринальных проблем, обсуждались злободневные вопросы, связанные с положением дел в караимском обществе. Одной из тем, вынесенных на обсуждение участников съезда, стал вопрос об изменении «Положения о управлении духовными делами караимов». Общественно-политические преобразования в стране, провозглашение Временным правительством свободы слова, печати, союзов, собраний и стачек, отмена всех сословных, вероисповедных и национальных ограничений привели к тому, что некоторые пункты принятого еще в середине XIX в. «Положения» были признаны караимскими духовными лидерами устаревшими (однако сразу оговоримся, что кардинальных изменений в этот документ вносить не предполагалось). Прежде всего, было решено изменить порядок замещения двух должностей в ТОКДП – делегаты съезда пришли к заключению, что выбор членов правления должен осуществляться газзанами, которые должны избирать их или из своей среды, или же из мирян, получивших, специальное богословское образование<sup>9</sup>. Помимо этих двух непременных членов ТОКДП (один из которых назначался замещающим должность гахама на время отсутствия или болезни последнего), членами правления также признавались два газзана – настоятели евпаторийских кенас. Были внесены также изменения в статью 1262 Свода законов Российской империи, гласившие, что отныне «духовенство караимов составляют гахам, старшие газзаны<sup>10</sup>, газзаны, шамаша и озеры». Устав об управлении делами караимских общин был разработан там же, на съезде караимского духовенства, для дальнейшего его рассмотрения на общенациональном караимском съезде.

Кроме того, делегатами съезда были приняты следующие важные решения, переданные для обсуждения на готовившийся общенациональный караимский съезд:

– об определении принадлежности к караимской конфессии (т.е., о том, кого следует считать караимами);

– о вступлении «иноверцев» в лоно караимского вероисповедания»;

– об общей переписи караимского населения;

– о преобразовании Александровского караимского духовного училища в общеобразовательное учебное заведение со специальными дополнительными классами для юношей, готовящихся к деятельности священнослужителей;

– об улучшении положения приходских школ (с расширением их учебных программ за счет общеобразовательных дисциплин, введение обязательного преподавания караимского катехизиса и т.д.);

– об улучшении состояния Евпаторийского ремесленного училища им. С.А. Когена (в частности, о привлечении в него детей местных и иногородних караимов);

– и, наконец, о разрешении браков между караимами и лицами, не принадлежащими к караимской конфессии, а также о разрешении приема детей от смешанных браков (т.е., от браков между караимами и представителями других конфессий) в караимские учебные заведения.

Что касается первого вопроса, съезд выработал однозначную резолюцию. Делегаты постановили: под названием «караим» следует подразумевать принадлежность к караимской религии, а не к народности<sup>11</sup>. «Караимами называются люди, – говорилось в резолюции, – исповедующие караимскую религию, и составляющие особую, исторически сложившуюся народность (при этом под караимской народностью подразумеваются караимы, живущие в Крыму, и примыкавшие к ним издавна, еще до присоединения Крыма к России, вступавшие с ними в браки и непрерывно духовно питавшие их караимы Константинопольские, Египетские, Иерусалимские, Багдадские, Сирийские и Литовские)»<sup>12</sup>. Кроме этого, важным моментом в контексте изменившейся политической обстановки в стране стало обсуждение на съезде вопроса о составлении новой специальной молитвы о благополучии Российской державы<sup>13</sup>.

С 27 августа по 3 сентября 1917 г. в Евпатории прошел II Общенациональный съезд караимов. Это был первый съезд, на который были допущены женщины-караимки; первый съезд, на котором караимские общины были представлены не на принципе представи-

тельства, как это осуществлялось ранее, а на основании принципа пропорциональности (из расчета – 1 делегат на 200 членов общины обоого пола всех возрастов). Данное решение было принято на совещании членов ТОКДП, проходившем с 16 по 21 июля 1917 г., в присутствии представителей от всех караимских общин<sup>14</sup>. Помимо вопросов, преданных июньским совещанием караимского духовенства для обсуждения на съезде, среди основных пунктов в его программе были: обсуждение возможности перевода караимских молитв на русский язык, или параллельное их чтение; устройство трудового поселка «Имдат Пигит» на земле, переданной по завещанию караимским промышленником И.Д. Пигитом; организация общенациональной помощи нуждавшимся караимам; изыскание средств к поддержке памятников караимской истории и культуры; выборы караимского гахама на основе всеобщей, прямой равной и тайной подачи голосов лицами обоого пола, достигшими двадцатилетнего возраста (этот пункт был включен в повестку съезда по предложению самого С.М. Шапшала, обратившегося с призывом к караимам принять участие в выборах – при этом он счел своим нравственным долгом оставаться до съезда на своем посту)<sup>15</sup>.

Что касается последнего пункта, то выборы Таврического и Одесского караимского гахама, по предложению Киевской и Бердянской караимской общин и после обсуждения этого вопроса делегатами, были отложены до окончания войны. Кроме того, съезд 1917 г. решено было наделить совещательными функциями, т.к., по мнению уполномоченных от караимских общин, значительное число караимов было лишено возможности присутствовать на нем (из-за участия многих мужчин-караимов в войне, в связи с военными действиями на территории западных губерний России, где проживала часть караимского населения империи, и т.п.)<sup>16</sup>.

На II Общенациональный караимский съезд в Крым прибыло 49 делегатов практически от всех караимских обществ России. Несмотря на то, что было постановлено придать этому съезду характер совещательного (как уже говорилось выше, принятие основных решений делегаты перенесли на послевоенное время), на нем был озвучен ряд важных резолюций. В частности, подтверждены некоторые положения, разработанные на июньском съезде караимского духовенства. Так, на повестку общенационального съезда были вынесены следующие вопросы: 1) о самоопределении караимов; 2) об отношении к «русским караимам»; 3) об отношении к другим народностям; 4) о смешанных браках. Участники съезда также приняли постановление о преобразовании АКДУ в среднее учебное заве-

дение; об улучшении положения «мидрашей» (приходских караимских школ) и Евпаторийского ремесленного училища им. С.А. Когена; организации общенациональной помощи нуждающимся караимам; об изыскании средств для охраны и поддержания памятников караимской старины и пр.<sup>17</sup>.

Что касается первого вопроса, то делегаты съезда выработали следующую резолюцию: «Караимы, являясь коренными обитателями Крыма, представляют собой объединенную общностью веры, крови, языка и обычаев особую народность, издревле сохраняющую неразрывную духовную связь со своими Константинопольскими, Иерусалимскими и Египетскими единоверцами»<sup>18</sup>. По второму пункту в прениях принимали участие такие авторитетные среди караимов общественные деятели, как А.И. Катък, С.С. Ельяшевич, профессор Г.И. Танатар, присяжный поверенный А.Я. Хаджи и др. В результате дебатов было решено создать особую комиссию, состоящую из газзанов, врачей, юристов для обсуждения проблемы взаимоотношений между караимами и субботниками. Что касается вопроса о смешанных браках, то, даже после проведения закрытого заседания, съезд так и не смог выработать единого мнения, и поэтому было решено отложить разрешение данного вопроса до очередного общенационального съезда, запланированного на послевоенное время. Тем не менее, некоторыми делегатами была подготовлена и озвучена резолюция, гласившая: «Не предрешая вопроса о смешанных браках в положительном смысле, съезд высказывается за принятие в лоно караимства лиц, вступивших в таковой брак, каждый раз по приговору общины, имеющей кенасу, с санкции Духовного правления»<sup>19</sup>.

На съезде была избрана комиссия в составе: гахама С.М. Шапшала (председатель), присяжного поверенного М.С. Луцкого, юриста С.М. Сарача, доктора М.М. Ефета, присяжных поверенных Ю.Ю. Тришкана, А.Я. Хаджи, помощников присяжного поверенного – С.Б. Шишмана, Я.В. Ходжаша, М.А. Айваза, а также А.И. Эринчека, М.И. Аваха, А.М. Шакая и В.М. Шишмана. В обязанности комиссии вменялась разработка всех вопросов, обсуждавшихся на съезде; кроме того, целью комиссии являлось возбуждение ходатайства перед Временным правительством о нуждах караимов. Участники съезда также уполномочили евпаторийцев Ю.Ю. Тришкана, Я.В. Ходжаша, собиравшимся для поездки в Москву и Петроград, ходатайствовать от имени II Общенационального караимского съезда перед Временным правительством «по караимскому вопросу»<sup>20</sup>.

В связи с тем, что на территории полуострова происходила частая смена власти, политическая ситуация осложнялась различного

рода межэтническими конфликтами, вооруженным противостоянием противоборствующих групп и партий, а экономическая ситуация была предельно кризисной, органы караимского конфессионального самоуправления были фактически единственной точкой опоры для караимского населения Крыма. ТОКДП, зачастую не имевшему возможности «узнать взгляды народа на тот или иной вопрос», приходилось решать различные проблемы национального значения<sup>21</sup>. В 1917 г. С.М. Шапшал, выступая перед прихожанами, заметил, что, несмотря на важность и необходимость перемен в традиционном укладе жизни караимского общества, необходимо действовать осмотрительно и старательно избегать того, что может поколебать основы караимской религии, которая, подчеркнул гахам, должна оставаться незыблемой при каком бы то ни было государственном строе<sup>22</sup>. С.М. Шапшал призывал единоверцев в это беспокойное время сплотиться вокруг караимского духовного правления, вокруг караимской религии. Поэтому на II Общенациональном караимском съезде в числе прочих был поднят и вопрос о правах караимских газзанов и, в частности, о том, чтобы «оградить их от всякой партийной розни и поднять положение газзана в общине»; это дало бы «газзану возможность занять в общественной жизни паствы соответствующее его сану положение». Таким образом, караимское духовное правление стремилось консолидировать членов караимских общин по конфессиональному принципу, ставя религиозные принципы выше политических амбиций.

23 апреля 1917 г. в Евпатории состоялись выборы в «Эсрим» («Двадцатку») – образованный в Евпатории совет выборных из 20 человек от караимских общин<sup>23</sup>. Совет предполагал заниматься культурно-просветительской работой, оказанием помощи нуждающимся и малообеспеченным членам общины. Тем не менее, легитимность выборов в это объединение общим собранием членов караимской общины Евпатории не была признана, и в мае 1917 г., после двух недель работы, все постановления «Эсрим» были аннулированы<sup>24</sup>. Однако в дальнейшем Совет выборных от караимской общины Евпатории все же смог продолжить свою работу. В «Комитете Евпаторийской караимской общины», состоявшего из президиума, членов комитета и членов совета выборных, и насчитывавшего в своем составе около 40 человек, была организована работа нескольких секций – в их числе были такие, как: секция по общенациональным делам (председатель М.С. Кискачи), секция по народному образованию (председатель – Э.А. Кукуручкин), финансовая секция (С.И. Бабаджан), хозяйственная (И.Н. Эмельдеш), секция со-

циального обеспечения (Ш.А. Казас), секция народного здравоохранения (Б.И. Казас), а также секции по охране труда и организационная (соответственно, председателями в них состояли А.Б. Зенгин и И.С. Кушуль)<sup>25</sup>.

В первые дни после Февральской революции 1917 г. в губернской столице был создан Симферопольский общественный комитет, организованный по инициативе Симферопольской городской управы, как дополнение к цензовому составу самой управы. Полномочия Комитета распространялись впредь до избрания новой Думы в соответствии с новым законодательством; в нем участвовали представители всех общественных организаций на основании неограниченного представительства. Во главе комитета стояло Исполнительное бюро из 12–14 человек, а наибольшее число членов достигало 140 человек. Основными задачами этой организации были: охрана правопорядка в городе, снабжение населения продовольствием, просветительская и агитационная работа среди жителей города, разъяснение политического положения и «охрана завоеваний революции»<sup>26</sup>. По свидетельству П.В. Никольского, Комитет даже имел несколько конфликтов с губернским комиссаром Временного правительства<sup>27</sup>. В марте 1917 г. был созван съезд городских общественных комитетов Таврической губернии; кроме того, во многие городские организации были делегированы представители от Симферопольского общественного комитета, являвшегося, по сути, центральным органом.

В Комитете существовало три основных комиссии: просветительская и комиссия по охране городского порядка. Продовольственная комиссия была создана 8 марта 1917 г.; в ее функции входили вопросы, связанные с выяснением городских запасов продовольствия и регулированием ценовой политики. Для этого представители комиссии вели переговоры с торговцами и организовывались подкомитеты по различным отраслям торговли. По такому же принципу работали и другие комиссии, при этом, по словам председателя Таврической ученой архивной комиссии А.И. Маркевича, работа просветительской и «охранительной» комиссий была более плодотворной, чем продовольственной<sup>28</sup>. Ведущую роль в деятельности Симферопольского общественного комитета (которую председатель ТУАК охарактеризовал как «ярко демократическую») играла интеллигенция<sup>29</sup>. Работа Комитета была приостановлена с началом работы новой Думы.

Представителем от караимов в этот комитет на съезде симферопольской караимской общины в декабре 1917 г. был избран присяжный поверенный А.Я. Хаджи, однако правомочность его избрания и делегирования в комитет была впоследствии оспорена на первом

организационном совещании Караимского Национального Совета (КНС) – объединения, созданного в середине декабря 1917 г. при Таврическом и Одесском караимском гахаме, и который играл значительную роль в общественной жизни крымских караимов. В задачи Совета входило решение широкого круга проблем, связанных с жизнью караимских общин – в частности, одним из главных пунктов в его деятельности была защита караимских национальных интересов. В состав КНС в 1917–1920 гг. входили такие известные и влиятельные караимы, как: председатель совета (впоследствии – заместитель председателя) доктор М.М. Ефет (городской голова Евпатории в 1913–1917 гг.), член правления евпаторийской караимской общины М.А. Айваз, уполномоченный от евпаторийской караимской общины Б.М. Ефет, А.Я. Хаджи, А.И. Катык, адвокат М.С. Кискачи, М.С. Луцкий, А.И. Эринчек, Б.С. Ельяшевич, С.М. Сарач и др.

Особенно заметно проявил себя Караимский Национальный Совет в вопросах сохранения имущества и зданий караимских учебных заведений в то беспокойное время, когда власть в Евпатории переходила из рук в руки. Так, в 1918 г., когда в Евпатории местными властями был поднят вопрос о закрытии Евпаторийского караимского ремесленного училища им. С.А. Когена и передаче его имущества и помещений мастерских местным властям, КНС занял твердую позицию и категорически выступил против данного шага<sup>30</sup>. С.М. Шапшал, как глава КНС, на протяжении нескольких лет, в особенно тяжелые годы Гражданской войны, отказывался от получения им жалованья гахама, целиком адресуя деньги на содержание ТОКДП, при этом даже отчисляя часть средств из своего личного состояния (так, например, в 1917 г. общий расход по ТОКДП составил 15 тыс. 543 руб. – при том, что ассигновано было на его содержание всего 3 тыс. руб.<sup>31</sup> – остальная сумма в 12 тыс. руб. была возмещена С.М. Шапшalom). В 1918 г. объем средств, необходимых ТОКДП, увеличился почти вдвое – общая сумма составила 35 тыс. 659 руб.<sup>32</sup>. II Общенациональным караимским съездом было определено, что на ежегодные нужды ТОКДП караимские общины путем раскладки «ареха» (пропорционального налога с каждой караимской общины) будут отчислять недостающие средства в Караимский национальный фонд (созданный еще в 1911 г.), а сам фонд должен быть превращен в имущество – в связи с постоянным падением курса российского рубля. Некоторые караимские общины (в частности, харьковская) выступили с почином возместить нехватку средств для содержания ТОКДП, издания его «Известий», на покрытие расходов караимской библиотеки «Карай-Битиклиги» и т.д.<sup>33</sup>.

Значительную поддержку ТОКДП и лично С.М. Шапшал оказывали караимам-беженцам, которые были вынуждены покинуть западные губернии России в связи с Первой мировой войной. Гахаму также принадлежит инициатива открытия в Евпатории богадельни «Ярдым» и амбулатории при ней. Кстати, следует отметить, что в своей автобиографии, а затем и в ее многочисленных переизданиях С.М. Шапшал упоминал о том, что «в марте 1919 г., находясь в Крыму и преследуемый денкидцами за свое открытое сочувствие советскому строю, он был вынужден во избежание ареста выехать на Кавказ, а оттуда в Турцию»<sup>34</sup>. Однако, судя по архивным документам, С.М. Шапшал находился в Крыму и продолжал выполнять свои непосредственные обязанности вплоть до начала 1920 г., участвуя в заседаниях КНС (по всей видимости, тогда же, в 1919 г., С.М. Шапшал женился на Вере Эгиз, гражданской супруге другого известного караимского деятеля, С.С. Крыма). Вероятнее всего, С.М. Шапшал покинул Крым лишь в начале 1920 г. (о своем намерении оставить должность гахама и уехать за границу он неоднократно заявлял на заседаниях КНС)<sup>35</sup>, отправившись сначала на Кавказ, а затем – в Турцию, в Стамбул, где занял должность переводчика в банке.

Активно развивалось и общественно-политическое сознание среди караимов. Об этом может свидетельствовать факт создания «Караимской национально-демократической партии культурного самоопределения» (КНДПКС). Ее существование было чрезвычайно кратковременным, однако оставило свой след в истории формирования новой государственности на территории бывшей Российской империи.

Идеологом КНДПКС стал известный караимский общественный деятель, ученый С.С. Ельяшевич<sup>36</sup>, который опубликовал на страницах караимской русскоязычной прессы несколько своих статей, в которых разъяснялись задачи текущего момента. А 18 мая 1917 г., в помещении Александровского караимского духовного училища в Евпатории, состоялось собрание инициативной группы организации КНДПКС. Председателем собрания был избран присяжный поверенный Ю.Ю. Тришкан, а секретарем – Я.В. Ходжаш. Собранным был представлен разработанный инициативной группой проект создания КНДПКС, окончательная организация которой, по замыслу авторов проекта, должна была произойти на учредительном съезде партии. Основной мыслью, прозвучавшей в выступлениях докладчиков, стало объединение нации на платформе широкого национально-культурного самоопределения. Программа партии была дважды прочитана присутствовавшим (на русском и караимском

языках) одним из ее авторов, С.С. Ельяшевичем, с краткими пояснениями по отдельным пунктам. На собрании после продолжительных прений было принято решение о создании комиссии, в полномочия которой входило бы решение различного рода вопросов, связанных с объединением караимов. Лидеры КНДПКС обратились к караимам с воззванием, в котором излагали основные идеи и принципы партии: «Граждане караимы!.. Объединимся в одно целое общество, поставившее своей целью борьбу с темными силами реакции, отстаивание завоеванной Новой Россией победы над старым режимом, и поддержку всеми нашими скромными силами Временного Правительства»<sup>37</sup>. Первоочередной задачей перед партией ставилось содействие сохранению основ составляющих караимского общества: религии, языка и культуры. Члены КНДПКС планировали также оказывать широкую помощь всем нуждавшимся в духовной и материальной поддержке караимам. В обращении Евпаторийской организационной группы КНДПКС к общественности, в частности, указывалось и на то, что караимское общество неоднородно; некоторые его представители, вследствие «политической близорукости», не осознавали важности текущего момента (подразумевалась, прежде всего, та часть караимской интеллигенции, которая подверглась русификации в правительственных учебных заведениях, в достаточной степени ассимилированная, и потому, по мнению авторов обращения, утратившая национальное самосознание)<sup>38</sup>. Следует заметить, что активисты организационной группы КНДПКС, призывая караимов вступать в ряды своей партии, стремились направить свои силы не только на духовное самоопределение и возрождение караимов, но и на достижение их экономического благополучия. КНДПКС обратилась в редакцию «Известий ТОКДП» с просьбой разместить на страницах этого журнала материалы, относящиеся к деятельности партии в частности, и к событиям национальной, культурной и общественной жизни, в целом. А.И. Катък пошел навстречу этой просьбе, однако при этом заметил, что редакция журнала не разделяет мнения КНДПКС относительно караимской интеллигенции, изложенного в воззвании партии<sup>39</sup>.

Тем не менее, в июне 1917 г. в очередном номере «Известий ТОКДП» «Проект программы Караимской национально-демократической партии культурного самоопределения» был опубликован. Этот документ состоял из четырех отделов, 11 параграфов и 20 пунктов. Согласно проекту, основными задачами КНДПКС декларировались: 1) борьба во имя национального и культурного развития нации и освещение всех условий – как препятствующих, так и содейст-

вующих этому; 2) организация национальных сил на почве общих национальных и культурных интересов караимов. В основных положениях своей программы КНДПКС заявляла, что считает караимов самостоятельной национальностью, и, не затрагивая академической стороны вопроса (т.е., предоставляя решение этой проблемы ученым), относила их к «сеμιто-тюркской» расе<sup>40</sup>.

Помимо всего прочего, КНДПКС указывала на то, что религиозные вопросы караимизма настолько тесно связаны с национальными вопросами, что партия выдвигала следующие опорные тезисы: 1) «в своем религиозном идеализме караимы исходят из опыта духовной культуры», заключенного в ТаНаХе; 2) провозглашение независимости мнений от религиозных авторитетов; «критика религиозно-философского идеализма относится к области не воли народной массы, а ее внутреннего сознания и совести» (при этом С.С. Ельяшевич и его коллеги в целях выяснения исторической и национально-культурной позиции караимизма в контексте основных учений религиозного идеализма призывали различать его направления среди мировых религий, выделяя так называемые христианскую, талмудическую и арабо-византийскую школы).

КНДПКС считала этнически родственными и тесно примыкающими к караимам группы, которые были объединены с ними по конфессиональному признаку. Прежде всего, речь шла о караимах Турции, Египта и Палестины; что касается караимов, проживавших в западных губерниях России, то они, по мнению авторов партийного проекта, представляли тождественную с крымскими караимами этноконфессиональную общность. Национальными языками объявлялись древнееврейский язык (как язык богослужения и духовной литературы) и караимский, как разговорный; центром национальной культуры – непосредственно Крымский полуостров, а «в нем город Евпатория по преимуществу». Своей «национальной территорией» партия провозглашала Чуфут-Кале с прилегающими землями, а также караимские кладбища в Галиции, Троках, Луцке и Паневежисе, которые находились на территориях, охваченных военными действиями; караимский храм Анана в Иерусалиме и земельный фонд караимов в России (при этом партийные идеологи подчеркивали, что КНДПКС считает караимов гражданами Российского государства и не преследует никаких сепаратистских целей, а сами термины «национальная территория и «земельный фонд караимского народа» должны были расцениваться как внешние правовые выражения национальной и культурной независимости караимов).

Перед КНДПКС ставился целый комплекс национально-культурных задач. Во-первых, планировалось создание учебных и просвети-

тельских учреждений, а также развитие уже существующих – национального музея, библиотеки, ученого общества, театральных кружков и пр. Во-вторых, предполагалась проведение реформы в образовательной сфере; осуществление материального обеспечения караимских школ и училищ. В-третьих, партия собиралась оказывать содействие развитию общего образования, сохранению и развитию караимской литературы, «национального сознания в области изящных искусств», а также поддерживать связь с общественностью. В области материальной культуры первоочередной задачей КНДПКС видела в восстановлении исторически значимых памятников караимской истории и культуры – городов Чуфут-Кале и Троки. Далее партия планировала создание на «общих для России принципах справедливости» т.н. национально-земельного фонда, состоящего из земельных владений караимов-помещиков – для обеспечения и развития агрикультуры среди караимского населения (в этом контексте программой партии подразумевались создание и организация караимских трудовых поселков – в частности, на земле, пожертвованной И.Д. Пигитом – а также поддержание среди караимов садоводства, развитие огородничества, ремесел и т.п.)<sup>41</sup>. Помимо этого, планировалось также создание некоего общего фонда, в котором были бы объединены материальные средства всех караимских общин России. Общенациональный фонд, насчитывавший к тому времени капитал на сумму в 200 тыс. руб., также планировалось увеличить за счет пожертвований.

Программой КНДПКС подразумевалось и создание органов национального единства. Например, лидеры партии видели первоочередной задачей организацию такого звена, которое было бы связующим между караимами всех стран, и занималось бы вопросами взаимоотношений между ними и выработкой общей политики (как уже было сказано, таким органом стал Караимский Национальный Совет). Остальными звеньями самоуправления караимов были названы: духовенство (а именно, Таврическое и Одесское караимское духовное правление во главе с гахамом – духовным главой народа, почетным председателем и представителем всех караимских учреждений и организаций; при этом также указывалось на необходимость реформирования ТОКДП с целью расширения его компетенции); представители караимских общин на местах, габбаи (старосты) и правление общин; еще одним органом самоуправления должны были служить периодические съезды делегатов от караимских общин<sup>42</sup>.

Координатором во взаимодействии между караимскими общинами и в установлении между ними тесного контакта КНДПКС объ-

являла непосредственно саму себя. Осуществлять подобную работу должны были бы отделы партии, созданные на местах. Проведению в жизнь намеченных пунктов программы должны были способствовать съезды представителей членов партии (т.е., делегатов отделов). КНДПКС должна была избрать на первом своем съезде Общий Комитет, как постоянный объединяющий орган.

Проанализировав программу «Караимской национально-демократической партии культурного самоопределения», можно сделать вывод о том, что некоторые ее пункты были схожи с основными программными заявлениями как партии конституционных демократов (это касалось, прежде всего, того, что все караимские общины, во главе с ТОКДП, безоговорочно поддержали Временное Правительство и его распоряжения), так и эсеров (в вопросе о социализации земли с уравнительным распределением в обществе равных тружеников без эксплуататоров и эксплуатируемых). Сравнивая программу КНДПКС, можно найти много общего и с аналогичными программами других национальных партий – следует сказать, что в России существовало 12 национальных социал-демократических партий (армянская, белорусская, еврейская, грузинская, латвийская, литовская, украинская, эстонская; а всего к 1917 г. в стране насчитывалось 38 буржуазных партий (из них – 8 общероссийских и 16 национальных) и 14 либерально-буржуазных (5 общероссийских и 9 национальных; список мелкобуржуазных партий состоял из 11 общероссийских и 27 национальных)<sup>43</sup>.

Что касается непосредственно Крыма, то нужно отметить, что после Февральской революции на полуострове действовало около 30 организаций различных партий и движений, в том числе еврейские (Бунд, Поалей-Цион, Цеира-Цион, СЕРП, сионисты), армянские (Дашнакцютун, отдельные члены Гнчак), украинские (УСДРП, УПСР, громады), крымско-татарских социалистов-федералистов, польско-литовский комитет РСДРП (в Феодосии), польский комитет РСДРП (в Севастополе), Великорусское вече; а также национальные общества: караимское, эллинское, греческое, великороссов, немцев, эстонское; еврейский общественный совет, губернский комитет немцев и т.д.<sup>44</sup>.

В общих чертах стратегическим направлением российских национально-демократических партий являлась осуществление комплексной национальной программы во всех сферах жизни: политической, социальной и духовной. Отметим также, что большая часть национальных партий после февраля 1917 г. стояла на позиции буржуазного национализма, что в полной мере относилось и к КНДПКС.

В целом, деятельность КНДПКС можно отнести к консервативно-либерально-демократическому направлению.

История КНДПКС была сравнительно недолгой – в связи с началом на полуострове Гражданской войны, этническими конфликтами, голодом и разрухой, а также в условиях смены различных правительств караимская партия исчезает с политического горизонта. Ее идейный вдохновитель, С.С. Ельяшевич, в 1921 г. уехал из Крыма в Москву, где кардинально поменял свои воззрения – от национально-патриотической идеи он пришел к атеизму и стал убежденным интернационалистом.

Таким образом, в процессе проведенного анализа сведений, содержащихся в архивах, опубликованных документах, данных статистики и материалах периодической печати начала XX в., была рассмотрена деятельность караимских общественно-политических организаций и органов конфессионального самоуправления караимов в 1917–1920 гг. В ряде случаев обнаруженные данные значительно расширяют и существенно дополняют ранее известные сведения и факты из истории караимских общин Юга России, в целом, и Таврической губернии, в частности.

### Примечания

<sup>1</sup> Государственный архив при Совете министров Автономной республики Крым (ГААРК). Ф. 241, оп. 2, д. 12, л. 2, 2 (об.).

<sup>2</sup> Хроника // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория. 20 мая 1917. № 1. С. 5.

<sup>3</sup> Котляревский Сергей Андреевич (1873–1939) – член Государственной Думы первого созыва, кадет, доктор государственного права, теоретик русского «неолиберализма». С.А. Котляревский принадлежал к числу тех юристов, которые до и после Октябрьской революции 1917 г. активно участвовали в разработке новых демократических идей. Он отстаивал принцип «минимума организации и бюрократизации государственного аппарата», и поддерживал конституционный путь развития. Масон, учредитель русской масонской ложи «Возрождение» (1905). – *Шелохаев В.В.* Идеология и политическая организация российской либеральной буржуазии 1907–1914 гг. М., 1991; *Березовая Л.Г.* Самосознание либеральной интеллигенции в начале XX в. // Русский либерализм. Исторические судьбы и перспективы. М., 1999; *Кувшинов В.А.* Кадеты в России и за рубежом (1905–1943). М., 1997.

<sup>4</sup> Хроника // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917. № 1. С. 5.

<sup>5</sup> Официальный отдел: Об изменении установленной Временным правительством 7 марта 1917 года формы присяги для лиц караимского вероисповедания // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917. № 5–6. С. 4 (ср.: ранее, во время царствования последних представителей династии Романовых – Александра III и Николая II – текст присяги для лиц

караимского вероисповедания заканчивался словами: «В заключении же сей моей клятвы целую десять заповедей Адонаи», или же «В заключении же сей моей клятвы целую слова закона Божия Тора» (ГААРК. Ф. 241, оп. 2, д. 114, л. 1–7).

<sup>6</sup> ГААРК. Ф. 241, оп. 2, д. 11, л. 1–34; ГААРК, ф. 241, оп. 2, д. 13, л. 1–3.

<sup>7</sup> Катък (Сарибан) Арон Ильич // *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.) // Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. М., 1993. Вып. XIV, кн. 2. С. 95.

<sup>8</sup> От редакции // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917 г. № 1. С. 3.

<sup>9</sup> Съезд караимского духовенства в Евпатории // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917 г. № 1. С. 7.

<sup>10</sup> Отдельным пунктом на съезде караимского духовенства рассматривался вопрос о материальном обеспечении газзанов – неотложность решения этого вопроса была вызвана тем, что положение духовенства «при нынешней дороговизне стало весьма тяжелым»; делегаты высказывались также за страхование духовных лиц, выплату их семьям денежных пособий (Съезд караимского духовенства в Евпатории. С. 10).

<sup>11</sup> Съезд караимского духовенства в Евпатории. С. 11.

<sup>12</sup> Там же. С. 6.

<sup>13</sup> Съезд караимского духовенства в Евпатории. С. 5. Протоколы заседаний Общенационального Караимского Съезда, происходившего в Евпатории от 27 августа по 3 сентября 1917 года // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1 ноября 1917 г. № 5–6. С. 7.

<sup>14</sup> Деятельность Совещания при Караимском Духовном Правлении с участием делегатов от общин (16–21 июля 1917 г.) // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 5 августа 1917 г. № 4. С. 3–10.

<sup>15</sup> Официальный отдел. Возлюбленные братья и сестры! (Обращение Таврического и Одесского караимского гахама к пастве) // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917 г. № 1. С. 4; Вопросы, подлежащие обсуждению на Национальном Съезде 27 августа 1917 г. в г. Евпатория // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917. № 1. С. 5.

<sup>16</sup> Деятельность Совещания при Караимском Духовном Правлении. С. 9.

<sup>17</sup> От редакции. Национальный Караимский Съезд // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1 ноября 1917. № 5–6. С. 1–4; Протоколы заседаний Общенационального Караимского Съезда, происходившего в г. Евпатории от 27 августа по 3 сентября 1917 года // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1 ноября 1917. № 5–6. С. 5–25.

<sup>18</sup> Протоколы заседаний Общенационального Караимского Съезда. С. 8.

<sup>19</sup> Там же. С. 9.

<sup>20</sup> Там же. С. 17.

<sup>21</sup> *Катък А.[И.]* От редакции. Национальный караимский съезд // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1-го ноября 1917. № 5–6. С. 2.

<sup>22</sup> Объезд караимских общин Высококостепенным гахамом Таврическим и Одесским // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1 ноября 1917. № 5–6. С. 33.

<sup>23</sup> Хроника // Там же. 20 мая 1917. № 1. С. 2.

<sup>24</sup> Хроника // Там же. С.11.

<sup>25</sup> ГААРК, ф. 241, оп. 2, д. 74, л. 2–4; ГААРК, ф. 241, оп. 2, д. 73, л. 1–18; ГААРК, ф. 241, оп. 2, д. 75, л. 1–64.

<sup>26</sup> Протокол 47-го заседания Общества [Таврического общества истории, археологии и этнографии] 21 ноября 1926 г. // *Филимонов С.Б.* Хранители исторической памяти Крыма: О наследии Таврической ученой архивной комиссии и Таврического общества истории, археологии и этнографии (1887–1931). 2-е изд. Симферополь, 2004. С. 235.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 236.

<sup>30</sup> ГААРК. Ф. 241, оп. 2, д. 76, л. 59, 71 (об.), 74, 74 (об.), 82.

<sup>31</sup> Протоколы заседаний Общенационального Караимского Съезда, происходившего в г. Евпатории от 27 августа по 3 сентября 1917 года // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1-го ноября 1917. № 5–6. С. 22; Отчет за 1917 г. прихода и расхода сумм Караимского Духовного Правления // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1918. № 1. С. 19.

<sup>32</sup> Смета расходов Духовного правления на 1918 г. // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1918. № 1. С. 19, 20.

<sup>33</sup> Таврическому и Одесскому Караимскому Духовному правлению // Известия Караимского Духовного Правления. Евпатория, 1918. № 1. С. 16–18.

<sup>34</sup> *Шапшал С.М.* // Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов: Дооктябрьский период / Сост.: А.Н. Кононов. 2-е изд. М., 1989. С. 252–253; *Баскаков Н. А., Тинфович М.С.* Сергей Маркович Шапшал (к 100-летию со дня рождения) // Советская тюркология. 1973. № 3. С. 119–131; *Янбаева Я.* Из материалов к биографии профессора С. М. Шапшала // <http://turkolog.narod.ru>

<sup>35</sup> ГААРК. Ф. 241, оп. 2, д. 41, л. 4 (об.)

<sup>36</sup> Ельяшевич Сима (Семен) Саадьевич (1879–1933) – известный караимский общественный деятель, ученый. Окончил 7-ю московскую гимназию и Строгановское художественное училище. Состоял заведующим караимской национальной библиотеки «Карай-Битиклиги» (с 1 (13) января 1918 г. по 1921 г.); член училищного совета при Евпаторийском караимском ремесленном училище им. С.А. Когена (1917–1919 гг.), участник II общенационального караимского съезда в Евпатории (1917); уполномоченный по делам первого караимского трудового поселка «Имдат-Пигит». Автор ряда публикаций на религиозно-философские и общественные караимские темы. В 1921 г. уехал из Крыма в Москву, где кардинально изменил свои взгляды – от национально-патриотической идеи он пришел к атеизму и стал убежденным интернационалистом. – Ельяшевич Сима Саадьевич // *Ельяшевич Б.С.* Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.) // Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. М., 1993. Вып. XIV, кн. 2. С. 62–64].

<sup>37</sup> Граждане караимы! [Воззвание КНДПКС к членам караимских общин] // Известия Таврического и Одесского Караимского Духовного Правления. Евпатория, 20 мая 1917. № 1. С. 12, 13.

<sup>38</sup> От Евпаторийской организационной группы // Там же. С. 14.

<sup>39</sup> *А.К. [Катык А.И.]* От редакции // Там же. 10 июня 1917. № 2. С. 2.

<sup>40</sup> Проект программы Караимской национально-демократической партии культурного самоопределения // Там же. С. 4.

<sup>41</sup> Там же. С. 4, 5.

<sup>42</sup> Там же. С. 5.

<sup>43</sup> *Шелохаев В.В.* Национальный вопрос в России. Либеральный вариант решения // Кентавр. 1993. № 2. С. 45–59; № 3. С. 100–115; *Сарбей В.Г.* Проблемы истории национальных движений: современный взгляд // Россия в XX веке: Историки мира спорят. М., 1994. С. 704–708; *Булдаков В.П.* Национальные программы правящих партий России в 1917 г. (проблемы взаимодействия) // Непролетарские партии и организации национальных районов России в Октябрьской революции и гражданской войне. М., 1980. С. 11–21.

<sup>44</sup> *Зарубин В.Г.* Межнациональные отношения, национальные партии и организации в Крыму (начало XX в. – 1921 г.) // Историческое наследие Крыма. Симферополь, 2003. № 1. С. 56.

**ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА  
И ИСКУССТВО.  
ДИАЛОГ КУЛЬТУР**

*Юми Накагава  
(Тояма–Москва)*

**РУССКАЯ И ЕВРЕЙСКАЯ ЖУРНАЛИСТИКА  
В РОМАНЕ ШОЛОМ-АЛЕЙХЕМА  
«КРОВАВАЯ ШУТКА»**

---

Как известно, когда в марте 1911 г. на окраине города Киева был обнаружен труп 13-летнего православного мальчика Андрея Ющинского, под влиянием черносотенной пропаганды возник кровавый навет против евреев, которых обвинили в ритуальном употреблении христианской крови. В июле того же года был арестован и обвинен в убийстве приказчик Менахем Мендель Бейлис<sup>1</sup>.

По мотивам дела Бейлиса Шолом-Алейхем написал роман «Кровавая шутка» (на идише «Дер блутикер шпас»), который публиковался в варшавской ежедневной газете «Хайнт» в течение 1912 г. (№ 12–302, 18 января–31 декабря), т.е. тогда, когда следствие по делу Бейлиса еще шло

Обращая внимание на совпадение времени написания романа с ходом дела, советский исследователь идишской литературы Г. Ременник отмечает: «Шолом-Алейхем писал «Кровавую шутку» по свежим следам событий. Роман отразил борьбу передовых сил общества против реакционной политики царизма и черносотенных молодчиков. Произведение полно иронии и сарказма в описании картин суда, следствия, допросов, обысков и арестов. Стиль романа – сатирический и памфлетный»<sup>2</sup>.

В данной статье мы проанализируем «Кровавую шутку» как роман на злобу дня и попытаемся показать его публицистическую составляющую, уделяя внимание прессе и публицистике того времени.

**Антисемитские мотивы в печати 1911–1912 гг.  
и «Кровавая шутка»**

В то время Шолом-Алейхем лечился в Европе – в Италии, Германии, Швейцарии. Поэтому, по-видимому, его источником информации о ритуальном деле в России служила пресса. Об этом свиде-

тельствует репортаж, напечатанный в газете «Хайнт» за 31 мая 1911 г.: «Я застал Шолом-Алейхема лежащим собственно не в кровати, но среди моря еврейских газет: из России, из Америки, из Африки, из Аргентины, штук 20–30 газет разных форматов, из-за них выглядывала голова Шолом-Алейхема, и он читал, газету за газетой, и из верхнего карманчика (лежал он в одежде) вынимал то и дело, то автоматическую ручку с красными чернилами, то другую – с синими чернилами, подчеркивал и делал значки»<sup>3</sup>.

Это чтение газет отражается и в романе «Кровавая шутка». В этой связи литературный критик Баал-Махшовес заметил Шолом-Алейхему, что автор романа как будто «подсовывает редактору «старые газетные статьи» ради заработка»<sup>4</sup>.

Действительно, в романе «Кровавая шутка» мы находим нечто вроде «выдержек» из антисемитских газет. В произведении описывается действительно существовавшая черносотенная газета «Двуглавый орел»: «Ради еврейского праздника убогий, хулигански-бесстыдный листок принарядился, увеличился в формате и украсил первую полосу большим портретом истерзанного Володи Чигиринского (так зовут убитого в романе. – Ю.Н.). От подписи под этим портретом хоть кого могло бросить в дрожь: «Помни, православный русский народ, имя умученного от жидов младенца Владимира Чигиринского! Берегите своих детей! 17 марта жидовская Пасха...»<sup>5</sup>.

На первой полосе газеты «Двуглавый орел»<sup>6</sup> мы действительно видим портрет убитого мальчика и заголовок «Помни православный русский народ имя замученного жидами отрока Андрея Ющинского! Христиане, берегите своих детей! 17-го начинается жидовский пейзаж». Этот номер датирован 11 марта 1912 г., когда роман «Кровавая шутка» находился в ходе написания и публикации. Вероятно, такое совпадение текста романа с подлинной газетой и привело к слухам об использовании в романе «старых газетных статей». Хотя «старые статьи» были вполне современными.

Это подтверждает современный американский исследователь М. Фридберг в предисловии к английскому переводу «Кровавой шутки»: «Часть романа в значительной степени представляет собой хронику текущих событий. Это не исторические события, а происходящая, развивающаяся судебная драма. Причем она может повлиять на судьбу всех 5 миллионов евреев России. На многих страницах «Кровавой шутки» находятся мало переработанные газетные статьи о суде по кровавому навету, печатавшиеся в ходе написания романа Шолом-Алейхемом»<sup>7</sup>.

Тем не менее, Шолом-Алейхем отверг замечание Баал-Махшовеса, высказав свое отношение к этой ситуации: «Роману, который я

сейчас пишу, я отдаю всю силу своего умения, свою кровь и мозг; роман этот полируется, многократно переписывается, не менее шести раз переписывается каждая глава (чаще – десять раз)»<sup>8</sup>.

Как мы уже отметили, в «Кровавой шутке» приводятся длинные «выдержки» из антисемитских газет. Эти газетные статьи приурочены к дням еврейской Пасхи и последующей Пасхи православной. Они описывают порядок ритуального убийства, якобы указанного в иудейском законе «Шулхан арух» (с. 146–147); призывают к погрому в православные пасхальные дни, к мести за невинного убиенного мальчика (с. 163); предупреждают о повышенном внимании к христианским детям перед еврейской Пасхой (с. 163, 238); описывают ритуальные убийства, якобы совершаемые еврейскими сектантами и ищут их сходства с убийством Володи Чигиринского (с. 239).

Эти «выдержки» использованы автором романа, чтобы показать, что цель антисемитских газет заключается в агитации погромов. Каждый год в пасхальные дни проводятся активные антисемитские акции, которые порождают массовую панику среди евреев. В «Кровавой шутке» эта паника описывается так: в христианской Страстной четверг крупные коммерсанты начинают эвакуироваться за границу, затем «мелкие буржуа» убегают за пределы города, отдав одежду и драгоценности в ломбард, а еще более «мелкие лавочники, ремесленники, маклеры, учителя и просто нищие... кинулись спасать себя и свои семьи уже в последний момент – в субботу, в ту самую субботу перед русской Пасхой, накануне светлого Христова воскресенья, когда предполагалась резня... все улицы, ведущие к вокзалу, были запружены евреями, женщинами и детьми, образовавшими бесконечную очередь за билетами» (с. 242).

Мысль о том, что «цель антисемитских газет заключается в агитации погромов», затрагивает и В.Г. Короленко в своей статье «К вопросу о ритуальных убийствах», отмечая, что агитация правой газеты «Новое время», воспроизводящей легенду о ритуальном убийстве, рассчитана на следствия, аналогичные «кровавой кишиневской Пасхе» 1903 г., произошедшей под влиянием агитации «Крушевановской газеты в течение целых недель перед Пасхой»<sup>9</sup>. Кстати, Шолом-Алейхем намеревался опубликовать «Кровавую шутку» в короленьковском журнале «Русское богатство» и переписывался об этом с Короленко в течение 1912 г.<sup>10</sup>, хотя публикация и не состоялась.

Кроме «выдержек» из «Двуглавого орла», в романе мы встречаем сцены, связанные с другими антисемитскими газетами: «Знамя» и «Новое время». Эти сцены показывают, что русские черпают све-

дения о евреях из антисемитских газет и на их основе формируют свои представления о евреях.

Вот попавший в тюрьму главный герой, Попов слышит антисемитский крик некоего русского интеллигента о евреях: «Особенность микробов, видите ли, состоит в том, что чем больше с ними возятся, тем обильнее они размножаются! Почитайте газету «Знамя» – и вы узнаете, что это за племя!» (с. 70). В поезде некий русский полуинтеллигент завел дикий и подлый разговор о «жиде». Оказывается, что у него в деревне нет евреев и его знание о них основывается на газетах. Он говорит, «к нам в волость приходят все газеты, а я волостной писарь – я столько начитался про этих самых евреев, что знаю их всех как облупленных» (с. 511–512).

Между тем, главный герой, русский Григорий Попов, надевая маску еврея и прямо общаясь с евреями, находит противоречия между сведениями газет и реальными евреями. Когда он увидел, что в тюрьме задержанные евреи игнорируют издевательство русского бандита над одним беспомощным евреем, Попов думает: «Куда девалась пресловутая еврейская солидарность, знаменитый кагал, о котором столько кричат «Новое время» и другие так называемые правые газеты?» (с. 67). Точно также, когда Попов слушал решительное отрицание своим еврейским хозяином Шапиро «внутренних интересов» евреев, Гриши удивлялся: «А как же пресловутая догма «все евреи – братья»? Он столько читал об этом в газетах... Где же кагал и все прочее? Неужели и это ложь?» (с. 82). Когда Попов с хасидами отметил веселыми песнями и плясками праздник Пурим, он подумал: «Вот это и есть те самые хасиды, та самая «секта изуверов», о которой пишут в «Новом времени»?» (с. 123). Таким образом, в романе демонстрируется влияние антисемитских газет, сеявших национальные раздоры в русском обществе.

В статье С. Елпатьевского «Срам», напечатанной сразу после процесса дела Бейлиса в журнале «Русское богатство», показывается роль правых газет в возникновении ритуального обвинения, сначала в Киеве: «Возбудили и создали этот “мировой” процесс просто-напросто мальчишки из Двуглавого Орла... Им, юнцам-двуглавам, принадлежит версия об убийстве Андрея Ющинского евреями, версия, опубликованная в виде прокламаций, с призывом бить евреев», и «они, мальчишки, инспирировали всех этих взрослых людей – Виппера, Шмакова, Замысловского (представители обвинения в ритуальном убийстве на процессе Бейлиса. – Ю.Н.), а эти взрослые люди поверили мальчишкам на слово, что у них есть стоящий обвинительный материал». Затем, учитывая в этом деле тесное сноше-

ние Киева с Петербургом, автор продолжает: «Давно уже раздались обвинительные слова с трибуны Государственной Думы, работали в этом направлении «Русское Знамя» и «Земщина», усердствовало по мере сил и разума «Новое время»<sup>11</sup>.

В итоге сведения антисемитских газет дошли до зала суда. Готовя психологическую экспертизу для реального процесса Бейлиса, эксперт обвинения И.А. Сикорский опирался на «сведения, почерпнутые им из погромных листов, – сведения, которые, по его же словам, нельзя найти ни в одном ученом сочинении»<sup>12</sup>.

### Мечта и разочарование

Роман «Кровавая шутка» состоит из двух частей, в которых действуют главные герои, обменявшиеся именами и национальностями. В первой части романа, русский Григорий Попов наблюдает за евреями, а во второй части – еврей Герш Рабинович за русскими, живя в качестве репетитора в богатой русской семье Бардо-Брадовских.

Что русские думают о евреях, Рабинович скоро узнает. Однажды в семейной компании хозяин Феоктист Федосеич заговорил о ритуальном убийстве «в таком тоне, будто речь шла о беговой лошади, получившей приз, о новом чемпионе, который вот-вот должен прибыть из Лондона, о дирижабле, пролетевшем над городом, или о другой какой-нибудь спортивной сенсации» (с. 394). В этой сцене вновь демонстрируется слепое доверие русских к газетам: «...чувствовалось, что и рассказчик, и слушатели глубоко уверены в правдивости газетных сообщений» (с. 394).

Когда коллега Рабиновича, немец, утверждал, что «русские евреи, а особенно польские... до того дики и фанатичны, что действительно не могут обойтись без пасхальной жертвы» (с. 394), лже-Попов категорически возразил ему: «...возможно ли, чтоб в наше время цивилизованные люди европейцы верили в такие дикие, глупые и отжившие легенды, покрытые плесенью средневековья? Как могут интеллигентные люди повторять невежественные и нелепые выдумки, да еще при детях?» (с. 394–395). Компания Бардо-Брадовских встречает высказывание Рабиновича с неосознанной антисемитской реакцией. Хозяин с удивлением: «И по какому случаю? В защиту евреев! Странно, очень странно...», а хозяйка с мягкой наивностью: «Вы знаете лично, вот этих?.. Вы хоть одного еврея знаете? Ах, они, должно быть, ужасны!..» (с. 395).

Разоблачая русское «равнодушие, невнимание к судьбе ближнего своего (евреев. – Ю.Н.)», М. Горький, с которым Шолом-Алейхем связывался и во время дела Бейлиса, представляет две реакции рус-

ских на антисемитскую агитацию: «...проповедь ненависти... столкнется с равнодушием русского народа к жизни и исчезнет в этом равнодушии, разобьется о китайскую стену, за которую спрятан наш все еще неразгаданный народ. Но если это равнодушие будет возмущено усилиями проповедников ненависти, – еврейство встанет перед русским народом, как племя, обвиненное во всех преступлениях»<sup>13</sup>. Первая часть высказывания Горького практически совпадает с реакцией членов зажиточной семьи Бардо-Брадовских.

Далее, такое же отношение к евреям демонстрирует и дочь хозяина Саша. Когда речь шла о евреях, она сказала: «Ах, нет, нет! Не говорите об этих... Я их боюсь!» (с. 398). При этом она, «запрокинув голову, стала махать руками с таким видом, будто стряхивала с пальцев какую-то гадость» (с. 398). Слова двух женщин, которые лишь недавно «отдали в пользу голодающих все свои наличные деньги, а кроме того, мать сняла два бриллиантовых кольца, а дочь – дорогой браслет» (с. 398–399), наивны и потому жестоки. Здесь Шолом-Алейхем демонстрирует контраст самоотверженного поступка по отношению к русским крестьянам и антисемитских предрассудков. Мотив помощи голодающим в сознании читателей того времени почти однозначно связывался и с «работой на голоде» Льва Толстого и его близких.

О таких искренних людях, далеко не числившихся в правых, Жаботинский (кстати, далеко не поклонник Толстого) говорит в статье «Вместо апологии» (1911): «Мало ли раз всякий из нас, кому только приходилось встречаться с христианами, слышал от самых милых людей откровенные признания в этом сомнении (в ритуальных убийствах. – Ю.Н.)? Конечно, милые люди выражают это сомнение не в такой грубой форме»<sup>14</sup>.

Другой сюжет. Герой романа, Гершл Рабинович, мечтал о своей ученице Саше как о принцессе из сказочной страны. Его любовь к Саше проявлялась и в поклонении к книге, которую ученица подарила ему на Новый год. Он «кладет книжку под подушку. Но прежде чем положить под подушку, он прижимает ее к сердцу, потом целует, горячо целует...» (с. 386). Не случайно эта книга – «Анна Каренина» Л.Н. Толстого. Рабинович признает свое сладострастное поведение «поклонением языческой богине» (с. 387). Ведь это любовь тайного иудея к иноверной русской, и, по-видимому, метафора поклонения евреям Толстому, о чем мы скажем ниже. А на пасху для лже-Попова Саша приготовила подарок – «богато изданный «весь Толстой». По словам Саши, «Григорий Иванович большой поклонник Толстого!» (с. 392).

Теперь, после того как Рабинович своими ушами слышал мнение Саши о евреях, он осознал, что его любовь – лишь иллюзия. Он трезвым взором увидел пропасть между евреями и русскими.

Разочарование еврея в русских проявляется и в другом месте романа. На этот раз перед нами уже разочарование в Толстом: «На что уж большой пессимист Авроом-Лейбуш (старший брат Гершла Рабиновича. – Ю.Н.)! Представьте себе, он осмелился как-то в письме к Гершлу утверждать, что великий Лев Толстой тоже из плоти и крови!» (с. 437). А вот слова самого Авроом-Лейбуша: «Много помогли нам ваши великие? Ваш великий Лев Толстой хоть раз встал на нашу сторону? Выступил хоть раз в защиту евреев?» (с. 441). Обличительные слова о Толстом перекликаются с разочарованием Рабиновича в Саше, и, опосредованно, через «Анну Каренину», в Толстом.

По этому поводу современный исследователь Л. Кацис отмечает, что «непривычные» разговоры о Толстом представляют собой «всю остроту и всю точность написанного Шолом-Алейхемом буквально через год-два после смерти великого писателя»<sup>15</sup>, ссылаясь на цитаты из тогдашней прессы «Новый Восход» (1910), где два еврейских интеллигента – А. Горнфельд и И. Гинцбург – обличают второстепенность для Толстого еврейского вопроса и его уклончивое отношение к проблемам евреев<sup>16</sup>. Согласно Кацису, изменение мнения о русском писателе в среде евреев отразилось на образах героев в романе. В этом контексте можно понять разные мнения о Толстом в двух романах Шолом-Алейхема, написанных до и после смерти писателя: одно мнение Абрама Марковича – толстовца в романе «В бурю» (1909), хвалившего Толстого как философа<sup>17</sup>, а другое, разумеется, – Авроом-Лейбуша в «Кровавой шутке», обличавшего великого писателя.

Что касается самого автора романа, то Шолом-Алейхем написал о Толстом сразу после его смерти по просьбе киевского журнала «Вегетарианское обозрение»<sup>18</sup>. Ссылаясь на это высказывание, советские литературоведы (Т. Архангельская<sup>19</sup>, М. Беленький<sup>20</sup>, И. Друке<sup>21</sup>, Г. Ременник<sup>22</sup>) отмечали, что Шолом-Алейхем был почитателем художественного таланта Толстого и его учения и мечтал о встрече в Ясной поляне с великим писателем, но эта мечта не сбылась.

Тем не менее, нам важна причина желания еврейского писателя встретиться с русским писателем. Шолом-Алейхем говорит, что его желание исходило не из простого любопытства посмотреть на пророка своего времени, а из представления, что великий человек века не должен проглядеть несправедливость и жестокость, от которых страдают миллионы евреев на его земле, и не может не выступить с его сильным словом.

Не следует упускать из вида и другую причину стремления Шолом-Алейхема к встрече с Толстым. Еврейский писатель говорит о непонимании евреев в мировой литературе: в английской литературе (Шекспир, Диккенс, Уэллс) представлены негативные образы евреев; русские писатели (Гоголь, Тургенев, Достоевский, Чехов) мало знают о евреях и пишут о них, как о марсианах. Поэтому Шолом-Алейхем и хотел выслушать мнение русского писателя о евреях.

Затем автор некролога выражает уверенность в том, что он уговорил бы Толстого, что в России – стране, где живут миллионы евреев, лишенных человеческих прав, с нетерпением ждут сильное слово Толстого как слово Мессии.

Если к высказыванию Шолом-Алейхема добавить разочарованную стилистическую окраску, то стал бы слышен риторический вопрос Авроом-Лейбуша: «Ваш великий Лев Толстой хоть раз встал на нашу сторону? Выступил хоть раз в защиту евреев?»

На фоне такой предыстории еврейского вопроса в России в конце 1911 г., приветствуя воззвание против кровавого навета, опубликованное известными русскими литераторами и учеными<sup>23</sup>, еженедельник «Новый Восход» призывал их к общей борьбе: «Долгое время русская интеллигенция считала возможным ограничиваться по отношению к отечественному антисемитизму молчаливым презрением... Антисемитизм стал символом реакции и главным рычагом общего угнетения – той политики, которая губит не только евреев, но и Россию... Антисемитизм – общий враг и борьба должна быть общим делом всех русских людей, дорожащих судьбами своей родины»<sup>24</sup>.

### Речь русских евреев в диаспоре

Как любовь между Рабиновичем и Сашей, так и любовь между Поповым и Бетти не состоялась. После того как русский Григорий Попов снял маску, Бетти пишет ему письмо: «Границу, их разделяющую, она никогда не переступит – она для этого слишком любит свой народ, ради которого и вместе с которым страдает и готова страдать и дальше... Это естественное чувство, его нельзя обуздать рассудком, а понять можно только сердцем... И он тоже не вправе стать отступником, потому что это было бы вопреки здравому смыслу, вопреки природе, вопреки совести» (с. 556). Эти слова вытекают из религиозного чувства еврейки, воспитанной в еврейской национальной традиции.

Бетти – типичная национально-мыслящая еврейка своего времени. Ей обидно, что дочери ее зажиточного родственника разговаривают только о модных русских писателях «Андрееве, Арцыбашеве,

Блоке, Валерии Брюсове, Андрее Белом» (с. 205), совсем не упоминающая еврейской литературы. Эти поклонницы Арцыбашева, говорящие только по-русски и презирующие идиш как «жаргон», предстают в отрицательных образах романа. Будущий жених Бетти, Гурвич, упрекает их в «рабском подчинении моде» (с. 481) и в неуважении к собственной культуре, которое превращает еврейский народ в касту, вызывающую насмешку и издевательство.

В романе постоянно встречаются высказывания, указывающие на трудный путь евреев в диаспоре и напоминающие мысли известных в то время еврейских публицистов о судьбах евреев, об ассимиляции, об отказе от еврейской культуры, языка и религии.

Одно из высказываний принадлежит другу лже-Рабиновича, Тумаркину. Он ненавидит выкрестов, которые, по его словам, «уходят от угнетенных к угнетателям» (с. 38). Тумаркин говорит об обязанности евреев в диаспоре: «Если еврей, так обречен маяться в голусе и терпеть то, что тебе предначертано свыше...» (с. 38); «Пусть нас становится меньше, зато закаляемся духом и битву свою ведем еще горделивее и тверже. Оружия своего мы не сложим никогда! Оружием же этим всегда была и будет книга!» (с. 47).

Другое высказывание принадлежит еврею Гурвичу. Когда лже-Рабинович обличил позорность того, что каждый год перед Пасхой евреи бегут, куда глаза глядят, Гурвич отвечает: «Пережду, пока перестанут травить, и вернусь. И ничего со мной поделаешь, слышите? Потому что я не страна, не государство, не народ, я – идея! Страну можно уничтожить, государство – завоевать, народ – вырезать... но идею? Идею не убьешь!» (с. 262).

А третье высказывание принадлежит настоящему Гершлу Рабиновичу. Когда Гриша Попов поддержал два взаимоисключающих варианта решения еврейского вопроса – сначала ассимиляцию, а потом политический сионизм, – Гершл опровергает его: «Мы (еврейский народ. – Ю.Н.) – олицетворение духа, олицетворение идеи, а идея живет вечно и не боится уничтожения. Территорию можно завоевать, государство разрушить, но нас, как идею уничтожить невозможно!» (с. 390).

А вот как современный автору романа публицист Семен Дубнов подчеркивает духовность еврейской истории: «Вот уже почти две тысячи лет, как она (общееврейская история. – Ю.Н.) представляет собою единственный пример *истории безгосударственного народа* (курсив Дубнова. – Ю.Н.), который, лишившись своей территории, не лишился, однако, своей культурной и духовной самобытности. Это – непрерывная цепь фактов внутренней, общественной и ду-

ховной жизни нации, осененной терновым венком мученичества. Это – единственная история без внешних войн, без государственных переворотов, без политики и дипломатии, словом – без всего того, что наполняет истории других народов и поражает своей однообразностью, подчас даже безыдейностью»<sup>25</sup>.

Другой известный публицист, лидер так называемого духовного сионизма Ахад-Гаам, затрагивает проблему духовности еврейского народа в статье «Государство евреев и «нужда евреев» (1897), написанной как возражение политическому сионизму: «Секрет стойкости нашего народа... заключается в том, что уже в очень ранний период пророки научили его уважать лишь силу духа и не преклоняться перед материальной мощью. Поэтому, в отличие от других народов древности, еврейский народ никогда не доходил до потери достоинства перед лицом более сильных врагов»<sup>26</sup>.

Цитируя речь Рабиновича, Л. Кацис отмечает, что здесь слышатся отголоски и идеи С. Дубнова, и целого ряда таких еврейских ученых, как сионизм, и «автоэмансипация» Л. Пинскера, и духовный сионизм Ахад-Гаама. Исследователь отмечает, что «роман Шолом-Алейхема явно задал важные актуальные проблемы еврейско-русских отношений»<sup>27</sup>.

Как известно, современные Шолом-Алейхему публицисты – Ахад-Гаам и Дубнов – принципиально отличались по своим политическим воззрениям: первый – основатель духовного сионизма, а второй – национально-культурного автономизма. Хотя их видение проблемы сходится в точке оценки духовной сущности еврейского народа.

В этой связи примечательна пьеса в двух актах Шолом-Алейхема «Консультация докторов»(1903)<sup>28</sup>, написанная в связи с кишиневскими событиями. Действующие лица выведены здесь под их настоящими именами: Дубнов и Ахад-Гаам требуют от «известных докторов», Герцля и Нордау, добавить к их рецепту «политического сионизма» духовность для спасения умирающего Израиля. В пьесе исчезают существовавшие в реальности идеологические различия между взглядами Ахад-Гаама и Дубнова, и два героя изображаются как единомышленники; они даже немного «перемешаны» друг с другом: Ахад-Гаам настаивает на том, что «прежде всего надо дать ему (больному Израилю. – Ю.Н.) значительную дозу „национализма“ и правильно ухаживать за „культурой“<sup>29</sup> (эта мысль на самом деле принадлежит Дубнову. – Ю.Н.), а Дубнов говорит как бы в рамках идеологии Ахад-Гаама, что «должно лечить его (Израиль. – Ю.Н.) с помощью „духовного сионизма“, потому что, сколько Израиль ни болеет телом, он еще больше болеет духом»<sup>30</sup>.

Есть в пьесе другие интересные действующие лица – реальные русские антисемиты – А. Суворин и П. Крушеван. Поставив диагноз: Израиль не так болеет, как притворяется, Суворин называет эту болезнь «жидовской эксплуатацией» и предлагает «лечение кровопусканием». Поддерживая его, Крушеван убежденно предлагает «лечение массажем» (в действительности один из организаторов кишиневского погрома как раз и «имеет в виду» насилие и погром. – Ю.Н.)<sup>31</sup>.

Таким образом, и в романе «Кровавая шутка», и в практически «дешифрующей» его драматической сценке, предшествующей роману, мы слышим убедительно прописанные голоса и национально мыслящих героев, близких к русско-еврейским публицистам (Ахад-Гаам, Дубнов), и антигероев, принадлежащих к антисемитским кругам.

Определяя Шолом-Алейхема как «ярко выраженного национального писателя», современный исследователь Д. Петров объясняет, почему роман «не издавался в СССР с 1928 г. и был изъят из библиотек»<sup>32</sup>. Более того, в советском издании сокращена почти половина оригинала. Переводчик, Д. Гликман, объясняет причину сокращения произведения тем, что «Шолом-Алейхем писал свой роман отрывочно, по главам печатая его в еврейской газете. Это сказало на книге длиннотами, эпизодическими вставками, значительно затягивающими развитие романа и не имеющими существенного значения ни для фабулы, ни для цельности общей картины»<sup>33</sup>. Кроме этого, естественно, были идеологические причины.

Из-за этого подвергнуты сокращению, по крайней мере, главы (Т. 1. – главы 10 и 55; Т. 2. – глава 15), включающие рассмотренные нами открытые идеологические высказывания трех героев, имевших очевидные для читателей 1920–1930-х гг. прототипы.

### **Опровержение кровавого навета**

Как известно, роман «Кровавая шутка» публиковался в течение 1912 г. в газете «Хайнт» параллельно ходу следствия по делу: окончание предварительного следствия (5 января 1912 г.), утверждение первого обвинительного акта по делу Бейлиса (20 января 1912 г.), направление дела на следствие (июнь 1912 г.), окончательное утверждение второго обвинительного акта (24 мая 1913 г.).

Хотя приговор суда был еще впереди (28 октября 1913 г.), в романе представлена своя версия преступления. В сцене допроса арестованный лже-Рабинович объявил «преступником», убийцей Володьки его отчима, торгующего краденым, из-за того, что он узнал, что мальчик связывался с неким сыщиком, которому мог рассказать о торговцах краденым. Очевидно, эта фабульная линия имела парал-

лель с одной из версий преступления в реальном деле: Ющинского, как считалось, убили Вера Чеберяк, мать его друга, и ее воровские товарищи из-за опасения, чтобы он не донес о хранении краденых вещей в ее квартире.

Хотя между фабулой романа и делом Бейлиса есть различия в именах и фактах, которые тогдашние читатели, следившие за ходом нашумевшего дела, легко опознавали, они могли находить в романе и подоплеку реальных событий.

Короленко, который во время судебного процесса (25 сентября – 28 октября) приехал в Киев, сам присутствовал в суде и отправлял свои корреспонденции в такие столичные газеты, как «Русские ведомости»<sup>34</sup> и «Речь»<sup>35</sup>, тоже опубликовал собственную версию преступления в статье «На Лукьяновке»<sup>36</sup>.

Побывав на этой киевской окраине, где произошло убийство Ющинского, и беседуя с местными жителями, русский писатель представил ряд свидетельств невиновности Бейлиса и обвинений против воровской шайки. Он продемонстрировал фальсификации следствия, которое принимало сомнительные свидетельства и не провело всесторонней экспертизы.

О степени распространенности этой версии свидетельствует то, что летом 1912 г. Верой Чеберяк было возбуждено «несколько дел по обвинению ряда лиц в клевете, выразившейся в обвинении ее в убийстве Ющинского»<sup>37</sup>.

Адвокаты Бейлиса на процессе выступали с «версией об убийстве, совершенной ворами», противопоставляя ее «ритуальной версии» обвинения. Они «при поддержке либеральной и левой прессы сумели убедить в этом общественное мнение»<sup>38</sup>. Очевидно, что при написании романа Шолом-Алейхем занимал такую же позицию.

В романе в сцене допроса лже-Рабиновича показано, насколько следователи ослеплены антиеврейскими предрассудками. Отсюда и ошеломленный голос повествователя: «Неужели же эти по виду интеллигентные, порядочные и честные люди, заинтересованные, кажется, только в одном – в выяснении истины, не прозреют наконец, не поймут весь кошмар легенды о ритуале, не увидят истины, которая предстала перед ними нагая, в чем мать родила, и свидетельствует, так же как и он (лже-Рабинович на допросе. – Ю.Н.) свидетельствовал, что это не более чем бред, наваждение, ложь, чудовищная всесветная ложь?» (с. 316–317).

Об ослеплении обвинителей в ритуальных убийствах В.Д. Набоков, который сообщал новости из Киева о судебном процессе на страницах газеты «Речь»<sup>39</sup>, написал после приговора суда: «Припо-

миная всю историю возникновения дела Бейлиса и постановки его на суд, приходится признать, что с конца июля 1911 г. власти (судебная и полицейская. – Ю.Н.) добровольно надели на глаза повязку, укрепившись в одном, отчасти навязанном убеждении. Все то, что противоречило этому убеждению, бралось под подозрение»<sup>40</sup>.

Вышеупомянутая статья Короленко «К вопросу о ритуальных убийствах», написанная еще в конце 1911 г., то есть за полтора года до судебного процесса, завершается выражением надежды на правосудие, на то что суд не поддастся черносотенной провокации: «Нужен только настоящий суд, равный для всех, не взирающий ни на лица, ни на национальности. Нужно, чтобы расследование производилось «по доказательствам, к самому делу относящимся», и равно для людей всех исповеданий»<sup>41</sup>.

Тем не менее, в романе Шолом-Алейхем не углубляется в судебный процесс. В реальности его еще не было.

Перед людьми, собравшимися на открытие суда, настоящий Рабинович появляется для спасения подсудимого Гриши, и все разрешается. Таким образом, от экспозиции («обмен положениями») до развязки («снятие маски») описывается процесс фальсификации ритуального убийства, однако обвиняют, как оказалось, не еврея, а русского.

Эта ситуация позволяет нам вернуться к позиции авторов воззвания русских интеллигентов против кровавого навета, о которой нам уже приходилось писать<sup>42</sup>.

В частности, там обсуждались древние римские обвинения против христиан, будто бы практиковавших кровавые человеческие жертвоприношения. Это делалось для того, чтобы дать русскому читателю возможность почувствовать то, что чувствовали евреи во время бейлисиады.

В этой связи в романе обращает на себя внимание вставная притча, рассказанная раввином в ответ на вопрос лже-Рабиновича, «почему пресловутая легенда (о кровавом навете. – Ю.Н.) оживает каждый раз именно перед Пейсахом?» (с. 172): «Жил на свете стрелок, знаменитый стрелок, который показывал чудеса меткости, буквально удивлявшие весь мир. «Как это ему удается? – поражались все. – Каждый раз он попадает прямо в мишень. Никогда не промахнемся!» Людям стало подозрительно: может ли быть, чтобы человек ни разу не промахнулся? Стали следить и раскрыли секрет. Оказалось, что он раньше стреляет, а на мишени обводит кругом то место, куда он попал!» (с. 172). Здесь легко увидеть схему следственной фальсификации во время дела Бейлиса.

После притчи следует совет раввина: «Это, конечно, притча, объяснение вы найдете в книгах, которые я предложил вашему вниманию» (с. 172). Раввин дал Попову книги православного еврея, профессора-гебраиста Хвольсона<sup>43</sup> и ксендза, а впоследствии, православного священника-антисемита Ипполита Лютостанского. Книги обоих ученых представлены и в судебном зале: «Одна сторона (прокурор. – Ю.Н.) принесла сочинения Карла Эккера, Германа Бауера, Августа Ролинга и знаменитого Лютостанского... Другая сторона (адвокат. – Ю.Н.) принесла книги профессора Делича, профессора Хвольсона, католического священника Франка, лютеранского пастора Штрака и многих других»<sup>44</sup>.

В действительности Хвольсон демаскировал в своей брошюре «Употребляют ли евреи христианскую кровь?» «ложь, бесстыдную ложь, неслыханное, небывалое невежество»<sup>45</sup> Лютостанского, анализируя его книгу «Вопрос об употреблении евреями сектаторами христианской крови для религиозных целей»<sup>46</sup>. Хвольсон изболел, что книга Лютостанского полна неверными фактами, искажениями текстов и выдумками несуществующих данных.

Несмотря на изболеления Хвольсоном лжеученого Лютостанского, спустя 30 лет в связи с возникновением киевского убийства «враги еврейства выкопали давно забытого, но когда-то очень шумевшего юдофоба Лютостанского, ссылаясь на него как на авторитет по части еврейской религиозной письменности»<sup>47</sup>. Еще до ареста Бейлиса, который произошел летом 1911 г., 9 апреля 1911 г. корреспондент правой газеты «Земщина» (№ 612) сопоставил обстоятельства убийства Ющинского с ритуальным убийством, описанным в книге Лютостанского, и утверждал их полное сходство.

Схему фальсификации в деле Бейлиса затрагивает А. Пешехонов в либеральном «Русском богатстве»: «“Жид” был найден, и, стало быть, задача сыщиков состояла в том только, чтобы установить связь его с трупом Ющинского»<sup>48</sup>. Следовательно, для обвинителей подозреваемый становился обвиняемым, если он «еврей». Пешехонов представляет такой эпизод: «Быть может, это (подсудимый Бейлис. – Ю.Н.) просто-напросто первый еврей, который попался под руку сыщикам... Так, очевидно, понимала арест Бейлиса и его жена, выразившая это, хотя и в наивной, но как нельзя более рельефной форме. Прося освободить его, она, как передают, сказала следовательно: – Мой муж уже долго сидел... Ну, посадите другого еврея...»<sup>49</sup>. Если учесть вышеприведенную притчу в контексте публицистики Пешехонова, то перед нами схема вымысла ложного обвинения: виновность заранее намечена на евреев, а потом доказательства виновности евреев готовятся.

По этой схеме построена композиция романа «завязка – развязка» с помощью литературного приема «обмен положениями», который играет стратегическую роль в опровержении кровавого навета.

Ведь и название романа «Кровавая шутка» связано с приемом «обмена положениями», использованным в заявке романа. Сюжет романа начинается чуть ли не с шутки двух парней, из-за которой они попали в водоворот кровавого навета.

Кроме того, представляется, что название романа имеет значение тезиса для опровержения кровавого навета. Оно как бы выражает шуточность самого ритуального обвинения. Увидев, что в накаленной дискуссии об ожидающемся ритуальном процессе русский и еврей чуть не дошли до драки, Рабинович подумал: «...захоти они обсудить все спокойно, без бахвальства, руководствуясь только стремлением выяснить истину, тогда эти же самые люди, вместо того чтобы вцепляться в носы, схватились бы за бока и так хохотали бы над газетными бреднями» (с. 513).

С. Елпатьевский писал в «Русском богатстве», что хотя толпа «падка до темных слухов, до всяких ужасов, до мрачных легенд, до сенсационных известий», «по мере того, как развертывалось судебное следствие,.. смеяться начали, по-настоящему смеяться, – и над ритуалом, и над обвинителями, и над всей постройкой дела Бейлиса»<sup>50</sup>.

В дни судебного процесса по делу Бейлиса в том же журнале, помимо этой статьи, Елпатьевский опубликовал и другую – «Еврейский вопрос»<sup>51</sup>. Он и упоминавшийся Пешехонов, наряду с Короленко, помещали свои статьи как в «Русском богатстве», так и в газете «Русские ведомости»<sup>52</sup>.

Итак, в романе «Кровавая шутка» на разных уровнях присутствуют элементы, созвучные общей борьбе еврейских и русских публицистов с антисемитизмом.

Подводя итоги только что закончившегося процесса по делу Бейлиса, Елпатьевский отмечает: «По-видимому, русские граждане поняли, наконец, что еврейский вопрос не только еврейский, но и общерусский, что неправда и зло, вскрывшиеся на процессе Бейлиса, есть общерусские неправда и зло. Поняли, что нельзя быть равнодушными посторонними зрителями, поняли, что русский национализм есть угроза всей русской гражданственности, поняли, какую бессудную, дикую, темную Россию готовит национализм для русских»<sup>53</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> См. о деле Бейлиса: *Тагер А.С.* Царская Россия и дело Бейлиса. М., 2-е издание, 1934; Дело Менделя Бейлиса. Материалы Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства о судебном процессе 1913 г. по обвинению в ритуальном убийстве. СПб., 1999; *Степанов С.* Черная сотня. М., 2005. С. 360–395; *Кацис Л.* Кровавый навет и русская мысль: Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М.; Иерусалим, 2006.

<sup>2</sup> *Ременник Г.* Шолом-Алейхем. Критико-биографический очерк. М., 1963. С. 186–187.

<sup>3</sup> *Бейдер Х.* К истории романа Шолом-Алейхема «Кровавая шутка» // *Шолом-Алейхем. Кровавая шутка.* М., 1991. С. 191.

<sup>4</sup> См. письмо Шолом-Алейхема к Баал-Махшовесу: *Шолом-Алейхем.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1990. С. 304; *Sholem-Aleykhem.* Briv fun Sholem-Aleykhem (Письма Шолом-Алейхема). 1879–1916 / Ed. A Lis. Tel-Aviv, 1995. P. 551.

<sup>5</sup> *Шолом-Алейхем.* Кровавая шутка / Пер. с идиша под ред. Д. Карельского. М., 2002. С. 238. Далее цитируется это издание, номера страниц указаны в тексте в скобках. Существует и другое издание романа (*Шолом-Алейхем.* Кровавая шутка. В двух частях / Авторизованный пер. с идиша С. Равича. М., 1914), но из него изъяты все названия правых газет: «Двуглавый орел»; «Новое время»; «Знамя».

<sup>6</sup> См. фотографию, взятую из газеты «Двуглавый орел»: Приложение к книге правого направления: Убиение Андрея Ющинского. Дело Бейлиса – «смотры сил». М., 2006. С. 625.

<sup>7</sup> *Friedberg M.* Introduction // *Sholom-Aleichem.* The Bloody Noach. Indiana Univ. Pr., 1991. P. 11.

<sup>8</sup> *Шолом-Алейхем.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 304–305; *Sholem-Aleykhem.* Briv fun Sholem-Aleykhem. P. 551.

<sup>9</sup> *Короленко Вл.* К вопросу о ритуальных убийствах // Русское богатство. СПб., 1911. №12. С. 182–183.

<sup>10</sup> См.: *Шолом-Алейхем.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 6. С. 349. Также см. письмо сотруднику А. Петрищеву «Русского богатства»: *Sholem-Aleykhem.* Briv fun Sholem-Aleykhem. P. 554.

<sup>11</sup> *Елпатьевский С.* Срам // Русское богатство. СПб., 1913. № 12. С. 325–327.

<sup>12</sup> *Пешихонов А.* Костер истинно-русских (Дело Бейлиса) // Русское богатство. СПб., 1913. № 11. С. 370.

<sup>13</sup> *Горький М.* Статья из сборника „Щит“ // Из литературного наследия: Горький и еврейский вопрос. Иерусалим, 1986. С. 173.

<sup>14</sup> *Жаботинский В.* Вместо апологии // Избранное. Иерусалим; СПб., 1991. С. 117.

<sup>15</sup> *Кацис Л.* Осип Манделштам: Мускус иудейства. М.; Иерусалим, 2002. С. 324.

<sup>16</sup> Л. Кацис приводит цитаты из статей: *Горнфельд А.* Лев Толстой // Новый Восход. СПб., 1910. № 34; *Гинцбург И.* Толстой и евреи // Новый Восход. СПб., 1910. № 35. Ср. также: текст А. Идельсона памяти Толстого «Л.Н. Толстой» в журнале «Рассвет», 1910. №46. С. 4–6.

<sup>17</sup> *Шолом-Алейхем.* В бурю / Перевод Гиты и Мириам Бахрах. Тель-Авив, 1988. С. 52.

<sup>18</sup> См. письмо Шолом-Алейхема к редактору журнала И.О. Переру от 01.12.1910: *Sholem-Aleykhem.* Briv fun Sholem-Aleykhem. P. 524–527.

- <sup>19</sup> *Архангельская Т.Н.* Толстой и Шолом-Алейхем. По материалам Яснополянской библиотеки // Яснополянский сборник. Тула, 1960. С. 154–155.
- <sup>20</sup> *Беленький М.* Биография смеха: Очерк жизни и творчества Шолом-Алейхема. М., 1991. С. 171.
- <sup>21</sup> *Билов Ш. Друкер И.* Шолом-Алейхем 1859–1939. Биографический очерк и критические этюды. Киев, 1939. С. 93–94.
- <sup>22</sup> *Ременник Г.* Шолом-Алейхем. С. 167–168.
- <sup>23</sup> См. коллективное воззвание: К русскому обществу // Речь. 30 ноября 1911 г. № 329.
- <sup>24</sup> Воззвание литераторов и ученых // Новый Восход. 1 декабря 1911 г. № 48.
- <sup>25</sup> *Дубнов С.М.* Изучение истории русских евреев. СПб., 1891. С. 7–8.
- <sup>26</sup> *Ахад-ха-Ам.* Государство евреев и «нужда евреев» (1897) / Под ред. Ш. Ави-нери // Происхождение сионизма. М.; Иерусалим, 2004. С. 278.
- <sup>27</sup> *Кацис Л.* Осип Мандельштам. С. 333.
- <sup>28</sup> *Sholom-Aleichem.* Doctors in Consultation // *Sholom-Aleichem.* Why Do the Jews Need a Land of Their Own? P. 131–138; *Sholem-Aleykhem.* A Konsilium fun Doktoirim (Консультация докторов) // *Sholem-Aleykhem.* Oif Voss Badarfen Yid'n A Land? (Зачем нужна евреям страна?). Tel Aviv, 1978. P. 198–208.
- <sup>29</sup> *Sholem-Aleykhem.* A Konsilium fun Doktoirim. P. 201.
- <sup>30</sup> *Ibid.*
- <sup>31</sup> *Ibid.* P. 202.
- <sup>32</sup> *Петров Д.* Шолом-Алейхем (1859–1916) // *Шолом-Алейхем.* Песнь песней. СПб., 2003. С. 9. В постсоветской России полный перевод романа, который мы используем, появился лишь в 2002 г. В 1977 г. вышел в свет полный русский перевод в Израиле: *Шолом-Алейхем* Кровавая шутка. В 2-х т. / Пер. с идиша Г. и М. Бахрах. Тель-Авив, 1977.
- <sup>33</sup> *Гликман Д.* Предисловие // *Шолом-Алейхем* Кровавая шутка. М., 1929. С. 10.
- <sup>34</sup> В ходе судебного процесса Короленко публиковал в газете «Русские ведомости» ряд статей в защиту Бейлиса: «Эксперт Сикорский», «На Лукьяновке» (20 окт.); «Киевлянин» и дело Бейлиса» (24 окт.); «Из зала суда» (26 окт.); «Господа присяжные заседатели» (27 окт.); «Присяжные ответили...» (29 окт.).
- <sup>35</sup> Короленко публиковал в «Речи» статьи: «Из впечатлений» (20, 26 окт.); «На судебном диспуте» (23 окт.); «Господа присяжные заседатели» (27 окт.); «Приговор» (29 окт.); «На Лукьяновке» (31 окт.).
- <sup>36</sup> *Короленко Вл.* На Лукьяновке // *Короленко Вл.* Собр. Соч. М., 1955. Т. 9. С. 638–649.
- <sup>37</sup> *Тагер А.С.* Царская Россия и дело Бейлиса. С. 101.
- <sup>38</sup> *Степанов С.* Черная сотня. С. 379.
- <sup>39</sup> См.: *Набоков В.Д.* На процессе // Речь. 7–29 октября 1913 г.
- <sup>40</sup> *Набоков В.Д.* Мировой процесс // Вестник Европы. СПб., 1913. № 12. С. 359.
- <sup>41</sup> *Короленко Вл.* К вопросу о ритуальных убийствах. С. 185.
- <sup>42</sup> *Накагава Ю.* Шолом-Алейхем, А.В. Амфитеатров и журнал «Современник» в 1911–1912 гг. // Вестник РГГУ. Сер. «Журналистика». М., 2008. (в печати).
- <sup>43</sup> В переводе «Кровавой шутки» (М., 2002) один из авторов книг, данных раввином, назван «Вольфсоном» (С. 171), а в авторизованном переводе 1914 г. – «Хвольсоном».
- <sup>44</sup> Здесь цитируется авторизованный перевод 1914 г. (Ч. II. С. 248). В тексте перевода 2002 г. вместо фамилии «Ролинг» – «Фоллинг» и нет слов «профессора Делича» (С. 547).

<sup>45</sup> Хвольсон Д. Употребляет ли евреи христианскую кровь? СПб., 1879. С. 29. По словам Хвольсона, эта брошюра включает извлечения из книги, которая должна была выйти (и вышла) как второе издание его книги «О некоторых средневековых обвинениях против евреев» (СПб., 1861).

<sup>46</sup> Лютостанский И. Вопрос об употреблении евреями сектаторами христианской крови для религиозных целей. М., 1876.

<sup>47</sup> Ф.Г. Кто такой Лютостанский? // Новый Восход. 12 мая 1911 г. № 19.

<sup>48</sup> Пешехонов А. Костер истинно-русских. С. 365.

<sup>49</sup> Пешехонов А. Дело Бейлиса (Первые впечатления) // Русское богатство. СПб., 1913. № 10. С. 368.

<sup>50</sup> Елпатьевский С. Срам. С. 338–339.

<sup>51</sup> Елпатьевский С. Еврейский вопрос // Русское богатство. 1913. № 10. С. 348–359.

<sup>52</sup> В течение процесса по делу Бейлиса в газете «Русские ведомости» почти каждый день печатались статьи, по крайней мере, одного из этих трех публицистов: от 25 сентября по 31 октября 1913 г., кроме выше упомянутых статей Короленко, было опубликовано более 20 статей А. Елпатьевского и больше 10 статей С. Пешехонова.

<sup>53</sup> Елпатьевский С. Срам. С. 332.

*Елена Римон*  
(Ариэль, Израиль)

**ПРИКЛЮЧЕНИЯ ПРИКЛЮЧЕНЧЕСКОГО ЖАНРА:  
АВРААМ МАПУ  
И БАНКИМЧАНДРА ЧАТТОПАДХАЙ**

---

Что может быть общего между двумя писателями, которые никогда в жизни не виделись и не слышали друг о друге? Оказывается, очень много. Совсем недавно исполнилось 200 лет со дня рождения Авраама Мапу (1808–1867), автора первого романа на иврите *«Агават Цион»* («Любовь в Сионе»), опубликованного в Вильно в 1853 г. У этой книги был двойник – первый роман на языке бенгали, опубликованный в Калькутте в 1865 г. Назывался он *«Дургешанандини»* («Дочь властителя крепости») и принадлежал перу бенгальского просветителя, деятеля так называемого «бенгальского Возрождения», Банкимчандра Чаттопадхая (1838–1894). Они с Мапу были современниками, но жили в разных концах света, на окраинах огромных империй: Мапу – Российской, Банким – Британской, причем оба принадлежали к национальным меньшинствам. Оба родились в религиозных ортодоксальных семьях и еще в юности увлеклись европейской литературой, для обоих сочетание национального и европейского было проблемой. А главное – оба считаются авторами первых романов на своих национальных языках. Эти романы были восторженно приняты публикой, выдержали множество изданий и читаются до сих пор. Они похожи по структуре и по той роли, которую они сыграли в национально-освободительных движениях – сионизме и свадешии. Романы Банкима в большом количестве переводились на английский и на русский язык. Единственное издание Мапу на русском языке под названием *«Сионская любовь»* вышло в 1907 г. в переводе Ивантера.

Мапу родился в 1808 г. в местечке Слободка, недалеко от Ковно, где прожил почти всю жизнь и где преподавал в государственной еврейской гимназии (или, как еще называли эти учебные заведения, казенной еврейской школе) созданной в 30-е годы по инициативе

царского министра народного просвещения Уварова. Подобные гимназии существовали также в Вильно и в Житомире. В них должны были преподаваться светские предметы, примерно половина учебного времени в идеале должна была отводиться изучению еврейских текстов – сидура, Танаха, Мишны и основ Галахи, но часы на еврейские предметы постоянно сокращались. Для подготовки учителей для этих заведений в начале 40-х годов была создана раввинская семинария в Вильно. В ней Мапу не получил места, но тесно общался с ее студентами и преподавателями.

Банким Чандра родился в 1838 г. в маленьком бенгальском городке Кантальпара в ортодоксальной индуистской семье, учился в колледже, в новооткрытом Калькуттском университете, а потом сделал карьеру чиновника в колониальной администрации, но всю жизнь вспоминал студенческие годы, как очень важные в его жизни и много писал по вопросам народного образования. Интересно, что учебные заведения, в которых он учился, по программе очень напоминали ковненскую гимназию и виленскую семинарию – там преподавались в основном светские предметы на английском языке, и лишь несколько часов в неделю отводилось изучению бенгальского языка и религиозных текстов на санскрите.

Сходство программы проистекало из сходных задач учебных заведений: имперская администрация нуждалась в грамотных и преданных туземных чиновниках, которые помогали бы проводить в жизнь культурную политику ассимиляции. Председатель Совета по образованию в Индии лорд Маколей так определял свою просветительскую задачу: «Мы должны создать прослойку, которая бы служила посредником между нами и миллионами людей, которыми мы управляем, прослойку индийскую по крови и цвету кожи, но английскую по вкусам, взглядам, морали и складу ума»<sup>11</sup>.

Уваров, наверное, мог бы подписаться под этой декларацией, заменив только английское на русское, а индийцев на евреев. Англичанам, однако, этот проект удался не вполне, а точнее, по большей части привел к обратным результатам: молодые бенгальские интеллектуалы, получив европейское образование, очень быстро усваивали также романтические идеи европейского национализма и начинали применять их на местной почве в борьбе за национальную независимость. Но во времена Банкима цели этой борьбы формулировались еще относительно скромно.

Сюжет для своего романа «Дочь властителя крепости» Банким взял из индийской истории XVI века, когда завершилось создание империи Моголов, но на ее окраинах еще сохранялась раздроблен-

ность и продолжалась война всех против всех. Патанский вельможа вероломно нападает на бенгальскую крепость, казнит ее начальника, а его дочь Тилоттому увозит в качестве пленницы. В нее влюблен раджпутский князь Джагат Сингх, он ранен в битве и тоже попадает в плен к патанам, где за ним ухаживает местная принцесса, которая, конечно, влюбляется в благородного воина, но тот героически хранит верность своей возлюбленной, тоже хранящей свою невинность, невзирая на все опасности и соблазны. Наложница погибшего властителя крепости Бимола, попавшая в плен вместе с его дочерью, убивает патанского князя. В суматохе Джагат Сингху удается бежать. Оказавшись на свободе, он берет на себя миссию миротворца, добивается всеобщего перемирия и все заканчивается свадьбой<sup>2</sup>.

С. Серебряный обратил внимание на сходство названий романа Банкима «Дочь властителя крепости» и «Капитанской дочки» Пушкина<sup>3</sup>. Похожи не только названия, но и сюжеты: тут и мятежники, бунтующие против государства, и осада крепости, и смерть ее командира, и пленение его дочери, и влюбленный герой, который ее освобождает и берет в жены, но не раньше, чем бунт усмирен и в государстве водворен порядок.

Первый роман на иврите, «Агават Цион», построен по той же сюжетной схеме: юные, верные и стойкие влюбленные, которых разлучает судьба, преодолевают разные соблазны и испытания (в их число почти всегда входят войны и восстания, в результате которых героини против своей воли на некоторое время оказываются во враждебных станах), и в конце концов благополучно соединяются.

Напомню его сюжетную канву: во времена Первого Храма в Иерусалиме жил богатый и знатный человек по имени Йорам, женатый на двух женщинах, Хагит и Нааме. У Хагит был маленький сын Азкрикам, а Наама была беременна, когда началась война с филистимлянами. Йорам отправился сражаться за родину, но перед тем, тревожась за Нааму, попросил своего друга Ядидью позаботиться о ней, если он не вернется. Жена Ядидьи Тирца тоже ждала ребенка, и друзья договорились, что если одна из женщин родит сына, а другая – дочь, то дети, когда вырастут, вступят в брак. Но судья Матан, лжец и ханжа, ненавидевший семью Йорама, подговорил слугу Ахана, чтобы тот поджег поместье Йорама – все, кроме домика Наамы, – чтобы все поверили клеветническому слуху, будто бы Наама, доведенная до отчаяния насмешками ревнивой Хагит, подожгла дом, а сама бежала и скрылась. Пусть сгорит дом Йорама со всем его богатством, сгорят Хагит и младенец Азкрикам – тогда Ахан сможет выдать своего ребенка по имени Навал, за Азрикама, будто бы спасенного им

из огня, и этот подмененный Азрикам станет единственным наследником стад, полей и виноградников Йорама. Ахан осуществил этот гнусный замысел. Ядидья взял к себе в дом подмененного младенца, а оклеветанной Нааме действительно пришлось бежать из Иерусалима и скрываться на горе Кармель, где она и родила близнецов, дочь Пнину и сына Амнона. Когда Амнон подрос, Наама отослала его к родственникам в Бейт-Лехем, где он стал простым пастухом. Тем временем, сын Ахана, уродливый, злобный и невежественный Наваль, рос в доме Ядидьи под именем Азрикама, вызывая заслуженную неприязнь сына и дочери Ядидьи, Теймана и Тамар.

Все это – предыстория, история в романе начинается с ассирийского нашествия и разорения Шомрона. Отец Тирцы Хананэль, живший в Шомроне, попал в ассирийский плен, откуда ему удалось передать дочери письмо, в котором он пересказывал приснившийся ему удивительный сон: будто бы явился ему прекрасный юный всадник, признался, что любит его внучку Тамар и поклялся освободить его. Юноша, приснившийся патриарху, был совсем не похож на урод Азрикама, но все же Ядидья и Тирца по-прежнему полны решимости исполнить клятву, данную когда-то Йораму.

Тем временем Тамар, которой до смерти надоел Азрикам (а тот на самом деле вовсе и не Азрикам), отправляется в загородное поместье родителей в Ткоа близ Бейт-Лехема и там, на фоне роскошной экзотической природы случайно встречается с пастухом Амном и узнает в нем того самого юношу из сна Хананэля. Вдруг из чащи появляется лев, юный пастух стреляет в него из лука, зверь падает мертвым, Тамар падает в обморок, Амнон приводит ее в чувство – и в благодарность Тамар приглашает своего спасителя посетить в Иерусалиме дом ее родителей, на которых обаятельный пастушок производит очень благоприятное впечатление. Затем Амнон уходит воевать с ассирийцами, добирается до Ниневии и спасает из плена Хананэля, который, конечно, узнает в нем всадника из своего сна. Оба они с триумфом возвращаются в Иерусалим. Но враги и злодеи не дремлют: им удается оклеветать Амнона, и разгневанная Тамар требует, чтобы тот покинул их дом. Амнон уходит в изгнание, попадает в плен к пиратам, те продают его в рабство на Крит. Среди рабов находится некий благородный старец, который становится другом Амнона и помогает ему бежать. Тем временем ассирийская армия отходит от стен Иерусалима, осада снята, изгнанники возвращаются в Сион, и среди них Амнон, который, наконец, узнает в своем спутнике собственного отца Йорама. Йорам соединяется с Наамой, Амнон с Тамар, а злодеи посрамлены и наказаны<sup>4</sup>.

Ивритские и бенгальские критики, не сговариваясь, всегда относили романы Банкима и Мапу к жанру, который в англо-американской традиции вслед за Н. Фраем называется *romance*<sup>5</sup>. Но как никто никогда не обращал внимание на сходство романов Мапу и Банкима, так никто, насколько мне известно, не пробовал рассмотреть первые романы на иврите и на бенгали на фоне другой научной традиции – жанровой типологии М. Бахтина. Это я и хотела бы сейчас сделать.

Бахтин считал самым первым, самым древним типом европейского романа эллинистический любовный роман, типовой сюжет которого таков: юноша и девушка благородного происхождения и неземной красоты предназначены друг другу самой судьбой, но обстоятельства их разлучают, и им приходится пережить немало приключений, прежде чем они встретятся снова. Таков сюжет романов «История Херея и Каллирои» Харитона, «Эфиопики» Гелиодора, «Левкиппы и Клитофонта» Татия и некоторых других<sup>6</sup>. Именно такова сюжетная основа романов Мапу и Банкима, а также, кстати, и «Капитанской дочки» Пушкина. В этих трех текстах присутствуют почти все сюжетные мотивы эллинистических романов: вещие сны, мнимые смерти, пожары, подмены детей, продажа в рабство, дикие звери, неожиданные встречи во время войны и осады, плен и триумфальное возвращение, финальный суд, оправдывающий невинных и осуждающий злодеев. Все эти приключения не меняют героев: добродетельные красавицы и красавцы и безнравственные уроды всегда остаются сами собой. Единственное положительное содержание приключений – подтверждение идентичности героев. Как говорит Бахтин, «авантюрное время не оставляет следов». Другое известное бахтинское определение хронотопа эллинистического романа – «чужой мир в авантюрном времени» – также применимо к романам Банкима и Мапу, а также и Пушкина: герои переживают свои приключения и совершают подвиги верности не у себя дома, не в том мире, который им хорошо знаком. У Банкима раджпут Сингх попадает в Бенгалию, а затем оказывается в плену у патанов; у Мапу Аммон приезжает в Иерусалим, а затем странствует по Ассирии и Средиземноморью; у Пушкина Гринев отправляется в «сторону незнакомую» – в оренбургские степи.

Во всех трех романах отчуждение от дома начинается с мужчины: он странник, находящий приют в доме девушки и ее родителей, но вскоре оказывается, что и этот дом ненадежен: крепости рушатся, дома наводнены соглядатаями.

Конечно, Мапу и Банким не начинали с нуля: в их распоряжении был опыт европейской литературы. Однако Пушкина ни тот, ни дру-

гой не читал: европейским языком Банкима был английский, а Мапу – немецкий и французский<sup>7</sup>, общего источника у них, по-видимому, не было. Но вообще интерес к национальному прошлому в европейской литературе первой половины XIX века, так сказать, витал в воздухе. Кроме романов Вальтер Скотта, можно упомянуть также «Юрия Милославского» и «Рославлева» Загоскина, «Хронику времен Карла IX» П. Мериме, «Сен-Мара» А. де Виньи, «Обрученных» Мандзони, а также более поздние романы Стивенсона и де Костера. Их сюжеты, как показал Н. Тмарченко<sup>8</sup>, восходят к эллинистической модели: прекрасные и верные влюбленные, осажденные города (вариант: замки или крепости), бури и пожары, разбойники и пираты, плен, суд, иногда даже казнь, чудесным образом не доведенная до конца, и т.д.

Разница между авантюрно-историческим европейским романом XIX века и его эллинистическим прообразом заключается в том, что в историческом романе герои, оставаясь частными людьми, помимо своей воли оказываются вовлеченными в исторические катаклизмы и иногда в большую политическую игру, – но благодаря своей честности и верности, а также счастливым случаям, в которых сказывается Провидение, они-то, эти частные люди, и осуществляют поступательный ход истории.

Еще одна важная черта жанра: в авантюрно-историческом романе XIX века, усвоившем опыт Просвещения, всегда противопоставлены хронотопы природы и цивилизации: первая встреча героев, принадлежащих к разным социальным слоям, – а иногда, как у Банкима, даже к разным народностям (хотя к одной и той же религии и касте), – всегда происходит на лоне природы, которой чужды искусственные перегородки между людьми, возведенные культурой.

Но ведь в европейских литературах первой половины XIX века существовали и другие жанровые модели: плутовской роман, роман воспитания, роман-исповедь, и т.п. Тем более любопытно, что из всех этих возможностей Мапу и Банким, первооткрыватели романа в своих культурах, выбрали самую раннюю, самую первую модель, восходящую к эллинистическому прообразу – правда, в модернизированном историческом варианте.

Тут нужно отметить, что, в отличие от эллинистических романов, мир романов Мапу и Банкима – экзотичный, но не совершенно чуждый для читателя. Банким и Мапу помещают свои приключения не просто на интересный исторический фон, но именно в ту эпоху, когда их народы обладали культурной и государственной независимостью. Жизнь и тогда была далека от идиллии, войны с внешними

врагами и борьба против интриганов в своем собственном доме никак не дают героям Мапу и Банкима жить спокойно. Но все же их быт и их характеры обладают яркостью, цельностью и благородством, которого, очевидно, не хватало современникам Мапу и Банкама. В этом отношении у историко-приключенческих романов Мапу и Банкама, вне всякого сомнения, была не только развлекательная, но также педагогическая и политическая задача.

Сохранилось много воспоминаний о том, как воспринимали роман соотечественники и младшие современники Мапу – евреи Российской империи. Вот одно из них, принадлежащее Аврааму Паперна: «Трудно изобразить, какое впечатление произвел на нас первый еврейский роман – «Агават Цион» («Любовь Сиона») А. Мапу. Из однообразно пыльной, копеечно меркантильной, мучительно гнетущей... копыльской атмосферы мы чародейской рукою вдруг перенесены были в невиданно чудную землю – в Палестину времени пышного расцвета ее культуры и поэзии, в золотой век Иезекии и пророка Исаяи. Перед глазами нашими раскрывались восхитительные картины. Поля с высокими колосьями пшеницы и ячменя чередуются с горами, покрытыми виноградными лозами... А в Иерусалиме,.. этой резиденции царской, с ее золоченым Храмом на горе Мории и крепостью на Сионе, с ее высокими стенами и башнями, царскими дворцами и княжескими палатами, жизнь тоже кипит, бьет ключом, хотя она и более утонченная... Что это: сонный бред, плод досужей фантазии? Откуда взялись эти чудные картины, эти яркие краски, эти могучие телом и душою люди, любящие жизнь и черпающие из нее полными горстями? Но нет же! Это не фантазия, не бред – это все реальные образы, знакомые пейзажи и родные люди, взятые целиком и живьем из Библии! Это подлинные евреи! Но если *они* евреи, то кто *мы* такие?»<sup>9</sup> Читатели узнавали и не узнавали себя в зеркале мифа, созданного Мапу, но так или иначе этот миф менял их самосознание и таким образом сам создавал историю.

Это та самая ситуация, которую Хантингтон, вслед за Р. Дором, назвал «индигенизацией второго поколения»<sup>10</sup>: национальные просветители в первом поколении (или поколениях) стремились к возможно более полной *вестернизации*, а следующие поколения национальной интеллигенции, пройдя этот искус, пытались вернуться к утраченным национальным ценностям, соединить их (насколько это возможно) с достижениями более продвинутых западных культур и, таким образом, заново переформулировать и возродить национальную идею. Мапу и Банким использовали детище западной цивилизации – приключенческий роман – для укрепления и форми-

рования национального сознания. Причем оба подчеркивали, что обращаются к национальной истории, чтобы ободрить своих угнетенных и дискриминированных соплеменников. «Бенгалия должна иметь историю, – писал Банким, – иначе для нее нет надежды на будущее»<sup>11</sup>.

Но ведь ровно за тем же самым обращались к национальной истории и фольклору и в других, на первый взгляд, гораздо более благополучных культурах. Молодой Пушкин, размышляя о народности и о национальном самолюбии, писал: «Есть у нас свой язык; смелее! – обычаи, история, песни, сказки и проч.»<sup>12</sup>. Что он имел в виду, говоря о смелости? Я думаю, то же самое, что Мапу и Банким: мы не люди второго сорта, нам нечего стыдиться перед Европой, наоборот, нам есть чем гордиться.

Но почему обязательно надо гордиться? А потому, что, как сказал бы современный психолог, нормальному человеку для сохранения душевного здоровья необходим здоровый нарциссизм. В особенности это качество следует развивать в себе людям, склонным к комплексу неполноценности, в том числе, и культурной неполноценности<sup>13</sup>. Историко-приключенческие романы и были чем-то вроде коллективной национальной психотерапии, и именно так они и воспринимались современниками.

Тут, конечно, приходит на память термин Б. Андерсона «воображаемые сообщества»<sup>14</sup>. Нация – это «воображаемое сообщество», конструкция, проект, а орудием конструирования этой конструкции, как говорит Андерсон, являются школы, средства массовой информации и исторические романы.

К сожалению, в постсионистской культурологии «воображаемое» или «изобретенное» зачастую интерпретируется как «ложное» и «несуществующее», а ивритская литература объявляется продуктом сионистской пропаганды и чем-то вроде сознательной фальсификации (сошлюсь на недавно вышедшие книги известных израильских литературоведов Х. Хевера и М. Глузмана<sup>15</sup>). Однако, справедливости ради надо сказать, что в этом русле существуют также менее экстремистские и более диалектичные концепции, например, популярный американский теоретик Х. Баба (кстати, также уроженец Индии) говорил, что народ – это не объективная данность, а «живой принцип, посредством которого национальная жизнь повторяется, воспроизводится и таким образом сохраняется», и важная роль в этом процессе принадлежит «педагогике, дающей языку и повествованию власть, которая основывается на предполагаемом историческом начале»<sup>16</sup>. По мнению Х. Баба, существование нации – это

и есть ее конструирование, и важнейшим компонентом этого существования-конструирования являются ностальгические повествования о событиях, происходивших в другом времени (а иногда и в другом месте). Отнюдь не всегда доподлинно известно, соответствует ли этому ностальгическому чувству хоть какая-нибудь реальность, существовало ли предполагаемое историческое начало на самом деле, или нет. Да это и не важно (для романа, даже исторического, это неважно в принципе), поскольку виртуальное прошлое всегда проецируется на настоящее и на будущее. В свое время еще один поборник национальной идеи, Теодор Герцль, сформулировал это так: «Если вы захотите, это будет не сказка». Это эпитафия к его утопии со знаменательным названием «Альтнойланд» – «Старая-новая страна»<sup>17</sup>.

Превращение истории в утопию, а утопии в реальность у евреев и у бенгальцев развивалось по той одной и той же схеме, вполне соответствующей типовой схеме развития национального движения, которую сформулировал М. Хрох<sup>18</sup>. Сначала некоторая часть национальной элиты занимается изучением и преподаванием языка, копается в архивах, составляет словари, пишет учебники истории и исторические романы. Потом национальное движение становится массовым, и вот в России в 80-х г. XIX века возникает сионистское движение, называющее себя, не без намека на роман Мапу, «Ховевей Цион», а в Бенгалии в начале XX века тысячи людей начинают распевать в качестве патриотического национального гимна стихотворение «Приветствую тебя, Родина-мать», взятое из романа Банкима и положенное на музыку Рабиндранатом Тагором (кстати, поют до сих пор).

На третьем этапе национальное движение воплощается в политику и историю: в Калькутте и в Тель-Авиве строят новые улицы и называют их именами Банкима и Мапу, писателей, которые так много сделали для достижения национальной независимости Индии (1947) и Израиля (1948). Но люди, живущие на этих улицах, не всегда знают, кто такие Мапу и Банким.

Сама мысль о том, что национальное сознание не заводится само собой, что его надо воспитывать, поддерживать и культивировать, что народ – это нарративный проект, – мысль совершенно не новая, по крайней мере, для евреев. Чтобы не ходить далеко за примерами, вспомним Пасхальную Агаду – мы читаем ее не реже раза в год именно для того, чтобы снова и снова напомнить самим себе, кто мы такие. Необходимыми звеньями таких национальных проектов и являются историко-приключенческие романы Мапу и Банкима.

## Примечания

<sup>1</sup> Цит. по: *Barn M.* The Indian Press: A history of the Growth of Public opinion in India. London, 1940, p. 176.

<sup>2</sup> *Bankim Ch.C.* The Daughter of the Lord of Fort: Three novels / Transl. by M. Madden and S.N. Mukerjee. New Delhi, 1996.

<sup>3</sup> *Серебряный С.Д.* Роман в индийской культуре Нового времени. М., 2003, с. 139.

<sup>4</sup> *Manu A.* Коль китвей (Собрание сочинений). Тель-Авив, 1953.

<sup>5</sup> *Frye N.* Anatomy of Criticism. Princeton, 1957; *Мирон Д.* Бейн хазон ле-эмет (Между мечтой и реальностью). Йерушалаим, 1979, с. 112–118; *Kaviraj S.* The Unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Discourse in India. Oxford Univ. Press, 1995.

<sup>6</sup> *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 242.

<sup>7</sup> О европейской литературе, которая была известна Мапу см.: *Шаанан А.* Июньним ба-сифрут ха-хаскала (Исследования о литературе Хаскалы). Тель-Авив, 1952, с. 135–159; *Михтавей Мапу* (Письма Мапу). Йерушалаим, 1970, с. 24

<sup>8</sup> *Тамарченко Н.* «Капитанская дочка» Пушкина и жанр авантюрно-исторического романа // Russian Literature Journal. 1999. № 53.

<sup>9</sup> *Паперна А.Н.* Из николаевской эпохи // Евреи в России: XIX век. М., 2000, с. 145.

<sup>10</sup> *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003, с. 210–237

<sup>11</sup> Цит. по: *Ванина Е.Ю.* Прошлое во имя будущего. Индийский национализм и история (середина XIX – середина XX века) // Национализм в мировой истории. М., 2006, с. 499.

<sup>12</sup> *Пушкин А.С.* О французской словесности // Собр. соч. В 10 т. М., 1962. Т. 6, с. 213.

<sup>13</sup> О национальных комплексах и их преодолении см.: *Римон Е.* Стратегии опоздания: ивритская проза XIX века в русском и европейском контекстах // Вопросы литературы. М., 2007, № 3.

<sup>14</sup> *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on origin and spread of nationalism. London, 1993

<sup>15</sup> См.: *Hever H.* Producing the Modern Hebrew Canon: Minority Discourse and Modern Hebrew Fiction. New York, 2002; *Gluzman M.* The Politics of Canonicity: lines of resistance in modernist Hebrew Poetry. Stanford, 2003

<sup>16</sup> *Bhabha H.K.* DissemiNation // Nation and Narration / Ed. by H.K. Bhabha. London-New York, 1990.

<sup>17</sup> О жанровых корнях утопии Герцля см.: *Константиновская Е.* [Римон Е.] Даркей хронотоп: зман ве-мерхав эцель Гоголь, Стерн, Херцль (Пути хронотопа: пространство и время у Гоголя, Стерна, Герцля) // Эфес Штаим. Йерушалаим, 1994. № 3; *Константиновская Е.* Еврейское подполье, или Сионизм по Достоевскому // Окна. Тель-Авив, 10.03.1994.

<sup>18</sup> *Хрох М.* От национальных движений к полностью сформировавшейся нации // Нации и национализм. М., 2002.

*Элина Васильева  
(Даугавпилс, Латвия)*

## **ДРАМА ВЛАДИМИРА (ЗЕЕВА) ЖАБОТИНСКОГО «ЧУЖБИНА»: ИДЕОЛОГИЯ И СЕМАНТИКА**

---

Комедия В. Жаботинского в 5-ти действиях «Чужбина» вышла в 1908 г. и сразу была конфискована властями. Этот факт отличает судьбу данной драмы от ранних пьес автора «Кровь» и «Ладно», которые с успехом шли в одесском театре. Факт постановки пьес делает начинающего журналиста одновременно и подающим надежды драматургом, человеком, принятым в театральном мире. Сразу можно отметить, что В. Жаботинский-драматург явно проигрывает Жаботинскому-публицисту и Жаботинскому-прозаику. Вряд ли драма «Чужбина» может быть причислена к величайшим памятникам литературы. Тем не менее, она показательна для творчества самого Жаботинского и оказала бесспорное влияние на русско-еврейскую литературу в целом.

В литературном творчестве Жаботинского два текста посвящены родному городу – Одессе: драма «Чужбина», относящаяся к российскому периоду его творчества, и роман «Пятеро», написанный уже в 1936 г. Два текста предлагают абсолютно разные взгляды на одесский мир и роль еврейства в российской истории. Знаковым становится уже само название драмы, еще более подчеркнутое жанровым определением – комедия. Драма пишется в переломное для автора время, когда происходит его переосмысление своей ментальной принадлежности. Окончательный вывод – идеология сионизма – еще только назревает. Отсюда противоречивость и двойственность многих персонажей, наделенных автобиографическими чертами (сам этот прием весьма часто встречается в художественной системе Жаботинского).

Комедия «Чужбина» – пародия на революционную драму. Стержень сюжета – подготовка и провал революционного мятежа под предводительством марксиста Макара, следствием чего становится организованный портовыми грузчиками погром их же еврейских вождей и идеологических учителей.

Список действующих лиц демонстрирует основную оппозицию «русские – евреи», хотя для идеологов рабочего движения более важными были политический (народ – власть) и социальный (богатые – бедные) конфликты. Изначально действующие лица делятся на две группы: русские, представленные четырьмя персонажами, и более развернутая группа – евреи.

Еврей-социалисты уверены в надуманности такого деления. На единении пролетариата настаивает глава революционного движения Макар, при этом чужими или случайными попутчиками оказываются представители старшего поколения, зажиточные евреи – адвокат, Мендель Квартал: «Одним путем – / Не дружбы ради, ни любя, / но из нужды идем»<sup>1</sup>. В листовке-воззвании евреи Одессы превращаются в передовых представителей русского города:

Великий день настал. Не надо лишних слов.  
Со дна народного грозой идет свобода.  
Вам первым суждено из русских городов  
ее приветствовать у входа.  
Пусть видит родина, что честь вам по плечу!  
Очнитесь пред лицом торжественной минуты!  
Вам нечего терять. Сорвите с жизни путы  
Или ненужную швырните палачу! (с. 126).

Идеология Макара – это не просто идеология единого рабочего класса, это идеология отмежевания от еврейства. В споре Макара с Гонтой возникает деление на «они» и «мы», где «они» – еврейская нация, «мы» – рабочий класс: «Что мне до них! Зачем ты нам мешаешь?». Принадлежность к еврейству «по паспорту и носу» кажется Макару смешной, в то время как Гонта считает, его типичным евреем диаспоры.

В системе персонажей наиболее противоречивым является Гонта. Идеи Гонты более всего созвучны политическим воззрениям самого Жаботинского, проповедующего аристократическую национальную гордость и терпеливое созидание собственного государственного бытия. Гордость становится одной из доминант характера Гонты. Правда его гордость обособляет его от всего российского еврейства:

Вот эти люди,  
оплеванная нация менял,  
что так легко и просто разменяли  
великое страданье перед Богом  
на мелкие прыщи (с. 56).

Вернувшийся из Америки Гонта смотрит на российское еврейство свысока, более того, стыдится своего происхождения. Свою лю-

бовь к Наташе он воспринимает как роскошный, но запретный пир, как опьянение, от которого не хочется избавляться, но отрезвление придет вместе с разоблачением Абрама.

Оставив в стороне экстремизм Абрама, можно сказать, что и он является носителем авторских идей. Ему не чуждо понятие гордости, и он очень хорошо понимает, что на самом деле представляет собой гордость Гонты, дрожащего при одной мысли о разоблачении, о том, что его возлюбленная узнает о его еврействе: «ему не понравились ваши фальшивые монеты, и он подделал новую – он заговорил о гордости, он, господин Гонта. Он – и наша гордость! Жил он среди нас, а думал по-ихнему, ни разу не видал наяву их будней и ни разу не заглянул в наши святыни, в нашем стане ознакомился только с нашей прозой, в их стане – только с поэзией» (с. 231).

Гонта застыл между двумя мирами, а точнее провалился в разрыв между ними. Под визгливый хохот Абрама он бежит из синагоги, одинокий и проигравший.

Сохраняя специфику комедийного жанра, Жаботинский делит персонажей на русских и евреев и не пытается вывести позитивный тип. Собственными мыслями он наделяет идеологию Гонты и Абрама, единых в том, что роль евреев в российской истории бессмысленна, а мятеж потерпит поражение. Однако, ни один из них не воплощает идеалы самого автора в полной мере. Понимая чуждость пространства России для евреев, никто из них не предлагает идею Исхода. Гонта говорит об ассимиляции, Абрам призывает к разгулу накануне гибели.

Идее Исхода близок другой персонаж – Нинкин папа, человек, который не может жить без надежды. С азартом подхватывая идеологию Макара в первом действии, в четвертом он, разочарованный в происходящих событиях, уезжает в Берлин. Его ожидание иной доли становится воплощением судьбы всего еврейского народа: он надеялся на Гаскалу («Верил я в просвещение: надо смешать ряды»), ждал возвращения в Палестину («и вот я в докторе Герцеле увидел опорный пункт»), затем поверил в революционные преобразования («настали дни революции – я ожил»). Но Нинкин папа живет только ожиданиями, сам не предпринимая никаких действий. Он один из немногих героев драмы ожидает встречи с Сионом, но он же, лишен возможности его увидеть, подобно Моисею, на аналогичную с которым указывает и дважды повторяемый срок этого ожидания – сорок лет.

Понятие чужбины впервые возникает в речи Дуди, хотя и в значении отрицания: «у нас чужбины нет, а родина рабочего просторна». Идущий вслед за идеологией Макара, Дудя отрицает нацио-

нальное деление. Эта теория единения будет разбита во время неудавшегося мятежа. Истинно чужим себя считает Гонта, он же предлагает рассечь мост «меж нами и чужбиной». По мысли самого Жаботинского, всякое пространство вне Сиона является для евреев чужбиной. Правда, его отношение к Одессе несколько отличается от его восприятия остального пространства России.

В Одессе разворачивается действие драмы, но одесские знаки в тексте фактически не заявлены. Единственным бесспорно одесским местом становится старая пристань с его особым статусом. Характерно, что порт как таковой не появляется, однако в 3-м действии, посвященном неудавшемуся мятежу, собравшиеся переживают по поводу событий, происходящих на пристани. Показательно и местонахождение пристани – внизу, на что постоянно указывают в своих репликах участники «политического переворота», имея в виду особое расположение места событий по сравнению с улицей Партийной биржи, на которой происходит само действие: «Кто хочет вниз, пусть торопится.», «внизу уже и без того наших достаточно», «Маркар тоже собирается вниз», «я была внизу». Определение «внизу» для партийцев становится обозначением сакрального пространства, право находиться внизу необходимо заслужить. Тем не менее, постоянно повторяемое в тексте «внизу» приобретает оттенок комичности. Направление «вниз» – это вектор падения, что пока активисты мятежа не осознают, как не осознают они до определенного момента возможные последствия происходящего, истинное отношение к ним грузчиков на пристани. Показательна в этом плане пламенная речь вернувшейся с пристани Моти: «Наши отлично работают. Каждая бочка превращена в трибуну. Успех констатируется единогласно самыми объективными наблюдателями. Я говорила с ящика на старой пристани перед толпой грузчиков: они были в восторге, они меня целовали – видите, я вся помята» (с. 127). Как не понимает Мотя значения половины заученных «политически грамотных» слов, так не способна она понять истинный смысл происходящего – пьяного разгула, в котором участвуют и грузчики и разносчики:

**М о т я:** Я не понимаю... Они ведь меня целовали!..

**С т е п а:** Таж и теперь, которую споймають, шичас ее целуют. Тольки я зато вже вашим барышням сказал, шобы тикали спуртом аж до дому (с. 155).

Старая пристань превращается в низовое пространство, где запланированный переворот превращается в пьяный разгул, перетекающий в еврейский погром.

Пристань и порт приобретают особый статус и в более поздних произведениях Жаботинского. В романе «Пятеро» море – это всего лишь подступы к Одессе, именно со стороны моря и порта в мир Одессы врывается история, олицетворением которой становится броненосец «Потемкин». Стихия моря и порта воплощают стихию революции<sup>2</sup>. Само море тоже упоминается в драме – Наташа говорит, что знакомство с Гонтой произошло на море, цитируя стихи, которых Гонта не помнит:

И что-то смеркнется. И море вдруг умрет.  
И синева небес, тихо и грустно тая,  
Станет сиреновой. И бледно-золотая  
Луна подыметя и кроткий небосвод,  
И бриллиантовые искорки зажжет,  
И брызнет серобром и золотом в пучины  
Широководные, и на две половины  
Трепетной нитью перережет глубину,  
И, шумно прыгая, святую тишину  
Нарушат резвые дельфины (с. 200).

Разговор между Наташей и Гонтой, судьбоносное объяснение в любви происходит вместо несостоявшейся прогулки на лодке по морю. При этом Наташа, в который уже раз, подтверждает свое негативное отношение к евреям. А Гонта так и не отваживается сознаться ей в том, что он еврей. Их счастье невозможно, и в этом, с одной стороны, виноваты оба, с другой – это задано их положением: они изначально чужие друг другу, их близость – всего лишь иллюзия. И одним из символов этой иллюзорности становится море.

Другие традиционные знаки одесского пространства в тексте почти не появляются: Одесса, как и одесские евреи, растворилась в истории. При этом интересно проследить распределение мест действия в композиции пьесы. Происходит выделение особых пространственных координат: 1 действие – дача адвоката, 2 – квартира Менделя Квартала, 3 – улица партийной биржи, 4 – вновь дача, 5 – синагога Линас-Цедек. За исключением центрального, третьего действия, все остальные пространства для организаторов мятежа являются чужими; в 4 действии чужим в комнате Наташи является Гонта, несмотря на их отношения. Пространство драмы мыслится как чужбина, поэтому знакомых топосов Одессы и не встречается. Хотя все пространства, за исключением комнаты Наташи, являются еврейскими.

Моделью еврейского мира становится улица. В одесском мире Жаботинского улица имеет особую символику. В романе «Пятеро»

улицы Одессы до потемкинских событий свидетельствовали об особом единении людей, после потемкинских событий улицы становятся опасным пространством. Еврейский мир подобен улице, как ее описывает Абрам:

Есть улица такая: великан,  
длиннее всех других на белом свете.  
Бежит она из самых дальних стран  
и самых незапамятных столетий.  
Бежит она чрез земли и века,  
и племена, и царства, и эпохи;  
монеты всех царей, следы всех битв и крохи  
со всех пиров на ней, и стоны, вой и вздохи  
на всех наречиях людского языка (с. 67).

Улица – это и пространственный, и временной знак еврейской судьбы. С одной стороны, улица представляет собой ограниченное пространство, имеет определенную заданность. Улица – не город, и не государство. Это выделенное в общем массиве пространство. Длина еврейской улицы подчеркивает ее особый статус, как в плане отграничения от остального мира, так и в плане связи со всем миром. С другой стороны, улица связана с направленным движением. Неслучайно подчеркивается устремленность улицы – «бежит». Сказанное о Моте («Я вас и мыслить не могу без этой формулы «бегу») может быть отнесено ко многим героям драмы. Еврейские борцы за счастье пролетариата суетятся, торопятся, спешат, делают что-то впопыхах. Наташа, объясняя свою неприязнь к евреям, противопоставляет их суетливость гордости, которой она в них не видит и к которой призывает Гонта.

Политические борцы стремятся урегулировать все происходящее: свой сценарий есть у мероприятия на даче – чтение реферата, застолье, выступление актеров; отрепетирован бунт Эзры, несправедливо униженного Менделем Кварталом; создан план общегородской забастовки; наконец, имеется несколько планов превращения готовящегося еврейского погрома в пролетарское политическое выступление. Обсуждение этих возможностей вечером перед погромом происходит в синагоге. Экстренное заседание претендует на следование регламенту: «Прежде всего председателя! – Какой порядок дня? – Председателя! – Порядок дня!» (с. 204). Присутствует стремление к порядку как знаку партийной дисциплины, но, как и во всех предшествующих действиях, порядок оказывается мнимым. В последнем действии партийный порядок вступает в конфликт с поряд-

ком религиозным, с ритуалом. Местом очередного заседания выбрана синагога. В своей речи председательствующий Каутский говорит о загнивании иудаизма. Грайзман и Цыкерзис пытаются опротестовать вмешательство в чтение молитвы. Сталкиваются две позиции и решается дилемма, что важнее: политический вопрос, не терпящий отлагательств, или молитва, которую оборвали на середине. В отличие от первого и второго действия, подчеркнутым оказывается конфликт евреев-иудеев и евреев-агитаторов.

Толпа принимает призыв Абрама к цинизму и разврату. Пролетарская идея Макара оказалась несостоятельной. Но в действии, наконец, появляются те, кто пришел в синагогу с мыслью о Боге: «Давка. Все кричат, перескакивают через скамьи, друг через друга; кто-то упал, через него шагают, он не может из-за давки подняться и на коленях тащится за другими. Макар и Каутский захвачены потоком, их голоса не слышно в общем гвалте, их жестикулирующие руки беспомощно мелькают в воздухе. Синагога пуста. Прихожане выползли из углов, стоят у амвона, растерянные, и слушают гул удаляющейся толпы» (с. 234).

Ремарка последнего действия становится подтверждением слов Менделя «еще не опустела наша синагога». Но поколение Менделя – старшее, ощущающее свою вину в том, что происходит с молодыми, что «творят наши дети». Задача старшего поколения – сохранить душу нации и аристократическую гордость. Но это поколение не сможет покинуть пространство чужбины:

Мы стояли Шемон эсре? Нас прервали посередке?  
Это наше место, никуда мы отсюда не выйдем.  
Достоим нашу молитву, а дальше увидим (с. 238).

«Наше место» – это чужбина. Преодоление чужбины – это вопрос будущего. Когда пространство чужбины (России) будет преодолено самим Жаботинским, у него появится иной, ностальгический взгляд на Одессу прошлого – роман «Пятеро». В воспоминаниях предстанет город юности, возвращение в который невозможно, но который уже не называется чужбиной.

### Примечания

<sup>1</sup> Жаботинский В. Чужбина. М.; Иерусалим, 2000. С. 46. Далее цитаты приводятся по этому изданию, страницы указаны в тексте в скобках.

<sup>2</sup> Васильева Э. Одесса в романе В. Жаботинского «Пятеро» // Чинновский сборник. Даугавпилс, 2003. С. 54.

*Леонид Кацис*  
(Москва, Россия)

**РУССКИЙ ЕВРЕЙ ОСИП МАНДЕЛЬШТАМ  
И ЕВРЕЙСКИЙ КИЕВ:  
ВЗГЛЯД Н.Я. МАНДЕЛЬШТАМ  
(из комментариев к киевским текстам  
О. Мандельштама  
и «Второй книге» Н.Я. Мандельштам)**

---

Радикальные исторические изменения в судьбе еврейства Восточной Европы, которые последовали за Первой мировой войной и октябрьской революцией в России 1917 г., существенно затронули структуру еврейского мира. Те, кто были когда-то русскими евреями, в одночасье оказались евреями советскими, польскими, американскими и т.д. В свою очередь, существенно ассимилированные русские евреи из столичных городов Империи – Петербурга и Москвы, культурно и идеологически ориентированные на европейско-еврейские образцы и модели поведения, неожиданно столкнулись со своими соплеменниками из местечек и городов черты оседлости. Наконец, современные читатели и книг еврейских писателей того времени, и записок еврейских путешественников по СССР в 1920-е – 1930-е гг. уже и вовсе не могут различить обертонов того времени.

Смешение многочисленных слоев еврейского общества, перемещение сотен тысяч людей из страны в страну и с континента на континент лишило понятие еврейской диаспоры привычных очертаний. А это, в свою очередь, затрудняет понимание тех особенностей реальной еврейской жизни в новой советской ситуации, которые нашли свое отражение в очерках О. Мандельштама, однако совершенно не опознаются исследователями, о читателях рядовых мы уже и не говорим. Позднейшие мемуаристы внесли дополнительную путаницу в этот вопрос. И, как это ни странно, одной из немногих возможностей восстановления исторической истины является анализ путевых заметок еврейских писателей, посещавших Советский Союз

в 1920-е – 1930-е гг. Их взгляд извне советской страны на еврейскую жизнь оказывается адекватным объектом сравнения реальности и вымысла. В свою очередь, взгляд Осипа Манделъштама на еврейскую жизнь Киева, куда он приезжает из Москвы или Ленинграда, выглядит как, говоря современными терминами, колониальный. Однако для большинства читателей его киевских очерков они представляются текстами близкими к реалистическим. Это действительно так, только реальность эта еврейская и трансформирована она Манделъштамом тоже по-еврейски и, наряду с этим, по-манделъштамовски.

Некоторым из таких случаев и будет посвящена наша работа.

В 1926 г. Осип Манделъштам опубликовал очерк «Киев», в котором обратил внимание на одного довольно необычного персонажа: «Киевский дом – ковчег паники и злословия. Выходит погулять под каштанами Драч – крошечный человек с крысиной головой.

– Знаете, кто он? Он подпольный адвокат. Его специальность – третейские суды

К нему приезжают даже из Винницы.

В самом деле, за стеной у Драча идет непрерывный суд. Сложные вопросы аренды, распри мелких компаньонов, всяческий дележ, ликвидация довоенных долгов. К нему приезжают из местечек. Он присудил бывшего подрядчика, задолжавшего кому-то сто царских тысяч, выплачивать по тридцать рублей в месяц, – и тот платит»<sup>1</sup>.

В этом тексте вызывают вопросы два момента. Первый: насколько законна деятельность подпольного еврейского адвоката, тем более названного автором очерка открыто по имени. И второе: насколько адекватна сумма выплат, которую он присудил за довоенный долг. Ведь если даже счесть, что золотой советский рубль (не говоря уже о бумажном его налоге) стоит наравне с царским, то названный долг придется отдавать почти 300 лет, то есть, примерно столько же, сколько просуществовала династия Романовых.

Трудно отделаться от мысли, что перед нами какая-то шутка либо автор подразумевает какую-то реальность, знакомую его читателям и незнакомую нам.

Однако связана ли она с жизнью Киева, который увидел Осип Манделъштам в 1926 г.? И существовал ли в реальности адвокат Грач, которого Манделъштам неожиданно решил увековечить? До сих пор нам не приходилось видеть попыток поиска этого персонажа. Единственное, что нам приходилось читать о нем, принадлежит перу вдовы поэта – Н.Я. Манделъштам – киевлянки из православной семьи евреев-кантонистов.

Н. Мандельштам в рукописных примечаниях к киевскому тексту своего покойного мужа, оставшихся на полях ее экземпляра собрания сочинений О. Мандельштама, пишет: «Юрист Мазар<sup>2</sup>

Но он не имел отношения к ста тысячам, которые отец дал взаймы подрядчику Бейлису, чтобы тот купил сахарный завод. Эти 100 000 он выплачивал по 30 р. в месяц (советскими рублями). Это было незаконное дело, адвокат не имел права одалживать деньги клиенту. Было это сделано от имени моего брата Евгения. Он должен был отдать 100 000 матери. Не отдал бы»<sup>3</sup>.

Этот запутанный текст представляет для нас существенный интерес. С одной стороны, мемуаристка связывает деятельность адвоката Грача (названного ею юристом Мазаром) с неким приказчиком Бейлисом, желающим купить сахарный завод за очень значительную сумму, что для Киева, прославленного своим знаменитым делом Бейлиса, уже само по себе характерно. С другой стороны, Н.Я. Мандельштам связывает эти события с историей своей собственной семьи – своего отца-адвоката. Наконец, участником всей этой истории оказывается брат Н.Я. Мандельштам, Е.Я. Хазин, на которого будто бы и был переписан весь долг. Еще раз отметим, что ни в главе «Отец», ненаписанной «Третьей книги» Н.Я. Мандельштам<sup>4</sup>, ни в мемуарах Е.Я. Хазина мы ничего подобного не находим.

Сейчас у нас нет никакого желания анализировать приведенный отрывок Н.Я. Мандельштам в качестве аутентичного мемуарного отрывка, который мог бы попасть в какую-то из ее книг. В конце концов, это лишь пометка на экземпляре собрания сочинений О. Мандельштама. Между тем, такая спонтанная реакция киевлянки на киевский очерк своего покойного мужа может оказаться диагностически точной и психологически достоверной при всех неточностях и передержках.

Однако довольно странное и значимое сочетание топонимов и имен, использованное О. и Н. Мандельштамами, обращает на себя внимание: Киев, приказчик Бейлис, завод, адвокат, клиент, еврейский подпольный адвокат, и т.д.. Кстати, знаменитый приказчик Менахем-Мендель Тевьев Бейлис, обвиненный в совершении кровавых иудейских жертвоприношений в 1911 г. и освобожденный после оправдания в 1913 г., умер, как известно, в Америке. А из Киева в Палестину уехал почти сразу же после процесса.

Да и текст О. Мандельштама не так уж ясен.

Дело в том, что адвокат вряд ли кому-то что-то *присуждает* отдавать. Это прерогатива судьи. Адвокат же защищает. Кроме того, открытое название в газете имени подпольного юриста, коли это

так, заставляет заподозрить поэта, по крайней мере, в беспечности по отношению к «Драчу». Ведь очерк Мандельштама печатался в городской газете, где советские юридические органы могли легко вычислить «подпольного адвоката», к которому приезжали даже из Винницы...

Раз никаких последствий очерк Мандельштама не возымел, нам представляется более целесообразным попытаться понять, на что реагирует О. Мандельштам, и на то, какие реалии Киева 1926 г., где 27 мая был опубликован очерк О. Мандельштама (кстати, в год, когда были опубликованы в Америке мемуары самого Бейлиса), могли найти отражение в тексте поэта.

Неожиданным ключом к довольно странному тексту Мандельштама, до сих пор не привлекавшему к себе внимание специалистов по иудаике, оказываются несколько более поздние мемуары польского еврея Якоба Пата, посетившего Киев почти через 10 лет после появления очерка О. Мандельштама и описавшего реальный еврейский суд, который, действительно, существовал в городе в 1920–1930-е гг.

В главе «Еврейский судья Цалке Шнейдер<sup>5</sup>» Якоб Пат описывает свое посещение еврейского суда в Киеве. В 1924 г. в районах проживания компактных национальных групп, недостаточно владевших русским или украинским языком, были введены судебные инстанции на национальных языках. Первая еврейская судебная инстанция была организована в Бердичеве, затем в Киеве, Белостоке, Умани, Черкассах<sup>6</sup>. А сам этот вопрос стоял перед Еврейским отделом Народного комиссариата национальностей практически с самого конца Гражданской войны: «10 августа 1921 г. коллегия еврейского отдела обсудила вопрос «О приспособлении юрисдикции к языку еврейских масс» Постановили: снести с народным комиссариатом юстиции. После консультаций заместитель наркома О. Карклин и Заведующий еврейским отделом А. Мережин направили еврейским отделам информацию: советское законодательство предусматривает ведение судопроизводства на национальных языках; ст.1 Положения о народном суде обязывает уездные и губернские Советы принимать постановления, утверждающие тот или иной язык в качестве языка делопроизводства в суде; еврейским подотделам предлагается обратиться в местные Советы с просьбой принять решение о введении еврейского языка в качестве языка судопроизводства»<sup>7</sup>.

А вот текст польско-еврейского путешественника уже 1930-х гг., который напрямую связан с событиями, всплывшими в памяти и трансформированными Н.Я. Мандельштам уже в 1960-е гг. Якоб

Пат пишет: «Я иду посмотреть на еврейский суд. Длинное трехэтажное здание, напоминающее старую казарму, слева – старинная церковь, посередине вход. Здесь находится киевский суд. Прежде здесь было здание царского суда. Мой друг, который шел со мной, показал мне на это здание: «Взгляни-ка». Я взглянул, но ничего не увидел кроме стен и окон. «Ничего не видишь?» – «Ничего». И поскольку я ничего не понял, он мне разъяснил: «Здесь находится зал, где судили Бейлиса...» Что-то кольнуло в сердце: Бейлис, Чеберякова, прокурор Виппер... – они здесь были. Здесь проходила драма «кровавого навета», а напротив радостно зазвенели колокола старой церкви, и здесь же чуть дальше находится Печерская лавра с ее кельями и «святыми мощами».

Напротив дверь в еврейский суд города Киева. Именно здесь совсем рядом зал, где проходил процесс Бейлиса, где петербургский (московский – Л.К.) раввин Мазе с помощью вагона гемар и раввинских решений, которые он принес в суд, доказывал, что евреи не режут никаких христианских детей, и что никакого использования крови не заповедано им как мицва. Это было два десятилетия тому назад.

Лестница, несколько коридоров. Маленькая любопытная комната, у стола секретарша. Комната наполнена еврейскими разговорами. Секретарша провела меня в кабинет еврейского судьи. – Шолом-алеихем. Передо мной сорокалетний мужчина. Высокий, бритый, с удлинёнными чертами лица. Серьезный, спокойный человек. Он разговаривает мягким голосом. – Народный судья Иосиф Горелик. Он говорит живым языком, который и нужен для народного судьи. Легко общается и готов рассказать. Если у меня есть вопросы – он готов ответить. В июне 1924 г. были учреждены национальные суды. Заводские рабочие выбирали судей. Совет судей представлял кандидатов окружной суд. Некоторые закончили курсы. Они должны были для повышения квалификации закончить курсы, учиться, сдавать экзамены. Первый суд был создан в Бердичеве. Сейчас на Украине их больше 40 национальных судов – польские, еврейские и немецкие. Еврейские суды имеются в Бердичеве, Киеве, Умани, в Черкассах.

– Растет ли число еврейских судов.

– В последнее время нет. Молодежь все больше и больше переходит на русский язык. Мы в основном имеем дело с людьми старшего поколения. (...)

В 1924–1925 гг. люди переживали последствия гражданской войны. Нужно было засвидетельствовать факты гибели, рождения. Суды

были по поводу хулиганства, частных конфликтов, в 1928–1929 гг. проходили дела в связи с НЭпом, торговлей, обманами. Затем пришло время пятилеток»<sup>8</sup>

Таким образом, есть смысл сопоставить фамилию официального еврейского судьи «Горелик», работавшего в том же здании, где судили приказчика Бейлиса с фамилией «подпольного еврейского адвоката» «Грач». Кроме того, характерно, что в очерке Мандельштама сообщается о приезде к «Грачу» людей из местечек, где понятно, не было ни судов, ни, тем более «еврейских камер народных судов», как официально именовалось подразделение, которое описывал польский Бундовец Якоб Пат. Интересно, что в рассказе судьи Горелика среди городов, где функционируют еврейские суды, отсутствует город Винница, следовательно, оттуда вполне могли приезжать евреи к киевскому еврейскому судье. Впрочем, список еврейских судов у польско-еврейского визитера далеко не полон. Поэтому не будем специально останавливаться на этом моменте. Кроме того, Якоб Пат относит дела «по поводу хулиганства, частных конфликтов» к периоду самого конца НЭПа, к 1928–1929 гг., а не ко времени самой Новой экономической политики, когда и надо было осуществлять правоприменение в новых политических и экономических условиях.

Однако рассказ судьи Горелика, приведенный в книге польско-еврейского визитера, достаточно идеологизирован. Ему важно перейти от НЭПа к годам первых пятилеток, а не описывать уже ушедшие в историческую даль события начала 1920-х гг. Поэтому и оказывается, что суды, открытые в 1924 г., т.е. в самый разгар НЭПа, занимались чем угодно, кроме экономических споров. А занялись они ими лишь в момент ликвидации НЭПа.

В этой связи нам представляется, что если О. Мандельштам имел в виду именно еврейскую камеру Киевского народного суда, то его описание дел, которые вел «адвокат» Грач в 1926 г., когда еврейский суд был еще новинкой, куда более соответствует исторической реальности, чем позднейший рассказ советского судьи, связанного жесткими идеологическими рамками. Все эти соображения позволяют сказать, что в тексте О. Мандельштама, прибывшего на Украину из России, отразились важные новые реалии советского Киева, которые бросались в глаза визитеру еще и десять лет спустя, а весной 1926 г. были куда более значимы, чем через десять лет.

Необходимо отметить, что Осип Мандельштам впервые увидел Киев не в 1926, а в 1919 г., когда, еще во время Гражданской войны познакомился там с Н. Мандельштам. В то время Н. Мандельштам

входила в круг киевских художников-учеников А. Экстер, который называла «табунок». Стоит отметить, что существенную часть этого круга составляли художники знаменитой киевской «Культур-лиги», в частности А. Шифрин, чье имя встречается в переписке О. Мандельштама, – Исаак Рабинович, Марк Эпштейн.

Н.Я. Мандельштам вспоминает о том, как «мне случилось позировать мальчику-скульптору по фамилии Эпштейн. Он жил высоко на Лютеранской улице в барской квартире, покинутой хозяевами. В его комнате я впервые столкнулась с неприкрытой нищетой... Не знаю, что потом случилось с этим Эпштейном, но бюст свой я потом увидела в киевском музее. Вряд ли он там уцелел: портрет еврейской девочки работы еврейского скульптора – слишком тяжелое испытание для интернационалистов Украины»<sup>9</sup>.

Трудно сказать, насколько точен рассказ Н.Я. Мандельштам. По крайней мере, в 1920-е гг. Эпштейн жил в Киеве, участвовал в создании еврейского объединения Культур-лига, участвовал в выставках еврейских художников, еще во время пребывания Н.Я. Мандельштам в Киеве стал руководителем художественной секции Культур-лиги. Затем руководил еврейским художественно-промышленным училищем, а в 1932 г. переехал в Москву, где занимался парковой скульптурой. Умер в 1949 г. в Москве. Судя по стилистике его сохранившихся работ, они были достаточно авангардны, так что узнать в них Н.Я. Мандельштам нам вряд ли удастся, если вещь сохранилась. Тогда же Эпштейн выполнил серию театральных эскизов для еврейского театра, иллюстрировал большое количество книг, выпущенных Культур-лигой<sup>10</sup>.

Кроме того, еще ряд сообщений Н.Я. Мандельштам вполне поддается проверке и комментированию.

В комментариях ко «Второй книге» Н.Я. Мандельштам А.А. Морозов без точной ссылки приводит такое сообщение мемуаристики: «В 1919 г. в советском Киеве Надя Хазина занималась в студии при мастерской декоративного искусства А.А. Экстер, известной художницы русского авангарда. «В мастерской Экстер, – вспоминала Н.Я. Мандельштам, – занимались будущие жены Эренбурга, Бабея, Вишневого. Вокруг студии – И. Рабинович, Шифрин, Чекрыгин (? – Л.К.), Челищев, Редько. Параллельно еврейская студия – Тышлер, Минчин (? – Л.К.), скульпторы – Пайлес, Эпштейн (существовала за счет меценатов)»<sup>11</sup>.

Скажем сразу, что имена Минчина и Пайлеса нам в работах о киевских еврейских художниках не встретились. А имя Чекрыгина, если речь идет об известном художнике-графике и иллюстраторе

Маяковского, в связи с Киевом выглядит несколько странно. Однако нас интересует не это. Не исключено, что данный отрывок имеет такое же происхождение, как и заметка Н.Я. Мандельштам о киевском судье и приказчике Бейлисе.

Тем не менее, главное здесь не описки и неточности мемуаристики более чем извинительные, а то, что по сведениям историков украинского искусства Н.Я. Мандельштам училась не столько у Экстер, сколько у Михаила Бойчука<sup>12</sup>, а участники и ученики студии Александры Экстер – Рабичев, Рабинович, Никритин, Шифрин, Тышлер, Рыбак, Эпштейн – одновременно были и основателями, членами и руководителями Культур-лиги. Никакого разделения на еврейское и не еврейское искусство и даже меценатов для еврейской студии тогда не было. А еврейские и украинские авангардисты участвовали в общих выставках.

Более того, когда Н.Я. Мандельштам говорит о том, как молодой скульптор Эпштейн наблюдал с сочувствием за мучениями старика с белой бородой (бывшего киевского «что ли полицмейстера»), для которого «придумали особую пытку – его ежедневно ведут на расстрел, приводят, не расстреливают и отводят обратно в тюрьму». С ним сводят счеты за то, что он был жесток в преследованиях революционеров. Это совсем не старый человек, а волосы у него совсем поседели от пытки...»). Она пишет: «Эпштейн, еврейский мальчик, которого этот полицмейстер, будь он у власти, не пустил бы учиться в Киев, не мог примириться с жестокостью мстителей»<sup>13</sup>. Из этого Н.Я. Мандельштам делает вывод о том, что жестокость противопоставлена любому художнику, удивляется воспеванию жестокости Маяковским и восторгается отрицанием террора Мандельштамом, «тоже еврейским мальчиком».

Между тем, Марк Эпштейн, родившийся в Бобруйске, начав учебу в хедере, продолжил ее в Киевском художественном училище, а также в студиях Александра Мурашко и Александры Экстер<sup>14</sup>. Таким образом, если сведения о полицмейстере верны, то он не помещал молодому еврею учиться в Киеве. К тому же, для тех евреев, которые имели право на жительство в Киеве, в художественном и музыкальном училищах процентной нормы не было.

Говоря о своем неприятии террора, с которым она столкнулась в Киеве, и описывая роль в своем гражданском становлении молодого Ильи Эренбурга, Н.Я. Мандельштам во «Второй книге» пишет: «Мальчишки обожали «Левый марш» Маяковского, и никто не сомневался, что вместо сердца у него барабан»<sup>15</sup>. А впервые говорит об этом подробнее: «Антропофагская психика распространилась, как

зараза. Я на себе испытала легкий приступ этой болезни, но на меня нашелся умелый врач. В Киеве в мастерской Экстер какой-то заезжий гость, не то Рошаль, не то Черняк, прочел частушки Маяковского о том, как топят в Мойке офицеров. Бодрые стишки подействовали, и я рассмеялась. За это на меня неистово набросился Эренбург. Он так частил меня, что я до сих пор чту его за этот разнос, а себя за то, что я, вздорная тогда девчонка, сумела смиренно его выслушать и на всю жизнь запомнить урок. Это произошло до моей встречи с О.М., и ему уже не пришлось лечить меня от приступов антропофагии...»<sup>16</sup>.

Комментатор книги А.А. Морозов указывает, что таких частушек в собраниях сочинений Маяковского нет, но близкая по содержанию картина находится в его «Оде революции»<sup>17</sup>. Имеются в виду строки:

Прикладами гонишь седых адмиралов  
вниз головой  
с моста в Гельсингфорсе.

Между тем, папка-альбом «Герои и жертвы революции» был издан Отделом Изо Наркомпроса к годовщине революции 1918 г., что соответствует датам рассказа Н.Я. Мандельштам, т.е. до 1919 г., когда они встретились в Киеве с Мандельштамом. Этот альбом был примечательным изданием, ведь его рисовали, среди прочего, и видные авангардисты К. Богуславская, Козлинский, Маклецов, Пуни.

А вот и текст подписи-частушки:

#### **Прачка**

Довольно поотносились ласково,  
заждались Нева, Фонтанка и Мойка.  
Прачка! Буржуя иди прополаскивать!  
Чтоб был белее, в Неве помой-ка!

Однако существует и киевская рецензия Ильи Эренбурга на это сочинение: «Насчет ратных подвигов дело обстоит слабо, и Маяковский скромно, хоть и с достоинством (после Брестского мира) заявляет: «России не быть под Антантой». Зато нет счета победам, одержанным чрезвычайками. Маяковский любит револьвер: «Ваше слово, товарищ Маузер!» Клюев предпочитает оптовый способ: «Пуле-мет, конец слова – мед». Враги всячески поносятся: «Племя мокриц и болотных улиток, червивая падаль». Им грозят: «Ваши черные белогвардейцы умрут за оплевание красного бога». Затем венчают палачей. У Маяковского особенно пристрастие к матросу, который

хвастается: «Потрудился в октябре я, всех буржуев брея». Клюеву старых заслуг мало: «Хвала пулемету, не сытому кровью битюжьей породы, батистовых туш!» О, во сколько раз понятней и лучше жалкий плач изысканного поэта, который стоит сзади и в рифмованных строчках кричит: «Еще! Еще!»<sup>18</sup>.

Строки о матросах и буржуях как раз из того самого альбома, откуда и «Прачки», а статья опубликована в «Киевской жизни» 28 октября 1919 г., то есть после отъезда О. Мандельштама.

Сегодня оказалось возможным прокомментировать источник воспоминаний Н.Я. Мандельштам о следующем высказывании О. Мандельштама, судя по контексту, киевского периода 1919 г.: «Однажды Мандельштам мне сказал, что «они» строят свою партию на авторитете наподобие церкви, но что это «перевернутая церковь», основанная на обожествлении человека. Разговор происходил в ванной комнате, обложенной кафелем, с двумя окнами и белой печкой. Он вытирал руки и вдруг заметил, где он: «Странный разговор для такого места»... Мысль настигла его в неподходящем месте и в неподходящую минуту: мы спешили поужинать, чтобы потом пойти в «Хлам»<sup>19</sup>.

А вот, что запомнилось Р. Ивневу уже в подходящее время и в подходящем месте 2 мая 1919 г.: «Плыву по течению. В монастыре мне скажут: еврей – враг – и я там буду так же мучиться, потому что моя совесть никогда не примирится с тем, что праведен только православный. Боже мой! Как тяжело мне. Но все же я пойду поговорить с кем-нибудь из монашествующих. Вчера мы ездили в Лавр. Ездили безобразно, глупо, по-мальчишески, только так, чтобы проехаться и посмотреть пещеры. Таким я и рисовал себе прежде это путешествие. О.Э. был в Лавре тоже, но на него Лавра произвела удручающее впечатление. Когда я спросил его – почему, он ответил: «Разве вы не видите, что здесь та же «чрезвычайка», только «навыорот». Здесь нет «святости». Мне было больно это слышать, но зачем же тогда попадавшие нам монахи смотрели так враждебно на еврейские лица Осипа Эмильевича и особенно его брата – типичного еврея Александра Эмильевича? Ведь эти взгляды действительно далеки от святости»<sup>20</sup>.

Так, похоже, восстанавливается настроение О. Мандельштама в Киеве 1919 г., где он оказался в своеобразной среде будущих классиков еврейского искусства, деятелей еврейского театра, поэтов и художников интернационального «Хлама». Поэтому неслучаен интерес О. Мандельштама, например, к еврейскому театру, который находит в его киевских очерках уже 1926 г. очень интересное пре-

ломление, становящееся понятным только при условии знания и понимания еврейского подтекста ситуации середины 1920-х гг., когда переживания Киева 1919 г. были еще живы.

Перенесемся теперь в 1926 г. В цитировавшемся нами очерке Мандельштама «Киев» есть и такой фрагмент, буквально следующий за абзацем о еврейском суде: «Клуб откомхоза и пищевого. На афише «Мандат» (пьеса Н. Эрдмана. – Л.К.). Потом бал. Ночью улица наполняется неистовым ревом. С непривычки страшно. На Крещатике и на улице Марата отпечаток *какого-то варшавского*, кондитерского глянца» (курсив наш. – Л.К.).

Этот варшавский след не случаен. Ведь семья отца Мандельштама происходила из Варшавы, и туда поэт полузаконно ездил из Петрограда в декабре–январе 1914–1915 гг. Из военной Варшавы времен высылки евреев из прифронтовой полосы за якобы предательство российских интересов в пользу Германии поэт привез не только стихи «От вторника и до субботы...»<sup>21</sup>, но и ряд образов своей прозы «Египетская марка», которая, как мы показали ранее, основным подтекстом имеет роман Шолом-Алейхема «Кровавая шутка» (рус. пер. 1914 г.), посвященный делу Бейлиса<sup>22</sup>. Именно там действует герой-дантист Гриша Рабинович, чье имя всплывает и в самом начале очерка «Киев». Причем, в киевском очерке Мандельштама этот герой киевского романа Шолом-Алейхема, (печатавшегося в варшавской газете «Гаинт» на идише в 1911–1912 гг.), попавший в «петербургскую прозу» О. Мандельштама в 1928 г., а пока названный «Гришенькой Рабиновичем, биллиардным мазчиком из Петербургского кафе «Рейтер», которому довелось на мгновение стать начальником уголовного розыска и милиции»<sup>23</sup>. Этот Рабинович еще только предвещает свою будущую трансформацию в героя «Египетской марки».

Таким образом, Мандельштам постоянно совмещает топику Петербурга – Петрограда – Ленинграда с киевскими реалиями, оставаясь все же всегда визитером из столицы Империи, пусть и бывшей.

Цитируем очерк далее: «Отель «Континенталь» – когда-то цитадель ответственных работников – восстановил все свои инкрустации. Из каждого окна торчит по джазбандному негру. Толпа вперяет взоры на балкон второго этажа. Что случилось? Там Дуров кого-то чешет... Киевляне гордятся: все к ним приехали! В городе сразу: настоящий джазбанд, Еврейский камерный из Москвы, Мейерхольд и Дуров, не говоря уже о других.

Колченогий карлик Дурова выводит погулять знаменитую собаку-математика – событие! Негр идет с саксофоном – событие! Ев-

рейские денди – актеры из Камерного – остановились на углу – опять событие!».

Казалось бы, это просто картинка городского быта для городской газеты времен пребывания Мандельштама в Киеве. Однако это не совсем так. Ведь тема еврейского театра продолжится и в очерке об украинском театре «Березиль», и в очерке «Михоэльс», написанном уже к последующим ленинградским гастролям Государственно-камерного еврейского театра (ГОСЕТ).

В очерке «Березиль» читаем: «Искусный и трезвый «Березиль»<sup>24</sup>, накапливая свое рассудочное мастерство, шествовал по суконным вершинам революционной драматургии... – и вдруг прорвало: ревет Бессарабка, ринулись в театры евреи с Подола: ничего не хотим, хотим «Шпану». А «Шпана» возникла случайно, что называется, вне плана, на нее не возлагали надежд, сделали ее наспех, чуть ли не на затычку. «Идеология» в ней прихрамывает, содержание легковесно: какая-то чепуха про растратчиков, но так или иначе, киевляне подняли «Шпану», всенародно перенесли ее в цирк, валят на нее десятками тысяч и ни за что не выпускают из города. Общее признание увенчало «Шпану». Получилась комедия большого стиля. «Березиль» вышел на новую увлекательную дорогу»<sup>25</sup>.

В этом восторженном отрывке из одного из двух очерков о «Березиле» не хватает только одного – имени режиссера театра Леся Курбаса, который, как известно, незадолго до своего ареста в конце 1930-х г. начинал работу с Михоэлсом над будущим знаменитым «Королем Лиром». Однако имя Леся Курбаса есть в отрывке из очерка о «Березиле», который остался в черновиках Мандельштама: «На днях в Киеве встретились два замечательных театра: украинский «Березиль» и Еврейский камерный из Москвы. Великий еврейский актер Михоэльс *на проводах «Березиля», уезжающего в Харьков*, сказал, обращаясь к украинскому театральному режиссеру Лесю Курбасу: «Мы братья по крови»... Таинственные слова, которыми сказано нечто большее, чем о мирном сотрудничестве и сожительстве народов»<sup>26</sup>.

С учетом того, что в центре очерка о театре Леся Курбаса находится украинский спектакль «Шпана», на который повалил еврейский зритель с Подола, более чем уместно было бы завершить текст замечательной смысловой рифмой, наглядно демонстрирующей это «родство по крови» двух театров. Однако Мандельштам выбрасывает из очерка об украинском театре не только эту декларацию Михоэlsa, но и свои собственные рассуждения, уже о театре еврейском: «Между тем, оба театра совершенно непохожи, даже полярны. Ев-

рейский камерный, приехавший на шестинедельные гастроли, прикоснулся к родной почве: здесь у себя дома он бесконечно выигрывает, когда кругом кипит еврейская толпа, звучат еврейские голоса, царит еврейский вкус – покрой одежды, жест. «Березиль» мог возникнуть только на Украине».

На первый взгляд, эти слова Мандельштама не несли в себе ничего, отличного от очерка о Киеве или от очерка о Михоэлсе. Однако это совсем не так. Ведь Мандельштам приехал в Киев из новой советской столицы – Москвы, города, где вершились судьбы советского искусства. А в Москве в это самое время вокруг театра Грановского и Михоэлса – Еврейского камерного театра – разворачивались нешуточные страсти. И как мы попытаемся показать, приведенный отрывок, при всей его хвалебности, мог послужить лишь врагам московского еврейского театра. Ведь их аргументация за то, чтобы театр Грановского был перемещен в Киев или Минск, сводилась к следующему: «3 октября 1925 года заместитель управляющего УГАТ (Управление государственных академических театров. – Л.К.) Г.А. Колосков направляет докладную записку в Наркомпрос (Народный комиссариат просвещения. – Л.К.): «В № 223 «Известий ЦИК СССР» от 30 сентября 1925 с.г. помещена была телеграмма из Харькова о том, что Совнарком УССР постановил организовать на Украине Государственный еврейский театр. Государственный еврейский театр в Москве не может оправдать своего существования и является безнадежно дефицитным. Обстоятельство это достаточно известно и Наркомпросу, и другим высшим государственным органам, вследствие чего вопрос о переброске Еврейского театра на Украину выдвигался уже ранее комиссией Совнаркома»<sup>27</sup>.

И чуть позже в чиновной переписке встречается уже формулировка, необычайно близкая к тексту Мандельштама, только с обратным знаком. Если для Мандельштама приезд еврейского театра из Москвы в места массового проживания еврейского населения приводил к появлению настоящего реального контекста его искусства, то для московских начальников это означало возможность отправить театр подальше от столиц. Для еврейского театра, зародившегося в Петрограде и работающего в Москве, его провинциализация означала просто конец. Поэтому А. Грановский никак не соглашался ни на какой перевод. Но московские чиновники продолжали начатое дело.

Вот как это выглядело в исполнении Управления театрами Наркомпроса, когда В. Яковлева обращалась к С. Сырцову: «Однажды я уже имела с Вами разговор относительно положения московского

государственного еврейского театра о том, что он является безнадежно дефицитным и что его пребывание в Москве совершенно нецелесообразно, ибо отсутствует та связь, которая должна существовать между этим театром и теми трудовыми массами еврейства, которые театр должен по идее обслуживать. Конечно, целесообразнее всего было бы перебросить московский театр в центр еврейского населения, где он, несомненно, принес бы большую пользу и, по всей вероятности, вышел бы из состояния дефицитности»<sup>28</sup>.

И уже непосредственно в дни гастролей Еврейского театра в Киеве деятель Еврейской секции ВКП (б) М. Фрумкина писала члену Политбюро ЦК ВКП(б) В. Молотову: «С тех пор, как мы у Вас были, дело еврейского театра лежит без движения. Они уехали на гастроли в Киев, делают там сборы, но эти деньги тратят на уже объявленную там постановку, а частью на покрытие новой задолженности, без которой не могли бы выехать. Они голодают. Дело запутывается с каждым днем. Без срочной помощи театр погибнет, а ликвидация обойдется гораздо дороже, чем помощь»<sup>29</sup>.

Как указывает историк еврейского театра В. Иванов, «Попытка перевести ГОСЕТ на Украину или в Белоруссию, предпринятая Агитпропом и Наркомпросом осенью 1926 г., закончилась безрезультатно». А директивные органы предложили УССР и БССР использовать театр совместно<sup>30</sup>.

Таким образом, текст, выброшенный Мандельштамом из его очерка об украинском театре, который, в отличие от ГОСЕТА, переезжал не в провинцию, а в тогдашнюю столицу Украины – Харьков, мог, при всей его внешней привлекательности для советской прессы, привести к поддержке врагов Московского еврейского театра в столице СССР. Следовательно, мы вновь можем сказать, что действия поэта О. Мандельштама в Киеве были мотивированы обстоятельствами, знакомыми ему по Москве. Тем более, что большинство его киевских знакомых 1919 г. уже жили и работали в столице СССР.

Чуть позже Мандельштам создал свой очерк «Михоэльс», который был призван поддержать гастроли ГОСЕТА уже в Ленинграде, в августе того же года, незадолго до принятия окончательного решения о том, что ГОСЕТ остается в Москве. Более того, именно Московский еврейский театр был призван стать центральным еврейским театром для всего еврейского населения страны, хотя впоследствии появились и функционировали и другие еврейские театральные коллективы. Таким образом, Москва становилась в тот момент не только политическим центром страны, но и центром еврейской жизни в СССР.

Недаром Мандельштам в очерке «Киев» говорит о том, что в город приехал, наряду с еврейским театром, и театр Мейерхольда, а, рассказывая о «Березиле», говорит о «могучем влиянии театральной Москвы. В «Березиле» борются театры Мейерхольда и Камерный (русский театр А. Таирова. – Л.К.)».

Таким образом, создавался необходимый контекст, в котором оказывалось возможным идеологически поддержать ГОСЕТ, одновременно подчеркнув важность его пребывания в Москве. Этому отвергнутый отрывок о Михоэлсе и Курбасе, как мы видели, способствовать не мог.

Если теперь обратиться к самому началу очерка, то мы обнаружим в нем и довольно тонкое знание обстоятельств еврейской жизни 1920-х гг., и довольно рискованную игру слов: «В центре Киева огромные дома-ковчег, а в воротах этих гигантов, вмещающих население атлантического парохода, вывешены грозные предупреждения неплательщикам за воду, какие-то грошовые разметки и раскладки. Слышу под ногами какое-то бормотание. Это хедер? Нет... Молитвенный дом в подвале. Сотня почтенных мужей в полосатых талесах разместилась как школьники за желтыми тесными партами. Никто не обращает на них внимание. Сюда бы художника Шагала!»<sup>31</sup>.

На фоне проанализированных рассказов Мандельштама о еврейском суде и еврейском театре трудно предположить, что поэту не были известны жесткие меры советских властей против хедеров, тем более в центральных городах, особо обострившиеся в 1920–1921 гг. По крайней мере, в 1926 г. ни о каких даже относительно открытых хедерах и речи в Киеве не шло. И уж, естественно, это знали жители одного из главных еврейских центров того времени, читавшие киевские газеты, где печатал свои очерки московский визитер. Если же вспомнить, что хедер – это начальная еврейская школа, то мотивируется наличие в тексте Мандельштама тесных школьных парт, за которыми сидят взрослые люди. Однако, если это молельный дом или синагога, то на идише это и будет «Школа».

Об этом свидетельствует и следующая фраза Мандельштама, который в очередной раз отсылает нас к своему родному Петербургу. Ведь совсем недавно в прозе «Шум времени», говоря о петербургской синагоге, поэт писал: «Синагога с коническими своими шапками и луковичными сферами, как пышная чуждая смоковница, теряется среди убогих строений... Еврейский корабль с звонкими альтовыми хорами, с потрясающими детскими голосами плывет на всех парусах, расколотый какой-то древней бурей на мужскую и женскую половину»<sup>32</sup>. А киевская подвальная молельня, которую поче-

му-то никто, кроме поэта (и властей?), не замечает, выглядит так: «Да киевский дом это ковчег, шатаемый бурей, скрипучий, жизненнолюбивый».

Похоже, что и имя Марка Шагала, которого хочет «призвать» в Киев Мандельштам для отражения подвального молельного дома, не так уж и случайно попало в очерк «Киев». Ведь Шагал является автором знаменитых панно как раз для театра Грановского «Введение в новый еврейский театр». И именно Шагала не хватает сейчас в коллективе. Но Шагал находится за границей. Грановский же ведет трудную борьбу за выживание своего театра, пытаясь организовать гастроли в Америке. В этой связи Грановский в феврале 1925 г. писал: «Почему вдруг в Америке мы окажемся банкротчиками? В конечном счете, евреи остаются евреями на всех широтах и долготах. И человеки – человеками. Откуда у Вас такой пессимизм. Он обоснован?... Я слышал, что Шварц заказал у Шагала декорации для «Колдуньи», в Варшаве идет «Колдунья» «по Грановскому» (конечно, это все будет и есть чепуха на постном масле), но все это доказывает, что тяга к новому огромная»<sup>33</sup>.

Таким образом, «приглашение» Шагала в его театр Мандельштамом может мотивироваться знанием об описанных здесь не подтвердившихся слухах. Как известно, со своим театром Шагал встретится во время будущих гастролей, которые Грановскому все же удастся организовать<sup>34</sup>.

Поразительным образом текст Мандельштама вписывается и в работу по рекламе будущих гастролей ГОСЕКТа в Европе и Америке, в которую А. Грановский пытался привлечь хорошо знакомых Мандельштаму Абрама Эфроса и Натана Альтмана<sup>35</sup>. Поэтому особых сомнений в том, что Мандельштам был знаком с проблемами Московского еврейского театра нет. Более того, нам представляется, что статьи Мандельштама были частью этой задуманной кампании, ведь в отличие от Натана Альтмана, писавшего декорации для ГОСЕКТа и Габимы или критика Абрама Эфроса, напрямую связанного с еврейской культурной жизнью, их коллега Осип Мандельштам никак не ассоциировался с ней, что могло принести свою пользу в этой кампании по защите театра Грановского. Эту точку зрения подтверждает и очерк о Михоэлсе, напечатанный в Ленинграде перед гастролями театра. Ведь для культурной общественности этого города Мандельштам, автор знаменитых «Камня» и «Тристей», был фигурой значимой. А Грановский все более активно выступал против того, чтобы его театр выступал на еврейских театральных площадках Европы и Америки, подчеркивая этим общечеловеческий характер своего детища.

Таким образом, нет никаких сомнений, что картина киевского еврейского мира Мандельштама, которая вот-вот перейдет в описание тайного еврейского суда, о котором мы говорили, хорошо сочетается с общим принципом подхода Мандельштама к описанию киевского еврейства. Реалии советского Киева трансформируются им в реалии предреволюционные. Такие, например, когда мог существовать раввин, решавший еврейские споры, или когда дети учились в хедерах.

Для самого Мандельштама мир, в котором он ненадолго оказался, был подслоем того еврейского мира Петербурга, имперской столицы, который он видел воочию. И этот мир банкиров, врачей, профессуры, изрядного количества крещеных евреев-студентов, к которым относился и он сам, городу, большинство евреев которого не говорили на идише, был по отношению к бытовым реалиям и политическим проблемам еврейского Киева другой планетой. Однако Мандельштам оставил нам, как оказывается, вполне целостное его описание, вполне соответствующее той реальности, которая выстраивается по историческим документам.

И, наконец, позволим себе одно предположение, которое может «закруглить» сюжет, связав 1919 и 1926 г. Уже осенью, когда ГОСЕКТ гастролировал в Ленинграде, проблемы с переводом театра на Украину отпали, и гастроли в Америку были разрешены, Мандельштам написал очерк «Михоэльс», который начинался так: «По деревянным мосткам невзрачного белорусского местечка – большой деревни с кирпичным заводом, пивной, палисадником и журавлями – пробиралась долгополая странная фигура, сделанная совсем из другого текста, чем весь этот ландшафт. Я смотрел в окно вагона, как этот единственный пешеход черным жуком пробирался между домишками через хлюпающую грязь, с растопыренными руками, и золотисто-рыжим отливали полы его сюртука. В движениях его была такая отрешенность от всей обстановки и в то же время знание пути, словно он должен пробежать «от» и «до», как заводная кукла. Эка, подумаешь, невидаль: долгополый еврей на деревенской улице. Однако я крепко запомнил фигуру бегущего реббе потому, что без него весь этот пейзаж лишился своего оправдания. Случай, толкнувший в эту минуту на улицу этого сумасшедшего, очаровательно фарфорового пешехода, помог мне осмыслить впечатление от Государственного еврейского театра, который я видел незадолго в первый раз»<sup>36</sup>.

Позволим себе предположить, что этот реббе был нарисован знаменитым еврейским скульптором Иосифом Чайковым в его книге

«Скульптура», вышедшей в Киеве на идише в 1921 г. Такое совпадение не кажется случайным, скорее, наоборот. А это, в свою очередь, позволяет считать киевские очерки Мандельштама адекватным источником, отражающим те трансформационные процессы, которые охватили советское еврейство после революции и Гражданской войны. Причем взгляд поэта, не чуждого еврейского мира Петербурга до революции и московского еврейского мира первых послереволюционных лет, дает своеобразную и, как оказывается, адекватную и яркую картину того, как столичные евреи, при этом достаточно ассимилированные, неожиданно, на первый взгляд, становились на защиту своих куда более аутентичных и даже провинциальных соплеменников.

Трудно сказать, что способствовало этому процессу. Однако, по крайней мере для Мандельштама такой травмой безусловно, была Первая мировая и Гражданская война, которым предшествовал и тот взрыв антисемитизма, который сопровождал жизнь евреев во времена дела Бейлиса 1911–1913 гг. или в 1914–1920-е гг. Но так или иначе, все основные проблемы трансформации еврейского мира своего времени нашли свое место в многочисленных текстах Мандельштама, будь то тексты поэтические, публицистические или прозаические. А то, насколько мы можем это понять – зависит уже от нас самих.

### Примечания

<sup>1</sup> Мандельштам О. Киев (Самый живучий город Украины) // Мандельштам О. Собр. Соч. в 4-х т. М., 1993. Т. 2. С. 435.

<sup>2</sup> Не исключено, что в памяти Н.Я. Мандельштам спуталось несколько обстоятельств. Фамилия «Юриста Мазара» напоминает фамилию раввина Я Мазе, участвовавшего в процессе по делу Бейлиса, особенно если записать ее как «р. Мазе». Равно как и настоящий М. Бейлис был не подрядчиком, а приказчиком. Похоже, что перед нами один и тот же тип лингвистического сдвига.

<sup>3</sup> аметки Н.Я. Мандельштам на полях американского «Собрания сочинений» Мандельштама // *Philologica*. Vol. 8–10. М., 1997. С. 171.

<sup>4</sup> Мандельштам Н. Отец // Мандельштам Н. Третья книга. М., 2006. С. 451–458.

<sup>5</sup> Так звали судью Киевского еврейского суда во время его пребывания в Польше и работы в Бунде.

<sup>6</sup> О книге Я. Пата в контексте травелогов еврейских писателей, посещавших СССР в 1920–1930-х гг., см.: Элиасберг Г. Еврейская культура в СССР в оценке зарубежных писателей и общественных деятелей (по публикациям 1920-х–1930-х годов) // Язык и культура идиш в СССР. М., 2008 (в печати).

<sup>7</sup> Чеботарева В. НАРКОМНАЦ РСФСР: свет и тени национальной политики 1917–1924. М., 2003. С. 469.

<sup>8</sup> Пат Я. Рейзэ ибер Ратн-Фарбанд. Варше, 1936. За перевод этого текста с идиша мы искренне благодарны Г. Элиасберг.

<sup>9</sup> Манделъштам Н.Я. Вторая книга. М., 1999. С. 23–24. М., 1999.

<sup>10</sup> См. подробнее: Культур-ліга. Художній аванград 1910–1920-х років. Київ. 2007. С. 86–98.

<sup>11</sup> Манделъштам Н. Вторая книга. С. 632 (в комм. А.А. Морозова без указания источника. Эти сведения не соответствуют другим известным текстам Н.Я. Манделъштам, хотя в интересующей нас области этот текст представляет первостепенный интерес).

<sup>12</sup> Дмитриева М. От этнографии до эстетики. Теоретические позиции Культур-лиги и еврейский художественный дискурс // Культур-ліга. Художній аванград 1910–1920-х років. С. 55. (на укр. языке).

<sup>13</sup> Манделъштам Н. Вторая книга. С. 24.

<sup>14</sup> Культур-ліга. Художній аванград 1910–1920-х років. С. 86.

<sup>15</sup> Манделъштам Н. Вторая книга. С. 24.

<sup>16</sup> Манделъштам Н. Воспоминания. М., 1999. С. 128.

<sup>17</sup> Там же. С. 482.

<sup>18</sup> Эренбург И. «Завсегда блюдолизы» // Маяковский Pro et Contra. СПб., 2006. С. 439.

<sup>19</sup> Манделъштам Н. Вторая книга. С. 26.

<sup>20</sup> Ивнев Р. Жар прожитых лет. Воспоминания. Дневники. Письма. СПб., 2007. С. 212–213.

<sup>21</sup> Кацис Л. Осип Манделъштам: мускус иудейства. М., 2002. С. 55–70 (Осип Манделъштам и еврейская Варшава 1914 года. «От вторника и до субботы...»).

<sup>22</sup> Кацис Л. Осип Манделъштам: мускус иудейства. С. 287–355 (Еврейские аспекты «Египетской марки» Осипа Манделъштама).

<sup>23</sup> Манделъштам О. Киев (Самый живучий город Украины). С. 434.

<sup>24</sup> Манделъштам употребляет украинское написание только в названии очерка, в основном тексте дается русифицированная транскрипция.

<sup>25</sup> Манделъштам О. Киев (Самый живучий город Украины). С. 442.

<sup>26</sup> Манделъштам О. <К очерку «Березиль» > // Манделъштам О. Собр. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 556.

<sup>27</sup> Цит. по: Иванов В. ГОСЕТ: политика и искусство. 1919–1928. М., 2007. С. 331–332.

<sup>28</sup> Там же. С. 332–333.

<sup>29</sup> Там же. С. 345.

<sup>30</sup> Там же. С. 354.

<sup>31</sup> Манделъштам О. Киев (Самый живучий город Украины). С. 434–435.

<sup>32</sup> Манделъштам О. Шум времени. // Манделъштам О. Собр. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 361.

<sup>33</sup> Письмо А. Грановского М.Г. Элькину от 18.02.1925 // Цит. по: Иванов В. ГОСЕТ: политика и искусство. С. 233.

<sup>34</sup> Кацис Л. К поэтике и поэзии еврейской эмиграции в творчестве Марка Шагала («Введение в новый еврейский театр» Марка Шагала: Париж–Москва–Париж–Нью-Йорк–Париж. Стихи Шагала: Париж–Лиссабон–Нью-Йорк–Париж) // Еврейская эмиграция из России. М., 2008.

<sup>35</sup> Иванов В. ГОСЕТ: политика и искусство. С. 231.

<sup>36</sup> Манделъштам О. Михоэльс // Манделъштам О. Собр. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 446–447.

*Елена Ирзабекова  
(Берлин, Германия)*

**МИР КУЛЬТУРЫ ИДИШ,  
ЗАПЕЧАТЛЕННЫЙ  
В СОВРЕМЕННОМ ЕМУ ИСКУССТВЕ  
(к проблеме комплексного изучения)**

---

В последние десятилетия культура идиш привлекает к себе все более пристальное внимание. Но, несмотря на возрастающий интерес к культуре еврейского местечка, ее изучение, напротив, с течением времени становится все более сложным. В огне Холокоста погибли миллионы евреев. Местечковый мир, расшатанный революцией и уничтоженный Второй мировой войной, уже никогда не будет восстановлен – это исчезнувший мир (*the vanished world*). История и культура, образ жизни и традиции идишеговорящего мира сегодня живут только в литературе, науке и искусстве, а также в воспоминаниях еще заставших местечковый мир людей, которых с каждым днем становится все меньше. Среда, с которой идиш был неразрывно связан как языковая культурная система, разрушена и безвозвратно утеряна<sup>1</sup>.

Наблюдаемый сегодня интерес к культуре восточноевропейского еврейства в действительности является «второй» волной. «Первая волна» возникла около 150 лет назад, как следствие распространения идей *Гаскалы* – движения за еврейское просвещение и эмансипацию. До 1860-х годов евреи в большинстве своем жили вдали от больших городов и внутренних губерний и не играли существенной роли в экономической и культурной жизни Российской империи. Со второй половины XIX в., охваченные идеями приобщения к европейским культурным ценностям, преодолевая отчужденность и замкнутость «Черты оседлости», евреи стали стремиться к светскому образованию и постепенно становились реальной частью российского общества, появившись везде и проявившись во всем: в деловой активности, в редакциях газет и журналов, в театрах и оркестрах, в университетских кругах и научных сообществах. Имена Мендельсона,

Монтефиоре, Венявского, Антокольского, братьев Рубинштейн, баронов Гинцбурга и Ротшильда были неотъемлемой частью общего полотна жизни конца XIX – начала XX веков.

В этот период жизнь и традиции идишеговорящего мира стали темой этнографических и культурологических исследований. Литература и живопись наполнились образами реально-бытового еврейства, а мелодии еврейского местечка вошли в творческую лабораторию зарождающейся национальной композиторской школы. Все, что было создано в те годы, изучалось и запечатлевалось «с натуры», в режиме «реального времени», отражая подлинность бытия.

Для современного исследователя эти материалы представляют несомненный интерес, являясь документальным свидетельством ушедшего мира. Следует заметить, конечно, что далеко не все произведения, созданные в те годы, отличались глубиной содержания или высоким художественным мастерством. Подчас, художественное дарование бытописателей и документалистов того времени можно было бы назвать скорее скромным, а содержащиеся в старых материалах эмоциональная и оценочная составляющие представляются не всегда адекватными. Но, при современном прочтении этнографических или культурологических произведений тех лет, много ценнее то информативное содержание, которое они сохранили для потомков. И сегодня, когда изображаемый ими мир безвозвратно утрачен, ценность таких произведений много выше, чем в период их непосредственного создания. Поэтому, наряду с современными этнографическими экспедициями в регионы бывшей «Черты оседлости», представляется несомненно важным поиск материалов «первой волны», так как это дает уникальную возможность изучения мира идишской культуры, запечатленного в период его реального существования. Более того, исследование сохранившихся материалов, среди которых: этнографические исследования, фольклорные сборники, мемуары, путевые заметки, литературные и живописные работы, нотные публикации, старые фонозаписи и т.д., – дает возможность осмысления этого ушедшего мира в комплексном, системном подходе.

Проиллюстрирую вышесказанное примером рассмотрения колыбельной «Под детской колыбелью» в контексте жизни, культуры и традиций местечкового мира. Данная колыбельная – одна из самых известных, популярных и одновременно старых идишских колыбельных, неоднократно публиковавшаяся в различных источниках. Ее содержание, с определенной долей условности, можно передать следующим образом:

Под детской колыбелью стоит белая козочка, она поехала продавать изюм с миндалем. Чтобы ребенку [Янкеле / Иделе / Абрамке ...] купить чулки и башмаки. Чтобы мог он бежать в хедер. Родители позволят ему пойти к хупе. Он будет учить Тору. Это самое лучшее занятие. Книги он напишет, хорошим и благочестивым евреем ребенок останется. На Бар-Мицве будет произнесена речь (дроше), все будут им гордиться, и родители получат за него большое приданное.

О времени возникновения этой песни сказать сложно, но предположительно она была широко известна уже с начала XIX века. Писатель Осип Рабинович упоминает об этой песне в своем рассказе «Бродячие артисты», герой которого, старик-шарманщик, вспоминает о том, что эту колыбельную «и ему когда-то пели ... ее всем нам поют»<sup>2</sup>.

В 1900 г. полный текст колыбельной был опубликован Самуилом Вайсенбергом, автором многочисленных работ по еврейской антропологии, этнографии и фольклору<sup>3</sup>. С. Вайсенберг, уроженец Елизаветграда, был носителем южно-русского идишского диалекта, который отразился в особенностях его транслитерации. Если сравнить эту запись с другими вариантами, где отражен литовский идиш, то разница в произношении будет очевидной: *Ynter – Unter, Dus – Dos* и т.д.<sup>4</sup>

В этой колыбельной перечислены основные моменты жизни любого еврейского мальчика: учеба в хедере, Бар-Мицва, хупа; выражены надежды и чаяния матери на то, что ее сын станет ученым и останется хорошим и религиозным евреем: *A guter un a frumer Jid* (или в южно-русском диалекте – *A giter un a frymer Id*). Любопытно, что среди родительских надежд неизменно важным представляется то, чтобы ребенок в жизни остался (не стал, а именно остался) «хорошим евреем», то есть сумел сохранить верность закону, в котором он рожден.

Мать верит, что самое лучшее занятие в жизни это изучение Торы. Согласно еврейской энциклопедии Брокгауза и Эфрона, в словах этой песни отражены все основные устои и ценности идишского мира: «еврейка-мать, укачивая сына, сулит ему, как величайшее счастье: преданность вере отцов, знание Торы и сочинение богословских книг»<sup>5</sup>.

Здесь, возможно, уместным было бы сравнение с «Казачьей колыбельной песней» М.Ю. Лермонтова (*Спи, младенец мой прекрасный, баюшки-баю*), в которой, мать-казачка, убаюкивая сына, поет о предстоящих ему боях и сражениях<sup>6</sup>. В.Г. Белинский писал, что содержание колыбельной «выражает собою особенности и оттенки

казачьего быта»<sup>7</sup>. Но, думается, что содержание колыбельной много глубже, чем просто описание бытовой стороны жизни. Сравнение этих двух колыбельных дает представление о разных системах культурных ценностей, о различии жизненных целей и устремлений, надежд и ожиданий. В творчестве известного еврейского поэта С. Черниковского также можно найти строки, запечатлевшие культурные различия:

Песню казацкую пел Михайло  
Внимал Элиокум;  
Мир непонятный и чуждый являлся душе его мирной:  
Пламя, убийства и кровь...<sup>8</sup>

Известный литературный критик А. Лежнев называл местечковый мир культурой книжников и мирных буржуа. «Нигде так не боялись крови, насилия... Солдатчина, ни для кого не сладкая, здесь вызвала совершенно исключительное отвращение и страх, – писал ученый. – Грубость, физическая сила, удальство казались одинаково непристойными. ...Поистине, ражий Исав не был в чести у Израиля!»<sup>9</sup>.

Синагогальная культура пронизывала всю структуру традиционного местечкового уклада, все аспекты и стороны жизни, где главная шкала ценностей была связана с достижением теологической образованности. «Не было ни одного еврейского дома, в котором не изучали бы Торы», – писал Натан Гановер<sup>10</sup>. Социальная иерархия местечка была тесно сопряжена с уровнем религиозной образованности мужчины, и лишь затем с его происхождением и финансовым положением.

Еврейская живопись XIX – начала XX веков сохранила для потомков портреты раввинов, образы евреев в молитвенной накидке, молящихся, склоненных над книгами или занятых талмудическими спорами. Традиция обращения к данной тематике восходит еще к Рембрандту, в творчестве которого еврейские мотивы занимали важное место, оказав влияние на последующие поколения художников<sup>11</sup>.

В традиционном еврейском обществе мальчик должен был учиться в хедере, и хотя население местечек было довольно бедным, а обучение было платным, «оставить ребенка без учителя означало бросить тень на репутацию семьи, – писала в своих воспоминаниях М. Антин. – Даже самый мизерный семейный доход распределялся так, чтобы оплатить учителя»<sup>12</sup>.

При этом в понятие «образование» вкладывался совершенно определенный смысл. Находясь в изгнании, но веря в обязательное

искупительное будущее и возвращение в страну отцов, евреи держали себя в постоянной готовности к этому событию. Как писала в своих воспоминаниях Мириам Шомер Цунзер<sup>13</sup>, евреи, живя в царской России, не изучали российскую историю и право, «они изучали правила и законы своей древней Родины, которая будет для них восстановлена с приходом Машиаха. Ради этого тысячи еврейских мальчиков торопились в школу, где их учили законам народа, больше не правившего; географии страны, разрушенной и опустошенной; языку, на котором люди более не говорили... Год за годом миллионы евреев, живя в заснеженных российских городах, праздновали начало цветения [в Эрец Исроэль], собирали несуществующие урожаи. Фраза “через год в Иерусалиме”, которой завершалось любое празднество, выражала их несокрушимую веру»<sup>14</sup>.

Хедер помещался чаще всего в доме меламеда, вся жизнь которого несла на себе печать бедности и вечной борьбы за существование. Описание хедера содержится во многих воспоминаниях и литературных произведениях<sup>15</sup>, но при этом обращает на себя внимание схожесть описания как самой классной комнаты, так и образа учителя.

Я. Тейтель, известный российский юрист и общественный деятель, в своих воспоминаниях писал: «Помню я себя с 6 летнего возраста, когда меня носили в хедер ... Помню изможденного меламеда с рыженькой бородкой и его жену, несчастную женщину, окруженную многочисленной детворой...»<sup>16</sup>. В описании классной комнаты неизменно упоминаются не только стол и две жесткие неудобные скамьи по его бокам, на которых приходилось сидеть долгими часами, но и большая печь.

Воспоминания о хедере запечатлены и в песне М. Варшавского «На припечке» (*Oifn Pripitchek*), которая стала одной из самых популярных в идишском песенном фольклоре и выдержала десятки публикаций в различных нотных изданиях и под разными названиями: «Алеф-бейс», «Еврейская азбука», «Хедер катан» и т.д.<sup>17</sup>

Когда в 1880-х годах по России прокатилась страшная волна погромов, сопровождаемая упорной молвой о «еврейской экономической эксплуатации» и т.п., некоторые ученые и общественные деятели видели путь к опровержению ложных обвинений в изучении и популяризации еврейского фольклора<sup>18</sup>. Отраженные в народном творчестве ценности и убеждения с очевидностью доказывали, что в традиционном еврейском обществе главным устремлением были знания. Так, в одной из песен мать поет сыну: «Иди в хедер, сынок, чтобы учиться» (*Geh, mein zun in Cheder, lehren dort, keseider*). Тра-

диционную еврейскую культуру характеризовали стремление к учебе и любовь к книге. Наиболее уважаемым человеком в еврейской общине был самый образованный, а не самый богатый.

Возвращаясь к анализируемой колыбельной, можно затронуть и иную проблему, о которой упоминается в еврейских мемуарах, написанных женщинами. Так М. Шомер Цунзер вспоминала, что эту же колыбельную пели и дочерям, но только с несколько измененным текстом. Так, например, если девочку звали Соре (Сара), то вместо слов: “Янкеле будет учить Тору” (*Yonkele zol lernen Tanach*), пелось: “Жених Сореле будет учить Тору” (*Sorele's Chossen zol lernen Tanach*). По мнению автора воспоминаний, в этой песне была запечатлена преимущественная роль сына для идишской семьи по сравнению со значением дочери<sup>19</sup>.

Рождение каждого ребенка в еврейской семье было Б-гоугодным делом, но рождение девочки или мальчика имело для родителей совсем не одинаковую значимость. В новорожденной дочери мать видела свое продолжение: будущая еврейская женщина, обязанная хранить кошерный дом. «Для девочки настоящей школой считалась кухня в доме матери, – вспоминала М. Антин. – Там она училась печь, варить, готовить, вязать, шить и вышивать, прясть и ткать... И пока ее руки были заняты, мать давала ей наставления как вести кошерный дом, что значит быть еврейской женой, ведь каждая девочка надеялась стать женой. А для каких других целей она могла еще быть рождена?»<sup>20</sup>.

Рождение же сына для родителей было наполнено надеждой на то, что их мальчик станет *Талмуд-хохм* и сможет заслужить уважение всего местечка, что сделает его желанным женихом, а это отразится на статусе родителей внутри общины. Юноша из бедной семьи, но способный к знаниям, ценился много выше, чем богатый неуч. Миссионер Хендерсон вспоминал поговорку, слышанную им в местечках: «тот, кто отдал свою дочь за ученого (*хохм*), породнился с небесами»<sup>21</sup>.

Здесь же можно упомянуть и о том, что важность сына для еврейской семьи определялась и его обязанностью читать в дальнейшем *кадиш*. С. Фруг в одном из своих рассказов, описывая повседневную бытовую ситуацию, показывает как слово «*кадиш*» употреблялось в значении «сын»<sup>22</sup>. Сохранились и колыбельные, в которых мать поет сыну: «*Schluf, mein Kadisch*».

В то же время, в период существования натуральной рекрутской повинности, института кантонистов, хаперов и пойманников, – рождение сына в еврейской семье означало и большую тревогу за его

будущее. Это был один из самых тяжелых периодов еврейской жизни тех лет, описанный в многочисленных мемуарах и литературных произведениях, запечатленный в песнях, увековеченный в фамилии Пойманов. Но, наряду с широко известными примерами, среди которых «Былое и думы» А.И. Герцена, «Владычный суд» Н.С. Лескова, мемуары И. Котика и др., существуют и малоизвестные воспоминания. Так, например, пойманником был Э. Цунзер, который впоследствии в своих мемуарах написал: «Страшный указ о пойманничестве был суровым испытанием для евреев того поколения, и многие не смогли выдержать этот экзамен...»<sup>23</sup>. Свидетелем того страшного времени был и знаменитый скульптор Марк Антокольский, который на всю жизнь запомнил виденную им в детстве сцену призыва в кантонисты, потрясшую его глубиной горя и страдания<sup>24</sup>.

Возвращаясь к анализу колыбельной, следует сказать, что сохранилось и иное воспоминание о ней. В рассказе О. Рабиновича старый шарманщик, говоря об этой песне, воспринимал ее совсем по-другому: у него за плечами нелегкая жизнь, в которой никак не реализовались надежды родителей на ученость. Старому шарманщику представляется, что его жизнь могла сложиться по-другому, если бы он с детства был обучен какому-либо ремеслу<sup>25</sup>. Подобные взгляды и настроения отражали тенденции времени, когда происходило зарождение идей позитивизма и принципов практического образования, несколько позже сформулированных в работах М. Лиленблума и А. Ковнера<sup>26</sup>.

Спустя много лет эту же колыбельную процитирует и советский еврейский писатель Давид Бергельсон в своем романе «На Днепре», но переводчик уже сделает свою версию содержания с учетом идеологических требований времени: «Изюмом и миндалем ты будешь торговать / Иной еврею участи ведь нечего и ждать...»<sup>27</sup>.

В рассматриваемой колыбельной мать поет сыну о предстоящих ему *бар-мицве* и *хупе*. Когда мальчику исполнялось 13 лет, отмечалась его *бар-мицва*, его первый раз в синагоге вызывали к чтению Торы, он первый раз накладывал тфилин, становясь полноправным членом миньяна. Тринадцатый день рождения был практически единственным днем рождения в жизни человека, который праздновали и торжественно отмечали всей общиной.

После *бар-мицвы* мальчик уже считался женихом. О свадьбе детей родители думали с момента их рождения. Евреи традиционно рано вступали в брак, и, по мнению А. Паперны, «на бракосочетание детей родители смотрели как на завершение воспитания»<sup>28</sup>. Упоминание о ранних браках в идишских семьях встречается во многих

мемуарах. Так, Бер из Болехова писал: «В 1764 году я организовал брак своему сыну с одиннадцатилетней девочкой Ханной, дочерью Ребе Иосифа из Тысменицы...»<sup>29</sup>. Генерал М.О. Без-Корнилович, посетивший в середине XIX в. белорусские местечки, также обратил внимание, что евреи «женятся в молодых летах»<sup>30</sup>.

Царское правительство неоднократно принимало меры для повышения брачного возраста у евреев, заботясь, прежде всего, об эффективности рекрутской повинности. Именно с периодом рекрутчины в еврейской истории связано и время «Паники» (*Behole*), которое было памятно многочисленными поспешными свадьбами малолетних детей и последовавшими затем многочисленными разводами, о чем также сохранились песни и воспоминания. Э. Цунзер посвятил проблеме ранних браков свою песню «Еврейское сватовство» (*Yiddische Shiduchim*), в которой осуждал традицию женить детей в юном возрасте и лишать их радостей детства<sup>31</sup>.

В рассматриваемой колыбельной мать поет сыну о том, что родители должны позволить ему пойти к *хуне*, что соответствовало традиции «организованного» брака. До распространения идей *Гаскалы* практически все браки были организованы родителями молодых при помощи свадебного посредника – *шадхона*. Зачастую молодые до свадьбы не видели друг друга. Много важнее было, чтобы их кандидатуры отвечали запросам родителей, которые могли поставить своих детей перед фактом свершившегося «сговора»: «*Mazltov dir mein zun (maine tochter), du bist gevoren a chossen (a kalle)*» – «Мазлтов, мой сын (моя дочь), ты уже жених (или невеста)». Подобная ситуация отражена в автобиографии Л. Мандельштама, опубликованной в 1908 г. в журнале «Пережитое», и в ранее упоминаемых воспоминаниях Шомер Цунзер. В. Ленский в романе «Под гнездом аиста» описывает свадьбу молдавских евреев, где совсем юный жених даже не знает, как выглядит его невеста, красива ли, но он принимает это, потому что, как сам же и объясняет: «Такой закон ... какую Б-г даст – такая и будет»<sup>32</sup>.

Любопытно сравнить эту традицию с обычаем сватовства у горских или средне-азиатских евреев, где молодые до свадьбы неоднократно встречались, и в этих встречах присутствовал элемент ухаживания<sup>33</sup>. Но любопытно, что в идишской культуре, как отмечали многие в своих воспоминаниях, роман начинался после свадьбы. Именно после свадьбы молодые нередко переживали романтические чувства и поэтические взаимоотношения, в то время, как во многих других культурах, со свадьбой период романтических чувств заканчивался.

Самым важным событием в жизни местечка была свадьба, которая, по словам Шолом Алейхема, должна была включать в себя музыку, приданное и свадебный пир. Свадебная церемония состояла из множества обрядов, напоминающих театрализованное действо. Возможно, поэтому на идише о свадьбе говорили “играть свадьбу” (*a chassene spielen*). Свадьбу не справляли, не праздновали, а именно играли, как спектакль.

Сохранившиеся многочисленные литературные и живописные произведения позволяют сегодня воссоздать типы *хуны*, особенности церемонии, а старые ноты и фонозаписи дают представление о свадебной музыке. Так, например, *хуна* могла быть заранее построенной, о чем упоминает И. Равребе, такого типа *хуна* видна на свадебных иллюстрациях в этнографических работах о евреях Галиции<sup>34</sup>. Другой тип *хуны* – это балдахин, который несла свадебная процессия. Такая *хуна*, например, изображена на картине И. Аскнази «Еврейская свадьба», похожее описывал и А. Куприн в рассказе «Свадьба». Роль *хуны* мог выполнять *талес*, как запечатлено, например, на картинах Й. Исроэльса и т.д.

Одной из характерных черт еврейской местечковой свадьбы была свадебная процессия, описанная в произведениях В.Г. Короленко, Э. Хендерсона, В. Ленского, запечатленная на картинах И. Аскнази, А. Транковского и др.

В музыкальном сопровождении свадебной процессии большую роль играла маршевая музыка, которая сегодня практически не ассоциируется с еврейской культурой. Но как свидетельствуют старые ноты, даже знаменитый марш «Прощание славянки» уходит своими корнями в музыкальные традиции еврейской свадебной процессии. Фортепианная сюита В. Костолецкого «Еврейская свадебная процессия», опубликованная в Буковине в 1911 г., открывается фрагментом, в котором легко распознается начало знаменитого марша, написанного и впервые прозвучавшего в 1912 г., то есть годом позже упоминаемой публикации<sup>35</sup>.

По мнению С. Вайсенберга, после погромов 1880-х годов еврейская жизнь изменилась, и больше всего изменений претерпела свадебная церемония, из которой, в частности, исчезла традиция свадебной процессии<sup>36</sup>. Возможно, марши утратили свое значение в еврейской музыке именно потому, что традиция свадебной процессии была упразднена.

Анализ колыбельной дает возможность подойти к проблеме женщины и ее роли в местечковом укладе жизни. По мнению А. Идельзона, колыбельные сочинялись женщинами, так как тексты были

только на идише, – единственном языке, который знали женщины<sup>37</sup>. Еврейская традиция не требовала от женщины теологической образованности, отсюда возникла и роль «зогерке» в синагоге.

В обязанности женщины входили материнство, забота о кошерном доме и зажигание шаббатных свечей. Женщина в бездетном браке чаще всего была обречена на развод, так как семейная жизнь означала, прежде всего, право иметь детей. Не случайно, в идишском фольклоре сложилась песня, которую цитирует С. Вайсенберг:

Hot a Mann a Waibele,  
Hot er groise Zures;  
Hot sie nyt ken Kinderlech,  
Teig sie af Kapures<sup>38</sup>.

На матери лежала ответственность за детей. В еврейских семьях муж/отец мог подолгу отсутствовать, учась или работая в другом городе. С началом массовой эмиграции именно мужчины чаще всего уезжали в Америку в поисках «золотой земли» (*Di Goldene Medine*). Женщина же неразлучно была с детьми. Дети, даже повзрослев, признавали лидирующую роль матери в их жизни. Поэтому тема матери так актуальна для идишской культуры, примером чему могут быть песни «Письмо матери» (*A brivele der mame*), «Наказ матери» (*Mames Tzavoie*), пьеса И. Латайнера «Материнское сердце» (*Mutter's harz*) и др. Именно в культуре *ашкеназских* евреев сложился образ «*a идише маме*», символизирующий материнскую любовь и преданность.

Проблема женской эмансипации никогда не была актуальной для восточно-европейского еврейства, уклад жизни которого потенциально давал женщине возможность, а иногда обуславливал и необходимость становиться опорой семьи, ее «материально-несущей балкой». Женщина занималась торговлей, ездила в соседний город, ходила на рынок. Нередко в повседневной жизни именно женщина была представительницей семьи, оставив в дальнейшем и свое имя в качестве фамильного. В этом также было отличие идишской семьи от традиций восточных евреев, где роль женщины ограничивалась только домом.

С распространением идей *Гаскалы* именно женщина пыталась сохранить традиционность устоев. Так, в одной из колыбельных мать жалуется новорожденному сыну на отца, ставшего *апикойрес*, и обещает воспитать младенца по законам предков. Мужчины, в отличие от женщин, охотнее отказывались от вековых традиций, охваченные, возможностью приобщиться к европейскому образованию

и вырваться из замкнутости местечкового мира. Известный еврейский писатель М. Бердичевский в одном из своих рассказов описал страдания, смещение души, рвущиеся узы, крушение семейных традиций<sup>39</sup>. В этот же период в России активно развивались капиталистические отношения, и многие выходцы из местечка, приспособившись к новой экономической ситуации, шли на нарушение предписанных запретов и регламентаций, причиняя страдания своей семье. В воспоминаниях П. Венгеровой описан болезненный процесс разрушения традиционных ценностей. Саул Гинзбург, анализируя эти мемуары, заостряет внимание на теме, которую сам же и озаглавил как «Женская драма»<sup>40</sup>.

Хроника первых послереволюционных лет также свидетельствует о том, что женщины берегли традицию. В одной из статей о «новой жизни» местечка Койданова еврейско-белорусский писатель З. Бядуля упоминает о бывшем *меламеде*, который в субботу сам доит корову, так как его набожная жена отказалась нарушать Шаббат<sup>41</sup>.

Образ еврейской женщины не был широко представлен в живописи. В то же время, есть целый ряд работ, позволяющих сегодня воссоздать ее повседневную жизнь и заботы, особенности костюма и т.д.<sup>42</sup>

Одна из первых публикаций мелодии рассматриваемой колыбельной была помещена в еврейской энциклопедии<sup>43</sup>. Анализ напева позволяет выявить некоторые типичные ладо-интонационные особенности идишской музыки, среди которых можно упомянуть лады с увеличенной секундой, характерные каденционные обороты и др. В 1911 г. композитор И. Ахрон аранжировал мелодию, а Л. Ауэр сделал ее концертную обработку для скрипки. В 1920-е годы к этой же мелодии обратился И. Стучевский. Произведения были опубликованы в довоенное время, но позже не переиздавались, став библиографической редкостью. К сожалению, сегодня эти произведения не исполняются и практически забыты, хотя могли бы войти в учебную и концертную практику музыкантов. Возможно, условием для этого могла бы стать их повторная публикация.

А. Гольдфаден, основатель еврейского идишского театра, взяв за основу вариант текста рассматриваемой колыбельной, написал свою знаменитую песню «Изюм с миндалем» (*Rozinkes mit Mandlen*), которая прозвучала в оперетте «Суламифь», сразу завоевав популярность и став одной из самых репертуарных. Мелодия песни не имеет ничего общего с первоисточником. По мнению некоторых исследователей, она несет в себе черты итальянских оперных арий. Был ли

Гольдфаден автором мелодии, сказать трудно, хотя, по воспоминаниям писателя Д. Зильбербуша, Гольдфаден умел играть на фортепиано и, возможно, сочинял<sup>44</sup>.

Музыкальное наследие восточноевропейского еврейства представляет собой большой и самобытный пласт еврейской культуры, требующий отдельного самостоятельного исследования. Возрождение музыкальных произведений еврейской композиторской школы для современности является одной из актуальных задач<sup>45</sup>.

Возвращаясь к ранее затронутой теме диалектов идиша, следует сказать, что это также связано с проблемой единства и многообразия местечкового мира дореволюционной России. Весьма важно, что проявление любого многообразия внутри еврейского мира, особенно заметного на уровне субэтнических и субкультурных групп, касается только внешних черт, бытовых традиций. Проявление же общности еврейского мира основано на незыблемых фундаментальных принципах. Сравнение мемуаров, написанных в разное время и в разных странах, подтверждает уникальность единства в многообразии. Общность этого мира была обусловлена его внутренней сущностью, что очень точно отражено в песне:

Wos mir zeinen, zeinen mir,  
Ober Iden zeinen mir.  
Wos mir tuen, tuen mir,  
Ober Toire lernen mir...<sup>46</sup>

Многообразие еврейских типов, как в целом в диаспоре, так и внутри местечкового мира, посвящены многочисленные работы этнографов и путешественников, писателей и художников XIX века. Так, А. Афанасьев-Чужбинский обратил внимание на различия литовских и курляндских евреев, Г.Б. Слиозберг описал особенности малороссийских и польско-волинских евреев, Д. Бергельсон упоминал об отличиях «литваков». На региональные различия местечковых типов обратили внимание и смысленный мальчик Мотл Шолом Алейхема, и неумывающий мальчишка-сирота из «Ярмарки» Б. Ямпольского.

Многообразие местечкового мира запечатлено в многочисленных иллюстрированных этнографических работах М. Балабана, С. Вайсенберга, Р. Кайндла и др. Сохранившиеся старые ноты также содержат многочисленные произведения, имеющие «географические» адреса: «Танец литовских евреев», «Бессарабский фрейлехс» и т.д.<sup>47</sup> Подобное можно найти и в живописи: А. Гроттгер «Евреи Варшавы», С. Кишиневский «Русский еврей» и др. Эти примеры мно-

гочисленны, хотя следует признать, что, наряду с широко известными произведениями, среди которых живописные работы Г. Штрука, И. Кауфмана, композиторские сочинения Ю. Энгеля, А. Крейна, М. Гнесина, много имен и произведений остаются несправедливо забытыми.

В завершение следует еще раз подчеркнуть, что каждое созданное в тот период произведение представляет собой отражение некогда реальной жизни, запечатлев ушедший навсегда мир в его многообразии и неповторимости. Сохранившийся материал «первой волны» включает в себе большую научную и художественную ценность, представляя потенциальный интерес для этнографов и историков, лингвистов и искусствоведов в их исследовательской работе, учебно-педагогической практике, художественно-концертной деятельности.

### Примечания

<sup>1</sup> Сегодня идиш живет только в ортодоксальных общинах Израиля, Америки и Европы, но это совсем иной аспект проблемы.

<sup>2</sup> Рабинович О. Бродячие артисты // Современник. 1856. № 1. С. 57–128.

<sup>3</sup> Weissenberg S. Beitrage zur Volkskunde der Juden // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde. Bd. 77. 1900. S. 130.

<sup>4</sup> Сохранившиеся образцы идишских транслитераций позволяют сегодня с документальной точностью исследовать диалектную разницу. См.: Бядуля З. Жыды на Беларусі. Бытавыя штрыхі. Менск, 1918; Айзенберг Л. М. Местечко Каменка и его обитатели // Еврейская Летопись. Сб. IV. Л.; М., 1926. С. 73–97; Вейнгер М. Географічная номэнклятура ў вуснах яўрэяў // Наш край. 1 (4), 1926. С. 19–22; Kaindl M., R.F. Die Juden in der Bukowina // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde. 1901. Bd. 80. # 9. S. 133–137; etc. Любопытная игра слов, основанная на различиях польского и литовского диалектов идиша отражена в одном из стихотворений С. Черниховского. – См.: Черниховский С. Идиллии / Пер. В. Ходасевича // Сафрут. Литературно-художественный сборник / Под ред. Л. Яффе. Берлин, 1922. С. 35–56.

<sup>5</sup> Еврейская Энциклопедия. СПб., [1908–1914]. Т. XIII. Стб. 146.

<sup>6</sup> См.: Лермонтов М. Ю. Казачья колыбельная песня // Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.; Л., 1961. С. 470–471.

<sup>7</sup> Там же. С. 691.

<sup>8</sup> См.: Черниховский С. Идиллии. С. 40.

<sup>9</sup> Лежнев А. Прошлое «Черты». Белорусские страницы // Ровесники. Сборник содружества писателей Революции «Перевал». Кн. 8. М.; Л., 1932. С. 271. Писатель Хаим Табачников также вспоминал, как в детстве в качестве порицания слышал: «Настоящий Исав, разбойник, злодей!». – См.: Табачников Х. «Местечко у Днепра». М., 1966. С. 300.

<sup>10</sup> Гановер Н. Богдан Хмельницкий. Летопись еврея-современника, Натана Гановера, о событиях 1648–1652 годов в Малороссии вообще и о судьбах своих

единоверцев в особенности / Пер. с древ.-евр. яз. с предисл. и примеч. С. Манделькерн. Одесса, 1878. С. 59.

<sup>11</sup> *Пастернак Л.О.* Рембрандт и еврейство в его творчестве. Берлин, 1923.

<sup>12</sup> *Antin M.* The promised Land. 2nd ed. Boston, 1969. P. 32.

<sup>13</sup> Шомер Цунзер – дочь популярного идишского беллетриста Шомера (Н. Шайкевича) и невестка Элиякума Цунзера, известного барда и бадхона.

<sup>14</sup> *Zunser M. Shomer.* Yesterday. A Memoir of a Russian Jewish Family. 2<sup>nd</sup> ed. New York, 1978. P. 49–50.

<sup>15</sup> См., например, произведения А. Паперны, А. Ковнера, Шолом Алейхема, К. Юноши, С. Фруга, Б. Ямпольского и др.

<sup>16</sup> *Тейтель Я.Л.* Из моей жизни. За сорок лет. Париж, 1925. С. 11.

<sup>17</sup> См., например, сборники еврейских песен М. Ульштейна (Киев, 1901), Ж. Хиршлера (Загреб, 1930), журнал Лео Винца «Ost und West» (1908, № 4) и др.

<sup>18</sup> Среди произведений, поднимающих эту тему, можно отметить рассказ Д. Айзмана «Немножечко в сторону» // Русское богатство. 1901. № 5. С. 72–105.

<sup>19</sup> *Zunser M. Shomer.* Yesterday. P. 68–69.

<sup>20</sup> *Antin M.* The promised Land. P. 34.

<sup>21</sup> *Henderson E.* Biblical Researches and Travels in Russia. London, 1826. P. 225

<sup>22</sup> *Фруз С.Г.* История одного местечка // Полн. Собр. Соч. в 3-х т. Издание 6-е. Т. 2. Одесса, 1913. С. 142.

<sup>23</sup> *Zunser E.* How I wrote my songs // Memoirs of my people. Through a thousand years / Selected and ed. by Leo W. Schwarz. N.Y.; Toronto, 1943. P. 225.

<sup>24</sup> См.: Марк Матвеевич Антокольский. Его жизнь, творения, письма и статьи / Под ред. В. Стасова. СПб.; М., 1905.

<sup>25</sup> *Рабинович О.* Бродячие артисты. С. 125.

<sup>26</sup> Подробнее см.: *Slouschz N.* The Renaissance of Hebrew Literature (1743–1885). Philadelphia, 1908.

<sup>27</sup> *Бергельсон Д.* На Днепре. Пер. Б.Х. Черняка. Москва, 1983. С. 130.

<sup>28</sup> *Паперна А.И.* Из Николаевской эпохи // Евреи в России XIX век / Составитель В. Кельнер. Москва, 2000. С. 116.

<sup>29</sup> The Memoirs of Ber of Bolechow (1723–1805) / Transl. from the original Hebrew MS with an Introduction, Notes and a Map by Dr. M. Vishnitzer. Humphrey Milford, 1922. P. 126.

<sup>30</sup> *Без-Корнилович М.О.* Исторические сведения о примечательнейших местах в Белоруссии. СПб., 1855. С. 250.

<sup>31</sup> *Zunser E.* Selected songs. New York, 1928.

<sup>32</sup> *Ленский В.* Под гнездом аиста. Москва, 1917. С. 30–31.

<sup>33</sup> См.: *Амитин-Шапиро З.Л.* Очерк правового быта Средне-Азиатских евреев. Ташкент; Самарканд, 1931. С. 65–66; *Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы // Сборник материалов по этнографии. Вып. 3. Москва, 1888. С. 171–331.

<sup>34</sup> См.: *Равребе И.И.* Свадьба макаровского цадика // Еврейская летопись. Сб. IV. Л.; М., 1926. С. 159–167; *Herzberg-Fränk L.* Die Juden // Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bd. 19. Galizien. Wien, 1898. S. 475–500.

<sup>35</sup> Проблема взаимоотношения клезмерской музыки и музыки военного оркестра, равно как и вхождение элементов янычарской музыки в клезмерскую стилистику, пока исследовано недостаточно. Наличие в клезмерской культуре ударных инструментов, большая роль ритмических фигур, подражающих барабанной дробу и т.д., – свидетельства влияния военного оркестра. Известно, что в результате рекрутчины в оркестрах царской армии было много еврейских музыкантов, которые

могли как привносить свое, так и заимствовать какие-то элементы. Например, одна из самых популярных мелодий российского еврейства «Семь сорок» в своем первоначальном виде имела не только другое название, но и содержала очевидные военно-маршевые элементы.

<sup>36</sup> *Weissenberg Dr. S. Eine jüdische Hochzeit in Südrussland // Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde. 1905. # 1. S. 59–74.*

<sup>37</sup> *Idelsohn A. Jewish music in its historical development. New York, 1929. P. 393–394.*

<sup>38</sup> У мужа есть жена, и у него большие проблемы: у нее нет детей, и она годится только быть *катуpec*. – См.: *Weissenberg Dr. S. Kinderfreud und-leid bei den südrussischen Juden // Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde. 1903. Bd. 83. S. 315–320.* Позже сюжет этой песни изменился, в ней уже пелось о нерадивой женушке, и песня была популярна под названием «Есть у еврея женушка» (*Hot a Yid a Waibele*). Именно в таком варианте песня попала в Америку, и композитор Й. Румшинский преобразил ее в театрализованную сценку, которая, судя по сохранившимся нотным публикациям, имела большой успех.

<sup>39</sup> *Бердический М.И. (бин Горион). Расторгнутые узы (из воспоминаний отступника) // Рассказы / Авториз. пер. с евр., разговорно-евр. и нем. Берлин, 1922. С. 165–180.*

<sup>40</sup> *Wengeroff P. Memoiren einer Grossmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Russland im 19. Jahrhundert. Bd. 1–2. Berlin, 1908–1910 (рус. пер.: Венгерова П. Воспоминания бабушки. М.; Иерусалим, 2003); Гинзбург С.М. Минувшее. Исторические очерки, статьи и характеристики. Петроград, 1923. С. 191–198.*

<sup>41</sup> *Бядуля З. З крязазнаўчага блакноту пісьменніка: Лірыка мястэчка Койданава // Наш край. 1930. № 1 (52). С. 47.* До революции в местечках были распространены так называемые *шабес-гои*, выполнявшие требуемую работу. Подробнее см.: *Свицкий А. Рыжик. Л.; М., 1928; Штительман М. Повесть о детстве. М., 1949.*

<sup>42</sup> См., например, работы Ле Принца, Ю. Козака, М. Микешина, В. Гартмана, Л. Пастернака, Р. Мундлака, Ю. Пэна и др.

<sup>43</sup> *Каплан И. Песни народные // Еврейская Энциклопедия. Т. XIII. Стб. 146. Муз. пример № 5.*

<sup>44</sup> *Silberbusch D.I. Visiting Goldfaden, Father of the Yiddish Stage // The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe / Comp. and ed. by L.S. Davidowicz. London, 1967. P. 321–326.*

<sup>45</sup> Подробнее см.: *Ирзабекова Е. Еврейская музыка идиш. Баку, 2002.*

<sup>46</sup> Кем бы мы ни были, мы прежде всего евреи, что бы мы ни делали, прежде всего мы учим Тору. – См.: *Гинзбург С.М., Марек П.С. Еврейские народные песни в России // Восход. СПб., 1901. № 23–24.*

<sup>47</sup> Музыкаловедческий анализ таких произведений дает уникальную возможность обнаружить некоторые типологические особенности, свойственные музыкальному языку различных регионов «Черты».

*Богдана Пинчевская*  
(Киев, Украина)

**ИУДАИКА В ОТДЕЛЕ ГРАФИКИ  
МУЗЕЯ КНЯЗЕЙ ЧАРТОРЫЙСКИХ В КРАКОВЕ:  
ОБРАЗ ПОЛЬСКОГО ЕВРЕЙСТВА  
В ЗАПИСКАХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ  
И ТВОРЧЕСТВЕ ХУДОЖНИКОВ XVIII–XIX вв.**

---

В той отрасли современного восточноевропейского искусствоведения, которая посвящена еврейскому искусству, термин «художники еврейской темы» применялся не столь часто. Г. Глембоцкая в процессе создания каталога биографий художников Галиции, погибших во время Холокоста, утверждала: отрицая важность произведений художников – неевреев, в чьем творчестве отражены особенности уклада *итетла*, мы рискуем утратить неповторимый материал, реконструирующий художественный контекст эпохи<sup>1</sup>.

Продолжая мысль львовской исследовательницы, следует учесть: термин «еврейское искусство» в контексте истории искусства Восточной Европы первой трети XX в. до сих пор не расшифрован, если не учитывать определения израильского искусствоведа Г. Казовского, согласно которому «еврейского искусства не существует; существуют только еврейские художники»<sup>2</sup>.

Соглашаясь с версией львовской исследовательницы и противопоставляя ее точке зрения израильского историка искусства, замечу: в большинстве музейных и частных собраний отражения еврейской темы в творчестве художников-неевреев обычно приравниваются к произведениям еврейского искусства. Таким образом, утверждается легитимность определения произведения искусства (созданного на территории Восточной Европы до появления государства Израиль) как принадлежащего к категории еврейского искусства, согласно первичному признаку: наличию еврейской темы в сюжете произведения.

В польском искусствоведении, где традиция исследования, анализа, описания и репрезентации еврейского искусства является обыч-

ной практикой, последовательно продолжающейся на протяжении всего XX в., за исключением периодов Первой и Второй мировых войн, одним из наиболее показательных примеров включения произведений художников еврейской темы в круг произведений еврейского искусства являлась выставка, организованная М. Ростворовским в 1992–1993 гг. По следам выставки в Варшаве был издан каталог «Żydzi – Polscy»<sup>3</sup>. Первая попытка описать все хранящиеся в польских собраниях произведения, которые по тому или иному признаку, чаще – согласно теме произведения, можно было бы отнести к еврейскому искусству. Именно в этом каталоге впервые была описана коллекция иудаики отдела графики Музея князей Чарторыйских.

Музей князей Чарторыйских открыт в Кракове в 1878 г. В его основу вошло частное собрание XVIII в., коллекция Изабеллы Чарторыйской, супруги Адама Казимира Чарторыйского<sup>4</sup>. Собрание живописи, графики и декоративно-прикладного искусства хранилось в имении Чарторыйских в Пулавах, но в 1794 г. большая часть собрания оказалась в приобретенном ими парижском «Отеле Ламбер». Отсюда в 1876–1880 г. Владислав Чарторыйский вернул коллекцию, а также огромную библиотеку семьи, в Краков<sup>5</sup>.

Несмотря на то, что во время Второй мировой войны часть собрания хранилась в замке Сенявы, значительная его часть была разграблена немецкими войсками; но после войны большая часть экспонатов была возвращена в основное собрание музея. В 1950 г. собрание Чарторыйских было официально передано в распоряжение государства и вошло в состав Национального Музея (Muzeum Narodowe) в качестве одного из его отделов.

С тех пор до сегодняшнего дня коллекция Чарторыйских составляет один из отделов Краковского Национального Музея. Она включает в себя произведения западноевропейской живописи XIII–XVIII в., европейского и исламского ремесел от средневековья до XIX в., а также коллекцию графики. Именно отдел графики из собрания Чарторыйских Национального Музея в Кракове включает группу произведений на еврейские темы.

В рамках стажировки, предоставляемой польским правительством для молодых ученых (2006/2007 г.), автор доклада описала собрание графики, некогда вошедшее в выставку «Żydzi – Polscy», в качестве примера отдельного собрания произведений художников на еврейскую тему<sup>6</sup>.

Опубликованных исследований, посвященных собранию иудаики музея князей Чарторыйских, фактически не существует. Частичное

упоминание этой части собрания опубликовано в контексте выставки „Żydzi – Polscy”. На основе ее каталога, а также благодаря сотрудничеству с научным отделом музея, автор доклада составила описание собрания, включающее 39 графических произведений, большинство которых датируется XVIII–XIX в., и лишь три относятся к началу XX в.

Графическое собрание еврейского искусства включает произведения преимущественно польских и западноевропейских художников, созданные во время поездок по городам и *штетлам* Восточной Европы, ныне расположенным на территории сегодняшних Польши и Украины. Среди художников, чьи произведения хранятся в собрании Музея Князей Чарторьских, Ян Канти Гумовский (Jan Kanty Gumowski); Людвиг Лешко (Ludwik Leszko); И.Л. Деруа (I.L. Deroy); Луи-Филип-Альфонс Бишбуа (L.P.A. Bichebois); Виктор Адам (Victor Adam); Антоний Ланге (Antoni Lange); Ян Феликс Пиварский (Jan Feliks Piwarski); Карл Ауэр (Karol Auer); Генри Доу (Henry Dawe); А.Э.В. Биссон (A.E.V. Bisson); Ян Петр Норблин де ла Гурден (Norblin de la Gourdaïne); Л.Ц. Звань (Казимеж?) (L.C. Zwań (Kazimierz?).

Полное описание коллекции иудаики отдела графики музея князей Чарторьских – в приложении.

Произведения из собрания иудаики Музея князей Чарторьских условно можно разделить на три типа: 1) городские пейзажи, панорамы, виды *штетлов*; 2) жанровые сценки; 3) портреты. Большая часть произведений – результат этнографических наблюдений путешественников; наброски кратковременных пленэров или длительных поездок по *штетлам* Восточной Европы. В некоторых произведениях этой коллекции сочетаются черты разных жанров: так, интересуясь особенностями традиционных костюмов, художники фиксировали типы еврейского местечка. Некоторые портреты в контексте жанровых сценок откровенно карикатурны, другие утонченны или лиричны, третьи отмечены глубоким психологизмом.

Изображение *штетла* в путевых зарисовках путешественников, как правило, выполнено в удобных, «портативных» рисовальных техниках: это рисунки тушью, карандашные наброски, реже – акварели. В собрании также присутствуют офорты, выполненные художниками уже впоследствии, в мастерских, на основе набросков по следам дорожных впечатлений.

Большая часть описываемого собрания состоит из графики XVIII в. Любопытным продолжением темы еврейского местечка в творчестве путешественников являются альбомы Фредерика Шульца<sup>7</sup> и Яна Генриха Мюнтца<sup>8</sup>.

Сочетание вербальных и графических описаний восточноевропейского *штетла* подтверждает: на пленэрах или в длительных пу-

тешествиях художники отражали быт местечка свободно и доброжелательно, учитывая, прежде всего, экономические, затем культурные обычаи, деликатно обходя острые вопросы, связанные с политикой или вероисповеданием. Так, Фредерик Шульц, описывая характерный *штетл*, пишет:

«Въезжаешь по пристойной, даже покрытой брусчаткой улице, по обе стороны которой расположены домики, населенные частично ремесленниками, частично евреями. Но, поскольку в Польше нет ничего вполне пристойного, эти дома только со стороны улицы показывают фасад из камня, а задняя их сторона – деревянная. Остальные дома местечка тоже из дерева и расположены в беспорядке. Рыночная площадь довольно обширна; с одной стороны ее окружают упомянутые каменные дома, костел и казарма. Слева располагается двойной ряд еврейских торговых ларьков и лавок, в которых продаются изделия из хлопка, сукна, стекла, а также хлеб и другие товары. Поскольку евреи нашли в Польше вторую отчизну, они здесь и выглядят в целом чище и наряднее, лучше образованы, чем в других местах; особенно у женщин воспитание превосходит обычные восточные мерки. Черные волосы, ястребиные носы и прекрасные черные глаза видишь повсеместно; цвету лица свойственна некая болезненная утонченность, которой не сыщешь у христианских жителей Литвы»<sup>9</sup>.

Острохарактерные жанровые сценки, большая часть которых в изображении художников XVIII–XX вв. принимает гротескный характер, в описании Ф. Шульца звучит следующим образом: «Итак, я был вынужден заехать в еврейскую корчму и здесь, в обществе, которое я не могу описать, состоящем из русских солдат, нищих литовцев, полупьяных поляков и многочисленных представителей израильского рода, пребывать до трех часов. Посетители этой корчмы были достойны кисти Филдинга и Хогарта. Все мои органы чувств были слишком ими пресыщены, чтобы я стремился в другой раз искать подобного общества»<sup>10</sup>.

Записки Фредерика Шульца иллюстрированы преимущественно графикой художника Яна Петра Норблина, которого принято считать родоначальником жанра в польском искусстве XVIII в. Большая часть собрания иудаики коллекции Чарторьских состоит из его жанровых сенок, созданных по мотивам впечатлений от поездок по еврейским местечкам Польши.

Сохранилось множество иллюстрированных записок путешественников по Польше и Украине; ограничимся упоминанием лишь некоторых из них. Это «Виленский альбом» с иллюстрациями Луи Филиппа Альфонса Бишбуа и Виктора Адама; альбом «Галиция

в образах» с иллюстрациями Карла Ауэра; книга Л. Холендерского «Les Israelites de Pologne» с иллюстрациями А.Э.В. Биссона; уже упоминавшееся выше «Живописное путешествие Яна Генриха Мюнца по Польше и Украине (1781–1783)», где опубликованы 138 панорам, видов, а также портретов жителей еврейских местечек Польши и Украины, и др., хранящихся в собрании Библиотеки Варшавского университета.

Характеризуя традицию изображения восточноевропейского еврейства в искусстве XIX в., Е. Малиновский, в частности, пишет: «Художники еврейского происхождения в Польше второй половины XIX в. затрагивающие проблематику своего народа, находили в польском искусстве традицию представления еврейской темы, уходящую корнями в 70-е годы XVIII в. В Польше евреи были общественной прослойкой, наиболее явственно отличавшейся своим обликом и обычаями; при этом они составляли большинство как населения городов, так и небольших местечек. Работавшие в Польше художники (в том числе и иностранного происхождения) находили в них оригинальные живописные восточные мотивы. Со временем появились и портреты, и сцены как из истории евреев в Польше, так и из современности (иногда – аллегорического характера)... Одним из первых изображений еврейства в польском искусстве мы обязаны Бернардо Беллотто, прозванным Каналетто, и Кшиштофу Радзивилловскому. Беллотто в «Видах Варшавы»... в качестве стаффажа использовал еврейские жанровые сценки и портреты. Творивший в 1871 г. во Львове и на Подолии Радзивилловский изобразил двух евреек из Жванца, – Хайку и Элию, жену и дочь львовского купца Абрама. Это первые из известных нам портретов евреев, созданных в Польше. Несколько позднее был написан «Портрет молодой еврейки» Яна Богумила Плерша. На рубеже XVIII и XIX в. еврейские жанровые сценки и типы, интерьеры синагог изображали, – с использованием заимствованных у Рембрандта эффектов светотени и приемов создания атмосферы, – Ян Петр Норблин, Александр Орловский, Казимир Войняковский, а также Францишек Смуглевич и Зигмунт Фогель. Художники эпохи романтизма часто изображали еврейские обряды, – например, Юлиан Карчевский, Юзеф Бродовский, Винцентий Смоковский или Ян Хрузик. Портреты евреев создавали, в частности, Антоний Бланк, Ян Морачиньский, Канутый Русецкий, а также выдающийся польский художник этой эпохи Петр Михаловский.

Третьей четвертью века датируются произведения Вильгельма Леопольского, Вильгельма Стрыйовского, Максимилиана Герымского и Войцеха Герсона.

В европейском искусстве XIX в. еврейская тема была наиболее широко представлена в творчестве польских художников. Именно к нему следует обращаться, анализируя произведения еврейских художников»<sup>11</sup>.

В заключение следует добавить несколько слов об «этнографической» линии в еврейском искусстве из художественных собраний Польши и Украины. Рассматривая собрание еврейского искусства в отделе графики музея князей Чарторыйских, нельзя не упомянуть аналогичные произведения из других собраний еврейского искусства Восточной Европы. Так, в украинских и польских собраниях хранится множество произведений художников конца XIX – первой трети XX в., выполненных с той же целью: фиксации и отражения наиболее характерных черт аутентичности бытия еврейского *штетла*. Эти собрания включают произведения еврейских художников, а также художников, писавших на еврейскую тему.

И те, и другие продолжали традицию изображения *штетла*, заложенную их предшественниками. Живопись и графика Северина Бещада, Станислава Денбицкого, Каэтана Винцентия Келисинского, Артура Кляра, Артура Марковича, Моисея Псахиса, Казимира Сихульского, Бруно Тепы, Войцеха Грабовского, Вильгельма Вахтеля и некоторых других художников последовательно иллюстрирует развитие темы «этнографического» искусства, произведения которого хранятся в собраниях Львовской Галереи искусств, Львовского исторического музея, львовских Музея этнографии и народного промысла и Музея истории религии<sup>12</sup>, а также в государственных и частных собраниях Украины и Польши. Наброски и зарисовки, эскизы и законченные картины, созданные в процессе путешествий и небольших пленэров, отражают особенности восприятия художниками облика современного им еврейского мира.

Пытаясь определить характерные черты этого восприятия, добавим в дополнение к приведенной выше цитате Е. Малиновского возникшее на основе целого ряда наблюдений обобщение. Отличительной чертой творчества профессиональных художников первой трети XX в. является очевидное равнодушие авторов к религиозному или политическому значению изображаемого.

Отражая особенности уклада восточноевропейского *штетла*, как профессиональные художники, так и художники-дилетанты, авторы беглых блокнотных набросков, сделанных в процессе путешествия, искали наиболее характерные и лиричные черты натуры. Их произведения лишены идеологической подоплеки. В известном смысле эта позиция характеризует профессиональное еврейское искусство в целом, – как это ни парадоксально, по своей природе совершенно чуждого любой политической идентификации.

## Приложение

### Иудаика в отделе графики Музея князей Чарторьских

- Карл Ауэр (Karol Auer (ок. 1818–?).**
1. Новый Рынок в Бродах. Альбом «Галиция в образах», 1837–1838. Литография. 16,5×24 см. MNK, Z.Cz., inw. XV. Рус. 7493/36.
- Луи-Филипп Альфонс Бишбуа и Виктор Адам (Louis-Philippe-Alphonse Bichebois (1801-1850), Victor Adam (1801-1866).**
2. Вид Вереек. «Виленский альбом», 1858. Цветная литография. 55×71 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R. 19758.
- А.Э.В. Биссон (A.E.V. Bisson).**
3. La Bourse Lithuanienne. Илл. к книге Л. Голендерского «Израэлиты Польши» (L. Hollaenderski, “Les Israelites de Pologne”). Ксилография, 15,6×12,8 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R.9503.
- Генри Доу (Henry Dawe, 1790–1848).**
4. Литовские евреи. Литовская еврейка. 1815. Меццотинто. 22,2×28 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 9504.
- I.L. Deroz (1797–1886), L.P.A. Bichebois (1801-1850) wg K. Kukiewiczza (1818–1840).**
5. Евреи, торгующие в окрестностях Вильно. «Виленский альбом», 1858. Цветная литография. 40×57 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R. 19796.
- Ян Канти Гумовский (Jan Kanty Gumowski, 1883–1946).**
6. Старая синагога в Люблине. 1917. Литография. 38,7×55,8 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 18497 (см. рис. 1).
  7. Еврейский домик в Подзамче (Люблин). 1917. Литография 38,7×55,8 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 18503.
  8. Фрагмент рынка у Городских Ворот в Люблине. 1917. Литография. 55,8×38,7 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 18498 (см. рис. 2).
- Антоний Ланге (Antoni Lange, 1779–1844).**
9. Ярмарка под костелом св. Юры во Львове. Литография, 44,8×59,2 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 10151.
- Людвиг Лешко (Ludwik Leszko (1880–?).**
10. Праздник в Чернлякове. 1851. wg Aleksandra Orłowskiego (1777–1832). Литография. 63×94 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 10563.
- Ян Петр Норблин (Jan Piotr Norblin de la Gourdain, 1745–1830).**
11. Еврейка с товарами. После 1804. Акварель, 16,9×11,3 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1682 (см. рис. 7).
  12. Еврей-цирюльник. Около 1811. Акварель, 16,4×11,3 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1636.

13. Еврейская семья. После 1804. Карандаш, акварель. 16,2×11,3 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1650.
14. Еврейский торговец. Около 1811. Карандаш, акварель. 17×11,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1637.
15. Еврейский концерт. 1778. Карандаш, сепия. 12×13,9 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr. 1163.
16. В корчме. 1790. Карандаш, сепия. 20,8×16,3 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1342.
17. Продажа лошади. Около 1790. Карандаш, сепия, тушь. 52,5×74,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 462.
18. Еврей-извозчик. После 1804. Карандаш, сепия, тушь. 15×10,1 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1618.
19. Два еврея и житель Кракова. 1795. Карандаш, тушь. 20,9×16,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1544.
20. Еврей, возвращающийся из синагоги. После 1804. Сепия, тушь. 15,4×10,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV. Rr. 1629.
21. Еврейский магазин на Электоральной. 1787. Сепия, тушь, уголь. 16,7×14,1 см. MNK, Z.Cz., inw. XVr 1558.
22. Интерьер корчмы в Ополе, неподалеку от Пулав. 1794. Тушь. 19,2×21,7 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1062.
23. Польская еврейка. После 1804. Акватинта. 16,5×11 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr 1630 (см. рис. 8).
24. Пишущий старик. 1761. Гравюра на цинке. 24×21,7 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 14717.
25. Мазепа, еврей – парфюмер. 1775 (?). Офорт. 9,2×8,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 14705.
26. Старуха в переднике. 1780. Офорт. 4,3×2 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 14775 (см. рис. 5).
27. Погрудный портрет пожилого еврея. 1784. Офорт. 4,4×3,3 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 14757.
28. Мужчина в шубе. 1785. Офорт. 2×1,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 14784 (см. рис. 6).
29. Улыбающийся еврей. Офорт. 3,9×2,6 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 14762.

**Александр Орловский (Aleksander Orłowski, 1777–1832).**

30. Еврей, ведущий коня. 1819. Литография. 34,6×49 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 8892.

**Ян Феликс Пиварски (Jan Feliks Piwarski, 1794–1852).**

31. Магарыч на Праге. 1841. Цинкография. 42×55,5 см. MNK, Z.Cz., inw. Ew. XV Rep. 121.
32. Аренда. 1841. Цинкография. 42×35, 5 см. MNK, Z.Cz., inw. Ew. XV Rep. 130.
33. Торг! Торг! 1841. Цинкография. 42×55, 5 см. MNK, Z.Cz., inw. Ew. XV Rep, 125 (см. рис. 4).
34. Быстрый договор, или торговое соглашение. 1841. Цинкография. 42×55,5 см. MNK, Z.Cz., inw. Ew. XV Rep. 123.

**Михай Стахович (Michaj Stachowicz, 1762–1825).**

35. Празднование основания Холма Костюшки на горе св. Брониславы в Кракове, 16 октября 1820 г. Около 1822. Акварель, гуашь. 40,6×64,9 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-Rr. 397.

**Йоганн Шенберг (Johann Schönberg, 1780–1863).**

36. Йозеф Сераковский поднимает литвинов против русских в кафедральном костеле в Вильно 14 июля 1812 г. Цветной офорт. 24×32,4 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 7425.

**Л.Ц. Звань (возможно, прозванный Казимежем) (L.C. Zwań (Kazimierz?), 1792–1856).**

37. В корчме. 1818. Литография. 18,1×22,6 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 9544 (см. рис. 9).

**Неизвестный художник XIX века.**

38. Спеша на шабат. Литография. 19,6×28,5 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 8877.

**Неизвестный художник.**

39. Польский еврей Генри Симон. Сер. XIX в. Гравюра на меди. 16,4×10,6 см. MNK, Z.Cz., inw. XV-R 1463 (см. рис. 3).



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6



Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9

### Примечания

<sup>1</sup> Цитата из личной беседы с искусствоведом Г. Глембоцкой в процессе совместной работы над проектом «Еврейское материальное наследие на территории Восточной Европы». Украина, Киев, 2004 г.

<sup>2</sup> Цитата из устной консультации с историком Г. Казовским в рамках совместной работы над темой «Творчество еврейских художников Галиции в периодике 1900–1939 гг. в архивах Израиля». Иерусалим, август 2005 г.

<sup>3</sup> «Żydzi – Polscy». Katalog wystawy pod protektoratem Ministra kultury i sztuki A. Krawczuka / Przygot. D. Dec, K. Moczulska, M. Rostworowski, J. Wałek; zarys historii Żydów polskich: M. Horn, J. Tomaszewski. Kraków, 1989.

<sup>4</sup> Подробно история музея изложена на его сайте: <http://www.czartoryski.org/museum.htm>

<sup>5</sup> *Chwalewik E.* Zbiory Polskie. Warszawa; Kraków, 1926. Т. 1. S. 230.

<sup>6</sup> Работа не опубликована; оригинал хранится у Т. Григлевича (Институт Истории искусства при Ягеллонском университете, Краков), а также в комиссии Program RP dla młodych naukowców. Будучи интеллектуальной собственностью автора, указанный труд частично используется в создании кандидатской диссертации «Творчество еврейских художников в художественном контексте Галиции 1900–1939 гг.»

(Институт искусствоведения, этнологии и фольклористики им. Рыльского АН Украины, Отдел изобразительного искусства, научн. руководитель – В.В. Рубан).

<sup>7</sup> Szulz F. Podróże inflatczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791–1793 / Przeł. J. Kraszewski, z oryginałem sprawdził, wst. i przypis. opatrz. W. Zawadzki. Warszawa, 1956.

<sup>8</sup> Jana Henryka Müntza podróże malownicze po Polsce i Ukrainie (1781–1783). Album ze zbiorów Gabinetu rysun. BUW / Opr. E. Budzińska. Warszawa, 1982.

<sup>9</sup> «Wjeżdża się porządną ulicą, która nawet jest brukowaną i z obu stron otoczoną domkami kolonistów, zamieszkanymi w części przez rzemieślników, częścią przez Żydów. Że jednak w Polsce nic nigdy całkiem porządnego nie ma, domy te od ulicy tylko pokazują front z cegieł, ale tylna ich część jest drewniana. Reszta domostw miasteczka także z drewna i stoi nieporządnie rozrzucona. Rynek targowy stosunkowo bardzo rozległy, z jednej strony opasują go wspomniane murowane domy, kościół i obwach. Na lewo stoi podwójny szereg żydowskich bud i kramów, w których się sprzedają wyroby bawełniane, sukna, szkło, chleb i inne rzeczy. Ponieważ Żydzi rodzaj drugiej ojczyzny znaleźli w Polsce, tu też wyglądają w ogóle czyściej i przyzwoiciej, więcej są wykształceni niż gdzie indziej; szczególnie między kobietami wychowanie przechodzi zwykłą miarę wchodniego. Włosy czarne, nosy krogulcze, piękne czarne oczy są prawie powszechne, cera ma pewną prawie chorobliwą delikatność, której między chrześcijańskimi mieszkańcami Litwy nie znaleźć». – Szulz F. Podróże inflatczyka z Rygi do Warszawy i po Polsce w latach 1791–1793. S. 28.

<sup>10</sup> В оригинале: «Byłem więc zmuszony zajechać do żydowskiej karczmy i tu w towarzystwie, którego nie opisuję, składającym się z ruskich żołnierzy, gołych Litwinów, półpijanych Polaków i licznej rodziny izraelskiej, pozostać do godziny trzeciej. Grupy tych gości karczmennych godne były pędzli Fieldinga i Hogartha. Wszystkie zmysły moje zbyt się nimi przesycały, bym chętnie rychło drugi raz szukał podobnego towarzystwa». – *Ibid.* S. 33.

<sup>11</sup> Malinowski J. Malarstwo i rzeźba Żydów Polskich w XIX i XX wieku. Warszawa, 2000. S. 6–7.

<sup>12</sup> Образи зниклого світу. Каталог виставки зі збірок Львівської галереї мистецтв, Львівського історичного музею, Музею етнографії і народного промыслу, Музею історії релігії, приватних колекцій. Львів, 2003.

*Евгения Хаздан*  
(Санкт-Петербург, Россия)

### ЖИЛА-БЫЛА СКАЗКА: ЗАГАДКИ ЕВРЕЙСКОЙ КОЛЫБЕЛЬНОЙ

---

*Ларисе Печерской,  
моей первой учительнице идиша*

«Достаточно бывает незначительного промежутка времени для того, чтобы многие стороны прежнего быта представлялись нам загадкой», – писал в 1901 г. С.М. Гинзбург в предисловии к изданию первого в России сборника еврейских народных песен<sup>1</sup>. Пример такой загадки – колыбельная «Amol iz geven a Mayse»<sup>2</sup>. Эта песня и сегодня любима исполнителями, достаточно часто звучит со сцены<sup>3</sup>, ее варианты опубликованы в сборниках Иосифа и Ханы Млотек, Н. Прилуцкого<sup>4</sup>, в антологиях А. Виньковецкого и М. Гольдина<sup>5</sup>. С. Гинзбург и П. Марек приводят наиболее развернутую версию текста<sup>6</sup>:

Amol iz geven a mayse.  
Di mayse iz gornit freylekh;  
Di mayse heybt zikh onet  
Mit a yidishn meylekh.  
*Lyulinke, mayn feygele,  
Lyulinke, mayn kind!  
Kh'hob ongevorn aza libe,  
Vey iz mir un vind!*  
Amol iz geven a meylekh,  
Der meylekh hot gehat a malke,  
Di malke hot gehat a vayngortn.  
Lyulinke, mayn kind!  
*Lyulinke, mayn feygele...*  
Der vayngortn hot gehat a boym,  
Der boym hot gehat a tsvayg,  
Der tsvayg hot gehat a nestele.  
Lyulinke, mayn kind!

Жила-была сказка .  
Эта сказка совсем не веселая;  
Сказка начинается  
С еврейского Царя.  
*Люли, моя птичка,  
Люли, мое дитя!  
Я потеряла такую любовь,  
Горе мне, горе.*  
Жил-был Царь,  
У Царя была Царица,  
У Царицы – виноградник  
Люли, мое дитя!  
*Люли, моя птичка...*  
В винограднике было дерево,  
У дерева – ветка,  
У ветки – гнездышко.  
Люли, мое дитя!

<i>Lyulinke, mayn feygele...</i>	<i>Люли, моя птичка...</i>
Der nest hot gehat a feygele, Di feygele hot gehat a fligile, Di fligele hot gehat a federl. Lyulinke, mayn kind!	В гнезде была птичка, У птички – крылышко, У крылышка – перышко. Люли, мое дитя!
<i>Lyulinke, mayn feygele...</i>	<i>Люли, моя птичка...</i>
Der federl hot gehat a kishle, Der kishle hot gehat a meylekh, Der meylekh hot gehat a malke, Lyulinke, mayn kind!	У перышка была подушечка, У подушечки – Царь, У Царя – Царица. Люли, мое дитя!
<i>Lyulinke, mayn feygele...</i>	<i>Люли, моя птичка...</i>
Der meylekh iz opgeshtorbn, Di malke iz gevorn fardorbn, Der boym iz opgebrokhn, Di feygele fun nest antlofn.	Царь умер, Царица сбилась с пути, Дерево обломилось, птичка из гнезда убежала.
<i>Lyulinke, mayn feygele...</i>	<i>Люли, моя птичка...</i>
Vu nemt men aza leyter, Vos zol haltn tsen eyln? Vu nem ikh aza mentshn, Vos zol shtern tseyln?	Где взять такую лестницу, Чтоб была в десять локтей? Где возьму я таких людей, Чтобы звезды считали?
<i>Lyulinke, mayn feygele,</i> <i>Lyulinke, mayn kind!</i> <i>Vu nem ikh aza dokter,</i> <i>Vos zol mayne vundn heyln?</i>	<i>Люли, моя птичка,</i> <i>Люли, мое дитя!</i> <i>Где возьму я такого доктора,</i> <i>Чтобы мои раны вылечил?</i>

Текст песни порождает множество вопросов. Один из основных – имеем ли мы дело с фольклором, или перед нами фольклоризированный текст неизвестного автора<sup>7</sup>? В песне можно отметить признаки литературной колыбельной: совмещение жанров колыбельной и сказки, лирический комментарий поющего («горе мне, горе!»). Вместо убаюкивающего монотонного формульного напева – развернутая куплетная форма, причем припев строится на новом ритмо-интонационном материале. Для ответа на поставленный вопрос определим 1) какие функции мог выполнять этот текст; 2) как текст соотносится с бытующей в данной культуре системой традиционных представлений о мире; 3) является ли позиция того, от чьего лица ведется высказывание, объективно-нейтральной или субъективной, авторской<sup>8</sup>.

Сюжет песни кажется непонятным. Перед нами – «история без событий»: сказочный зачин растягивается, закольцовывается, возвращаясь к Царю и Царице, и вдруг резко прерывается картиной,

казалось бы, ничем не предвещавшегося бедствия. Варианты текстов этой колыбельной, опубликованные в других сборниках, не проясняют картину. Кумулятивный ряд в них сокращен до двух куплетов и заканчивается на птичке (Прилуцкий, Виньковецкий, Млотек) или крылышке (Гольдин). В трех случаях «лирическая кода» отсутствует, а в антологии Виньковецкого она, напротив, расширена до двух куплетов: «Где взять лестницу, длиной в тысячу локтей? Где найти такого мудреца, чтобы мог звезды сосчитать? Где взять такого мудреца, чтоб мог мои раны сосчитать? Где найти такого доктора, чтоб мог мое сердце вылечить?»

В большинстве версий неизменными остаются зачин, описание разрушения (только сломанное дерево может быть заменено веткой) и припев. В варианте, приведенном Н. Прилуцким, припев отсутствует, а картина бедствий дается с большими подробностями.

Отметим еще, что тексты в сборниках Виньковецкого, Млотека, Гольдина как будто прошли некую редакцию: они выверены с грамматической точки зрения, и на месте повторяющейся конструкции «некто *имел* нечто» мы видим литературно более правильное: «В винограднике *было* дерево», «В гнездышке *жила* птичка».

Что имеет в виду мать, рассказывая ребенку сказку с печальным концом? О каких Царе и Царице идет речь? Может ли, например, стать подспорьем уточнение «*еврейский* Царь»? Прямое соотнесение с библейской историей непродуктивно: ни в канонической литературе, ни в комментариях, ни в устных преданиях не сохранилось сведений о безутешной вдове, оставшейся после смерти какого-либо из царей – Саула, Давида или Соломона.

Другая, – казалось бы, весьма очевидная – аналогия изображенного бедствия и личного горя поющей матери: «Царь умер, Царица сбилась с пути» – «Я потеряла такую любовь, горе мне, горе!». Может быть, речь идет о смерти супруга? При такой трактовке сюжета акцентируются переживания героини, что характерно для жанра лирической песни, а не фольклорной колыбельной, и большую значимость приобретают финальные строки о неизлечимых ранах.

Подсказку мы находим в том же сборнике: в разделе «Песни религиозно-духовного, национального содержания и праздничные» помещено несколько вариантов песен о Царе, у которого есть единственная дочь – Тора. Царь представляет дочь разным народам, но лишь евреям она нравится, и сватовство заканчивается *хупой* (свадьбой)<sup>9</sup>. «Я расскажу вам сказку, эта сказка очень веселая» – начинается один из вариантов, и этот зачин почти дословно повторяется в нашей колыбельной.

Итак, Царь – Всевышний. У него есть Царица, владеющая виноградником. Одна из наиболее вероятных аналогий – еврейский народ и обетованная ему земля Израиля, символом которой является виноградная гроздь<sup>10</sup>. Пятая глава Книги пророка Исаяи открывается «Песнью о винограднике», в которой говорится: «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и мужи Иуды – любимое насаждение Его» (Ис 5:7). Возможно и другое прочтение: виноградник – Учение, оберегаемое и возделываемое Народом Избранным (на иврите – *am segula*); а на арамейском языке, языке Талмуда, слово *segol* означает виноградную гроздь<sup>11</sup>).

Дерево может трактоваться как «*Ets khaim*» – «Дерево Жизни», как Учение, Тора, либо как колено рода израилева, на одном из ветвей которого есть «гнездышко».

Текст, поначалу представлявшийся зачином сказки, лишь заимствует распространенную песенную формулу. Перед нами разворачивается не сказочный сюжет, а обстоятельно описанное пространство, имеющее традиционную структуру и очерчивающее «свое» семантическое поле: – некий «виноградник», принадлежащий к нему «свой» род. Это поле имеет и «своего» защитника – Царя (Всевышнего): «*A Yiddishe meylekh*» («еврейский Царь»), – подчеркивает песня.

Введение ребенка в традиционный социум – одна из важнейших функций фольклорной колыбельной. «Посредством колыбельной раскрываются ее (традиционной культуры. – Е.Х.) первые, важнейшие обозначения и связи, которые впоследствии становятся основой для ее дальнейшего освоения», – пишет В. Головин об этом жанре<sup>12</sup>.

Последующий текст также типичен для фольклорных колыбельных. В нем с помощью отдельных деталей (подушечка, перышко) подчеркивается мотив уюта, покоя, сна. Фактически этот мотив вводится несколько ранее: «гнездышко» в колыбельных песнях многих народов имеет аналогии с зыбкой<sup>13</sup>.

Кумулятивный ряд в песне может быть продолжен (или повторен), что, по-видимому, связано с функцией убаюкивания. По замечанию В. Головина, в колыбельных, зафиксированных в отрыве от бытовой ситуации усыпления, информатор, как правило, сокращает песню, исключая повторы, мотивы, которые не вписываются в основной сюжет и т.п.<sup>14</sup>. Исходя из этих признаков, мы можем рассматривать более поздние публикации песни как такую опосредованную фиксацию: сокращения и «исправления» в них служат косвенным подтверждением нашей гипотезы. В фольклорной колыбельной чрезвычайно важны повторы разного уровня от целых строк

до суффиксов и аллитераций. Многократное воспроизведение одной и той же грамматической конструкции в ней оказывается важнее, чем соблюдение литературной нормы.

Освоение традиционного пространства включает и маркировку «чужого»: перед нами чрезвычайно распространенный в фольклорных колыбельных мотив опасности покидать «свои» пределы. Птичка оставляет гнездо. Человек порывает с общинным укладом. Ломается дерево (ветвь) – прерывается связь с традицией, с родом. Сбивается с пути Царица – народ. Для человека, оказавшегося вне своей культуры, Всевышнего более не существует. Невероятная ситуация: «Царь (= Бог) умер» вводит оппозицию: «жизнь – смерть», бытие (в рамках традиции) – небытие (вне ее).

В тексте видна и «вертикаль», противопоставление «верха» и «низа»: гнездо помещено на ветке, но покинувшая его птичка «убегает», как будто лишившись возможности лететь.

Мы видим, что информативное поле колыбельной чрезвычайно широко. Помимо своего прямого назначения – успокоения, укачивания, она выполняет ряд традиционных функций: введения ребенка в социум, обозначения категории рода и семьи, «своего» – «чужого», жизни и смерти, наконец, функцию охранительного текста. Эти функции характерны для жанра фольклорной колыбельной. В нашем случае необычным является лишь то, что раскрываются они с помощью *мидраша* – традиционного способа толкования священных текстов. Причем большинство обозначенных нами смыслов не воспринимается ни младенцем, ни его матерью; пение – акт стихийного погружения обоих в традиционную культуру.

Не меньше загадок таит мелодия песни. Ее плавное, неторопливое движение более характерно для романса или элегии, в нем отсутствует свойственная колыбельным формульность.

Lyricaly



A mol iz ge-ven a may-se, di may-se iz gor-nit frey-lekh, di may-se haybt zikh  
o-net mit a yi-di-shn mey-lekh. Lyu-lin-ke, mayn fey-ge-le, lyu-lin-ke, mayn  
kind. Kh'ob on-ge-voy-rn a-za li-be, vey iz mir un vind.

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что именно напев содержит особую, специфическую информацию, предопреде-

ляя печальный конец «сказки». Интонационная структура запева в основных опорных точках совпадает с одной из мелодических версий *пиюта* (гимна) – «Eli tsion» («Рыдай, Сион»). Этот *пиют* завершает череду плачей<sup>15</sup>, читающихся во время утренней молитвы в день траура в память о разрушенном Храме (Девятого Ава по еврейскому календарю). Его автор неизвестен. Мелодия *пиюта* звучит не только в период «черного поста», как иногда называют день *Тише-бэ-ав* (9 Ава), но и в течение трех предшествующих ему недель во время утренней службы в общинах Европы и Америки<sup>16</sup>.

В Талмуде перечислены пять бедствий, случившихся с евреями Девятого Ава: Всевышний произнес приговор: «Все эти люди, видевшие славу мою и знамения мои, <...> не увидят они страны, которую я обещал отцам их» (*Бемидбар*, 14:22–23)<sup>17</sup>, разрушены Первый и Второй Храм<sup>18</sup>, пала крепость Бейтар<sup>19</sup>, распахана Храмовая гора (*Мишна Таанит*, 4:6).

Версии напева «Eli tsion», приведенные в труде классика еврейского музыковедения А.-Ц. Идельсона<sup>20</sup> (пример а) и в собрании А. Байера<sup>21</sup> (b) различаются лишь незначительными деталями:

a

E - li tzi - yon ve - o - re - hoh ke - mo i - shoh ve tzi - re - hoh, ve -  
chiv - su - loh cha - gu - ras sok al - ba - al ne - u - re - hoh.

b

*Larghetto*  
*p*

E - li zij - jon w'o - re - ho k'mo i - schoh w'zi - re - ho  
w'chiw' - su - loh cha - gu - ras sak al - ba - al n'u - re - ho

«Eli tsion» – своего рода лейтмотив траурных дней: некоторые молитвы (Э. Вернер называет гимны «Adon Olam» и «Lekho Doydi») в преддверии поста исполняются на ту же мелодию<sup>22</sup>. В собрании А. Байера, в разделе «Gesänge für den Tag der Tempelbreküstörung» («Песнопения в День Разрушения Храма»), находим молитвы с той же мелодической структурой, однако их метроритмическая организация может быть различной<sup>23</sup>. В качестве примера приведем «W'neemar» («Торжествуйте»; Исайя, 52:9):

W'ne - e - mar ki ni - cham a - do - noj zij - jon ni - cham kol chor - wo - se - ho waj -  
 jo - sem mid - bo - roh k' e - den w' ar wo - soh k' gan a - do - noj so -  
 son w' sim - choh jim - mo - ze woh to - doh w' kol sim - roh.

Нам удалось зафиксировать песнопения, мелодическую основу которых составляет та же интонационная формула. Одно из них – ежедневную утреннюю молитву «Adon Olam» напел Аркадий Гендлер (Запорожье, 1920 г.р.). По словам Аркадия Хуновича, этот напев звучал в синагогах его родного местечка Сороки в Бесарабии: «Когда молились утром или даже в Субботу, его не пели с этой мелодией. С этой мелодией пели только действительно на... какие-то праздники»<sup>24</sup>.

**Leggiero**

A - doyn oy - lom a - sher ma - lakh, be - te - rem kol ye - tsir niv - ro. Ye -  
 tsir niv - ro, a - doyn oy - lom, ye - tsir niv - ro, a - doyn oy -  
 lom. A - doyn oy - lom a - sher ma - lakh, be - te - rem kol ye - tsir niv -  
 ro, be - te - rem kol ye - tsir niv - ro, a - doyn oy - lom.

Запись второго песнопения сделана кантором Большой хоральной синагоги Санкт-Петербурга Григорием Якерсоном непосредственно в день 9 Ава (24 июля 2007 г.). Григорий молился в числе других членов общины в Малой синагоге. По его словам, на утреннем богослужении после чтения ряда молитв и плачей главный раввин, реб Певзнер запел «Eli tsiyon». «Мелодия *пшота* не выходила у меня из головы, и, придя в канторскую после службы, я записал ее».

E - li tsi - yon ve - o - re - ho, k' - mo i - sho ve - tsi - re - ho, ve -  
 khiv - su - lo kha - gu - ras sak al ba - al n' - u - re - ho.

Ни в записи, ни в реальном звучании этих молитв невозможно выделить каких-либо специфических черт, характерных для еврейской музыки. А.-Ц. Идельсон приводит интонационно близкие напевы, зафиксированные у народов Германии (в издании 1642 г.), Испании и Богемии (издания XVII в.)<sup>25</sup>. Говоря о распространении напева по всей Восточной Европе, ученый без каких-либо пояснений указывает на его испанское происхождение. «Мелодия, по-видимому, южно-испанского происхождения», – также без комментариев утверждает Еврейская энциклопедия<sup>26</sup>. Крупнейший советский исследователь еврейской музыки М. Береговский сравнивает одну из версий рассматриваемой нами колыбельной с украинской песней «Ой, місяцю ясний», говоря о возможном заимствовании мелодии<sup>27</sup>.

Более подробную информацию о происхождении этого напева находим у Э. Вернера: «Он принадлежит к большому семейству *folias*, наиболее популярных танцевальных форм испано-португальской музыки с XV в. *Folia* – танец в трехдольном метре, бывший изначально частью ритуала плодородия»<sup>28</sup>.

Действительно, все перечисленные выше мелодии – трехдольные; лишь в песнопении «W'неетар» псалмодическая речитация весьма условно вписана в рамки четырехчетвертного размера. Ту же метрическую свободу слышим и в уникальной записи, сделанной в 1923 г. в Могилеве З. Кисельгофом: «Eli tsion» звучит в исполнении кантора Шимона Германа<sup>29</sup>.

Moderato

E - li tsi - eyn ve - o - re - ho. Ke - i - sho

vet - si - re - - - yo. Ve - khiv - su - lo kha - gu - ras sak...

Однако рассматриваемую нами колыбельную собиратели фиксировали в четырехдольном (Млотек, Береговский), двухдольном метре (Виньковецкий), либо в размере  $\frac{6}{8}$  (Гольдин). Здесь сказывается прямое влияние фольклорного жанра, в котором деление на два (четыре) соответствует ритму укачивания.

Высказанная различными исследователями гипотеза об испанских корнях *пшюта* «Eli tsion» в соотнесении со временем, когда подобные напевы распространились среди народов Европы, позволяет предположить, что песнопение связано с трагическими событиями Средневековья. В 1942 г. произошла еще одна катастрофа Девятого Ава – изгнание евреев из Испании<sup>30</sup>. Дата, обозначенная в указе, из-

данном королевой Изабеллой и королем Фердинандом (2 августа 1492 г.), совпадала с годовщиной разрушения Храма. Евреи, не желавшие принять крещение, в течение четырех месяцев выселялись из всех испанских владений, им не позволялось брать с собой золото, серебро и драгоценности. Свыше ста тысяч беженцев направились в Португалию, однако вскоре (в 1498 г.) были изгнаны и оттуда<sup>31</sup>.

Возможно, мелодия, звучавшая в день памяти о разрушенном Храме, напоминала изгнанникам и их потомкам о гибели многих единоверцев, инквизиции, о насильственном обращении в христианство, покинутых могилах предков, – о некогда бывшем и безвозвратно утраченном «золотом веке»<sup>32</sup>.

Перечисленные нами песнопения не повторяют друг друга буквально, однако их мелодии интонационно родственны. В них словно проступает единая «матрица», основа, делающая их узнаваемыми. Подчеркнем, что в еврейской традиции сегодня, как и сто лет назад, эти напевы звучат в день глубокого траура. Таким образом, трагический финал колыбельной «Amol iz geven a mause» «предрешен» всем строем песни, начиная с самых первых интонаций. Для людей, существующих в традиции, эта спокойная элегическая мелодия звучит страшно и скорбно.

Основные «персонажи» колыбельной также связаны в традиционном сознании с представлениями о жизни и смерти: изображения дерева, виноградной грозди, птицы, сломанной ветки вырезали на *мацейвах* (надгробиях) еврейских кладбищ в Юго-Восточной Европе начиная с XVII в.<sup>33</sup>.

Остается вопрос о возможно более позднем тексте припева, своеобразного «лирического комментария», как будто «наложенного» поверх фольклорного текста. В отличие от мелодии запева, припев не имеет песнопения-прототипа. Однако, перелистывая том плачей Девятого Ава, мы видим во многих из них строки, повторяющиеся после каждой строфы. Их размеры – от двустопия до краткого возгласа: «Взгляни, Господь! Узри, что стало с нами!»; «Рыдать и каяться в посте сегодня буду»; «Ты милостив, Господь, а мы виновны!»; «И нет утешенья...», и, наконец, «О горе!»; «Горе мне!»; «Горе мне, горе!»<sup>34</sup>. Последние «рефрены» на иврите звучат совсем «поколыбельному»: «alelay li»<sup>35</sup>. Припев колыбельной оказывается парафразом, переводом на идиш восклицания «Горе мне, горе!».

«Amol iz geven a mause», – поется в старинной колыбельной. Древнееврейское слово «*майсе*» многозначно. Словари предлагают переводить его как «дело», «рассказ», «сказка», «событие», «случай»... – Быль или небыль? Уже произошло, или еще может случиться? – Как знать.

Ребенок, подрастая, слышит в звучащих в пост молитвах и плачах интонации, знакомые ему с младенчества. В них концентрируется скорбь многих поколений. Притча о Царе оборачивается былью, реальной историей народа. Колыбельная открывает путь к познанию истории и традиции, но и сама становится понятной лишь в контексте традиционных представлений о мире.

### Примечания

<sup>1</sup> Еврейские народные песни в России / Собраны и изданы под ред. и с введением С.М. Гинзбурга и П.С. Марека. СПб., 1901. С. X.

<sup>2</sup> Здесь и далее в тексте статьи латинская транслитерация текстов на идише и иврите приведена в соответствии с международными нормами, установленными Еврейским научно-исследовательским институтом YIVO (Нью-Йорк). В нотных примерах сохранено написание, принятое в соответствующих сборниках.

<sup>3</sup> Нам известно об исполнениях этой колыбельной Алиной Ивах (Казань), вокально-хореографическим коллективом «Иланит» при shk. № 1621 «Эц Хаим» (Москва), худ. руководитель Жанна Кругляк, среди зарубежных исполнителей – Хавой Альберштейн (Израиль; CD «Chava Alberstein sings Yiddish»).

<sup>4</sup> Yiddishe folkslider / Gezamelt, derklert un aroysgegebn fun Noakh Prilutski. В. 2. Warszawa, 1913. Z. 157, № 190. [Еврейские народные песни, собранные, откомментированные и изданные Ноем Прилуцким. Т. 2. Идиш.]

<sup>5</sup> Mir trogn a Gezang! Favorite Yiddish songs of our Generation / Ed. by E. Mlotek. NY, 1977. P. 104–105; Anthology of Yiddish Folksongs / A. Vinkovetzky, A. Kovnek, S. Leichter. Vol. I. Jerusalem, 1984. P. 118–119; Еврейская народная песня: Антология / Сост. М. Гольдин; общ. ред. И. Земцовского. СПб., 1994. С. 28–29, № 10.

<sup>6</sup> Amol is gewen a Maise // Еврейские народные песни в России. С. 74–75, № 83.

<sup>7</sup> Вопрос авторства не так однозначен. Предыдущая колыбельная в том же сборнике (№ 82 «Shlof, таун kind») представлена как фольклорная. Составители указывают пять информантов из Виленской, Ковенской, Витебской, Минской и Полтавской губерний, а в сносках дают варианты текста. В этом издании обнаружил и «опознал» свое произведение крупнейший еврейский писатель Шолом-Алейхем, и в дальнейших публикациях песня фигурирует уже с указанием авторства. Университет Бар-Илана выпустил репринтное издание собрания С. Гинзбурга и П. Марека, взяв за основу экземпляр, в котором оставил пометки Шолом-Алейхем. См.: Yiddish Folksongs in Russia. Photo Reproduction of the 1901 St. Petersburg Edition / S.M. Ginzburg, P.S. Marek; ed. and annotated by Dov Noy. Jerusalem, 1991. P. 113–114, p. 55 [сноска 82, на идише].

<sup>8</sup> О различиях между фольклорной и литературной колыбельной см.: Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Аво, 2000.

<sup>9</sup> Еврейские народные песни в России. С. 4–5, № 2, 3, 4.

<sup>10</sup> Огромная виноградная гроздь была среди плодов, принесенных Моисею из Земли Обетованной: «И дошли они до долины Эшколь, и срезали там ветвь с одной гроздью винограда, и понесли ее на шесте вдвоем» (Бемидбар, 13:23).

<sup>11</sup> *Сеголь* – в иврите название одного из знаков в системе огласовок, принятой масоретами в IX в. и сохраняющейся до нашего времени. Этот знак формой напо-

минает виноградную гроздь. Значение слова «сегольта» – «виноградная гроздь» сохраняется в сирийском языке (благодарю за консультацию кандидата филологич. наук Леонида (Арье) Ольмана).

<sup>12</sup> Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. Аво, 2000. С. 179.

<sup>13</sup> Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. С. 81.

<sup>14</sup> Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. С. 15.

<sup>15</sup> Плачи Девятого Ава / Гл. ред. Б. Горин. М., 2007. С. 262–263, № 46. Впервые плачи изданы в Кракове в 1585 г.

<sup>16</sup> Об общинах Европы см.: *Werner E. A Voice Still Heard: The Sacred Songs of the Ashkenazic Jews*. London, 1976. P. 93. Сведения об американских общинах предоставлены кантором Л. Авербах в письме автору статьи от 08.08.2007.

<sup>17</sup> Гнев Всевышнего вызван ропотом, начавшимся после сообщения двенадцати соглядатаев о силе народа, населявшего землю, обещанную евреям, «зарыдало все общество, и плакал народ в ту ночь» (Бемидбар, 14:1). Мидраш добавляет: «Сказал Всевышний: “Вы плакали понапрасну. Установлю вам плач в поколениях ваших!”». По мнению мудрецов, гнев распространяется на последующие поколения евреев, согласно сказанному: «припоминает вину отцов их детям, третьему и четвертому поколению» (Бемидбар, 14:18).

<sup>18</sup> Первый Храм разрушен вавилонянами в 586 г. до н. э., Второй – римлянами в 70 г. н. э.

<sup>19</sup> Крепость Бейтар, расположенная к юго-западу от Иерусалима, была последним оплотом иудеев, восставших против римлян (восстание Бар-Кохбы, 132–135 г. н.э.).

<sup>20</sup> *Idelsohn A.-Z. Jewish music in its historical development*. New York, 1975. P. 168, table XXV, № 9.

<sup>21</sup> *Baal Tfillah. Der practische Vorbeter / Vorschriften und Gebräuchen von Abraham Baer*. Frankfurt, 1877. S. 64, № 213.

<sup>22</sup> См.: *Werner E. A Voice Still Heard...* P. 93; Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: В 16 т. Т. 16. М., 1991. Стлб. 219. (Репринтное издание СПб.: Об-во для науч. евр. изд. и изд-во Брокгауз–Ефрон, [1908–1913].)

<sup>23</sup> См.: *Baal Tfillah...* S. 62, № 206 a, b.

<sup>24</sup> Из интервью с автором статьи 12 июля 2007 г.

<sup>25</sup> *Idelsohn A.-Z. Jewish music in its historical development...* P. 172–173, table XXVI, №№ 6, 7.

<sup>26</sup> Еврейская энциклопедия... Т. 16. Стлб. 219.

<sup>27</sup> *Beregovski M. The Interaction of Ukrainian and Jewish Folk Music (1935) // Old Jewish Folk Music: The Collections and Writings of Moshe Beregovski / Ed. and translated by M. Slobin*. Philadelphia, 1982. P. 518.

<sup>28</sup> *Werner E. A Voice Still Heard...* P. 93.

<sup>29</sup> CD Historical Collection of Jewish Musical Folklore 1912–1947. Vol. 2. Materials from the Zinovi Kiselgof Collection: Religious Songs / Phonoarchive of Jewish Musical Heritage; Vernadsky National Library of Ukraine. 2004. № 12. Расшифровано Е. Хаздан.

<sup>30</sup> Также Девятого Ава (18 июля 1290 г.) король Эдуард I подписал указ об изгнании евреев из Англии. Это было первое изгнание евреев в масштабах целой страны. См.: *Дубнов С. М. Краткая история евреев: Учебник еврейской истории для школы и самообразования*. В 3-х ч. Ужгород, б/г. С. 60. (Репринтное изд.: СПб., 1911, 1912 гг.); *Телушкин Й. Еврейский мир*. М.; Иерусалим, 1997. С. 152.

<sup>31</sup> Дубнов С.М. Краткая история евреев... С. 79–80.

<sup>32</sup> «Золотым» веком евреев в Испании называют XI–XII вв. – время, когда евреи беспрепятственно занимали государственные должности, в их среде возвысились многие крупнейшие философы, ученые, врачи, поэты.

<sup>33</sup> Хаймович Б. Подольское местечко: Пространство и формы // Сто еврейских местечек Украины: Исторический путеводитель. Вып. 1. Подолия. Иерусалим; СПб., 1997. С. 67. Благодарю Алину Позину, обратившую мое внимание на единство образной символики.

<sup>34</sup> Приведены строки из кн.: Плачи Девятого Ава, плачи № 1, с. 37; № 3, с. 43; № 18, с. 123 (Элазар Калир); № 20, с. 131–133; № 29, с. 177; № 33, с. 203; № 34, с. 209.

<sup>35</sup> Междометие «alelay li» (букв. перевод: «мои стенания мне») встречается в Притчах царя Соломона и книге Иова; оно происходит от того же корня, что и глагол «Eli» («стенать», «рыдать», «выть») – первое слово плача «Eli tsion» (благодарю за консультацию Хану Ротман).

*Илона Мураускайте  
(Вильнюс, Литва)*

**АВАНГАРДИЗМ ПРОБЛЕМАТИКИ И СТИЛЯ  
В ТВОРЧЕСТВЕ ПИСАТЕЛЕЙ  
ОБЪЕДИНЕНИЯ «ЮНГ ВИЛНЕ»,  
ИЛИ КОЛЛИЗИЯ ТРАДИЦИОННОГО  
И СЕКУЛЯРИЗОВАННОГО  
В ЕВРЕЙСКОМ ОБРАЗЕ ЖИЗНИ**

---

В формулировке темы статьи, посвященной анализу творчества еврейских поэтов и писателей объединения «Юнг Вилне» («Молодая Вильна»<sup>1</sup>, 1929–1943), акцентированы два тесно связанных аспекта. Творчество «Юнг Вилне» развивалось в период между двумя войнами, испытывая влияние модернистской литературы. А точнее, путь, по которому шли литераторы «Юнг Вилне», проложили авангардисты 10–20-х гг. Таким образом, бунт сам по себе для писателей «Юнг Вилне» уже не являлся ценностью. Видимо, этим обусловлено то обстоятельство, что, официально заявляя о себе в газете «Vilner tog» («Вильнюсский день», 11 октября 1929), объединение «Юнг Вилне» не представило своего эстетического манифеста. В идишскую литературу оно вошло тихо, без громких манифестов и внешнего шума, свойственного группировкам авангарда.

Объединение еврейских авангардистских писателей и художников «Юнг Вилне» формировалось в сложных политических, общественных и культурных условиях. Еврейская община после обвинений в нелояльности властям в период Первой мировой войны подвергалась унижениям и преследованиям. Нищета достигла такой степени, что вытесняла все прочие интересы, кроме проблем выживания. Если говорить о специфической виленской литературной ситуации, то следует отметить, что здесь прервался многосторонний диалог польской, белорусской, еврейской, литовской, русской литератур, который развивался примерно до 1915 г. В этих литературах уменьшилось или совсем исчезло количество взаимодействующих мотивов,

образов, отражающих колорит Вильнюса, *Wilno* или *Vilne*; исчезла метафорика, выражающая специфику каждой из упомянутых национальных литератур Вильнюса и национальное самосознание писателей. «Вильнюс в период между войнами стал объектом национального конфликта между Польшей и Литвой, его культурную атмосферу в 1918–1922 гг. особенно сильно изменила острая политическая и идеологическая борьба между литовцами, поляками и большевиками. В 1922 г. Вильнюс был включен в состав Польши, в 20-е годы усилились антисемитские тенденции. В это время на литературную жизнь города сильнее повлияла национальная иерархия, репрессии по отношению к нескольким национальным культурам (белорусской, еврейской, литовской)»<sup>2</sup>.

На новые жизненные вызовы каждый член объединения «Юнг Вилне» откликнулся в меру своего таланта и темперамента<sup>3</sup>. В творчестве некоторых из них акцентируется социальная и политическая проблематика, или усиливается ощущение естественного бытия в той стране, где они родились (лирика Э. Воглера), или появляется символика других культур (творчество А. Суцкевера, Л. Вольфа, поэма Э. Воглера «*Tzvey beryozes baym trakt*» / «Две березы у дороги»)<sup>4</sup>, доминирует катастрофизм.

Как проблематика творчества писателей «Юнг Вилне», так и ее художественное выражение отражают эстетику модернизма (особенно экспрессионизма). Вместе с тем, в текстах писателей «Юнг Вилне» обнаруживается прямое (творчество Хаима Граде) или косвенное проявление стыка еврейского традиционного и секуляризованного образа жизни. Тексты писателей «Юнг Вилне» в этом отношении довольно противоречивы, а предлагаемый аспект анализа текстов не только позволяет сделать определенные обобщения, но и оставляет место для полемики.

В статье анализируется творчество некоторых авторов, принадлежавших к «Юнг Вилне», в частности, Моше Левина, в прозе которого актуализирована социальная проблематика, Хаима Граде, в чьих поэмах и лирике звучат апокалипсические предчувствия и катастрофизм. Левина и Граде объединяет проблематика положения еврейского народа и его бытия в Литве в период между войнами. Однако эту проблематику авторы отображают в разной стилистической манере.

Как писатель в своих произведениях передает свое мировоззрение, зависит от среды, в которой он формировался как личность. Из литераторов «Юнг Вилне» лишь Х. Граде последовательно прошел путь традиционного еврейского образования: от хедера и талмуд-

торы до ешив Вильнюса, Белостока, Новогрудка. Многие другие литераторы «Юнг Вилне», хотя изначально и получили традиционное образование (поэт и журналист Шмерель Качергинский учился в талмуд-горе; баснописец Перец Миранский изучал еврейское право, Гемару, увлекался комментариями Талмуда; поэт Авром Суцкевер окончил талмуд-гору «Бейс Ягуда»<sup>5</sup>), но под влиянием политических и социальных перемен отдалились от традиционного образа жизни, что отразилось и в их общественных взглядах, и в их творчестве. Традиция осталась для них начальной ступенью их само собой разумеющейся идентичности.

Ш. Качергинский стал членом коммунистической партии и писал репортажи в нью-йоркскую коммунистическую газету «Frayhayt» («Свобода»); в баснях П. Миранского доминирует проблематика социального неравенства, он углубился в изучение фольклора других народов (переводил на идиш русские народные песни)<sup>6</sup>; А. Суцкевер постигал светские науки: учился в еврейской гимназии на польском языке, был вольнослушателем университета им. Стефана Батория.

Светское образование, а вернее развитие, т.к. почти все члены сообщества «Юнг Вилне» жили бедно, проявляется в их творчестве в виде образов культур других народов, авангардного стиля (сатира, каламбурные сопоставления сакрального и профанного миров или примерный эстетизм, тонкие метафоры в поэзии А. Суцкевера).

А внешний рисунок стихов особенно отделился не только от традиционного еврейского мира, но и от секуляризованного. Выделяются жизненные актуальности города и слоев самого низкого социального происхождения. Авторы склоняются к левацким движениям, в их творчестве немалое место уделяется отражению нищеты и общественных проблем.

Все эти постулаты только частично относятся к творчеству Х. Граде. В его сборнике стихов «Yo» («Да») и в поэмах «Musarnikes» («Му-сарники»), «Ezechiel» («Иезекииль»), «Geveyn fun doyres» («Плач поколений») доминирует или типичная окружение традиционной еврейской жизни, или предчувствие катастрофы, а также осмысленные места и положения еврейского народа. И все это писатель передает образами Танаха, языком пророков, длинными периодами и разветвленными строфами. Это такой язык, который Граде был привычен изучая Тору и Талмуд.

Язык, но совсем по-другому, выделяет и единственного новеллиста среди писателей «Юнг Вилне» М. Левина. Герои новелл Левина – это бедные люди из секуляризованного еврейского мира. Они к нам обращаются сочным идишем, полным варваризмов, вульга-

ризмов и локальной лексики. Язык Левина обосновывается противоположностью двух тенденций – романтики и вульгарности.

Уже первая публикация писателей «Юнг Вилне» в газете «Vilner tog» в 1929 г. свидетельствует, что члены этого объединения принадлежат к авангарду еврейской литературы, и не выстраивают свою жизнь в соответствии с галахическими законами. Все авторы отталкиваются от них и самостоятельно (в дебютной коллективной публикации скорее смиренно, чем скептически) ищут суть своей индивидуальности, вне религиозных представлений:

In feld, in breyt feld,  
Vult ich veln vaksen,  
Vi der boym, ot vi der boym<sup>7</sup>.

В поле, в широком поле  
Хотел бы свободным расти,  
Как дерево, вот так, как дерево.  
*Моше Басин. Drey lider (Три песни)*

Meine teg, vi roye epl,  
Grizhet er bey mir in gort.

Мои дни, как зеленое яблоко,  
Грызет она [печаль. – *И.М.*] в моем саду.

Ich trink di honikrike shkiye,  
Ich es di ovntn vi tortn...

Пью медовые восходы,  
Ем вечера, как торты.

*Эльханан Воглер*

(настоящая фамилия – Рожански).

In palatz fun meyn shveygn (Во дворце моего молчания)

Nider in dem shoys fun shney,  
In land fun kalter ru,  
Un s'vet keyn flek zich nit baveyzn  
Veyl...

Внизу, в объятиях снегов,  
В стране холодного спокойствия,  
Где не встречается ни пятнышка,  
Отдыхаю...

*Ш. Сагало*

(настоящая фамилия – Шлойме Бейлис).

In land fun kalter ru (В стране холодного спокойствия)

Открытая резиньяция в стихах Басина, «дворец тишины» Воглера, или «страна холодного спокойствия» Сагала вплетаются в общее настроение коллективной публикации, оставляя в стороне социальную трактовку существования. Историк литературы и критик, редактор «Литерарише монатшрифте» Шмуэль Нигер отмечал, что эти поэты осознают бытие «как творение самого индивида», говоря словами М. Кветкаускаса, кратко обобщившего его анализ<sup>8</sup>. А это означает, что решение о продолжении своего существования или его прекращении (как сделал Басин, очень молодым утопившийся в реке Вилии), принадлежит самому индивиду.

Конечно, первая публикация писателей «Юнг Вилне» еще не отразила остроты социальной проблематики, характерной для последующих публикаций объединения (три альманаха и др.). Здесь ощущается эстетика экспрессионизма, взаимодействие с окружающей поэтов средой:

Темно. Костельный крест поднимается все выше и выше  
И все с большей гордыней поднимает свою острую голову.  
Небо как огромный циклоп  
Бросает прозрачные взгляды на темную крышу.

*Шимшон Каган. Shtot (Город)*

Как изменился пейзаж Вилне из этого стихотворения Ш. Кагана, если сравнить его с поэмой «Вилне» Моше Кульбака, который, хотя и не принадлежал к «Юнг Вилне», но поэты этого объединения называли его своим вдохновителем? Исчезла голова каббалиста, в свете свечи изучающего таинственные писания<sup>9</sup>, а каждый камень города уже не представляется, как у Кульбака, книгой («a seyfer iz a yeder shteyn...»)<sup>10</sup>.

Стихотворение «Наполеон» Лейзера Вольфа – вершина дебютной публикации «Юнг Вилне», а так же, как отмечают исследователи<sup>11</sup>, личный манифест поэта. Поэт открыто заявляет: «Di erd-velt muz tzu mir gehern!» («Земля и мир должны принадлежать мне!») и публично признается, что не знает Б-га:

Ich onerken dich nit!	Я тебя не знаю!
Du bist nito in meyn gemis!..	Нет Тебя в моих мыслях!..
Der got fun groysmut, – er iz meyn	Бог отваги – он в моей
Neshome!	Душе!

В стихотворении Лейзера Вольфа «Der jidishist» («Идишист»)<sup>12</sup> новой религией евреев провозглашался язык идиш.

Скептицизм других поэтов был не столь откровенен, но и им отнюдь не чуждо сопоставление сакрального с реалиями иного порядка, например, А. Суцкевер употребляет такой каламбур:

S'iz undzer muze a mezusa	Наша муза – это мезуза,
Vos glivert oyf an alter tir	над старой дверью застывшая,
Un hit fun tayvl un satir... <sup>13</sup>	от черта и сатиры охраняющая...

В первую публикацию «Юнг Вилне» вошел фрагмент новеллы «Levinson un zayn tochter» («Левинсон и его дочь») Моше Левина. На первый взгляд, в новелле представлена типичная для идишской

литературы ситуация – поиск жениха для дочери. Автор рисует образ отца Левинсона, не скупясь на атрибуты, характерные для почтенного главы семейства: постоянно покручивает бороду, вспоминает, скольких из своих многочисленных детей выучил на бухгалтера или отправил за границу. Жениха для дочери, которой пришло время выходить замуж, Левинсон намеревается искать даже в Америке. Автор использует эту ситуацию для изображения виленских евреев, в межвоенный период метавшихся между советским коммунизмом и американским капитализмом. В этом полярном противостоянии победителем оказывается авторская ирония, т.к. прозаик Левин не относился к идеологически ангажированным революционерам. Сам сюжет новеллы статичен, динамична лишь авторская ирония. Объектом насмешки является манерность и преувеличенное самомнение главного героя. В семье Левинсона преобладает стремление к благополучию, а о традиционных ценностях, вытекающих из предписаний Торы, свидетельствуют лишь детали (внешний облик отца, авторитет главы семьи, многодетность).

Эта новелла нетипична для проблематики прозы Левина в целом. В основном герои его новелл – это извозчики, рабочие, ремесленники, нищая молодежь. Жизнь таких людей М. Левин знал хорошо. Как вспоминает А. Суцкевер, «его отец и брат Ицке были стекольщиками»<sup>14</sup>. Все они, как писал Ш. Бейлис, пришли из еврейского народа<sup>15</sup>. Характеризуя сборник рассказов и юморесок М. Левина «Friling in keler shtub» («Весна в подвале»)<sup>16</sup>, Ш. Бейлис подчеркивает: «Автор изображает персонажей и конкретные ситуации искренне, понимая положение своих героев, рисует их с богатым духовным миром, однако наивными. Народный юмор... – основное свойство его языка»<sup>17</sup>.

В новелле «Motiye droshker» («Извозчик Мотия»)<sup>18</sup> М. Левин концентрируется на нищенском быте семьи героя и вытекающих из этого последствиях. Лишь нравственные страдания извозчика из-за несправедливо обиженной им младшей дочери свидетельствуют об отголосках постулатов еврейской традиции в его сознании. Время в новелле ограничивается событиями одной ночи, а пространство – темными улочками ночной Вилне и полуподвальным жилищем извозчика. Внутренний монолог Мотии, встретившего на улице старшую дочь, проститутку, сопровождаемую полицейскими в отделение, раскрывает трагедию его семьи. Неожиданное исчезновение дочери в улицах города, недостойный еврейской девушки способ зарабатывать на хлеб делают ее в глазах близких навсегда потерянной.

Однако, развязка интриги наступает дома, где ночью полицейские арестовывают младшую дочь, Матлию, за чтение марксистской литературы. Для отца Матлия – невинный нежный ребенок, а уже ее арестовали. Мотия чувствует себя виновным, но по иному поводу – на улице он подвез свою старшую дочь, Этке, к полицейскому отделению, а Матлия вынуждена идти пешком, ночью через весь город с незнакомыми полицейскими: «Etken di paskudne, hot er tzugefirt, un Matliya, dos koshere kind, hot zich badarft shlepn tzufus» («Этке, эту паскуду, он довез, а Матлия, чистый ребенок, была вынуждена идти пешком»)<sup>19</sup>. Вывод прост и довольно парадоксален: из императивов традиционной еврейской жизни за абсолют взят закон женской чести и скромности (*tznies* – идиш, *tzniyut* – ивр.). Другие сферы жизни (стремление бедных людей покончить с нищетой при помощи, по их мнению, верных и перспективных марксистских теорий) принимаются как само собой разумеющиеся.

В творчестве Х. Граде образ сакрального мира часто служит оформлением его мысли и проблематики произведения. Форма и сюжет его поэмы «Иезекииль», вошедшей в сборник «Yo» («Да»)<sup>20</sup> и опубликованной (1936) в издательстве Бориса Кляцкина, словно повторяет символику Книги Иезекииля. Автору важно отобразить двойственность человеческой природы – небесное (духовное) и земное (плотское) начало. Кроме того, главным героем поэмы является первый пророк в диаспоре, Иезекииль. Граде акцентирует земное человеческое начало и при помощи синтаксических периодов мастерски выражает его поэтическим языком:

Un du bist mench, in eygn blut gelegn  
Mit dem geboyren – shmutz oyf dayne lipn<sup>21</sup>.

И ты, человек, в своей собственной крови лежал,  
С рождения – у тебя на губах нечистоты.

Граде повторяет и эпизод восстановления костей из Книги Иезекииля (37:4–14). Хотя в поэме Граде кости оживают, у них не хватает жизненных сил для превращения в людей. Избранный Граде эпизод – не самоцель. Поэта мучили апокалипсические предчувствия, и он верил в пророческую силу поэзии:

In eyn keyver – hundert un eyneg (В одной могиле – сто и один)<sup>22</sup>.

Вилне, которая осталась только в воспоминаниях и послевоенной прозе Граде, почти вся ушла в могилу, которую он провидел. Поэтому Х. Граде, после Второй мировой войны продолжавший тво-

рять в США, в своей прозе отобразил колорит исчезнувшей Вилне, многообразие населявших ее человеческих типов – от свято соблюдающих Галаху раввинов и их семей, горожан в *шулах* во время праздников и шабатов, до скептически поглядывающих на них соседей, молодых людей, страстно преданных марксистским идеям социального равенства, или отправляющихся в Палестину.

Хаим Граде – это исключительная фигура в сообществе «Юнг Вилне». Символика Танаха, экспрессивность, длинная строка – доминанты его поэзии.

### Выводы

1. Писатели объединения «Юнг Вилне» продолжали традицию авангардистов. Они были наделены разным темпераментом, по-разному талантливы, получили разное образование. Но их всех объединяет эстетика литературы модернизма, проблематика судеб еврейского народа в межвоенный период, в условиях осуществлявшихся в Литве того времени политических, общественных и социальных изменений.

2. В творчестве писателей «Юнг Вилне» доминирует социальная проблематика, обусловленная притеснениями еврейской культуры в период их активного творчества, а также их происхождением из бедных социальных слоев.

3. Писатели отображают пейзаж Вилне, инкорпорируя в него все реалии окружения, не выделяя и культурной атрибутики других народов. Усиливается ощущение естественного бытия в родном окружении, сочиняются целые произведения, отображающие пейзаж Вильнюса, и не только (поэма Э. Воглера «Две березы у дороги»).

4. Неуклонно углубляется пропасть между еврейским традиционным и секуляризованным образом жизни. Эту пропасть ощущают персонажи новелл и лирические герои стихов; коллизия этих двух образов жизни находит в творчестве поэтов и писателей свое прямое (лирика и поэмы Х. Граде) или косвенное (проза М. Левина) отражение.

### Примечания

<sup>1</sup> Название города в идишской и русской топонимике того времени. Современное название – Вильнюс. – *Ред.*

<sup>2</sup> *Kvietkauskas M. Vilniaus literatūrų kontrapunktai. Ankstyvasis modernizmas. 1904–1915 (Контрапункты литератур Вильнюса. Ранний модернизм. 1904–1915). Vilnius, 2007. P. 353.*

<sup>3</sup> Ertel R. Avrom Sutzkever: écrire pour briser la vitre du temps // *Sutzkever A. Oû gîtent les étoiles*. Paris, 1988. P. 11.

<sup>4</sup> Wogler E. Tzvey beryozes baym trakt. Vilne, 1939.

<sup>5</sup> Sutzkever A. Ba-milat l'ô shivim / Tzum vern a ben shivim. Jerusalem, 1983. S. 101.

<sup>6</sup> Интерес к фольклору других народов проявляется и в поэме Шимшона Кагана «Litvishe tzigouner» («Литовские цыгане», 1934), в которой поэт проводит параллель между судьбами еврейского и цыганского народов. Цыганский мотив присутствует и в первом сборнике стихов А. Суцкевера «Lider» («Песни», 1937).

<sup>7</sup> Der araynmarsh fun Yung Vilne in der yidisher literatur (Триумфальное шествие Молодого Вильнюса в литературу на языке идиш) // *Vilner tog*. №. 238, 11.10.1929. S. 4. Здесь и далее перевод текстов с идиша автора статьи.

<sup>8</sup> Kvietauskas M. Op. cit. P. 197.

<sup>9</sup> Kulbak M. Vilne. Vilnius, 1997. S. 9.

<sup>10</sup> Kulbak M. Op. cit. S. 9.

<sup>11</sup> См.: *Lisek J. Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*. Wrocław, 2005. S. 43.

<sup>12</sup> *Vilner tog*. 1929, № 52. S. 4.

<sup>13</sup> Almanach fun yidishn literatn un zhurnalistn farain in Vilne, 1938. Цит. по: *Lisek J. Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna*. S. 141.

<sup>14</sup> Sutzkever A. Beym leyenen pnimer, Jerusalem, 1933. S. 55.

<sup>15</sup> *Beylis Sh. Yung Vilne // Vilner almanach*, Vilne, 1939; репринт: N.Y., 1992. S. 112.

<sup>16</sup> *Lewin M. Friling in keler shtub*. Vilne, 1937.

<sup>17</sup> *Beylis Sh. Yung Vilne // Vilner almanach*. Vilne, 1939; репринт: N.Y., 1992. S. 112.

<sup>18</sup> *Lewin M. Motiye Droshker // Yung Vilne, zamlheft far literatur un kunst*. 1934. S. 9–18. Всего вышли три альманаха объединения «Юнг Вилне»: 1934, 1935 и 1936 г.

<sup>19</sup> *Lewin M. Op.cit.* S. 18.

<sup>20</sup> *Grade Ch. Yo. Vilne*, 1936.

<sup>21</sup> *Grade Ch. Ezechiel // Grade Ch. Yo. Vilne*, 1936. S. 67.

<sup>22</sup> *Grade Ch. Op. cit.* S. 82.

*Вилма Градинскайте*  
(Вильнюс, Литва)

**УТЕРЯННЫЙ ЛИТОВСКИЙ ИЕРУСАЛИМ  
В ТВОРЧЕСТВЕ РАФАЭЛЯ ХВОЛЕСА  
(коллекция Государственного еврейского музея  
в Вильнюсе)**

---

В Государственном еврейском музее им. Виленского Гаона (ГЕМВГ) хранятся двадцать три художественных произведения Рафаэля Хволеса (25.04.1913, Вильнюс – 31.03.2002, Париж) – четыре портрета и девятнадцать архитектурных композиций, в которых увековечен Вильнюс. До 1949 г. эти художественные произведения находились в Вильнюсском еврейском музее, а после его ликвидации они были переданы в другие музеи: одна часть картин находится в Художественном музее Литовской ССР (в настоящее время: Художественный музей Литвы), другая – в Историко-этнографическом музее Литовской ССР (в настоящее время: Литовский национальный музей).

13 февраля 1991 г. распоряжением № 56р Правительства Республики Литвы большинство экспонатов, в том числе, работы Хволеса, были возвращены в воссозданный (1989) Государственный еврейский музей Литвы. Позднее коллекцию картин Хволеса дополнили подаренные или приобретенные у частных лиц работы.

В настоящее время музейная коллекция картин Хволеса, на которых изображен старый Вильнюс, состоит из девятнадцати картин: четырнадцать из них исполнены в технике акварели или гуаши в 1945–1946 гг., одна работа написана маслом на картоне в 1945–1946 гг., две картины написаны маслом на холсте в 1954 г. и два этюда маслом на картоне в 1958 г., которые в 2004 г. подарили музею сыновья художника, Александр и Милий Хволесы.

О Хволесе как об участнике выставок молодых виленских художников писали в довоенное время газеты на идише<sup>1</sup>, в послевоенной печати он был упомянут в сборнике Художественного музея Литвы<sup>2</sup>, сразу после его смерти его памяти была посвящена статья Р. Беляускене<sup>3</sup>.

До большой посмертной выставки в Вильнюсской картинной галерее (2004)<sup>4</sup> Хволес был мало известен литовской общественности. После ее открытия в печати появились посвященные биографии и творческой деятельности Хволеса статьи Н. Невчесаускене, К. Стончене и Фр. Маркуса, в которых не было уделено внимания более глубокому анализу работ художника<sup>5</sup>. В 2005 г. в Польше вышла книга о группе «Jung Vilne» («Юнг Вильне»), в которой освещалась творческая деятельность Хволеса<sup>6</sup>. Путь творческого развития художника можно проследить в изданных на французском, идише и английском языках в Варшаве<sup>7</sup> и Тель Авиве<sup>8</sup> альбомах.

Цель настоящей статьи – ознакомить с творческим наследием Рафаэля Хволеса, хранящемся в ГЕМВГ, и раскрыть не только художественное, но и историческое значение этой уникальной коллекции, а также проанализировать работы художника, уделяя особое внимание картинам, на которых изображены уже исчезнувшие объекты и места Вильнюса, с целью их идентификации. Мы предполагаем исследовать, как раннее творчество Хволеса повлияло на дальнейшее художественное развитие, обсудить основные сюжеты, значение и символику изображаемых мотивов.

Первые детские годы Рафаэль Хволес провел на ныне уже не существующей улице Софьянику на берегу речки Вильняле в районе Ужупис. Позднее семья Хволесов переселилась на улицу Вокечю, где жили дед и бабушка юного Рафаэля. Мальчик получил религиозное образование в виленской иешиве.

Знакомство с искусством и художественные навыки будущий живописец приобрел в еврейской ремесленной школе «Hilf durh arbet» («Помощь трудом», 1903–1941)<sup>9</sup>, а также в частных студиях; его учителями были известные в то время в Вильно художники Мойше Лейбовский (1876–1942/43), Мариён Кулеша (1878–1943), Александр Штурман (1869–1944). Хволес активно участвовал в деятельности Общества виленских еврейских художников. С 1929 г., когда была создана группа литераторов и художников «Junge Vilne»<sup>10</sup>, Хволес включился в творческую деятельность этой группы: регулярно участвовал в выставках и творческих встречах, будучи одним из самых молодых членов группы. Получив профессиональные знания, Хволес занялся педагогической работой: преподавал живопись в еврейских школах, а с 1940 г. был директором художественной школы в Вилейке (теперь территория Белоруссии, до войны относилась к Виленскому краю).

В 1933 г. Хволес дебютировал на выставке творчества молодых художников Вильно и сразу же был удостоен первой премии за лучший портрет. Жители Вильнюса могли ознакомиться с творчест-

вом художника на коллективных выставках (1935 и 1937 г.), а также на его первой персональной выставке (1938). За всю жизнь в общей сложности у него было более двадцати персональных выставок. До Второй мировой войны Хволес экспонировал свои работы не только в Литве, но и на международной выставке еврейской живописи в Женеве (1935), Белостоке (1936), Варшаве (1939), Минске (1940), Москве (1941), а также в Риге и Балстоге. После войны, в 1945–1948 г. он участвовал в выставках в Вильнюсе, Каунасе, Москве.

В начале Второй мировой войны Хволес эвакуировался в Горький (сейчас – Нижний Новгород), где работал железнодорожником. Здесь он познакомился со своей будущей женой, которая работала в доме культуры, где Хволес рисовал декорации для спектаклей. Для заработка Хволес писал с фотографий для вдов и матерей портреты их погибших мужей и сыновей. Позже художник переехал в Москву, где работал маляром. В 1944 г. Хволес возвращается в разрушенный Вильнюс и пытается разыскать свою семью. К сожалению, его родители и три сестры были убиты в Панеряй, только две сестры смогли сбежать из гетто и остаться в живых.

Вильнюс, его улочки и дворы стали основным мотивом творчества Хволеса. Но это уже были развалины Вильнюса, и объектами изображения стало все то, что уцелело после страшной катастрофы. Так родились циклы «Гетто Вильнюса», «Уничтоженное гетто – архитектура старого Вильнюса». Ш. Белис-Легис в своем эссе о Хволесе вспоминает: «Боль гнала его в разрушенные еврейские улочки. С палитрой в руках бродил он между разрушенными стенами, взбирался на груды развалин и день за днем, месяц за месяцем писал и писал. Это были эскизы исследователя, который бродил по еще горячим следам жуткой истории. Цикл всех работ, написанных в то время, можно назвать «На следующий день после Катастрофы». В этих работах чувствуется скорбь художника по разрушенному родному городу – по оскверненной колыбели. Это – подлинные исторические документы. Развалины говорят на своем языке – языке фактов... Эти страшные развалины кое-где уже начинают зарастать травой. Изображая это, художник как бы облегчает свое сердце от тяжело го груза. Смерть и смерть кругом, но как бы невзначай, играя со смертью в игру тени-света, проскальзывает шалун – солнечный зайчик»<sup>11</sup>.

Послевоенная советская действительность мешала полностью раскрыться таланту художника. Поэтому он с женой и сыновьями в 1959 г. уехал в Варшаву, где продолжал писать картины и акварели, рисовал афиши для театра и кино, создал цикл монотипий «Библиейские мотивы», иллюстрировал еврейские книги. В Польше изда ны открытки по произведениям художника.

В 1964 г. Хволес был избран президентом Комиссии по культуре евреев Польши. По поручению ЮНЕСКО он путешествовал по Испании и Марокко. В эти годы был создан цикл на тему детства.

Покинув Литву, художник регулярно участвовал в выставках, среди которых «Мотивы Вильнюсского гетто» (Варшава, 1959), «Варшавское гетто» (Варшава–Стокгольм, 1961), персональные выставки, посвященные 30-летию художественной деятельности в Варшаве и в Париже (1963), «Современные художники Польши» (Тель-Авив, 1965), «Современные художники» (Лондон, галерея Бен Ури, 1966) и т.д.

В 1968 г. Хволес поселился в Париже, где он встретился с Марком Шагалом. Хволес активно включился в культурную еврейскую жизнь Парижа. Художник много путешествовал и рисовал, но всё время возвращался к мотивам родного Вильнюса. В это время он участвует в выставках в Париже («Баланс современного искусства», 1979), Квебеке (1980–1981), Нью-Йорке (1982), Далласе (1983). Последняя персональная выставка Хволеса была организована в 1987 г. в Израиле.

За деятельность в области культуры и искусства Рафаэль Хволес был награжден различными медалями (Европейской академии художеств – 1981; города Парижа – 1983; в связи с 50-летием творческой деятельности) и призами (израильскими призом Мангера – 1994 и Шолом Алейхема – 1995).

Хволес писал маслом и гуашью, рисовал акварели. Чаще всего он рисовал эскизы с натуры углем или карандашом, а композиции делал уже в студии. Иногда художник тщательно на эскизах записывал цвета и материалы с целью более точного воссоздания изображаемого объекта. Он любил повторять тот же мотив в разных ракурсах, вновь и вновь возвращаясь к тем же самым сюжетам.

Для раннего творчества художника характерна документальность, свободная компоновка, без отклонений от реальных объектов, но это не только реалистически зафиксированные образы природы, в них таится глубокий смысл. В обычных, на первый взгляд, объектах (лестница, поднятые руки, человек на костылях и др.) содержится многослойный символический смысл.

Дальнейшее творчество Хволеса становится более абстрактным, появляется больше символов и метафор. Пространство в картинах художника сжато, небо иногда полностью поглощено архитектурой. Рама картины как бы определяет черты города, тем самым ограничивая свободу его жителей. Сжатые, лишённые пространства архитектурные композиции как бы символизируют исторически сложившийся образ жизни еврейского народа в городе, компактное проживание в замкнутой территории, в гетто. Структура городов, становившихся многонациональными, обычно усложнялась: возникали

кварталы, жители которых были объединены профессиями, социальным положением, национальностью. Гетто, в нашем понимании, носило принудительный характер.

Статическая композиция картин создаёт меланхолическое настроение и впечатление застывшего времени. Колорит ранних работ сдержанный. В акварелях, хранящихся в музее, доминируют желтоватый, коричневатый и синий оттенок, в живописных работах цвет несколько ярче, колорит оживляет красный цвет и разные его оттенки. Позже палитра художника становится ярче, интенсивность красок усиливается. Особенно по душе художнику ярко желтый, синий и красный цвета. Поздние работы отличаются звонким сочетанием красок, жизненной силой и цветовой экспрессией.

В середине XVIII в. Вильно становится одним из крупнейших центров еврейской культуры и религии в Восточной Европе. Сюда съезжались учиться, участвовать в научных дискуссиях и слушать Виленского Гаона Элиягу бен Соломона Залмана (1720–1797) раввины, талмудисты, религиозные евреи и учёные не только из Европы, но и со всего света. Его авторитет ценили далеко за пределами Литвы, влияние его личности побудило евреев назвать Вильно Литовским Иерусалимом. У еврейской диаспоры было несколько культурных центров, среди них лишь Вильнюс более 200 лет заслуженно продолжал носить это имя, являясь лидером просвещения и культуры еврейства.

В девятнадцати принадлежащих музею работах Хволеса, в которых увековечен Вильнюс, доминируют два основных сюжета: реальный город – разрушенный послевоенный Вильнюс, и воображаемый – утраченный Литовский Иерусалим, аллюзия к Святому городу. Основные композиционные элементы картин – улицы, здания, дворы, синагоги, иногда люди. Хволес был певцом Вильнюса, любил каждый дворик старого города, каждую узкую улочку. С мольбертом или эскизным блокнотом он изо дня в день ходил по Вильнюсу, спеша увековечить раздирающие душу послевоенные развалины Вильнюса, чудом сохранившиеся уголки бывшего гетто.

Писатель Авраам Суцкевер вспоминает: «К счастью, художнику удалось избежать Панеряй. В его душе произошел перелом. Цвета его картин – это засохшие лучи света, промокшие от слез. В картинах раскрывается сила, победившая смерть. Я видел его с холстом и кистями в развалинах Литовского Иерусалима, рисуя стены синагоги Виленского Гаона, остатки двора синагог. Он писал еще горячее дыхание пепла; писал и писал, и каждая картина была его автопортретом. Позже, в своем доме в Париже, он продолжал писать Литовский Иерусалим»<sup>12</sup>.

Ближе всего сердцу Хволеса были улочки и переулки территории гетто. Границы Вильнюсского гетто были установлены в 1633 г., когда король Владислав Ваза подтвердил грамоту, разрешающую евреям проживать на улицах Жиду, Вокечю, Скердиклос и Св. Миколоса; позже эта территория была расширена. Бывший переулок Пилес (теперь улица Бернардину) запечатлён на картине «Старый Вильнюс» (ГЕМВГ, около 1945–1946). Извилины вильнюсских улочек навсегда останутся источником вдохновения для художника: «Улица Литерату в Вильнюсе» (1959), «Улица Софьянику зимой» (1962), «Улица Стиклю в Вильнюсе» (1971).

Особое место в творчестве художника занимали синагоги. В музее хранится шесть работ Хволеса, изображающих послевоенные развалины Большой виленской синагоги и соседних с ней. Предполагается, что эта величественная каменная синагога эпохи позднего ренессанса была построена в середине XVII в. Позже рядом с ней были построены другие молитвенные дома: в 1747 г. синагога Погребального братства, а находившийся по соседству дом Виленского Гаона после его смерти был перестроен в синагогу (1800). Этот комплекс синагог, выстроенный в глубине квартала улицы Вокечю, дополнили еще две синагоги меньшего размера и библиотека (1901)<sup>13</sup>. Синагогальный двор был уничтожен во время войны, а также в послевоенный период. Некоторое время, в послевоенные годы, Большая Виленская синагога была еще не полностью разрушена. В акварели «Двор Великой синагоги» (ГЕМВГ, около 1945) запечатлен бывший двор комплекса синагог. На дальнем плане видны оставшиеся каменные арки Большой Виленской синагоги, справа изображено здание библиотеки Матияху Страшуна (1817–1885), основанная этим библиофилом, завещавшим свою коллекцию редких книг Вильнюсской еврейской общине.

В акварели из цикла «Старый Вильнюс» (ГЕМВГ, около 1945–1946) представлена улица Месиню с арками и фрагмент Большой Виленской синагоги с окном. Вид на эту улицу с серыми человеческими фигурами, с развалинами Большой Виленской синагоги изображен гуашью в «Развалинах улицы Месиню» (ГЕМВГ, 1946).

Как исторический документ уникальна и особенно значительна акварель из цикла «Старый Вильнюс» (ГЕМВГ, около 1945–1946), в которой художник запечатлел фрагмент интерьера Большой Виленской синагоги – *биму*, возвышение для чтения Торы, – спроектированную известным архитектором И.К. Глаубицем. Она была построена в середине XVIII в., после опустошившего город в 1748 г. пожара. Как видно на акварели, *бима* обладала пышными барочными формами, была декорирована выпуклым рельефом с орнамента-

ми в стиле рококо, колоннами с росписями и ломаным карнизом. Благодаря этой акварели можно видеть, Большая виленская синагога меньше всех других синагог комплекса пострадала во время войны, сохранились даже детали ее интерьера. В 1955–1957 г. в процессе работ по реконструкции города, к сожалению, Большая виленская синагога была полностью разрушена.

В музее хранятся две акварели с одинаковым названием – «Развалины Большой виленской синагоги» (ГЕМВГ, 1946). В одной из них запечатлен внутренний вид синагоги, заросшей травой и безвозвратно разрушенной войной. В другой акварели на первом плане видны развалины, далее, по левой стороне – лестница, а на заднем плане – величественный фасад разрушенной синагоги с аббревиатурой Виленского Гаона на иврите.

В прославлении литовского Иерусалима большое значение имела личность Виленского Гаона, поэтому Хволесу, так горячо любящему Вильно, он был особенно близок. Художник посвятил этому мыслителю и талмудисту целый ряд картин: «Развалины синагоги Виленского Гаона» (1946–1966), «Могила Виленского Гаона» (1957) и др.

Синагоги и прилегающие к ним дворы произвели на художника неизгладимое впечатление, этот мотив он будет повторять всю жизнь: «Двор синагоги зимой» (1956), «Двор синагоги и улица» (1978) и др. Любопытно, что на более позднем этапе творчества Хволес часто изображает Большую виленскую синагогу в современном городе. Она, словно видение, возвышается над городом, напоминая о величественном прошлом и славе Вильно, о времени расцвета еврейской культуры и религии: «Воспоминания о Вильнюсе» (1962), «Воспоминания детства» (1967).

Хволес любил писать дворы старого города Вильнюса. В акварели «Двор старого города Вильнюса» (ГЕМВГ, 1945) Хволес запечатлел двор на бывшей улице Диджэи (теперь ул. М. Антокольского), в котором родился известный скульптор еврейского происхождения Марк Антокольский (1843–1902). Заросший травой и кустарником нежилой проходной двор запечатлен в акварели «Уголок Еврейской улицы» (ГЕМВГ, 1946). Другой, до неузнаваемости разрушенный и сегодня уже не существующий двор запечатлен в акварели «Развалины Вильнюсского гетто» (ГЕМВГ, 1945). В 1958 г.

Прежде чем расстаться с любимым городом, художник написал цикл картин «Дворы Вильнюсского еврейского гетто». Нынешний художник Литвы Соломон Тейтельбаум, в творчестве которого тоже много архитектурных композиций Вильнюса, заметил, что картины Хволеса – «это неоценимая визуально зафиксированная хронология Литовского Иерусалима, летопись, которая с потрясающей проник-

новенностью воскрешает некогда процветавшую жизнь и гибель еврейского мира. Эти два начала в Вильнюсских дворах сплелись воедино. Взгляду художника остается только их расшифровать»<sup>14</sup>.

В акварели «Вильнюс после оккупации» (ГЕМВГ, 1946) художник запечатлел запущенный двор на улице Жиду. На первом плане акцентируется лестница, ведущая к развалинам – в никуда, над лестницей висит стремянка, которая как бы ведет в небо. Схожая композиция присутствует и в акварели из цикла «Старый Вильнюс» (ГЕМВГ, около 1945), в которой крупным планом изображается та же лестница с висящей конструкцией стремянки, однако здесь стремянка уже достает до неба, но идущему к ней человеку на костылях не суждено по ней подняться. Эта метафора напоминает нам историю вечно скитающегося еврея, который никак не может достичь Земли Обетованной. И если в традиционной иконографии (сформировавшейся до Второй мировой войны) у вечно скитающегося еврея есть посох, котомка (сума, мешок)<sup>15</sup> и хоть маленькая надежда в один прекрасный день вернуться на землю предков, то для еврея с костылями на картине Хволеса, эта цель недостижима.

Позже мотив лестницы или стремянки станет одним из любимых элементов композиций художника: цикл работ «Дворы Вильнюсского еврейского гетто» (1958), «Воспоминания детства» (1967) и т.д. Особенно часто в работах художника встречается персонаж старого еврея: «В нашей старости» (1960), «По дороге на молебен» (1975), «Утренняя молитва» (1980).

В акварели «Развалины Вильнюса зимой» (ГЕМВГ, 1945) на первом плане Хволес изобразил заснеженные развалины Научного института идиша (ИВО, YIVO)<sup>16</sup> на улице Вивульского, 18, а на дальнем плане – силуэт разрушенного Вильнюса. Тот же мотив, но в другом ракурсе присутствует в акварели из цикла «Старый Вильнюс». Простая, на первый взгляд, композиция таит в себе более глубокий смысл. На развалинах здания висит сохранившийся нацистский символ – свастика, охраняемая орлом. Эта символика напоминает нам о парадоксах жизни – именно в здании ИВО во время войны обосновался штаб Альфреда Розенберга. Будто желая еще более подчеркнуть абсурдность этой ситуации, художник изобразил две балки – перила сохранившейся лестницы, напоминающие поднятые вверх руки, словно обнимающие эти развалины. Мотив поднятых рук в традиционной иконографии символизирует поражение, боль, утрату. После Второй мировой войны этот мотив приобретает дополнительное значение – они также символизируют Шоа, Катастрофу еврейского народа. Мотив поднятых рук станет важным элементом композиций в работах Хволеса «По ту сторону реки Самбатсион» (1958), «Молитва новолунию» (1975) и др.

В более позднем творчестве Хволеса исчезает вид развалин. Художник, как бы желая оживить Литовский Иерусалим, пишет еще не разрушенный или уже отстроенный Вильнюс. Об этих творческих изменениях свидетельствуют хранящиеся в музее картины более позднего периода. В 1954 г. Хволес написал «Двор старого города» и «Вид старого Вильнюса», в 1958 г. – две картины с одинаковым названием «Этюд»: на одной из них изображена улица Месиню с арками и фигура одинокой женщины, на другой – зима, костел и одинокая фигура человека.

Литовский Иерусалим для Хволеса – эта аллюзия на Святой город. Потеряв свой Литовский Иерусалим, художник создает его воображаемое видение, как в поздних работах «Видение Вильнюса» (1985), «Воспоминания о Вильнюсе» (1962), «Старый Вильнюс» (1963, 1968). Дух Литовского Иерусалима переносится и в изображение других городов – Парижа, Венеции, Люблина, Праги, Женевы. Даже тогда, когда Хволес писал в Израиле виды старого Иерусалима, Цфата или Яффы, он отождествлял их с Литовским Иерусалимом. Для художника другие города – лишь отблески утерянного «своего» Иерусалима. Многократно изображая Вильнюс, Хволес как бы старается увековечить близкую ему, но уже утраченную и безвозвратно разрушенную жизнь любимого города.

Хволес воспринимал Вильнюс как отблеск Святого города, поэтому Вильнюс в его творчестве восхваляется, возвышается и славится. На формирование у художника подобного отношения к своему городу могла повлиять поэма классика еврейской литературы Моше Кульбака (1896–1937) «Вильнюс» (1926), которую Хволес, без сомнения, читал. Писатель А. Суцкевер писал: «Если существует художник, самобытное творчество, силу таланта, совокупность цвета и духовной теплоты которого можно отождествлять с поэзией великого Кульбака, то это может быть только Рафаэль Хволес. До Второй мировой войны личность Кульбака и магия его произведений вдохновляли не только писателей и художников группы «Jung Vilne», но и молодых еврейских рабочих и интеллигенцию. Одни и те же леса и реки, дождь и снег вдохновляли поэзию Кульбака и картины Хволеса»<sup>17</sup>. Художник визуализировал эту поэму творчеством всей своей жизни, перенося на холст или бумагу описанные поэтом персонажи и объекты: окаменевшего зеленого еврея, оцепеневшего водоноса и кабалиста, молитву и свиток Торы. В работах Хволеса визуализируется луна Кульбака, подобная белому глазу, образно воплощаются мерцающая и оплывающая сальная свеча, старая синагога, бородатые башни, промозглые часовни, узкие и суровые кабалистические улицы, старые проходные дворы, омертвев-



ность и развивается в направлении абстракции, а сдержанный колорит зазвучит сочетаниями интенсивных красок и жизненной силой. Художник, словно фотограф, фиксирует объект в разных ракурсах, повторяя одни и те же мотивы. В раннем творчестве заметны зачатки символического языка, который со временем разовьется – появится больше символов и метафор.

Творчество Хволеса значительно не только с художественной, но и с документальной стороны. Во время нацистской оккупации в Вильнюсе официальное разрешение иметь фотокамеру и фотографировать было предоставлено только фотографу Яну Булгаку и его ассистентке Софии Урбанавичюте-Субачювене. У других фотографов были конфискованы фотокамеры, им было запрещено фотографировать Вильнюс, поэтому сегодня так мало фотографий, на которых он был бы запечатлен в годы войны.

Произведения Хволеса – это уникальный источник, позволяющий нам познать старый, уже утраченный Литовский Иерусалим, а также увидеть и понять, как война уничтожила этот удивительный и уникальный в архитектурном отношении город. Теперь, когда этих развалин уже нет, мы еще больше понимаем значение работ Хволеса первых послевоенных лет, запечатлевших картину послевоенных развалин и глубокую боль человека, пережившего войну, Шоа и разрушение родного города.

### Примечания

<sup>1</sup> *Drajer S.* Vaist, az kunst iz an injen (Покажите, что искусство – это значимо) // *Vilner tog.* 1935. № 54; *Di groise diskusije af der ojsstelung fun di junge kinstler* (Большая дискуссия на выставке молодых художников) // *Vilner tog.* 1935. № 57; *Notich fun a leiener* (Замечания читателя) // *Vilner tog.* 1935. № 58; *Zalkind B.* Ver zol vaizn, az kunst iz an injen (Кто покажет, что искусство – это значимо) // *Vilner tog.* 1935. № 58; *Zalkind B.* Cu der diskusije af der ojsstelung fun di junge kinstler (К дискуссии на выставке молодых художников) // *Vilner tog.* 1935. № 64; *J.F.* Di junge Vilner kinstler af der plastiker ojsstelung in YIVO (Молодые виленские художники на художественной выставке ИВО) // *Vilner tog.* 1935. № 213; *Di oisstelung fun di junge kinstler* (Выставка молодых художников) // *Undzer tog.* 1937; *Zalkind B.* Di bilder oisstelung fun di junge kinstler (Выставка картин молодых художников) // *Undzer tog.* 1937; *Di 16 junge* (16 молодых) // *Undzer tog.* 1937. № 40; *Jelin Ch.* Di jidise kinstler-plastiker in Lite (Еврейские художники и скульпторы в Литве) // *Naje bleter.* 1940. № 1.

<sup>2</sup> *Lietuvos tapyba 1940–1990 Lietuvos dailes muziejaus rinkiniuose* (Литовская живопись 1940–1990 в сборниках Художественного музея Литвы). Vilnius, 1996.

<sup>3</sup> *Bieliauskiene R.* Rafaelio Chvoleso atminimui (Памяти Рафаэля Хволеса) // *Lietuvos Jeruzale.* 2000. № 1–2. P. 109–110.

<sup>4</sup> *Rafaelio Chvoleso tapybos paroda, 2004.07.12–08.12, Lietuvos dailes muziejaus Vilniaus paveikslu galerija* (Выставка живописи Рафаэля Хволеса, 7–8.12.2004, Вильнюсская картинная галерея Художественного музея Литвы).

<sup>5</sup> *Stancienė K.* Nostalgiska trauma. Rafaelio Chvoleso kuryba Vilniaus paveikslu galerijoje (Ностальгическое тяга. Творчество Рафаэля Хволеса в Вильнюсской картинной галерее) // 7 meno dienos. 2004.09.03. № 626; *Nevcesauskiene N.* Rafaelio Chvoleso parodoje: Vilniaus vaizdai ir Paryzietiskos abstrakcijos (На выставке Рафаэля Хволеса: виды Вильнюса и парижские абстракции) // *Literatura ir menas*. 2004.09.03. № 3013; *Marcus Fr.* Naujasis Vilniaus atgimimas (Новое возрождение Вильнюса) // *Lietuvos Jeruzale*. 2004. № 7–8. P. 138–139.

<sup>6</sup> *Lisek J.* Jung Wilne – żydowska grupa artystyczna (Юнге Вильне – еврейская художественная группа). Wrocław, 2005.

<sup>7</sup> *Rafal Chwoles: 30 reprodukcji. Tematy żydowskie i Getto w Wilne* (Рафаэль Хволес: 30 репродукций. Еврейская тематика и Вильнюское гетто). Warszawa, 1962.

<sup>8</sup> *Rafael Chwoles*. Tel-Aviv, 2000.

<sup>9</sup> «Hilf durh arbet» («Помощь трудом» 1903–1941) – общество было создано для борьбы с безработицей, у него были школы, в которых взрослые безработные, а позже и молодое поколение учились ремеслу. После Первой мировой войны в школах действовали профессиональные отделы гравирования, токарного и малярного дела, декора, литографии. Рисование и другие художественные дисциплины были одними из основных преподаваемых предметов. Уровень преподавание был очень высок. Многие вильнюсские еврейские художники начала XX века, в их числе – и Рафаэль Хволес, были воспитанниками этой школы.

<sup>10</sup> В 1929 г. молодое поколение вильнюсских еврейских литераторов и художников во имя сохранения своей национальной идентичности объединились в группу «Jung Vilne» («Молодая Вилне»), членами которой были писатели Хайм Граде (1910–1982), Авраам Суцкевер (р. 1913), художники Бенцион Михтом (1909–1941), Рахиль Суцкевер (1904–1943), Шейна Эфрон (1909–1983). Члены этой группы стремились соединить фольклор и народное искусство с модернистскими тенденциями в искусстве, издавали свой альманах, организовывали художественные вечера, на которых читались произведения литераторов этой группы и выставлялись работы художников.

<sup>11</sup> *Beilis-Legis S.* Rafael Chvoles // *Rafael Chwoles*. Tel-Aviv, 2000. P. 17. Пер. с идиша Р. Беляускене.

<sup>12</sup> *Suckever A.* Rafal Chvoles, der moler pun Jung-Vilne (Рафаэль Хволес – художник из «Юнг Вилне») // *Rafael Chwoles*. P. 15–16. (Перевод с идиш Р. Беляускене).

<sup>13</sup> Подробнее о комплексе синагог: *Еврейская энциклопедия*. СПб., 1912. Т. 5. С. 572–582; *Jankeviciene A.* Vilniaus Didzioji sinagoga (Большая Вильнюсская Синагога). Vilnius, 1996.

<sup>14</sup> *Teitelbaumas S.* Spalvos ir formos dramtizmas. Litvaku tapybines poetikos savitumas (Драматизм цвета и формы. Особенность живописной поэтики литваков). Магистерская диссертация. Vilnius, 2007. P. 16.

<sup>15</sup> См.: Иегуда Пен «Старик с корзиной» (1900), Марк Шагал «Красный еврей» (1914–15), Натан Альтман «Горбун» (1920).

<sup>16</sup> Научный Институт Идиша – ИВО был основан в 1925 г. в Вильнюсе с целью развития идишской культуры. В том же году была создана секция ИВО в Нью-Йорке. В период своего существования до 1941 г. Институт собрал большую библиотеку, художественную коллекцию и коллекцию рукописей. Во время немецкой оккупации Вильнюса Институт был уничтожен. Дальнейшую деятельность продолжала только секция в Нью-Йорке, которая в настоящее время является одним из ведущих научных институтов в изучении культуры идиш.

<sup>17</sup> *Suckever A.* Rafael Chvoles. P. 15. (Пер. с идиш Р. Беляускене).

<sup>18</sup> *Кульбак М.* Вильнюс. Vilnius, 1997. P. 33. (Пер. с идиш В. Асовского).

*Katarzyna Krynicka*  
*(Torun, Poland)*

## **ART IN THE FACE OF SHOAH**

---

Holocaust had and still has an influence on every aspect of human life, also on art. In this reflection the matter of the Shoah's organizers attitude to the artists and their objects of art will be disregarded. As well Nazi attitude to the creators who served Third Reich as to the artists and works of art recognized as "degenerated". Also an extensive issue of the history of the objects of art in countries occupied by Nazi Germany will be omitted – devastations, robberies, removals, mass migration of the works of art lasting practically up to this day.

This outline is a preliminary study not of actions which the Holocaust organizers took up towards art and artists but of the fine arts response to the Shoah.

The experience of Holocaust is often referred to as indescribable evil and suffering. Many of those who had survived it were not able or willing to recollect it for decades. That was partly because there are no words to express this tragedy.

An attempt to express the experience of the Shoah reveals limitation of human language and ability of understanding. These experiences surpass notions and rules of cognition.

One can paraphrase Wittgenstein saying that what can't be put into words should remain unspoken. Holocaust determined the after-war discourse and evoked the revaluation of all images concerning the civilization and human nature. Many scientific studies on the reasons of Shoah appeared, as well as trials to explain rationally the motives and patterns of behavior both the victims and murderers. However, expert researches miss to reflect human aspect of the Catastrophe and the emptiness it had created. Artists tried to express it using the language of fine arts either to give witness or support the memory rehabilitating or restoring personal identity to the victims and to accept the phenomenon of Shoah as a part of their own experience or identity.

The difference between the ways of artistic expression and the media in which they were produced depends for instance on historic distance to the Catastrophe, biography of the author as well as the temporary dominant medium. These questions influence the problems of functioning and creating the memory of Shoah whether it is individual memory of the artist or shared experience of the community of spectators.

Since their personal clash with the Catastrophe some artists have been describing the tragedy using visual arts. The generation of creators who personally experienced and survived Holocaust had to witness the end of the Jewish universe and felt obliged to substantiate Shoah and its victims. Artists who lived in ghettos and Nazi camps documented everyday life, gradual doom of the pre-war world, the Nazi crimes. Their art was parallel to the dairies written during the war by Anna Frank<sup>1</sup> and Cael Perechonik<sup>2</sup> or to the Ringelblum's archives (documents gathered during the war as an effect of research work of Dr. Emanuel Ringelblum's research and development group called "Oneg Shabbat")<sup>3</sup> through which post-war people gained the image of Jewish everyday life under Nazi rules.

The Czech Jew Alfred Kantor, born in Prague in 1923, while his stays in Auschwitz, Theresienstadt and Schwarzhilde camps depicted everyday life. Not only the cruelty of Nazi and the horrifying death of his fellow prisoners but also an activity of a camp theatre scene. During the war Kantor destroyed most of his watercolors and sketches but at the end of IIWW he re-created those drawings from his memory. In 1971 127 of his paintings and sketches from concentration camps were published as "The Book of Alfred Kantor"<sup>4</sup>. According to the painter's words to draw was a necessity of that time. Not only because of the inner command of the documentation of the crime. Painting helped Kantor to negate surrounding horror. To draw those events meant to distance from them, to be an observer not only a part of Shoah. It gave the will to survive<sup>5</sup>.

Alfred Kantor survived Holocaust. But many artists who perished during the war created in camps or hiding places. One of them was Felix Nussbaum, Jewish painter born in Osnabrueck in Germany, where his museum was lately established. He was arrested by the Nazi in Belgium and taken to the Saint Cyprien camp in France. He managed to escape and went to Brussels. He lived there in hiding but got caught again and was murdered in Auschwitz<sup>6</sup>. What he portrayed in his works was the fear of a wanted man, encirclement, lack of hope, like in pictures: *The Refugee* (1939), *Self Portrait with Jewish Identity Card* (1943) and *Triumph of Death* (1944).

Alfred Kantor and Felix Nussbaum are one of the well known painters nowadays. But in ghettos and camps there were a lot of creators whose works are now known only from single examples which survived the Catastrophe. A large number of them are exhibited in numerous museums,

also on the territory of the former Nazi camps<sup>7</sup>. They are a unique documentation of Jewish life during Holocaust but also a witness of the vitality of art. However, Holocaust as the subject of those paintings exacts their consideration in ethical perspective among all. Those examples of art will never be only objects of art considered with regard to their artistic form.

During the first years after the IIWW those artists who survived Shoah also created a documentation of the annihilated world of Jewish civilization. Born in “Jerushalaim de Lite” (“Jerusalem of the Lithuania” as the Jews called pre-war Vilnius) in ‘40s, after the war Jewish painter Rafael Chwoles created a series of paintings named “Destroyed Ghetto – the Architecture of the Old Vilnius”. There he documented ruins of the synagogue courtyard, remaining of the numerous synagogues and houses of prayer which were a part of the most splendid Jewish quarter in Eastern Europe<sup>8</sup>.

Apart from presenting the remains of the Jewish civilization artists commemorated the murdered, annihilated places and past events not only in their commemorative realizations but also in visions of the lost world for example by born in Vienna Fritz Hundertwasser (*Jew’s House in Austria* from 1962, *House with Yellow Smoke* from 1963), Russian-born painter Marc Chagall (*Exodus* created during 1952–1966) or mentioned above Rafael Chwoles (*Childhood Memories* from 1967).

During first two decades after the war artists who survived Holocaust went away from figural painting, literal visions of definite places and events towards more abstractive picture of human condition in the world after war and Holocaust such as sense of solitude, lostness and menace in the world. The examples can be paintings by Latvia-born painter Mark Rothko, especially his large scale paintings from *murale* series, started in 1958 and finished with the moment of his suicide in 1970, or large groups of wooden and brass human-shaped figures created in different public spaces by born in Poland sculptor Magdalena Abakanowicz (*Heads* from 1973-75, *Back* from 1976-80).

Since 1970’s the memory of the Catastrophe “is acting paralytic on artists and art receivers, forcing staying close to the <<canonical>>, accustomed and accepted depictions of the Shoah”<sup>9</sup>. But the same time since 1970’s the generation of the artists born after the IIWW has started to create and their works are well present in the common consciousness since the 1980’s. These artists have second-hand knowledge of Holocaust. Their memory is shaped by the account of the past given by their parents but also by an image created in popular media. They use the language of contemporary pop culture to appear in mass memory and imagination of the nowadays audience. In their works they tell not about facts to teach and remain about Holocaust but about the memory of the Shoah itself – memory of themselves and their generation. To avoid

indifferent responses to the upcoming objects of art referring to the Shoah the artists want to increase the power of influence of their works by expressing themselves in unusual, sometimes considered scandalous convention. Ernst van Alpern described their works as a “toy art”<sup>10</sup>, the play/game with Holocaust. Their work should most of all influence spectator's emotions, not to build factographic knowledge. The same time they are able to avoid the trap of simplification and trivialization of the image of the Shoah events and human fate during war, while the excessive easiness of the consumption of the tragedy image is the main problem of the Holocaust's images in mass culture<sup>11</sup>.

One of those artists is born in 1948 in Stockholm, now living in the USA, comics artist Art (Arthur) Spiegelman. He published two comic-books about the Holocaust, *Maus: A Survivor's Story. My Father Bleeds History* (1986) and *Maus: A Survivor's Tale II. And Here My Troubles Began* (1991). In 1992 he received Pulitzer Prize for them. Books represent as well Art Spiegelman's story about his life with parents – Holocaust survivors and about gaining his knowledge about Shoah while he is talking to his father as his parents story, their life under Nazi occupation and their direct experience of the Catastrophe at the same time. Describing his work Spiegelman is referring to the history of depicting Holocaust in pictures by Alfred Kantor<sup>12</sup>.

Born in 1959 Polish artist Zbigniew Libera used different medium – LEGO blocks in which he reconstructed a concentration camp. In 1994 he prepared a cycle of packets and photos in which he suggested building a concentration camp (together with guards, prisoners and piles of dead bodies). The work is nowadays in the found of the Jewish Museum in New York. Libera's work can be also read as a metaphor of memory – memory of safe and quiet child's games which were an illusion. But according to the artist's words the main issue raised by the LEGO camp was the matter of the rationality itself, logic actions which are also the base of child's play with blocks. Because the Nazi system of concentration camps was also precise and rational<sup>13</sup>.

The third example of work which is referred to the Shoah and the same time is realized in new medium is David Levinthal *Mein Kampf* – series of photographs showing scenes from IIWW, Nazi camps Auschwitz. Born in 1949 in America photographer arranged those scenes using figurines of toy soldiers. His work is a voice in discussion about the shape of Holocaust education. In *Mein Kampf* Levinthal is presenting Shoah as an element of common history which can be a theme of a game in the same way like Napoleon's campaign. Playing with this figurines spectator is placed in the position of Nazi slaughterer, because this time it is his “kampf”, his battle observer is playing.

Works of Libera and Levinthal presented above “consciously ignore gravity connected with the manner of treating Holocaust as a solemn and sanctified event”<sup>14</sup>. But they are also an educational strategy. They learn by identification. Not only with victims but with torturers. This identification is short lasting but its effect is shocking for the receiver. Of course there is no real possibility of “playing” with Libera’s LEGO blocks or Levinthal toy soldiers. However, those works are creating the opportunity of “acting” Shoah. In this meaning they are narrative.

Since the 1980’s narrativeness of the form of the work of art permeates plastic arts media such as sculpture or architecture. New kind of monuments which are connected with events of the IIWW and were erected since 1980’s are called a “countermonument” by James Young<sup>15</sup>. As opposed to the classical idea of the monument which memorizes and glorifies the commemorated event or person and at the same time is an element of propaganda countermonument is commemorating the emptiness, annihilation. That is why it assumes counter-forms. The same time its shape is changing in time or in space, what is always connected with the activity of the observers. These countermonuments are also interactive.

I would like to describe here two examples of such monuments: *Monument Against Fascism, War and Violence-and for Peace and Human Rights* designed in Hamburg by Jochen Gerz and Esther Shalev-Gerz (1986–1993) and Dani Karavan’s *Homage to Walter Benjamin – Passages*, a place of remembrance at Portbou (1990–1994).

Hamburg’s monument was designed as a 40 feet high pillar on which spectators could write their notes, wishes and protests. Under the monument there was 40 feet deep hole in which the pillar was systematically hidden till it was completely equated with the ground level after 7 years of its existence. Its disappearing was among others a metaphor of a vanished Jewish nation.

Dani Karavan’s monument dedicated to Walter Benjamin commemorates not a figure of philosopher but Benjamin’s death. It was designed in a place where the great thinker committed a suicide. Benjamin was a German Jew. During the war he was trying to get out of Europe possessed by war. He did not manage. Having reached the geographical end of the continent he could not escape further. Karavan designed a long corridor leading the spectator towards the edge of the rock from where Benjamin jumped. The spectator is retracing philosopher’s way to death seeing no way out only the sea below, like Walter Benjamin saw no way out of his situation only death.

The vanishing *Monument Against Racism* by Ester Shalev-Gerz and Walter Benjamin monument by Dani Karavan are examples of “story-telling” realizations. This new kind of works aims to reconstruct the

place, event or even emotions. That is why the spectators interaction while the flow of time is necessary to complete the work.

Both pre- and after war works described in this sketch are only singular examples of more common tendencies which deal with the topic of the Catastrophe. Due to the limited form of this speech it was not possible to mention all of the most important artists interested in that subject. The aim of this study was to indicate some artistic ways of expressing personal experiences, individual and common memory of the traumatic events depending on temporal, generational and mental distance between the artist and the Shoah.

### Notes

<sup>1</sup> *Frank A.* The Diary of a Young Girl: The Definitive Edition. New York, 1995.

<sup>2</sup> *Perechodnik C.* Czy ja jestem mordercą (Am I a Murderer)? Warszawa, 1995.

<sup>3</sup> *Listy o Zagładzie (Letters on the Shoah)* // Archiwum Ringelbluma (The Ringelblum Archive). T. 1. Warszawa, 1997; *Dzieci – tajne nauczanie w gettcie warszawskim (Children – An Underground Teaching in the Warsaw Ghetto)* // Archiwum Ringelbluma (The Ringelblum Archive). T. 2. Warszawa, 2000.

<sup>4</sup> *Lewis P.* Alfred Kantor Dies at 79: Depicted Life at Nazi Camps // The New York Times. 2003 January 26. available at: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=990DE1D81439F935A15752C0A9659C8B63>.

<sup>5</sup> *Kantor A.* The Book of Alfred Kantor – An Artists Journal of the Holocaust. New York, 1987.

<sup>6</sup> *Bilski E.D.* Art and Exile: Felix Nussbaum. New York, 1985.

<sup>7</sup> Among others the exhibition “The Art In Auschwitz. 1940–1945” presented in: Centrum Judaicum in Berlin (25th of May – 14th of August 2005), Cultural History Museum in Osnabrück (4th of September – 16th of October 2005), Museum of the Independence Tradition In Lodz (November 2005 – February 2006); “The Last Expression: Art and Auschwitz” organized in the Mary and Leigh Block Museum of Art in Evanston (27<sup>th</sup> of September – 8<sup>th</sup> of December 2002), Brooklyn Museum (7<sup>th</sup> of March – 15<sup>th</sup> of June 2003).

<sup>8</sup> Rafał Chwoles. Tel-Aviv, 2000.

<sup>9</sup> *Ostaszewski R.* Literatura na Świecie: problemy z Zagładą (Literatura na świecie: Problems with Shoah) // Kultura. available at: [http://www.polskieradio.pl/kultura/archiwum/POLECAMY\\_WitrynaCzasopism/art.aspx?aid=76&s=POLECAMY\\_WitrynaCzasopism](http://www.polskieradio.pl/kultura/archiwum/POLECAMY_WitrynaCzasopism/art.aspx?aid=76&s=POLECAMY_WitrynaCzasopism).

<sup>10</sup> *Van Alpern E.* Zabawa w Holokaust (The Holocaust Game) // Literatura na Świecie. 2004. No 1–2. P. 224.

<sup>11</sup> *Bojarska K.* Komiksem w historię (The Comic Book and History) // Zagłada Żydów. Studia i materiały. Warszawa, 2006. No 2. P. 385.

<sup>12</sup> Z Artem Spiegelmanem rozmawia Konstanty Gebert (An interview with Art Spiegelman by Konstanty Gebert) // Midrasz. 2001. No 9. available at: [http://www.midrasz.home.pl/2001/wrz/wrz01\\_1.html](http://www.midrasz.home.pl/2001/wrz/wrz01_1.html).

<sup>13</sup> An interview with Zbigniew Libera: Sztuka legalizowania buntu (The Art of Legalizing Mutiny) // Magazyn Sztuki. 1997. No 15–16. available at: <http://www.charlie.pl/index.php?pg=wywlibera>.

<sup>14</sup> *Van Alpern E.* Zabawa w Holokaust (The Holocaust Game). P. 229.

<sup>15</sup> *Young J.E.* The Texture of Memory. Holocaust Memorial and Meaning. New Haven and London, 1993. P. 30.

*Сергей Шпагин  
(Ростов-на-Дону, Россия)*

**РАЗЪЕДИНЕННЫЕ АНТИСЕМИТИЗМОМ.  
НЕСОСТОЯВШИЙСЯ ДИАЛОГ А. ШЁНБЕРГА  
С В. КАНДИНСКИМ НАКАНУНЕ ХОЛОКОСТА**

---

Причинами развязывания нацизмом Холокоста принято считать эффективную антиеврейскую пропаганду и восприимчивость к ней со стороны толпы обывателей, задавленных непомерными требованиями Версальского договора к проигравшей войну Германии. Такое объяснение причин Катастрофы европейского еврейства предполагает и рецепт ее предотвращения: сохранение памяти о периоде с 1933 по 1945 гг. и ужасах Холокоста, что в принципе, не вызывает никаких сомнений, но оставляет в тени сущность взаимодействия европейской цивилизации с ее еврейской составляющей, то есть ассимилированным и неассимилированным европейским еврейством.

Анализ исторической динамики любого диалога между европейскими евреями и христианской Европой показывает определенное постоянство европейского антисемитизма. В ходе этого постоянного диалога не сливающихся цивилизационных ценностей, которые могут и должны взаимообогащать еврейскую и христианскую части Европы, постоянно присутствует ниша антисемитизма. А это означает, что уровень антисемитизма не зависит от этничности и образованности антисемита и комфортности конкретно-исторического фона. Возможно, этот вывод поможет не только глубже понять груз Холокоста, но и вызов «мягкого Холокоста» в форме фактической ассимиляции в условиях реализации Европейской идеи, берущей начало с крестоносцев, «отметившихся» в таком диалоге.

Признание важности уроков Холокоста, политкорректность постмодернистской Европы, культурный диалог христианской и еврейской составляющих Европы, тем не менее, не делают менее актуальной проблему «наполняемости» европейской ниши антисемитизма. Предложенная тема – прерванный в 20-е годы прошлого века диалог еврея Шёнберга и русского Кандинского представляется ин-

тересным не только в контексте истории межвоенной Европы, но и для сегодняшней ситуации, основанной на ее почти дословном повторении в связи с музыкальным проектом в Москве в 2001 г.<sup>1</sup>. То обстоятельство, что в диалоге с евреем состоял не немецкий художник, а русский, в чем-то поясняет ситуацию с наличием неонацизма в стране, победившей нацизм. Не лишним в контексте поставленной проблемы может стать и обращение к анализу классического культурного фашизма русской эмиграции.

В качестве аргументации данной гипотезы берется анализ переписки Арнольда Шёнберга с Василием Кандинским в период с 1911 по 1936 гг., то есть задолго до начала Первой мировой войны и накануне Второй<sup>2</sup>.

Как представляется, этот период является репрезентативным для анализа поставленной проблемы по целому ряду причин. Он включает в себя как совпадающие для персонажей периоды благополучия в Европе до 1914 г., так и периоды пугающей неопределенности для каждого. Для Кандинского это период, связанный с началом Первой мировой войны, когда он, как подданный Российской империи, вынужден был покинуть территорию Германии и время пребывания в России после 1917 г. Для Шёнберга, это период пребывания в Германии в 20-е и 30-е годы. Необходимо отметить, что сами участники переписки отмечали эти параллели в своих судьбах: «Мой дорогой Кандинский, как я рад, наконец, получить весточку от вас. Как часто я с беспокойством думал о вас на протяжении этих восьми лет! Скольких спрашивал о вас, никогда не получая какой-либо определенной и надежной информации. Как много вам пришлось перенести! [...] у нас здесь тоже были свои испытания: голод! Это было действительно ужасно. Но [...] поскольку мы, венцы, по-видимому, очень терпеливы [...] худшее было после разрушения всего, во что-либо веришь», – писал Шёнберг Кандинскому<sup>3</sup>. Но главное в этих хронологических рамках – зарождение антисемитизма Холокоста, по-видимому, отличного даже от антисемитизма периода погромов, хотя бы по степени его использования в качестве инструментария политической игры. И несовпадающий по самоощущению период после 1933 г.: легкомыслие в Париже Кандинского, трижды паковавшего чемоданы и лишь мечтающего о поездке в Америку, и осознанного приближение Катастрофы Шёнберга. Вот не услышанное Кандинским и другими потенциальными участниками диалога предупреждение Шёнберга: «Забыли ли вы также, какая катастрофа может быть спровоцирована потерей чувствительности? Вы не знаете, что в мирное время каждый, кто бы ужаснулся железнодорожной

аварией, в которой 4 человека были убиты, во время войны может слышать о 100.000 погибших, даже не пытаясь представить себе несчастье, боль, страх и последствия? И что были люди, которым было приятно читать о гибели как можно большего числа врагов – чем больше, тем лучше!»<sup>4</sup>. И поразительный тон последнего письма Кандинского Шёнбергу: «Моя жена и я скоро уже 3 года в Париже, где мы надеялись найти относительное спокойствие [...]: пару раз мы спрашивали себя “не паковать ли наши чемоданы снова”. Что касается меня, то я уже паковал их 3 раза... После прибытия сюда у меня было удивительное чувство свободы. [...] P.S. Да, было бы мило приехать в Америку, даже если только на время. Я планировал это годами. Но даже помимо не столь несущественных расходов всегда есть всякого рода препятствия до сих пор. В течение первых лет после эмиграции, я вообще не хотел покинуть Париж, чтобы как можно полнее насладиться, наконец, пришедшей свободой работать. Но мечта однажды увидеть Америку останется»<sup>5</sup>.

Весьма символичны и персонажи этого диалога. Диалог музыканта с художником в поисках сходства разных жанров. Элитарность и ориентация на понимание потомками при неприятии современниками и современными им режимами в СССР и Германии<sup>6</sup>. Творческие манеры персонажей выводят их за пределы традиционной среды; для Кандинского это европеизация, для Шёнберга – ассимиляция. Выпав из изменившейся традиционной среды – советизированной России и ассимилированной еврейской Германии, они оказались творчески близкими художниками, но разъединенными европейским антисемитизмом людьми. Характерно: Кандинский пришел в европеизм из не латинской, а славянской и православной «как бы» и не Европы<sup>7</sup>, а вот Шёнберг в ней родился<sup>8</sup>. По характеру творчества одинаково чуждые нацизму, они оказались, тем не менее, по разные стороны от линии, разделявшей жизнь и смерть в Европе после начала активной фазы Холокоста. И что поразительно – оба своим творчеством заняли важное место в мировой культуре после Холокоста<sup>9</sup>, как будто бы и не было разрывшего их дружбу антисемитизма! Это не только ответ на вопрос: возможна ли поэзия после Холокоста, это снятие самого вопроса, что, собственно говоря, и является проблемой вызова для многих цивилизаций со стороны европеизации и глобализации.

Начинался «несостоявшийся диалог» двух творческих натур в условиях осознания своей исключительности по отношению к остальным на базе общности понимания творческих принципов, основанных на роли бессознательного в творчестве и самовыражении

творца. Оба осознавали сопротивляемость среды своему творчеству, и это их объединяло до 1923 г.

В контексте поставленной проблемы нас интересует не столько чисто профессиональные аспекты этой близости, а взаимосвязь с этноконфессиональными корнями каждого из участников переписки. Кандинский пишет Шёнбергу: «Независимое движение к нашему предназначению, независимая жизнь индивидуальных голосов в Ваших композициях – есть именно то, что я пытаюсь найти в моих картинах»<sup>10</sup>. Ответ Шёнберга: «Я также согласен с тем, что Вы пишете о конструктивном элементе. Каждая формальная процедура, которая обращается к традиционным эффектам, не полностью свободна от сознательной мотивации. Но искусство принадлежит бессознательному! Творец должен выражать себя! Выражать себя непосредственно! Не чей-либо вкус, или воспитание, или интеллектуальность, познания или умение – не все эти приобретенные качества, но врожденное, инстинктивное»<sup>11</sup>. В основе наметившегося творческого союза – отказ от «сознательной мотивации», которая как раз и может иметь традиционные, то есть этнические и религиозные корни. Получается, что диалог русского художника и еврейского композитора велся в контексте общеевропейской культуры, не признанной, в конечном счете, ни Германией, ни Россией. И актуализация опыта тандема Шёнберг–Кандинский в ходе реализации упоминавшихся проектов по реанимации схемы «звук–цвет», «Шёнберг–Кандинский» в 2001-2002 гг. фактически наталкиваются на такое же сопротивление. Помимо отмеченного ранее сомнения в возможности гармонии между звуком и цветом, четко прозвучали и сюжеты этнических приоритетов: «Когда среди Шенберга, Шнитке, Губайдулиной возникает человек, играющий, к примеру, концерт Рахманинова, ему хочется поставить памятник»<sup>12</sup>. И совсем откровенно: «В программе “Шенберг и его русские параллели” помимо шенберговских Камерной симфонии и Пяти пьес ансамбль “Студия новой музыки” (дирижер – Игорь Дронов) играл Сергея Протопопова, Ивана Вышнеградского, Артура Лурье и Николая Рославца. Играл, скрупулезно доказывая как полную самостоятельность русских авторов [...]. В “русском” концерте все говорило о том, что идея двенадцатитоновой музыки в то время витала в воздухе. Программа из ранней или сделанной для заработка музыки нововенцев изумляла тем, как все невинно начиналось. Ранние Шенберг, Берг и Веберн вполне тональны, романтичны и предательски милы. Похоже, что Кандинский об этом совсем не знал, когда писал, что, дескать, “Шенберг пишет не для того, чтобы создавать “Милое” и “Красивое”»<sup>13</sup>.

С 1923 г. меняется обращение от дружеского тона к официальному; вместо прежних: «Дорогой Профессор» и «Дорогой Сэр»<sup>14</sup>, «Мой дорогой Шёнберг»<sup>15</sup>, «Мой дорогой Кандинский»<sup>16</sup> сменяется на «Дорогой Господин Кандинский», к тому же без подписи<sup>17</sup>.

Резко меняется и тематика. Творчество ушло из писем под напором антисемитизма. Формальная сторона личного разрыва – антисемитские высказывания Кандинского, вызвавшие резкое неприятие Шёнберга. При этом, из писем и биографий участников переписки вовсе не следует однозначный ответ на вопрос: принадлежали ли реальные антисемитские высказывания лично Василию Кандинскому, или они были восприняты окружающими как таковые и в такой форме стали известны Шёнбергу. Для нас же важны те сюжеты, которые выводят частности личных отношений на уровень понимания сути проблем, сохраняющих актуальность и сегодня. А из писем ясно предстает типичная картина для диалога в тени антисемитизма: гнев, боль, возмущение одного, непонимание и равнодушие другого.

Совершенно очевидно, что смысл резкости писем Шёнберга вызван не только переданными слухами о высказываниях Василия Кандинского, которые возможно носили антисемитский характер. Это как раз и есть реакция на очевидность несостоявшегося диалога, на разъединяющее начало антисемитизма. Антисемитизм разъединяет диалог даже с не антисемитом. Антисемитизм, порождающий терпимость по отношению к нему нееврейской части общества, порождает нетерпимость всех к евреям и делает диалог в принципе невозможным. Именно об этом и идет речь в последующих письмах Шёнберга, адресованных, похоже, уже не Кандинскому, а самому себе и истории. Первое из таких писем датировано 19 апреля 1923 г., то есть до прихода нацистов к власти еще 10 лет. Вот что Шёнберг пишет Кандинскому: «Дорогой Господин Кандинский. [...] я выучил урок, который был преподнесен мне в течение этого года и я никогда не забуду его. Он в том, что я не немец, не европеец, действительно вероятно в малой [степени] даже человеческое существо (по крайней мере европейцы предпочитают мне – худшее из собственной расы), но я еврей. Я счастлив, что это будет так! Сегодня я больше не желаю быть исключением – у меня нет никаких возражений против смешивания в одну толпу с остальными. Потому что я видел на другой стороне, которая в других отношениях, по моему мнению, далеко от образца, все ту же [...] толпу. Я увидел, что тот, с которым я мыслил себя на [одном] уровне, предпочел искать общество толпы; я услышал, что даже Кандинский видит только зло в действиях евреев, и в их злодейских действиях только еврейство...

И на этом я отказываюсь от надежды добиться какого-либо понимания. Это была мечта. Мы – два сорта людей. Определенно. Так что вы поймете, что я делаю все необходимое, чтобы выжить. Может когда-нибудь следующее поколение сможет эмансипироваться. Я не желаю этого ни им, ни себе. Напротив, несомненно, я бы отдал многое из того, что дано мне, чтобы вызвать их пробуждение. Я предлагаю Кандинскому, которого я знал в прошлом, и сегодняшнему Кандинскому – каждому его справедливую часть моих сердечных и уважительных приветствий<sup>18</sup>. В этом фрагменте можно осознать признание Шёнбергом неизбежность изменения и своего представления о роли культуры, искусства. «Индивидуальность» не смогла заменить «мотивацию» в социальном, а не творческом плане. Кандинский еще пытается убедить Шёнберга, что они не из толпы. Но в годы Холокоста большинству участников таких диалогов придется выбирать «свою» толпу и это один из уроков для общества, сползающего к психологии толпы. Антисемитизм превращает в толпу и «звук», и «цвет». Гармония отсутствовала в поведении людей, а не в их творчестве.

Письмо Шёнберга «шокировало и огорчило» Кандинского. Он высказал соображение о том, почему появилась такая сплетня: «Кто-то был заинтересован в расстройстве и вероятно в разрушении наших (как я определенно думал) прочных, чисто человеческих отношений». Но важнее следующие высказывания Кандинского по существу самой проблемы: «Я люблю вас как художника и как человека или, возможно, как человека и как художника. В таких случаях я меньше всего думаю о национальности – это вопрос полностью безразличен мне. Среди моих друзей, проверенных многими годами [...] больше евреев, чем русских или немцев. [...] Есть времена когда „зло“ выкарабкивается на поверхность и ищет мозги и рты, подходящие для своей активности. Поскольку каждая нация имеет определенные особенности, которые могут сдвинуться в определенную орбиту, здесь есть иногда в дополнение к „одержимым“ человеческим существам, „одержимые“ нации. Это – болезнь, которая может также быть излечена. Во время этой болезни проявляются два отвратительных качества: негативная (разрушительная) энергия и ложь, которая также приводит к разрушению. Вы понимаете меня? Только в этом смысле можно говорить о „смешивании вместе“. Ни один из нас не принадлежит к толпе (апелляция к „избранности“) и наиболее прискорбным для нас было бы взаимно толкать один другого в толпу. Если человек не подходит для жизни в толпе, он, по меньшей мере, смотрит на свою нацию хладнокровно или с болью, но всегда

объективно и экзаменует ее внутренние качества и временные отклонения от этих качеств. Такие вопросы должны подниматься только свободными людьми. Несвободный человек не поймет этих вопросов и следствие – это сплетня. Мы такие немногие, кто может быть внутренне свободны в некоторой степени, не должны позволить, чтобы между нами вбивали клинья зла. Эта работа – также „черная“ работа. Человек должен сопротивляться этому. Я не знаю, был ли я способен описать мои чувства достаточно понятно. Нет большой удачи быть евреем, русским, немцем, европейцем. Лучше быть человеком. Но мы должны бороться, чтобы быть „сверхчеловеком“. Это обязанность немногих. Даже если вы порываете со мной, я шлю вам самые добрые пожелания и выражение моего высочайшего уважения. Кандинский»<sup>19</sup>. Если отбросить бытовой совет: что ж ты друг поверил слухам, у меня бы уточнил, важен четко просматривающий посыл европейского интеллектуала еврею. Идея «сверхчеловека» привлекательна. Она носит наднациональный характер. Будь европейцем, признай, что среди евреев ведь действительно есть плохие люди. Но с хорошими евреями общаться можно. И вот Шёнберг – хороший еврей.

Итак, участники переписки осознали, что диалог не состоялся. И не состоялся он не по причине несовместимости звука и цвета, как вновь повторяли в 2001 году, а по причине стойкого европейского антисемитизма. И это вопрос для сегодняшней Европы и евреев: Холокост едва ли повторится, но антисемитизм в сегодняшнем благополучном Евросоюзе – исчезнет ли он? И не идет ли речь о процессе, описанном Василием Кандинским: надо стать над нацией, стать сверхчеловеком и абстрагироваться от своего народа. Это ли не схема глобализации? Это ли не вызов европейской интеграции?

Но вернемся в 1923 год. Шёнберг отвечает на письмо Кандинского, хотя видно, что делать ему это очень трудно. Ведь теперь обсуждается не возможный слух, а реальная позиция в последний раз «Дорогого Кандинского». Он поясняет ему то, что он испытывает каждый день и что его сближает с не просто «толпой», но со своим народом, с которым он ранее не был, и в ходе ассимиляции и не хотел, возможно, быть. Он пишет: «...когда я иду по улице, и каждый встречный смотрит на меня, чтобы увидеть, еврей я или христианин, я не могу очень хорошо объяснить каждому из них, что я тот, которому Кандинский и некоторые другие делают исключение, хотя этот человек – Гитлер – не придерживается их мнения. И тогда этот благосклонный взгляд на меня не будет особенно полезным, даже если бы я, как слепой нищий, написал бы о нем на куске картона и пове-

сил бы на мою шею для того, чтобы каждый мог прочитать»<sup>20</sup>. Ассимилированный еврей Шенберг, наконец, понимает, «что немцы не терпят евреев! Возможно ли для Кандинского мыслить так же как другие, а не как я? Но возможно ли для него разделять хотя бы единственную общую мысль с ЧЕЛОВЕЧЕСКИМИ СУЩЕСТВАМИ, которые способны нарушить мир, в котором я хочу работать? Это мысль, которую он может разделить с такими людьми? Может это быть правдой? Мне кажется: Кандинский не мог бы разделять с нами даже такую вещь как геометрия! Это не его позиция или он не стоит там, где стою я!»<sup>21</sup>. Но на всякий случай, Шёнберг разбирает ситуацию и с негативными качествами евреев, благо до «окончательного решения» Германия еще не дошла. Он пишет: «Я спрашиваю: Почему люди судят о евреях по дельцам на черном рынке? Разве люди судят об арийцах по их наихудшим элементам? Почему об арийце судят по Гете, Шопенгауэре и так далее? Почему же люди не судят о евреях по Малеру, Альтенбергу, Шёнбергу и многим другим? [...] То, что каждый еврей обнаружил своим крючковатым носом – это не только его собственная вина, но также вина всех этих с крючковатыми носами, кто не случился быть здесь. Но если бы собрать вместе сотню арийских преступников, то все, что кто-либо мог бы прочесть по их носам – это их любовь к алкоголю, тогда как во всем остальном они бы считались уважаемыми людьми. И вы присоединяетесь к вещам такого рода и „отвергаете меня как еврея“?»<sup>22</sup>. Далее идет важный фрагмент. С одной стороны, Шёнберг эмоционально защищает свое право быть евреем, но с другой объясняет, что с плохими евреями у него нет ничего общего. Он пишет: «Неужели я когда-либо предлагал вам себя принять? Вы полагаете, что такой как я, позволит себе быть отвергнутым? Вы думаете, что человек, который знает свое значение, даст кому-либо право критиковать его, даже наиболее тривиальные качества? Кто бы это не был, кто мог бы иметь такое право? В каком отношении он был бы лучше? [...] Как мог Кандинский поддержать оскорбляющих меня; как он мог ассоциировать себя с политиками, чья цель в исключения меня из моей естественной сферы деятельности? Как он мог устранить от борьбы с взглядом на мир, чья цель – это Варфоломеевские ночи, в темноте которых никто не смог бы прочесть маленькую табличку, говорящую о том, что я – исключение! Я, если бы у меня было какое-либо влияние в этом вопросе, [...] ассоциировал бы себя с взглядом [...] 2–3 Кандинских, которых мир порождает раз в столетие – я бы придерживался взгляда, что только такое видение мира приемлемо для меня. И я бы оставил погромы другим –

если бы я не мог сделать ничего, чтобы остановить их. Вы назовете это прискорбным отдельным случаем, если я тоже задет результатами антисемитского движения. Но почему люди не видят плохого еврея, как прискорбный отдельный случай, вместо того, что типично?»<sup>23</sup>. В цитируемом письме присутствует и мотив своеобразной обиды ассимилированного еврея, адресованный через русского Кандинского немцам: «В небольшом кругу моих собственных учеников сразу после войны почти все арийцы не были на действующей службе, но заполучили себе тепленькие местечки. С другой стороны почти все евреи были на действующей службе и были ранены. Как быть с отдельными случаями здесь? Но это не отдельный случай, это не просто совпадение. Напротив, это все часть плана, по которому, не добившись уважения простым обычным путем, я должен идти длинным кружным путем через политику к соглашению. Конечно, этим людям, для которых моя музыка и мои идеи были помехой, может быть, только приятно обнаружить еще один шанс на время избавиться от меня. Мой успех как артиста не волнует меня – вы знаете это. Но я не позволю себя оскорблять! Что у меня общего с коммунизмом? Я не коммунист и никогда им не был! Что у меня общего с Сионскими мудрецами? Все, что это значит для меня, это название сказки из Тысячи и Одной Ночи, но не то, что хотя бы отдаленно заслуживает доверия. Не знал бы я обязательно сам что-нибудь о Сионских мудрецах? Или вы думаете, что я обязан моими открытиями, моим знаниям и мастерству, еврейским махинациям в высоких сферах? Или Эйнштейн обязан своим заданию от Сионских мудрецов? Я не понимаю этого. Это все не выдерживает серьезного экзамена»<sup>24</sup>. Далее музыкант Шёнберг, вынужденный большую часть жизни зарабатывать деньги, показывает свое понимание жизни: «Средние классы были слишком нацелены на идеалы, они не были далее способны сражаться за что-либо и поэтому обездоленные, но сильные элементы поднимаются из низов человечества, чтобы генерировать другой сорт среднего класса, достойный для существования. [...] Все евреи – коммунисты? Вы знаете также хорошо, как и я, что это не так. Я – нет, поскольку я знаю, что здесь недостаточно вещей, которых каждый хотел бы иметь, чтобы разделить всем поровну, но с трудом хватает лишь для десятой части. Чего здесь достаточно – так это несчастий, болезней, уродства, неэффективности и тому подобного. Далее также, поскольку я знаю, что субъективное чувство счастья не зависит от собственности – чувство счастья – это загадочное состояние, которое либо есть, либо нет»<sup>25</sup>.

Одновременно, Шёнберг обращается и к еврейской традиции: «...эта земля – это долина слез и не место для развлечений, потому что [...] и не в плане Всевышнего обеспечивать всех одинаково хорошо»<sup>26</sup>.

В заключении письма Шёнберг открыто идентифицирует себя с еврейством и от его имени поясняет опасность антисемитизма: «Евреи занимаются бизнесом как дельцы. Но если они помеха их конкурентам – на них нападают, только не как на дельцов, а как на евреев. [...] Сегодня это раса; другой раз я не знаю что. И Кандинский присоединяется к вещам такого сорта? Большие американские банки давали деньги на коммунизм, не отрицаю [этот] факт. [...] Троцкий и Ленин пролили реки крови, чтобы превратить теорию в реальность. Эта злодеяние должно быть проклято и будет наказано, и поэтому тот, кто сейчас направляет свою руку к таким вещам, не должен ошибаться на этот счет! Но будут ли люди лучше и счастливее, если сейчас с тем же фанатизмом и такими же потоками крови другие, хотя и противоположные теории, [...] будут превращены в реальность. Но к чему ведет антисемитизм, если не актам насилия? Это так трудно себе представить? Вы, возможно, были бы удовлетворены лишением евреев их гражданских прав. Затем, определенно, нужно избавиться от Эйнштейна, Малера, меня и многих других. Но одно определенно – вы не сможете истребить те, гораздо более сильные элементы, благодаря стойкости которых еврейство сохранило себя без чьей бы то ни было помощи, противостоя всему человечеству в течение 20-ти веков. Потому что мы, очевидно, так устроены, чтобы выполнить миссию, которую их Б-г возложил на нас: выжить в изгнании, неиспорченными и несломленными, пока не придет час спасения! Антисемиты, в конце концов, пытаются переделать мир не с большей проницательностью и с таким же малым пониманием, как коммунисты. Хорошие люди – утописты и плохие люди – дельцы»<sup>27</sup>.

Для понимания проблемы предотвращения антисемитизма важна проблема сопротивления ему. И здесь мы видим высокий уровень разочарования европейского еврея в способностях эффективно ему противостоять даже на относительно ранней стадии: «Я спорил! Я защищал позицию! Я забыл, что это не вопрос правильного и неправильного, правды или неправды, понимания или слепоты, но силы; и в таких вопросах каждый кажется слепым, слепым в ненависти как в любви.

Я забыл, нет смысла спорить, поскольку конечно я не буду выслушан; поскольку здесь нет желания понять, но только одно – не слышать, что говорит другой.

Если вы прочтете то, что я написал, я прошу, чтобы вы не посылали мне свои возражения.

[...] Возможно, несколько дней я надеялся, что мои аргументы могут произвести некоторое впечатление на вас. Сегодня я больше не верю в это и чувствую, что это было бы ниже моего достоинства – почти как говорить что-либо в защиту моей позиции.

Я хотел ответить на ваше письмо, поскольку я хотел показать вам, что для меня, даже в его новом обличье Кандинский остается здесь и что я не потерял уважение, которое у меня когда-то было к нему. И если вы возьмете на себя передать привет от меня, моему бывшему другу Кандинскому, я бы очень хотел поручить вам для передачи мои самые теплые пожелания»<sup>28</sup>.

Можем ли мы разделить пессимизм Шёнберга относительно европейского антисемитизма? Едва ли это может быть вопросом, ибо вопрос теоретически предполагает варианты ответа. Европейская традиция имела, имеет и будет иметь свою нишу для антисемитизма, механизмы ассимиляции в процессе диалогов христианской и еврейской сегментов Европы. Реалии сегодняшней России дают основания для такой оценки. Характеризуя музыкальную жизнь Москвы, критики отмечают возросший международный уровень, не уступающий Европе. И вновь звучит прерванный антисемитизмом диалог Шёнберга с Кандинским. И создается впечатление, что этот урок не выучен. Ведь в распоряжении читающей и слушающей «европеизированной» части общественности есть переписка Шёнберга с Кандинским, включающая аргументацию разрыва. И что мы читаем сегодня: «Несколько позже, правда, деятели искусства рассорились из-за пустяка, но сейчас весьма гармонично сочетаются в стенах одного музея»<sup>29</sup>.

Но одновременно можно привести пример иного качества – серию работ музыковеда из Гродно Инессы Двужильной, разрабатывающей тему Холокоста в музыке<sup>30</sup>.

Сравнительный анализ содержания переписки Арнольда Шёнберга с Василием Кандинским, а также последующей реакции на нее уже в XXI веке, их творчества и восприятие этого творчества современниками и потомками, позволяет сделать некоторые выводы.

1. Европейская цивилизация не спасла Кандинского от бациллы антисемитизма, а Шёнберга от угрозы со стороны системного европейского антисемитизма. Опыт СССР показал, что «дружба народов» не спасает от антисемитизма. Но по-прежнему остается открытым вопрос, а надежен ли в этом смысле сегодняшний европеизм, даже в лице поклонников Шёнберга и Кандинского? Сегодня четко прослеживается тенденция нового антисемитизма в Европе.

2. Антисемитизм кануна Холокоста начался не с нацизма, а с интеллектуалов 20-х годов прошлого века как инструментарий конкурентной борьбы за читателя, издателя, зрителя и слушателя. Не только нищета и неграмотность являются его питательной средой. Урок на завтра: компьютеризация сельских школ вполне может породить «олбанский» язык ксенофобии и ненависти, если не развивать другие «языки» взаимопонимания между сегментами все более фрагментирующегося общества, даже становящегося гражданским, как Веймарская республика времен Кандинского и Шёнберга.

3. Культура, даже если она и не несет ярко выраженной этничности, как у ассимилированного еврея Шёнберга и европеизированного русского Кандинского, как и технократическое образование, недостаточная преграда для антисемитизма и ксенофобии. Вместе и порознь, они так же могут порождать «сон разума». В этом смысле, сложно прогнозировать последствия типичной фразы Кандинского «мне не важна национальность» в условиях глобализации. Самовыражение русского художника и еврея музыканта вне религии и этничности не спасло культуру Европы от фашизации.

4. Позиция Кандинского «у меня много друзей евреев» типична для христианского европейского интеллектуала и часто служит тонкой защитой от обвинений в реальном антисемитизме. Вспомним сегодняшнюю подмену понятий – «я не антисемит, а антисионист, у меня друзья евреи».

5. В письмах Кандинского присутствует тонко уловленный Шёнбергом сюжет «мягкого» антисемитизма: все евреи плохи, но это не распространяется на конкретного собеседника; правда, он должен сам согласиться, что евреи торгаши, мошенники и т.д.

6. Шёнберг первым уловил невозможность спасения конкретного еврея (себя в частности) и европейского еврейства накануне Холокоста. Сигнал об этом был послан другу, но он остался равнодушен к нему.

7. Антисемитизм глубоко проник в европейскую культуру в Германии, и вне ее.

8. Антисемитизм в Германии, и что важно, его многолетнего друга по переписке Кандинского, дал Шёнбергу возможность осознать свою собственную связь с теми «носатыми евреями», которые оказались менее талантливы, чем он и Эйнштейн.

## Примечания

<sup>1</sup> Поразительно, но дискуссии о жанровой совместимости, о гармонии звука и света в творческом тандеме Шёнберга и Кандинского с новой силой возобновились в ходе реализации российско-австрийского проекта, музыкального форума «Шёнберг–Кандинский: звук и цвет» и издания писем Шёнберга в России в 2001 и 2002 годах. Симптоматичными были оценки людей XXI века: «Концерты фестиваля предварялись „литературно-музыкальной композицией“ в Третьяковке. И выглядел такой пролог немного странно. Идея совместить в одной композиции живопись, музыку и литературу (переписку Шёнберга и Кандинского) довольно рискованна. Как правило, какое-нибудь из искусств непременно производит впечатление доведённая», – писала в «Независимой газете» В. Турова. См.: *Турова В.* Сам Шёнберг, его параллельное и его милое. Фестиваль «Шёнберг–Кандинский. Диалог живописи и музыки» вступил в концертную стадию // Независимая газета. 2001. 12 июля.

<sup>2</sup> Переписка Шёнберга с Кандинским взята с австрийского сайта Шёнберга. Ее подборку на немецком языке см.: *Korrespondenz Arnold Schönberg – Wassily Kandinsky* [http://www.schoenberg.at/4\\_exhibits/asc/Kandinsky/letters.htm](http://www.schoenberg.at/4_exhibits/asc/Kandinsky/letters.htm) Письма одного из участников переписки изданы в России на русском языке, см.: *Арнольд Шёнберг. Письма / Сост. и публ. Э. Штайна. Перевод Виктора Шнитке. Общ. ред. М. Друскина. СПб.: Композитор, 2001. 464 с.* При подготовке данного текста использован авторский перевод 2007 г. Давида Бен-Гершона (Черногуза) с его любезного согласия.

<sup>3</sup> Письмо Шёнберга Кандинскому от 20 июля 1922 г.

<sup>4</sup> Письмо Шёнберга Кандинскому от 4 мая 1923 г.

<sup>5</sup> Письмо Кандинского Шёнбергу от 1 июля 1936 г.

<sup>6</sup> Показательно, что в СССР уже в 1933 г. за Шёнбергом закрепился эпитет «виднейший представитель экспрессионизма». См.: Шёнберг Арнольд // БСЭ. Т. 26. М.: ОГИЗ, 1933. С. 287. Сравним с эпитетом Юлии Качалкиной: «...мастодонты европейского экспрессионизма – от Шёнберга до Кандинского...». См.: *Качалкина Ю.* Лучшие книги ярмарки // Независимая газета. 2003. 9 ноября.

<sup>7</sup> Интересно проследить пространственную среду обитания Кандинского: его предки – сибиряки, покинувшие свою «малую Родину», а сам Василий Кандинский жил и работал в Москве, Санкт-Петербурге, Одессе, Дерпте, Мюнхене, Берлине, Париже. Иными словами, он выступал в каждом пространстве в разном статусе. В контексте поставленной проблемы обратим внимание на Одессу, с её еврейской составляющей, Дерпт, где вольно или невольно Кандинский участвовал в процессе русификации Дерптского университета в качестве преподавателя, европеец в Мюнхене, дважды эмигрант в Германии и Франции, наконец, гражданин оккупированной нацистами Франции.

<sup>8</sup> Применительно к Шёнбергу важно его отношение к еврейству: ассимилированный австрийский, австро-венгерский композитор, работавший в Вене, Мюнхене, Берлине, США и ставший гражданином этой страны, демонстративно принявший иудаизм.

<sup>9</sup> Достаточно отметить наличие сайтов, посвященных как Шёнбергу, так и Кандинскому. См.: *Arnold Schonberg Center* <http://www.schoenberg.at> и *Василий Кандинский* <http://www.wassilykandinsky.ru/> и обширную библиографию, посвященную их творчеству и короткому периоду сотрудничества.

<sup>10</sup> Письмо Кандинского Шёнбергу от 18 января 1911 г.

<sup>11</sup> Письмо Шёнберга Кандинскому от 24 января 1911 г.

<sup>12</sup> Турова В. Штучные товары. Мода на академическую музыку становится все заметнее // Независимая газета. 2002. 26 февраля.

<sup>13</sup> Турова В. Сам Шёнберг, его параллельное и его милое. Фестиваль «Шёнберг–Кандинский. Диалог живописи и музыки» вступил в концертную стадию // Независимая газета. 2001. 12 июля.

<sup>14</sup> Соответственно письма за январь 1911 г.

<sup>15</sup> Письмо Кандинского Шёнбергу от 3 июля 1922 г.

<sup>16</sup> Письмо Шёнберга Кандинскому от 20 июля 1922 г.

<sup>17</sup> Письмо Шёнберга Кандинскому от 19 апреля 1923 г.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Письмо Кандинского Шёнбергу от 24 апреля 1923 г.

<sup>20</sup> Письмо Шёнберга Кандинскому от 4 мая 1923 г.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Хмара О. Живопись на два голоса. Арнольд Шёнберг и Василий Кандинский в Третьяковской галерее // Коммерсантъ–Weekend. 2001. № 220 (220). 30 ноября.

<sup>30</sup> См.: Двужильная И. Принципы освещения Катастрофы в программе курса «Тема Холокоста в академической музыке для музыкальных колледжей (училищ)» // Проблемы еврейской истории. М., 2008. Ч. 2. С. 183-195. Инесса Двужильная // Фонд композитора Владимира Хвойницкого [http://www.muzfond.lv/site/o%20fonde\\_kontakti\\_dvuzhilnaja.html](http://www.muzfond.lv/site/o%20fonde_kontakti_dvuzhilnaja.html)

*Инесса Двужильная  
(Гродно, Белоруссия)*

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОТРУДНИЧЕСТВА  
М. ВАЙНБЕРГА И Д. ШОСТАКОВИЧА  
(размышляя над циклом М. Вайнберга  
«Детские песни», ор. 13)**

---

Предлагаемая статья<sup>1</sup> посвящена двум композиторам, творчество которых по-разному было оценено современниками: Дмитрию Дмитриевичу Шостаковичу – народному артисту СССР, лауреату четырех Сталинских премий, Герою Социалистического Труда, доктору искусствоведения, почетному члену многих иностранных академий, которого уже при жизни по праву называли гением, – и Мечиславу Вайнбергу – народному артисту РСФСР, лауреату Государственной премии, удивительно яркому и неповторимому композитору, оставшемуся «в тени Шостаковича».

Мечислав Вайнберг родился в Варшаве в 1919 г.<sup>2</sup> в семье артиста небольшой еврейской труппы, которая попала в этот город после скитаний по дорогам Бессарабии, Румынии, Южной Польши накануне Первой мировой войны. Музыкальные дарования Метека (так звали его в семье, а впоследствии и его друзья) проявились рано: уже в 12 лет он становится учеником Варшавской консерватории, обучаясь в классе фортепиано у Ю. Турчиньского, выпускника Петербургской консерватории<sup>3</sup>, параллельно играет на еврейских свадьбах, аккомпанирует канторам, импровизирует по вечерам в кафе многочисленные фокстроты, вальсы-бостоны. Успехи молодого музыканта высоко оценил Иосиф Гофман, пианист мирового масштаба, и предложил дальнейшее обучение в США. Жизнь обещала великие перемены, однако после оккупации Польши в сентябре 1939 года М. Вайнберг с сестрой Эстер бежит на восток, в СССР. Через несколько часов пути Эстер, до крови растерев туфлями ноги, решила вернуться. Больше Мечиславу ее увидеть не пришлось, как не пришлось увидеть и своих родителей, погибших в Варшавском гетто. Имена их он увековечит в *13 симфонии* (1976, «Памяти матери»),

16 квартете (1971, «Памяти сестры»), Третьей скрипичной сонате (1979, «Памяти отца»).

Семнадцать дней Мечислав добирался до границы с СССР, и попал в Белоруссию<sup>4</sup>. На три военных года Беларусь стала ему второй родиной: М. Вайнберг продолжил свое обучение в Минской консерватории в классе композиции у Василия Андреевича Золотарева, а комнату в общежитии делил с пианистом и педагогом Алексеем Клумовым, который учил разговаривать по-русски, бережно выхаживал его во время болезней (она из них, туберкулез позвоночника, напоминала о себе всю жизнь). С началом Великой Отечественной войны последовала немедленная эвакуация в Ташкент, где Вайнберг устроился концертмейстером в Национальный театр оперы и балета, встретил свою будущую жену Наталью Михоэлс-Вовси, дочь Соломона Михоэлса. Он продолжал писать музыку, здесь появилась Первая симфония, переправленная друзьями в Москву и получившая высокую оценку Д.Д. Шостаковича, который рекомендовал переехать молодому композитору в столицу. Так, в сентябре 1943 г. в Москве состоялась знаменательная для Вайнберга встреча. На протяжении тридцати лет, до самой смерти Д.Д. Шостаковича, их будет объединять человеческая дружба и творческое сотрудничество. О быстро возникшей близости композиторов красноречиво говорит тот факт, что в 1947 г. Д.Д. Шостакович в четыре руки с М. Вайнбергом исполнил в кругу коллег свою эпохальную Четвертую симфонию. Да и в дальнейшем именно Вайнберг совместно с Б. Чайковским озвучивал первые исполнения сочинений Д.Д. Шостаковича в Союзе композиторов. В 1947 г. Д.Д. Шостакович подарит Вайнбергу свою фотографию с надписью: «Дорогому Моисею Самуиловичу Вайнбергу от почитателя его большого таланта. Д. Шостакович. 15 мая 1947. Москва», в 1964-м он посвятит Вайнбергу свой *Десятый квартет*<sup>5</sup>.

К концу 1940-х гг. тридцатилетний Вайнберг уже пользуется достаточной известностью. В кратких дневниковых записях выдающегося композитора Н.Я. Мясковского<sup>6</sup>, которого называли «совестью эпохи», находим несколько высказываний по поводу его сочинений: в Союзе композиторов была прослушана Первая симфония Вайнберга – «талантливо, технично, но без теплоты» (18 сентября 1943 г.); «Вайнберг показал много интересной музыки» (октябрь 1945); «Концерт из трех фортепианных трио: Свиридов, Вайнберг, Шостакович. Талантливая молодежь, но слишком в плену у Шостаковича» (10 января 1946 г.); «выступил М. Вайнберг – с очень яркой и хлесткой Симфониеттой на еврейские темы» (9 мая 1948 г.)<sup>7</sup>; «М. Вайнберг показал несколько отличных сочинений: симфонию (на славянские темы, очень интересную), Молдавскую рапсодию –

хлесткую, но в чем-то недоразвитую, скрипичную сонату – очень приятную» (3 октября 1949 г.)<sup>8</sup>.

Но творческий путь Мечислава Вайнберга в Москве был сложным и тернистым. В период борьбы с формализмом его имя неизменно упоминалось, когда речь заходила о приверженности западным влияниям. Так, журнал «Советская музыка» в 1948 г. писал: «Когда говорят о „аленьких Шостаковичах“ слепо копирующих наиболее отрицательные черты стиля Д. Шостаковича, – прежде всего имеют в виду М. Вайнберга. Действительно, в произведениях М. Вайнберга, несомненно одаренного молодого композитора, многие отрицательные черты, присущие музыке наших дней, сказываются с большей остротой и обнаженностью»<sup>9</sup>. К таким отрицательным чертам рецензент относит «стремление к оригинальности, стоящее уже на грани извращенности мышления», тяготение к «изломанной мелодике», «болезненные интонации», «фальшивые звуко сочетания», «пренебрежение к идейному содержанию музыки».

Появление подобного типа рецензий означало для молодого музыканта закрытие доступа его музыки к концертным залам и музыкальным издательствам, крушение карьеры. Обострил ситуацию начавшийся в СССР открытый террор против еврейской интеллигенции: убийство в Минске в 1948 г. С. Михоэлса, арест в феврале 1953 г. М. Вайнберга (зятя Михоэлса), предъявление ему нелепого обвинения в еврейском буржуазном национализме. Вайнберг замечал за собою слежку в течение нескольких лет и был арестован в разгар «дела врачей». Известно, что Д.Д. Шостакович мучительно переживал его арест. Своими переживаниями он мог делиться лишь в беседах с И. Гликманом, писать об этом в письмах было небезопасно. Вместе со своей первой женой Д.Д. Шостакович неоднократно хлопотал об освобождении Вайнберга, но делу помогла лишь смерть Сталина: 25 апреля того же года композитора освободили.

Несмотря на превратности судьбы, М. Вайнберг продолжал сочинять с небывалой интенсивностью. О своем аресте он никогда более не вспоминал, как и никогда не говорил о погибшей в Варшаве своей семье, тем не менее, тема войны, Холокоста, память о Польше, о трагических событиях, унесших жизнь всех его близких, в его творчестве будет центральной. Первым обращением к теме Холокоста стал созданный в 1943 году вокальный цикл «*Детские песни*» на стихи И. Переца<sup>10</sup>, в 1960-е годы были написаны вокальные симфонии – *Шестая и Восьмая («Цветы Польши»)*. В 1965 году М. Вайнбергом создана кантата «*Дневник любви*» на ст. С. Выгодского, посвященная детям Освенцима. Сочинение осталось в рукописном варианте в архиве композитора, который услышал его лишь однажды, в феврале

1966 года в Малом зале консерватории. Еще сложнее оказалась сценическая судьба первой оперы М. Вайнберга *«Пассажирка»*, написанной по одноименной повести польской писательницы Зофьи Пошмыш в 1968 году по заказу Большого театра оперы и балета. При прослушивании в Доме композиторов в исполнении самого автора опера получила высочайшую оценку Д.Д. Шостаковича. Однако при жизни композитора опера так и не была поставлена: она пролежала в рабочем столе композитора 37 лет. В беседе с либреттистом Вайнберг однажды горько пошутил: «Наша опера – это музыкальный Граф Монте-Кристо. По ложному доносу она заключена в моем рабочем столе – он мог бы называться деревянным замком Иф». Премьера оперы состоялась спустя 10 лет после смерти композитора, 27 декабря 2006 в Светлановском зале Международного Дома музыки и приурочена к 100-летию со дня рождения Д.Д. Шостаковича.

В русле центральной темы творчества Вайнберга находилась и вторая его опера *«Мадонна и солдат»* (1970), также получившая высокую оценку Шостаковича, который предпринимал невероятные усилия для ее постановки<sup>11</sup>. Затем последовали симфоническая трилогия *«Переступив войны порог»* (симфонии 17, 18, 19) и посвященная погибшим в Варшавском гетто *«Двадцать первая симфония-кадши»*, одно из последних сочинений композитора (1991).

М. Вайнберг, младший современник Д.Д. Шостаковича, не был его учеником, но годы, проведенные в близком общении с великим композитором, позволили ему сказать следующее: «Школа Шостаковича является основой моей творческой работы. Я чувствовал себя счастливым человеком, потому что могу показать свои произведения лучшему композитору двадцатого века. Это была честь и она подсознательно активизировала сочинительство музыки». Музыка Д.Д. Шостаковича позволила определить Вайнбергу и свое творческое кредо, которому он оставался верен всю жизнь: «Настоящий композитор – это мыслящая и осмысливающая личность»<sup>12</sup>.

Возможно, среди последователей Шостаковича Вайнберг наиболее близок к творческой манере учителя; мера таланта ученика и острота его художественного восприятия действительности делают сравнение лучших сочинений Вайнберга с шедеврами Шостаковича вполне допустимым. Почерк Шостаковича особенно ярко просматривается в раннем сочинении М. Вайнберга – *«Квинтете»* (1944), музыка которого вызвала ассоциации с *«Квинтетом»* Шостаковича, а начало пятой части напомнило токкату его *«Восьмой симфонии»*. Однако ряд фактов творческих биографий композиторов указывает и на обусловленность появления отдельных сочинений Шостаковича музыкой Мечислава Вайнберга.

Так, известно, что значительную роль в своем творчестве Шостакович уделил еврейской культуре. Еще в 1933 г. Шостакович включил еврейскую музыкальную тему в свой *Первый фортепианный концерт*. В 1944 г. за полгода Шостаковичем было написано *Второе фортепианное трио*, посвященное Соллертинскому, умершему в феврале 1944 г. в клинике Новосибирска. Поразителен финал *Трио* – это трагический еврейский танец, пляска смерти. Типичное для народной еврейской музыки умение смеяться сквозь слезы и плакать сквозь смех всегда поражало Шостаковича. Пляску смерти Шостакович услышал в грустном мотиве, напетом ему витебским художником, учеником Марка Шагала Соломоном Гершовым. Одновременно с сочинением *Трио* Шостакович работал над завершением произведения своего погибшего ученика Вениамина Флейшмана – оперы «Скрипка Ротшильда».

Обострилось внимание к еврейской тематике в 1948 году, в период «ждановского погрома». Возвращаясь после ждановских разносов домой, Шостакович дописывал новое произведение небывалой яркости и мощи – *Первый скрипичный концерт*. Уже первая часть *Концерта* полна зашифрованных звуковых намеков; ее основное настроение – глубокая грусть, переходящая в негодование. Во второй части, как и в *Фортепианном трио*, на сверхтрагических, почти истерических тонах «врывается» еврейский танец (по выражению С. Волкова «кровавый фрейлехс»). В марте 1948 года Д.Д. Шостакович играл *Первый скрипичный концерт* в консерваторском классе; по словам очевидцев, исполнение произвело ошеломляющее впечатление. Однако на это произведение было наложено негласное табу; его премьера состоялась в Ленинграде (Давид Ойстрах, дирижер – Е. Мравинский) лишь спустя семь лет, в 1955 году.

Летом 1948 г. на одном дыхании за три месяца был создан вокальный цикл «Из еврейской народной поэзии», ставший очередным ответом Шостаковича на открытое проявление зла, очередной формой его протеста против таковой действительности. Кроме того, вокальный цикл явился и своего рода реквиемом по Соломону Михоэлсу. Своей премьеры это сочинение ждало долгих семь лет. Следующим опусом, в котором Шостакович обратится к еврейской тематике, стала *Тринадцатая симфония* («Бабий Яр») – первый мемориальный памятник, воздвигнутый в честь тысяч людей, погибших в сентябре 1941 г. в Бабьем Яру Киева<sup>13</sup>.

Появлению такого рода сочинений в творчестве Шостаковича способствовала и его дружба с М. Вайнбергом, с семьей великого актера С. Михоэлса. Будучи летописцем XX века, Шостакович не оказался равнодушным и к судьбам еврейского народа. Как самый

чувствительный сейсмограф, все горе, весь ужас своего времени Дмитрий Дмитриевич выразил в своей музыке. Но истинное величие художника в том, что, запечатлевая свою эпоху, он перерастает ее. И уже при жизни композитора многие видели в его творчестве нечто большее, чем просто летопись: запечатленное с великой художественной силой в музыке страдание человека и сострадание к нему. В Шостаковиче, как и в Вайнберге, неизменно жило чувство горячего сострадания к жертвам зла. «Я отчетливо помню, как он со слезами на глазах рассказывал мне об узниках концлагерей – знакомых, малознакомых и совсем незнакомых. Он узнавал о них по письмам или передачам зарубежных радиостанций», – вспоминал И. Гликман<sup>14</sup>.

В творчестве обоих композиторов обнаруживаются явные параллели и на языковом уровне. Проявилось это, прежде всего, в жанре симфонии, в трактовке которой решения Вайнберга были столь же неожиданны, как и Шостаковича. Так, его вокальные симфонии – *Шестая* (1962–1963), *Восьмая* («*Цветы Польши*», 1964) и *Девятая* («*Уцелевшие строки*», 1940–1967) оказались в том же русле, что *Тринадцатая* (1963) и *Четырнадцатая* (1969) Шостаковича, а оркестр *Десятой симфонии* для камерного оркестра (1968), явно повлиял на оркестровое письмо в шостаковичевской *Четырнадцатой*.

И все же ярче всего влияния Вайнберга проявились в вокальном цикле Шостаковича «*Из еврейской народной поэзии*». Появлению этого произведения предшествовали два вокальных цикла М. Вайнберга, с которыми Д. Д. Шостакович был, безусловно, знаком. Свой первый цикл Вайнберг исполнил на заседании комитета по Государственным премиям 24 декабря 1943 г. В дневниковых записях Н.Я. Мясковского читаем: «Концерт М. Вайнберга – кое-что хорошо, песни – талантливо»<sup>15</sup>.

Вокальный цикл «*Детские песни*» (ор. 13) на стихи И. Переца (на идише), состоящий из пяти романсов, погружает в мир еврейского ребенка. Четырем беззаботным, игривым по характеру первым песням («*Булочка*», «*Колыбельная*», «*Охотник*», «*На зеленой горочке*»), раскрывающим его жизнь в довоенное время, противопоставит последняя («*Горе*»), где смерть воплощается через сиротство.

В вокальном цикле Шостаковича используются народные тексты, из которых композитор избирает те, где ярче проявляется гражданская тематика: полная нужды жизнь еврейского местечка до прихода советской власти и «счастливое» настоящее советского еврея<sup>16</sup>. Примечательно, что первые три песни также посвящены теме детства («*Плач об умершем младенце*», «*Заботливые мама и тетя*», «*Колыбельная*»).

В «*Детских песнях*» М. Вайнберг значительное место отвел работе с литературным текстом, который обусловил ритмическую организацию и фразировку вокальной партии. При кажущейся простоте оригинальностью отмечена форма каждой песни, предполагающая вариантность в куплетной форме («*Булочка*», «*Колыбельная*», «*Охотник*»), варьированные репризы в трехчастных построениях («*На зеленой горочке*», «*Горе*»). Значительно внимание и Д.Д. Шостакович отвел текстологической работе: в рукописях, хранящихся в архиве композитора, множество карандашных зачеркиваний, исправлений. А. Медведев подчеркивал, что в период работы над текстами вокального цикла Д.Д. Шостакович пользовался консультациями Натальи Михоэлс-Вовси, жены М. Вайнберга, которая читала их на идиш. Ритмическая организация вокальной партии в цикле Д.Д. Шостаковича в полной мере подчинилась ритмической организации текста на идиш; таким образом, русскоязычный текст оказался вторичным.

Обратимся к вокальной партии песен М. Вайнберга, отличающейся простотой и непритязательностью: характерным движением мелодии по гамме либо звукам аккордов, чередованием мелодий широкого дыхания с речитативными построениями. Вайнберг не прибегает к прямому цитированию народных еврейских мелодий, однако их интонации – настойчивые хроматические ходы, активные квартовые обороты, органично вписываются в канву композиторского мелоса. Встречаем и излюбленные для идишской песни жанры колыбельной и танца «*фрейлехс*» («*На зеленой горочке*»). Во внутрислоговых распевах прослеживаются традиции еврейской кантильи. Как и М. Вайнберг, Д. Д. Шостакович впервые отказывается от прямого цитирования (исключение составит пятая песня цикла – мелодия еврейского танца «*Фрейлехс*»), однако широко используются специфические элементы еврейской речи с характерными восклицаниями на длинных нотах («*Ой!*», «*Циреле, дочка!*»), танцевальные мелодии в умеренном темпе, ниспадающие хроматические ходы.

Особый колорит песням Вайнберга и Шостаковича придает ладогармоническое решение: использование ладов с низкими ступенями (4-й и 5-й), переменность лада (тональности) в следующих друг за другом фразах, обращение к гармоническим тетраордам с увеличенной секундой.

Обращает на себя внимание и фортепианная партия вокальных циклов М. Вайнберга и Д.Д. Шостаковича. Известно, что они оба были блистательными пианистами, однако в данных циклах на первый план выступает истинная простота в ее решении. Именно в фортепианной партии подчеркивается в многократно повторяющихся построениях роль того, либо иного ритмического рисунка, жанровая

палитра песни, оригинальный ладогармонический колорит, звукоизобразительность.

Таким образом, творческое сотрудничество Д.Д. Шостаковича и М. Вайнберга обогатило друг друга, что проявилось на самых разных уровнях. Один из них – содержательный аспект, высоконравственные идеалы двух композиторов. В отличие от Шостаковича-публициста, историка-летописца, Вайнберг выступает с позиции потрясенного реальностью простого человека, среди кошмаров XX века не утратившего нравственной стойкости.

Другой уровень взаимообогащения – композиторское творчество, прежде всего, в жанрах симфонии и квартета: оба композитора ярче всего проявили себя именно в этих жанрах, оставив потрясающие откровения человеческой души в 15 симфониях и 15 квартетах (Д.Д. Шостакович), в 26 симфониях и 16 квартетах (М. Вайнберг).

В интервью, приуроченном к 100-летию со дня рождения Д.Д. Шостаковича, Валентин Александрович Берлинский, руководитель квартета имени Бородина, виолончелист, глубоко почитаемый и Д.Д. Шостаковичем и М. Вайнбергом, сказал: «Личность Мечислава Самуиловича – Метека, как мы его называли, – удивительно яркая, неповторимая и, к сожалению, очень мало изученная. Думаю, если бы Вайнберг появился чуть раньше или, наоборот, гораздо позже, даже теперь, его имя и его творчество стали бы более известны. Может быть, это звучит парадоксально, но соседство с Шостаковичем и с Прокофьевым ему помешало»<sup>17</sup>.

Думается, что каждый из композиторов родился вовремя и достойно прожил человеческую и творческую жизнь. Значительный талант М. Вайнберга всегда отмечал Д.Д. Шостакович, называя его своим младшим коллегой. Приходится только надеяться, что музыка М. Вайнберга получит свое второе рождение в XXI веке.

### Примечания

<sup>1</sup> В статье использованы различные материалы: письма Д.Д. Шостаковича Исааку Гликману (Письма к другу: Письма Д.Д. Шостаковича к И.Д. Гликману / Сост. и коммент. И.Д. Гликмана. М., 1993), статьи и устные беседы с М.А. Якубовым (музыковедом, президентом Общества Д.Д. Шостаковича, главным редактором издательства DSCH; президентом Общества М. Вайнберга, одним из первых биографов композитора) и А.В. Медведевым (музыковедом, либреттистом двух опер М. Вайнберга – «Пассажирка» и «Мадонна и солдат»).

<sup>2</sup> Умер М. Вайнберг в Москве в 1996 г.

<sup>3</sup> Напомним, что и Д. Шостакович в 13 лет становится студентом Петербургской консерватории по классу рояля.

<sup>4</sup> Семнадцать дней, которые Мечислав добирался до границы с СССР, казались адом: свист пуль, отсутствие еды, питья, изматывающие дороги. 17 сентября запомнилось М. Вайнбергу надолго. В этот день ему позволили перейти границу, а в метрике советский офицер-пограничник записал: «Моисей Самуилович Вайнберг». В связи с этим и в изданиях часто фигурирует два имени: Моисей Самуилович Вайнберг и Мечислав Вайнберг.

<sup>5</sup> «21.07.1964. Вчера я закончил еще один квартет. Десятый. Посвящается М.С. Вайнбергу. Он написал девять квартетов (у меня их было восемь). Я поставил задачу догнать и перегнать Вайнберга, что и сделал». – Письма другу. С. 196.

<sup>6</sup> См.: Ламм О. Страницы творческой биографии Мясковского. М., 1989.

<sup>7</sup> Симфониетту на еврейские темы М. Вайнберг посвятил памяти погибшего Соломона Михоэлса, но такое посвящение на титуле написать не мог. Вместо этого появилась надпись: «Посвящается дружбе народов СССР».

<sup>8</sup> Мясковский Н. Я. упоминает о «Молдавской рапсодии», но в основе этого сочинения лежат еврейские темы. Слишком часто использовать слово «еврейские» в те годы, как впрочем, и позже, Вайнберг не мог.

<sup>9</sup> Цит. по рукописи: Якубов М. О Вайнберге. М., 2001.

<sup>10</sup> В каталоге произведений М. Вайнберга этот цикл фигурирует именно под таким названием: «Детские песни. Для голоса с фортепиано (5 романсов). Соч. 13. Слова И. Переца. Русский текст Н. Кончаловской» (см.: Композитор Мечислав Вайнберг. Нотографический справочник / Экспорт прав на произведения советских авторов / Сост. Н. Сладкова. М., 1986). В нотном издании (М., 1945) на обложке надпись: «Еврейские песни ор. 13. Первый сборник. Слова И. Переца. Русский текст Н. Кончаловской». Второе название вводит в заблуждение, ибо через год М. Вайнбергом будет написан цикл из шести романсов на слова С. Галкина «Еврейские песни».

<sup>11</sup> И. Гликман накануне генеральной репетиции оперы вспоминает о беседе с Шостаковичем, который сказал: «Спектакль почти готов, а ему грозит запрет. Автор литературного первоисточника Богомолов возбудил «дело» против оперы, в которой якобы искажен его рассказ. Вайнберг страшно волнуется, и это волнение передалось и мне. Я послал телеграмму министру культуры с просьбой защитить оперу» (Письма к другу. С. 308). Премьера оперы состоялась 17 марта 1975 г. в Малом театре Москвы.

<sup>12</sup> *Вайнберг М.* Первая встреча с музыкой Шостаковича / Дмитрий Шостакович. М., 1967.

<sup>13</sup> Бабий Яр стал символом нацистского геноцида на территории СССР в годы Второй мировой войны. Здесь, в этом огромном овраге на тогдашней окраине Киева, согласно официальным немецким данным, был расстрелян 33 771 еврей. После массового расстрела евреев эсэсовцы там же расстреливали коммунистов и всех неугодных фашистам жителей. С началом антисемитской кампании в СССР, с 1948 г., об этой страшнейшей трагедии намеренно умалчивали.

<sup>14</sup> Цит. по: Письма другу. С. 280.

<sup>15</sup> Цит. по: Ламм О. Страницы творческой биографии Мясковского. С. 305.

<sup>16</sup> Подробнее см.: Хентова С. Удивительный Шостакович. СПб., 1993. С. 41–43.

<sup>17</sup> Интервью с Арменом Оганесяном 12.10.2006 / Интернет-ресурс: [http://www.vor.ru/vis\\_a\\_vis/programme\\_rus.phtml?act=88](http://www.vor.ru/vis_a_vis/programme_rus.phtml?act=88)

*Владимир Мальцев  
(Минск, Белоруссия)*

## **Э. ТОЛЛЕР И ЕВРЕЙСКАЯ СЦЕНА БЕЛОРУССИИ**

---

«Среднего роста, курчавый, черноволосый, итальянского типа лицо, лет 25–27. (...) и очень обаятельный»<sup>1</sup> – таким остался в памяти молодой девушки, актрисы еврейской студии Лии Нельсон Эрнст Толлер. Весной 1926 года известный немецкий драматург приехал в Москву как делегат Коминтерна и поселился неподалеку от театра «Аквариум», где шли занятия еврейской театральной студии из Белоруссии. Официальный визит был омрачен рядом неприятных событий, которые писатель переживал крайне болезненно. Накануне съезда газета «Правда» опубликовала статью его соратника, немецкого делегата Пауля Вернера, который возложил вину за падение Баварской Советской республики на Э. Толлера, в 1919 году бывшего вторым председателем ее правительства. Прозвучало публичное обвинение в предательстве революции, и Э. Толлер не нашел тогда действенной поддержки у промолчавших соратников из Коминтерна. Помощь пришла от деятелей театра, ценивших в нем талант драматурга. Пропагандист немецкого экспрессионизма в России, нарком просвещения А.В. Луначарский помог организовать достойный ответ в печати, а режиссер В.Г. Сахновский и художник Г.Б. Якулов позаботились о создании дружеского окружения. Они пригласили Э. Толлера в белорусскую еврейскую студию, где работали над спектаклем. Сюда – по соседству – он мог заходить в любое время и всегда был желанным гостем. Немецкий еврей, участник мирового коммунистического движения, автор нашумевших пьес «Человек-масса», «Евген несчастный» («Калека»), «Разрушители машин», «Освобожденный Вотан», которые шли на сценах ведущих театров СССР, Э. Толлер был для студийцев мощным духовным авторитетом, в общении с которым обсуждались самые животрепещущие темы.

«Мы с ним подружились, – вспоминала Лия Нельсон, – Все театры наперебой приглашали его на спектакли, а он приглашал ме-

ня. (...) В свободное от репетиций время я ходила с ним в театр». Так завязалась переписка, на несколько лет связавшая актрису белорусского еврейского театра и именитого драматурга. «Он посылал мне свои фото и отдал распоряжение своему издателю присылать мне выходящие его книги. И я систематически получала все издания (...). Там были поэзия и проза (...) Помню книгу стихов „Швальбенбух“ („Книга ласточек“)<sup>2</sup>. Все это она бережно хранила, но в годы второй мировой войны переписка, фото, подаренные книги пропали. Хорошие воспоминания о людях, рядом с которыми он пережил трудное для себя время, сохранил и Э. Толлер, откликнувшийся на приезд группы бывших студийцев, ставших уже артистами белорусского ГОСЕТа, в Германию. «В 1927 году я подружился с немецким писателем Эрнстом Толлером, – писал в своей автобиографии Б.Н. Норд, – он дал мне свою трагедию „Гоп-ля, мы живём!“<sup>3</sup>, которую я поставил на сцене ГОСЕТа БССР»<sup>3</sup>. Оправдывая государственные расходы на заграничную командировку, группа актеров отмечала в докладной записке, что «знакомство с жизнью и бытом большого капиталистического города принесло пользу» не только при постановке «Гоп-ля мы живём!», но и других спектаклей, «связанных по своей теме с Западной Европой»<sup>4</sup>. Поддерживая старые дружеские связи, немецкий автор был заинтересован в сценической судьбе своих пьес, в расширении творческих контактов и с еврейской сценой СССР, где его пьесы пока не шли. БелГОСЕТ попадает в список «нужных» адресатов. Следом за берлинской постановкой Э. Пискатора (1927 г.) с небольшим отрывом во времени «Гоп-ля, мы живём!» в 1928-29 гг. показывается коллективом Петроградского Народного Дома (реж. Г.Ф. Энритон), Театром Революции в Москве (реж. Федоров, сценограф – И. Шлепянов) и Белорусским ГОСЕТом<sup>5</sup>, а затем входит в афишу некоторых провинциальных трупп<sup>6</sup>, продержавшись два сезона в числе зарубежных репертуарных новинок и став последней пьесой Э. Толлера, показанной на советской сцене.

Поездка белорусских госетовцев в Германию пришлась на кратковременный период налаживания интенсивного культурного обмена между Германией и белорусской республикой, который не получил пока всестороннего осмысления. В белорусской печати конца 1920-х – начала 1930-х годов публикуется много переводных произведений немецких авторов о пролетарской борьбе. Фабрика «Белгоскино» заключает с берлинской кинофирмой договор о совместном создании двух кинолент<sup>7</sup>; в литературное турне по Европе отправляются белорусские писатели З. Жилунович, М. Чарот, М. Зарецкий. Появившиеся возможности поездок за границу молодой еврейский

театр использовал для осуществления практических задач, связанных с поиском репертуара и знакомства с немецкой культурой, важной для его национальной самоидентификации. Близость идиш и немецкого языков в перспективе могла бы быть благоприятной для знакомства с последними новинками европейской сцены, позволяя быстро включать их в постановочные планы театра, да еще путем прямого перевода с оригиналов. В Германии исторически сформировалась значительная еврейская художественная среда, видные представители которой определяли развитие немецкого искусства. Оскар Вайцель писал, что немецкими литературоведами как непреложный факт была признана огромная роль еврейских писателей: «большая часть писателей, работавших с 1885 года над преобразованием немецкой литературы, происходила из еврейства»<sup>8</sup> и эта деликатная «новая проблема немецкой культуры» требовала, в понимании автора, «внимания и осторожного исследования» при создании научных трудов по истории национального творчества. Численность еврейской диаспоры Германии в 1920-е годы увеличили эмигранты, выходцы из СССР, в поддержке творческих связей с которыми советские еврейские группы были не менее заинтересованы. Во время пребывания в Берлине Б.Н. Норд встречается также с писателем Д.Р. Бергельсоном и работает с ним над инсценировкой новеллы «Глухой», которая в 1928 г. была поставлена белорусским ГОСЕТОм (отдельные этапы работы описаны им в берлинском дневнике). И «Глухой» Д.Р. Бергельсона, и «Гоп-ля, мы живем!» Э. Толлера стали программными постановками БелГосета, в первые сезоны своей работы последовательно разрабатывавшего историко-революционную тематику, выделившую его среди других еврейских театров СССР. В перечень духовных и художественных авторитетов, ориентируясь на творчество которых труппа намеревалась заказывать оригинальные пьесы, попадали создатели остросоциальных произведений, связанные с международным коммунистическим движением и потому отмеченные в СССР маркой «прогрессивные»<sup>9</sup>. Это немецкие экспрессионисты Э. Толлер и В. Газенклевер, французский прозаик, социалист А. Барбюс и американский писатель Т. Драйзер. В разное время все они побывали в СССР, где их переводили, печатали, представляли как друзей, обнажающих язвы капитализма, и распространителей правды о первой в мире стране социализма. Оставляя открытым вопрос насколько репутация, создаваемая крупнейшим писателям XX века в СССР, совпадала с их реальными общественно-политическими воззрениями и выступлениями, подчеркнем, что молодой еврейский театр, активно участвовавший в создании

советской еврейской художественной культуры, проявлял социалистический интернационализм, когда искал в них близких по духу современников-единомышленников и причислял себя к тем сторонникам общественно-политических движений в еврейской среде, которые будущее нации связывали с укреплением и распространением социалистических идей.

Немецкий литературный экспрессионизм является одним из ярчайших явлений мировой художественной культуры XX века, но при этом, что пьесы немецких экспрессионистов оказались востребованы, часто ставились и переводились, в действительности у них оказалась своеобразная судьба, свидетельство чему театральные прочтения «Гоп-ля, мы живем!». Попадая на советскую сцену, пьесы Э. Толлера, подвергались значительной трансформации: из них вытравились «упадочнические настроения, анархо-индивидуалистические тенденции и психопатологический вывих»<sup>10</sup>, и такое «преодоление автора» А.А. Гвоздев отмечал как положительную тенденцию современной сцены. «Толлер силен в своих обличениях и слаб в своих утверждениях», – говорил П.А. Марков, поддерживая попытки деятелей театра усилить «утверждающие» начала – «пронизать спектакль верой в будущее и заставить услышать за картинами распада и отчаяния ритм будущей революции»<sup>11</sup>.

В литературных и сценических переделках то, что составляет мировоззренческую суть экспрессионистской драмы – мистическая экзатичность, иррациональность, бунтарское отрицание самих основ существующей организации общества и пессимистические прогнозы – оказалось выброшено, урезано, откорректировано, изменено, последовательно не востребовано, таким образом формировалось сугубо советское представление о немецком литературном экспрессионизме. В результате экспрессионистская драма, бытовавшая на советской сцене 1920-х годов, по свидетельству М.Ю. Коренева, внимательного исследователя особенностей восприятия произведений немецких экспрессионистов в России, – рассыпалась на множество сценических текстов, которые не только не соотносились с оригиналами, но и не совпадали с «первичными переводами, выходящими, главным образом в государственных издательствах»<sup>12</sup>. Для постановки в БелГосете Б.Н. Норд получил аутентичный текст. Правда, достаточно оперативно в 1928 году Горлин уже сделал вольный перевод пьесы на русский язык, который был известен деятелям театра. А Московский ГОСЕТ, предполагавший поставить ее, уже в 1927 году работал с текстом на стадии предварительной литературной обработки, и даже получил от автора разрешение на «все из-

менения и переделки, которые (...) ему были указаны»<sup>13</sup>. На какой из трех потенциально возможных и имевшихся в наличии перечисленных источников ориентировался ГОСЕТ, на прямой оригинальный перевод или опосредованное использование литературных версий толлеровской драмы, в какой мере учитывал опыт Московского ГОСЕТа, не осуществившего свой замысел, сказать что-либо определенное нельзя. В БелГОСЕТе пьеса шла в переводе на идиш М. Тейфа. В анонсах о предстоящей премьере указывалось, что «пьеса Толлера подверглась театром значительной переделке и будет сценически разрешена в свойственном Белгосету плане *условного реализма*»<sup>14</sup>.

Сценическая интерпретация еврейской труппы Минска органично вписывается в советско-российскую традицию театральных «переосмыслений» драматурга 1920-х годов и с этими трактовками легко соотносится не только хронологически, но и по исходным мировоззренческим подходам, и по постановочной стилистике. В постановках Народного Дома, Театра Революции и БелГосета присутствовал весь набор устойчивых признаков, который закреплялся тогда за «спектаклями в экспрессионистском стиле»: урбанистические мотивы в декорационном оформлении, сатирические приемы в изображении заграничного мещанства, финансово-государственной элиты, синкопированное развитие действия, складывающегося из мелькания множества смонтированных эпизодов.

Для Э. Толлера пьеса «Гоп-ля, мы живем!» была автобиографична. Подобно литературному герою Карлу Томасу писатель-политик прошел через революционные баррикады, тюремное заключение, психиатрическую больницу, предательство соратников. В ожидании расстрела в камере смертников Карл Томас сходит с ума и попадает в психиатрическую клинику. О том, что некоторые его друзья, участники революционного восстания 1919 г., остались живы, он узнает только в 1927 году. Годами психиатрической клиники вырванный из реального потока жизни герой возвращался в изменившуюся постверсальскую Германию и открывал абсурдную нелепость новой общественной реальности, воспринимая ее как очередной сумасшедший дом. Немецкие экспрессионисты изображали странных героев с искаленной психикой, находящихся на грани нервного срыва, преследуемых навязчивыми кошмарами, и преломленной через их воспаленное воображение открывалась окружающая действительность. Патологическая болезненность психологического мира персонажа в советских постановках новой толлеровской пьесы приглушалась. Показывался не душевнобольной, а импульсивный, обостренно переживающий несовершенство жизни, восприимчивый, тон-

ко чувствующий человек. Эти качества традиционно связывались с интеллигентностью, и сценическое амплуа героя-неврастеника, популярное на рубеже веков, в отечественной традиции ему более всего соответствовало. Показательно, что из рабочего в постановке театра Революции толлеровский Карл Томас был претворен в страдающего интеллигента. Яркая антибуржуазная патетика привлекала к пьесе многих постановщиков, но герой, разочаровавшийся в революционном движении, для советской сцены был неприемлем. Все попытки сценических и литературных переделок пьесы, в конечном итоге, были вызваны необходимостью заменить этого литературного героя, определяющего художественный строй и драматическую структуру всей пьесы, другим по складу мышления героем. Ему нужно было навязать то, чего у Э. Толлера нет, путем купюр и дописок, режиссерским выстраиванием новой драматургии действия.

В Театре Революции драме Э. Толлера была искусственно навязана узкополитизированная советская мысль о благотворном влиянии пролетарской среды на интеллигенцию, эта среда «подтягивает» героя до себя, направляет и благодаря ее направляющей роли он освобождается от ошибок, включается в общее революционное дело и становится уже не мятущимся. Театр Революции изменил финал пьес: Карл Томас прозревал и расставался со своими «анархическими заблуждениями»<sup>15</sup>. Возвращая героя на путь истинный – в ряды партии – театр заставлял его понять, что в условиях стабилизации капитализма только профессиональная повседневная работа революционера перспективна и, в конечном итоге, принесет социальную пользу. Артист М.А. Терешкович создавал «живой образ борца, через страдания утверждающего свою боеспособность»<sup>16</sup>.

Главным героем всех историко-революционных спектаклей белорусского ГОСЕТа был рабочий, выдвиженец из пролетарских слоев, не обладавший утонченно-рафинированной психикой. Но всегда это был персонаж повышенной социальной отзывчивости, с энергичной жадой действия и в силу этих качеств становящийся выразителем чувств и дум своей национальной среды. Героико-романтические спектакли ГОСЕТа 1926-28 гг. формировали культ гордого, одухотворенного героя, вступающего в неравную схватку с общественной системой. И в режиссерском решении пьесы Б.Н. Норд опирался на художественный опыт постановок своего театра, приоритетным жанром которого стала героическая драма<sup>17</sup>. Жанр этот предполагает особое видение мира и обязательное наличие страстного, патриотически настроенного действующего лица, озабоченного судьбой общества, нации, человечества и втянутого в борьбу за нее. По

внешним параметрам (сюжет о коммунистическом подполье, близкий поэтике театра тип героя) пьеса БелГосету как литературный материал для спектакля подходила.

В разворачивании разных по сценической типологии персонажей (неврастеничный интеллигент и романтический бунтарь) и Театр Революции, и белорусский ГОСЕТ сходились в понимании некоторых ключевых моментов построения драматического действия. А именно в том, что писатель моделирует экспериментальную ситуацию, осуществляя пересаживание, механический перенос героя из одного исторического времени в другое. Пребывание в психиатрической клинике драматургически функционально, как момент оправдания искусственной изоляции героя от среды, выпадения его из социальных связей с обществом, стремительно изменявшегося и потому вступающего в диссонанс с его внутренним миром, сохранившим прежние установки.

БелГосет оставлял толлеровский финал – разочарованный, окончательно запутавшийся в превратностях жизни Карл Томас вешался в тюремной камере, но малодушие и слабохарактерность персонажа заключенные осуждали. Личную драму оторвавшегося и отставшего от партийной массы рабочего Б.Н. Норд устранил, и дал веское слово массе. Сломленному обстоятельствами, «упадочническому» герою, он, по свидетельству Г.М. Рубинштейна, противопоставил «крепкое партийное ядро коммунаров Германии»<sup>18</sup>, и внес уже свои «значительные исправления в социально-идеологическую установку пьесы»<sup>19</sup>. Акцент с центрального персонажа переносился на эпизодических лиц пьесы – людей коммунистического подполья, которые выступали в роли единого героя-массы. С этой целью выделялись групповые сцены, в которых участвовали коммунисты: две сцены в тюрьме (в начале и в финале спектакля) и обсуждение итогов выборов в сейм в середине действия. Коллективный образ коммунистического подполья складывался из разных характерных типов. Простодушную матушку Миллер играли Х. Фишер и М. Либерман, углубленную в себя, несколько замкнутую Еву Берг – Л.Я. Нельсон. Движением, мимикой, жестами революционер Альберт Кроль в исполнении М.М. Моина напоминал Ботвина, персонажа одноименной постановки о коммунистическом подполье Польши. Их верность идеалам революционной поры 1919 г. подчеркивалась даже визуальными аналогиями: стильный полосатый костюм деловой женщины Евы Берг перекликался с одеждой арестантов.

Спектакль начинался пантомимой баррикадного боя, показанного без выстрелов и батальных шумов. Эта эмоционально приподня-

тая, патетическая сцена стала обобщенной метафорой расстрелянной революции, разгрома, полного поражения, после которого, пройдя через тюрьмы, потеряв многих соратников, немецкие коммунисты вынуждены были создавать подполье заново. Жизненная судьба и душевные метания Карла Томаса, открывающего для себя изменившийся мир, служили контрастом коллективным действиям коммунистов, которые не растерялись, демонстрировали собранность в новых исторических условиях, аналитическую ясность мысли, и готовность помочь своему товарищу. По отзывам критики, Карла Томаса М.О. Ривин играл убедительно, а вот как играл, не уточнялось. Мелькают самые общие определения сценического персонажа – «тип стихийно-анархического революционера», «стихийно-бурный характер»<sup>20</sup>. Они говорят об эмоциональной открытости, спонтанности, душевных порывах, увлекающих героя за собой. Изложение покартинного действия спектакля, подготовленное Б.Н. Нордом для русскоязычной прессы<sup>21</sup>, позволяет восстановить действенную линию роли, прояснить суть переживаний героя, самоопределяющегося в новой реальности. К «ужасам и противоречиям буржуазного рая», «разгулу и разврату»<sup>22</sup>, продажности высших классов, легкому и грязному их обогащению он проявлял пролетарскую неприязнь. По сути дела после вынужденной изоляции он застал ту же продажную и праздно веселящуюся Германию, которую участники восстания хотели всколыхнуть, изменить, преобразовать. Возвращаемый товарищами в строй борцов Карл Томас М.О. Ривина, однако, проходил болезненный путь осознания собственного неумения разбираться в людях и объективно оценить сложившуюся ситуацию.

Горячий, рвущийся в бой, жаждущий немедленного действия, расправы с идейным противником герой переносил привычные для себя методы революционной борьбы 1919 года в современную обстановку, когда коммунистическое подполье действовало в условиях строжайшей конспирации. Его неосмотрительные, неосторожные действия могли привести только к раскрытию членов подполья и честный, верный идеям социальной революции герой мог невольно выступить в роли наводчика-provokatora. Театр исследовал ту зыбкую грань, которая отделяет патриотическую прямоту и бесстрашие от предательства. Трижды на протяжении действия пытается выстрелить Карл Томас в своих идейных противников. Сначала в шпиона-информатора, собирающего сведения о настроениях в пролетарской среде. Потом в бывшего товарища по оружию, изменившего старым друзьям и ставшего их врагом, видным чиновником, сросшимся с аппаратом государственной власти. Затем целится он

в представителя враждебной партии национал-социалистов. От осуществления действия его удерживают либо опытные подпольщики, либо обстоятельства. И когда в третий раз ему удастся реализовать давнее намерение – выстрелить, то он совершает ошибку и обретает комплекс вины. Действие возвращается в первоначальное, исходное положение: коммунисты в тюрьме, а Карл Томас в полусумасшедшем бреду. Вспышки негодования, вызванные «благородными» намерениями, приводят честного героя к противоположным результатам. Схваченный по подозрению в причастности к террористическому акту он стал невольной причиной ареста друзей – членов коммунистического подполья и переживал это как глубоко личную драму.

Толлеровского героя, бегущего с револьвером по улицам большого города, в одной из самых эмоциональных, «ударных» сцен спектакля театр оставлял в полном замешательстве. «Что знаешь ты, что знаю я, когда собственный револьвер оборачивается против тебя, и из дула брызжет хохот?»<sup>23</sup> – эти слова из «внутреннего монолога» помутившегося рассудком персонажа (либо озвученные театром средствами радио, которое активно использовалось в спектакле, либо произнесенные им в беспамятстве), выделены Н.Б. Нордом как ключевые. Герою «не в себе», в состоянии шока было дано узнавание – смутное предчувствие беды, совершенной ошибки.

Вопрос «в кого стрелять?», – основной, ведь идейных и классовых врагов у подпольщиков слишком много. Подпольщики существуют во враждебном окружении и единичный акт возмездия ничего не изменит в общем состоянии мира, не пошатнет капиталистической системы. Куда направлен выстрел одиночки? Режиссер Б.Н. Норд, дебютировавший на профессиональной сцене постановкой «Гоп-ля, мы живем!» и ставший впоследствии видным деятелем украинской культуры, входит в искусство со своей серьезной темой. Не случайно и название одной из последующих пьес, которые он ставит в БелГосете, «Выстрел» А.И. Безыменского. «Вы – стрел» – так через графическое выделение и отделение слога от слова в художественном оформлении обложки первого издания пьесы А.И. Безыменского формировалось предложение-высказывание: «Вы стреляете, вы запускаете стрелу». Через трюковую игру с разломанным словом, апеллирующую к плакатам-воззваниям, призывающих граждан к личному выбору и самоопределению, был графически выражен размашистый общественный пафос советской литературы, поступки, проявления и действия конкретных людей (персонажей) осмыслявший в масштабах стратегически глобальных – а кому это выгодно? Вое-

низированная лексика и образность стала привычной со времен гражданской войны, проникла в искусство вместе с идеями классовой и социальной борьбы, бесконечными акциями и контракциями находящихся в состоянии перманентной войны художественных группировок. При постановке и толлеровской драмы, и сатирической комедии о сборке трамвая режиссеру следовало определиться в мишенях: какие общественные явления восславить, по отношению к каким проявить гражданскую непримиримость, обличать или расправляться как с потенциально опасными, т.е. формировать какую-то последовательную систему общезначимых социально-политических ценностей, в параметрах которых осмыслялась судьба персонажа. В «Гоп-ля» функции коррекции поведения героя-одиночки и вынесения общественной оценки его деяния выполняет партийное подполье, через коллективную точку зрения которого выражает свои позиции и ГОСЕТ. Вольно или невольно, но Карл Томас стрелял в коммунистическое движение. На общественный суд выносилась судьба конкретного человека, над которой театр предлагал зрителям задуматься. В системе постулируемых ценностей общественная значимость поступков людей определялась их конечной практической полезностью для общего дела, степенью подчиненности единым тактическим задачам партии, которые, заявлял спектакль, заключаются не в том, чтобы расстреливать патроны в многочисленных противников, а бороться за сознание масс, вести повседневную разъяснительную работу, постепенно наращивая силы для грядущих схваток. Здесь мы сталкиваемся с новым для поэтики ГОСЕТа определением роли личности как колесика и винтика единого общепартийного дела, единицы, вливающейся в ряды сплоченной силы «мы», спаянной корпоративной этикой, дисциплиной, идеологией, и выражением сомнительной, но общепринятой в советской литературе формулы сталинских лет «личность ошибается, а коллектив нет». В творчестве Э. Толлера проблемы революционной борьбы и судьбы гуманизма были подняты и раскрыты совсем иначе, в иной плоскости и «героическая драма», в мировосприятии которой ГОСЕТ сценически осмыслял пьесу, чужда экспрессионистскому видению мира по существу.

До постановки «Гоп-ля, мы живем!» герой с отвагой в сердце был главным персонажем всех спектаклей театра 1926–1928 гг. и был главным носителем идеи обновления мира. Лауренсия, Гирш Леккерт и Ботвин представляли национальными героями, осуществляющими деяние, подготавливающее грядущие массовые волнения и социальные перемены, являлись возмутителями спокойствия, раскачи-

вателями революционной ситуации, пробудителями стихийных сил народа. В постановке пьесы Э. Толлера само понимание героического меняется; формально главным действующим лицом остается Карл Томас, драматическая линия которого развернута, но он уже не может служить объектом для поэтизации. Героизируется будничная, повседневная работа членов подполья, и пафос театра проявляется в пристраивании пьесы под свое художественное мышление. Это мышление во многом определяет «актуальный» исторический контекст, в котором появлялся спектакль. Темы «героики повседневности», «созидательного труда на благо будущего» возникали во многих, самых тривиальных литературных произведениях конца 1920-х годов и утверждались как главные для развития многонациональной советской сцены.

Пьеса Э. Толлера в сценической интерпретации ГОСЕТа стала своеобразным заменителем современной советской пьесы на тему о расслоении и классово-политической борьбе за границей; постановки таких произведений предусматривались производственным планом любого театра. В ней отразилась чисто советская точка зрения на освещение коммунистического движения за рубежом, ведущего сложную, многополюсную политическую борьбу. Это очевидно, когда читаешь отзывы на спектакль, появившиеся спустя несколько лет после премьеры, когда установки на восприятие классово-партийной борьбы в Европе все же несколько поменялись. Вызвано это было не только текущими международными событиями, но и внутрисоветскими переменами: силовым преодолением партийных разногласий, ликвидацией инакомыслящих фракций и «национал-демократических уклонов», что ускоряло формирование общества закрытого типа.

В толлеровской пьесе затрагивалась тема продвижения фашистов к власти, поглощения ими государственной системы и использование ее мощи для ликвидации политических противников – коммунистов. Историки давно показали, что политическая система Третьего Рейха не возникала в одночасье с приходом фашистов к власти, а формировалась постепенно, путем модификации и подстраивания существующих органов госуправления под однопартийную диктатуру. Предвидения драматурга оказались подтверждены реальной историей прихода фашистов к власти, в 1930-х гг. использовавших методы провокации и обвинения коммунистов, против которых развернулись массовые репрессии. Театр, следуя тексту пьесы Э. Толлера, разграничивал социал-демократов и фашистов, как разные политические силы современной Германии. В этом про-

тивостоянии, заложенном в самой драматургической ткани произведения, белорусская критика 1932 г. обнаружила подозрительные «право-оппортунистские позиции»... театра. В том, что у Э. Толлера представляет действительно сложную картину современной политической борьбы, где социал-демократия выполняет свою сдерживающую и, в перспективах дальнейшей истории, позитивную роль, а коммунисты связаны с наиболее радикальными течениями социал-демократии, критики М.М. Модель и В.Ф. Вольский искали большевистскую четкость. Для советского политического мышления начала 1930-х годов социал-демократизм и фашизм – почти близнецы-братья, выступающие как некое единство, свидетельствующее о продолжающемся загнивании Европы, и за противопоставление социал-демократов – фашистам театр незаслуженно получал обвинение в оппортунизме и критиковался за непонимание современной политической обстановки. Крупным просчетом создателей спектакля рецензенты посчитали и восприятие стабилизирующейся жизни в Германии как «явления устойчивого и долговременного порядка»<sup>24</sup>. В таких рассуждениях была своя логика: экономический кризис 1929–1933 гг., прокатившийся и по Германии, казалось, наглядно подтверждал пропагандистскую мысль о скором и неизбежном падении буржуазной Европы, подтолкнуть которую в пропасть – миссия объединенного рабочего движения. Ее идеолог, коммунистическая партия, представлялась единственной светлой силой на горизонте погружающейся во мрак Европы. В творческой концепции толлеровской драмы, предложенной еврейским театром, и ее оценке еврейскими по происхождению критиками, сталкивались разные советские представления об общественно-политических процессах в Европе.

Сценическое воплощение сюжета о современной жизни в Германии не предполагало прямой апелляции к отечественным реалиям, и все же спектакль ГОСЕТА с этими реалиями соотносился. Аналогии возникали достаточно легко. Э. Толлер отразил целую эпоху в духовно-политической жизни Германии – 1919–1927 годы, когда подавленную революцию сменила стабилизация, которую обеспечило правительство Веймарской республики. Сходные в общих чертах два периода – революционные сражения, гражданская война и последующее восстановление мирной жизни – наблюдались в 1917–1928 гг. и в СССР. Новая экономическая политика, провозгласившая возврат к частному предпринимательству, легализации бизнеса, реабилитировала многие проявления того стиля жизни, который несли с собой вышедшие из тени нувориши: настала пора новой «власти капитала».

И в Германии, и в СССР на изломе разных по духу и общественному укладу периодов, сжатых, стиснутых в одно десятилетие, многие люди испытывали чувства разочарования и растерянности, потери прочности своего положения и вынуждены были психологически подстраиваться под быстро меняющуюся действительность. Сценический герой толлеровской пьесы в интерпретации ГОСЕТа органично входил в круг персонажей новой советской драмы, которые ощущали свое выпадение из потока времени, непонимание его и оказывались в положении жертвы.

Мотив заблудившегося, потерявшего смысл своего существования человека, лишь в самой отдаленной, исторической ретроспективе связанный с традиционной классической темой «лишнего человека», прорезался и в спектаклях труппы белорусского государственного театра «Межбурье» Д. Курдина и «Запоют веретена» Е.А. Миновича, показанных в один сезон с «Гоп-ля, мы живем!» в БелГосете. Сценические персонажи В. Крыловича (Вагин), Л. Ржецкой (Елена), В. Владомирского (Дыбов), как справедливо писал историк белорусского театра В.И. Нефед, проявляли «непонимание (...) политики партии в новых мирных условиях»<sup>25</sup>. Герои времени кавалерийской атаки и боевого штурма болезненно воспринимали НЭП как крушение идеалов, за которые они боролись, и сложили головы их товарищи. В духовном родстве с ними был и Карл Томас М.О. Ривина, волной революционного штурма заброшенный в новую общественно-политическую реальность. Человек-жертва, которому не хватило сил дорасти и сомкнуться с рядами соратников, катастрофически чувствующий себя «чужаком», одиночка, действующий невпопад, попутчик, совершающий одну ошибку за другой.

Опыт обращения БелГосета к драматургии Э.Толлера представляет собой один из «сценических вариантов пьесы», концепции, в которой преломлялись совершенно разные тенденции и творческой жизни еврейского театра, и советской художественной культуры, частью которой он был. Модель классического понимания «прочтения, истолкования произведения», подразумевающая приоритет, лидирующее положение писателя, художественный мир которого направляет поиски трупп, по отношению к сценической практике 1920-х годов не всегда применим и не только в случаях с пьесами немецких экспрессионистов. Литературная переделка – очень распространенная форма выражения собственного мировосприятия театра «в полемике с автором». Собственно, такой способ работы с автором для белорусского ГОСЕТа, где все попавшие в 1920-е годы на его сцену пьесы подверглись переделке, стал даже традицион-

ным. Постановка толлеровской драмы, причисленная современниками к числу лучших работ ведущей еврейской труппы Белоруссии, лишь одно из звеньев, в которых отражается эволюция ее поэтики и художественного мышления.

### Примечания

<sup>1</sup> *Нельсон Л.Я.* Воспоминания. 1966-67 гг. Машинопись. Москва // БГАМЛИ (Минск). Ф. 376. Оп.1. Д. 134. Л. 12. На белорусском языке в моей литературной обработке мемуары актрисы опубликованы под заголовком «Начало» (См.: *Нельсан Л.* Пачатак // Мастацтва. 1996. № 9. С. 8–9). Прочитированные фрагменты текста при публикации документа редакцией были сокращены, поэтому ссылка приводится на архивный документ.

<sup>2</sup> *Нельсон Л.Я.* Воспоминания. Л. 12.

<sup>3</sup> *Норд Б.Н.* Начало моей режиссуры. Машинопись // Отдел рукописей Государственного театрального архива-музея им. Бахрушина (Москва). Ф. 474. № 300894/420. Л. 1. Актер и режиссер ГОСЕТа находился в Берлине в августе 1927(28) года, но в его записной книжке нет ясных записей о встречах с Э. Толлером.

<sup>4</sup> Докладная записка директору и художественному руководителю Государственного Еврейского театра БССР от актеров Моина, Рудштейна, Цыпкиной, Арончик. 29.12.1928. // Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 42. Оп. 1. Д. 1956. Л. 28. Судя по дате отчета, их поездка в Берлин состоялась в период репетиций толлеровской пьесы.

<sup>5</sup> Премьера прошла во время гастролей театра в Витебске 19 января 1929 г. Режиссер – Б.Н. Норд, художник – А.А. Лабас, хореограф – Е.И. Вульф, композитор – В.Л. Крюков (в одной из рецензий ошибочно назван дирижер театра Б.М. Понизовский). В книге А.Г. Герштейн о БелГосете (См.: *Герштейн А.Г.* Судьба одного театра. Минск: Четыре четверти, 2000) этот спектакль не упоминается. В рукописи «Перечень режиссерских работ народного артиста УССР Б.Н. Норда», составленном режиссером (Отдел рукописей театрального архива-музея им. Бахрушина. Ф. 474. № 300894/25, 300894/26), приводится ошибочная дата постановки – 1927 год.

<sup>6</sup> В 1929 г., например, поставлена театральным объединением Смоленск–Гомель под художественным руководством Л.И. Изольдова, режиссер спектакля – А. Треплев, художник – С. Кузнецов.

<sup>7</sup> См.: Дагавор Белдзяржкіно з нямецкай кінафірмай // Савецкая Беларусь. 1928. 21 жніўня. № 191. С. 4.

<sup>8</sup> *Вайцель О.* Импрессионизм и экспрессионизм. Пг. 1922. С. 70.

<sup>9</sup> См.: Тематический план Государственного Еврейского Театра БССР на 1929-33 гг. // НАРБ. Ф. 265. Оп. 1. Д. 2732. Л. 21.

<sup>10</sup> *Гвоздев А.А.* Первая удача («Гоп-ля, мы живем!..» в Московском Театре Революции) // *Гвоздев А.А.* Театральная критика. Л. 1987. С. 99.

<sup>11</sup> *Марков П.А.* «Гоп-ля, мы живем!». Театр Революции // *Марков П.А.* О театре. Т. 3. Дневник театрального критика. М. 1976. С. 546.

<sup>12</sup> *Коренева М.Ю.* Из истории восприятия немецкого экспрессионизма в России 1920-х гг. // XX век. Двадцатые годы. Из истории международных связей русской литературы. СПб. 2006. С. 347.

- <sup>13</sup> В ГОСЕТ // Современный театр. 1927. № 11. С. 175.
- <sup>14</sup> По СССР. Минск // Современный театр. 1928. № 42. С. 674.
- <sup>15</sup> См. описание спектакля в: *Золотницкий Д.И.* Будни и праздники Театрального Октября. Л.: Искусство. 1978. С. 175.
- <sup>16</sup> *Театровед.* «Гоп-ля, мы живем!» // Жизнь искусства. 1928. № 52. С. 8.
- <sup>17</sup> См.: *Мальцев В.В.* История еврейского революционного движения в спектаклях белорусского ГОСЕТа 1920-х годов // Материалы Восьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Вып. 8. М. Ч. 2. С. 248–263.
- <sup>18</sup> *Рубинштейн Г.* Накануне большой постановки // Полесская правда (Гомель). 1929. 5 мая. № 101.
- <sup>19</sup> Там же.
- <sup>20</sup> *Ляхавецкі А.* «Гоп-ля, живём». Пастаноўка Яўбелдзяржтэатру // Чырвоная змена. 1930. 17 студзеня. № 14. С. 4.
- <sup>21</sup> См.: *Норд Б.* «Гопля – живем» Эрнста Толлера // Полесская правда (Гомель). 1929. 7 мая. № 102. С. 5.
- <sup>22</sup> Там же.
- <sup>23</sup> Цит. по.: *Норд Б.* «Гопля – живем». С. 5.
- <sup>24</sup> *Вольскі В., Модэль М.* 5 год творчай дзейнасці яўрэйскага дзяржаўнага тэатру БССР // Мастацтва і рэвалюцыя. 1932. №1. С. 11.
- <sup>25</sup> *Нефёд В.И.* Становление белорусского советского театра. Минск, 1965. С. 176.

**Вера Белоусова  
(Ольштын, Польша)**

**ИГРОВАЯ ПОЭТИКА  
ПРОИЗВЕДЕНИЯ БОРИСА ЖЕРДИНА  
«НИЧЕГО КРОМЕ ПРАВДЫ»**

---

Произведение Бориса Жердина «Ничего кроме правды» – целенаправленно смоделированный игровой текст. Как и любой игровой текст, он предполагает двойной код, ибо рассчитан на массового и элитарного читателя. Последнего он приглашает поиграть с «собственной энциклопедической компетентностью»<sup>1</sup>. Данное сообщение – попытка раскодирования смысла, его «внутреннего образа», одна из возможных интерпретаций.

Сигналом игровой поэтики произведения выступают представленные уже на первой странице рецензии, якобы данные на произведение Аксёновым, Акутагавой, Никитой Михалковым, Горбачёвым, Жириновским, Шварценегером и т.д. – людьми не только разных эпох (Аксёнов и др. – Акутагава), но и представляющими различные политические и эстетические платформы, различные круги населения – от генерала Лебеда до тети Зины. Мистифицирующий, игровой лад связан и с содержанием рецензий, где ирония не отделена от самоиронии: «Ситуация в сегодняшней России во многом объясняется отсутствием Бориса Жердина» (М. Горбачёв)<sup>2</sup> или «Ни сантиметра еврейской территории палестинцам! Пусть берут в рент» (Барак № 1 – с. 8). Тут само авторство – Барак № 1 – явная ассоциативная игра словом, отсылающая к политическому деятелю. Отзыв: «Блестящий анабиоз еврейского таланта и русского языка», подписанный (Александр Бродский в изгнании – с. 6) – это «поддельная нить лже-Ариадны»<sup>3</sup>, создающая гибридный персонаж, где в одном просвечивают многие российские эмигранты, являющиеся носителями всеобщих качеств творческой интеллигенции.

Наконец, один из последних отзывов: «Любимец чокнутых людей / Ты царь бессмысленных идей / Ты господин мирских помоев / Ты Бог вранья и паранойи / Ты гений пакостных речей / Бездумной

*радости ручей*» (Леонид Зерницкий – с. 336) – провозглашает принцип нелинейного, паралогического мышления (*Ты Бог вранья и паранойи*), демонстрирует отношение к тексту как к удовольствию, игровой стихии. Действительно, перед нами легкий, остроумный, ироничный текст, заставляющий смеяться, но этот смех, говоря словами Д. Лихачёва «заговорщика, видящего что-то такое, чего... не видели до этого или не видят другие»<sup>4</sup>. Он двуплановый, для понимающих – особо значительный.

Вступление к произведению «От автора»: *«Перед Вами не обычная книга. Впервые удалось создать то, над чем в течение веков безрезультатно бились ученые всего мира. Явление народу этой книги можно сравнить только с открытием философского камня и изобретением колеса. Это – первая в мире Целебная книга»* (с. 7) – сразу задает ироничный тон повествования как ключ к декодированию текста.

Следующая глава «Вишенка» – описание эстетической стратегии, новой методологической оптики. Образ деревца, к которому по методу Мичурина прививается груша, яблоня, слива, лимон, апельсин и т.д. – метафора постмодернистской игровой парадигмы, указывающей на полижанровость, эклектизм, многомерность создаваемого текста: в произведении сосуществуют вербальный текст, фотографии из семейного альбома, рисунки, открытки, фантастический, детективный жанр, дневники, отзывы, образуя единое игровое поле художественного смысла. Авторская живопись – не только смешивание различных языков культуры, но средство создания интертекстуальности, которая служит осуществлению переоценки ценностей за счет пародирования заимствованных источников. Привитая к вишенке веточка марихуаны – знак, снимающий бинарность: реальное – воображаемое, рациональное – иррациональное.

Глава «Вишенка» вводит в повествование образ автора–персонажа, автора–рассказчика. Собственно авторский рассказ, озаглавленный «Целитель», который ведется в автобиографическом пространстве, уже первой строчкой обосновывает *фантазийную трансформацию* собственной жизни в художественный текст. Автор заявляет: *«Хотите верить, хотите нет, но я вам чистую правду скажу. На сегодняшний день я самый сильный экстрасенс в мире. Я обладаю совершенно нечеловеческой силой – лечу абсолютно любые болезни, воздействуя на людей посредством смешения сознания и трансформации биополя»* (с. 11). Тут указание на специфический способ восприятия и отражения действительности, отказ от мимесиса и логической структуры повествования. В рассказе реальность и вероят-

ность фигуры рассказчика образуют единое целое. Реально возможное автор помещает в фантастически–детективный сюжет массового искусства, создавая жанровую пародию биографии. Целебные способности рассказчика, проявившиеся в зоне, в результате которых жена начальника зоны родила от него здорового ребенка, оживление Кольки Филина, которого охрана отделала так, что... «он уже дышать перестал» (с. 13), прозвище матери «Матка Хари» – аллюзия на манию шпионажа в 30-е годы, побеги из зоны, обыгранные в веселом ключе, встреча с вождями в мавзолее, Сталин, похожий на начальника лагеря – аллюзия на страну-лагерь; оживление вождей – Брежнева, Черненко – намек как на весьма преклонный возраст советского правительства, так и веселое обыгрывание почти реальных фактов их биографии; иронические портреты Хрущева, Андропова, Ельцина, Горбачева – всё снимает традиционную культурную оппозицию «в шутку – всерьез». В автобиографическом пространстве автор смешивает реально историческое с необылицами, с фантастически-детективным, балансирует на грани этих начал, создавая тем самым «метафорическую биографию» и «метафорическую историю», где, с одной стороны, реалистическими элементами вымощена дорога к абсурду, с другой, абсурд прокладывает дорогу к исторической реальности, превращает трагически-историческое в анекдотически-комедийное.

История об отце героя-рассказчика («Отец»), которого он никогда не видел и которым оказывается известнейший в 60-ые годы французский киноактер Жан Марэ, развенчивает стереотипы массового сознания: именно Жан Марэ в 60-ые годы был секс-символом советских женщин. Момент иронии и даже глумления над этим стереотипом для знающих биографию Жана Марэ создается введением имени Жана Кокто. Фильм «Парижские тайны», само имя актера – кинематографический знак, указывающий на якобы автобиографический рассказ героя как *на нечто*, связанное «кровными узами» с фантастикой.

Следующий рассказ «Японка и черный квадрат» вводит образы деда и бабушки автора-рассказчика. Повествование о них ведется, как и в первых двух рассказах, в ассоциативной связи с литературной традицией жанра биографии. Однако, используя доверие к биографическому жанру, автор, смешивая реальное с необылицами, делает главным героем внутреннего смысла повествования культурологическое понятие авангардного искусства – *супрематизм* и его создателя Казимира Малевича. Это позволило установить интертекстуальную игру с эстетикой русского модернизма и авангарда Се-

ребряного века, символом которого выступает «Черный квадрат». Автор вовлекает в игру с «чужим текстом» – живописным знаком-мифом и рожденными им идеями, а также с произведениями, в которых присутствует образ картины Малевича. Это и Маканинский «Андеграунд...», где многозначность образа оборачивается то знаком тюрьмы, то психушки, нирваной, отсутствием будущего и т.д., и «Черный бублик» Пелевина. Отсылает этот знак и к эссе Татьяны Толстой «Квадрат», в котором создание квадрата рассматривается как одно из самых страшных событий в искусстве за всю историю его существования. Жердин как бы переворачивает и образ самого художника, и смысл его произведения с ног на голову. Малевич предстает чем-то вроде шута – дед называет его «цудрейтер». Уже внешность художника несет смеховой эффект: *«Тот вечно был измазан краской, имел застарелый ревматизм, от которого... его спасал только бабушкин суп с потрошками, который он поедал в огромных количествах»* (с. 34). Отсюда метафорический каламбур названия направления – СУПРЕВМАТИЗМ, которое дед расшифровывает как *«изображение супа с потрошками в животе у больного ревматизмом художника,.. но куда оно ведет,.. и сам художник не знает»* (с. 36). Снижение идеального к телесному низу создает пародию, возникающую из сопоставления разноприродности оригинала и изображения.

Сама история создания «Черного квадрата», рассказанная Жердиным, комедийная переоценка крайних аксиологических оценок картины: и как символа высокой духовности, высшего результата всех предшествующих революций в искусстве, и как модного опошленного стереотипа. Вывеска для артели слепых, где художник выписывает готическим шрифтом: *«Черный квадрат. Артель слепых и убогих»* (с. 36) – смеховой аналог к словам самого Малевича: *«Живопись давно изжита и сам художник – предрассудок прошлого»*<sup>5</sup>. Это деканонизация и автора, и живописного полотна.

Травестийный тон создается и сочетанием несочетаемого: картины рисуют слепые художники. А замечание автора о том, что среди слепых оказалось много хороших художников: *«Честные ребята: что видели, то и рисовали, работали только с натуры»* (с. 36) – явная ироническая аллюзия на то, что «Черный квадрат» не только стал родоначальником многих других квадратов – черных, красных, белых на белом фоне, но и породил огромное количество «последователей» – абстракционистов.

Элемент мистификации, игры знаками еще более усиливается в рассказе «Дядя Абраша. Пикассо и другие». В нем главное внеш-

нее действующее лицо – дядя рассказчика – Абраша, который приезжает из Гомеля в Париж и останавливается у старого знакомого семьи – Марка Шагала. Завязка сюжета связана с фактом обнаружения на картинах Пикассо подписи Жердина, по поводу чего автор-рассказчик посещают агенты ФБР, которые выясняют, что его подпись на 43% соответствует подписи на картинах. Эта загадочная история, ее объяснение и составляют сюжет повествования.

Дядя Абраша привозит в Париж одеяло, расшитое по собственному рисунку удивительными образами быков, лошадей и женщин. Не только сюжет, но и название Абрашиной композиции «Падеж скота в Рогачеве», созданной в 1921 г., отсылают к картине Шагала «Продавец скота», созданной в 1912 г. в Витебске; на ней изображен бык, которого ведут на бойню, женщина с животным на плече.

Пародийно-ироническая деконструкция картины М. Шагала создает метаболическое смещение (по определению М. Эпштейна, – «мгновенный „переброс“ значений, благодаря которому предметы связываются вне временно, как бы в пространстве многих измерений, где один может совпадать с другим и одновременно сохранить отдельность»<sup>6</sup>). Метабола позволяет создать двойной портрет: М. Шагала – Абраша. Каждый из этих образов-персонажей, по закону метабола, существует в *двух ипостасях*, они совмещаются на основе плюрализма, образуя поливалентный персонаж, совпадение/отдельность которых сохраняется в тексте. Знаком этой метабола является портрет Абраши в двух ракурсах, якобы работы «Паши» Пикассо. Сам портрет – очередной знак, отсылающий к первотексту – картине Пикассо – «Портрет Доры Маар» и одновременно авторская самоирония над собственной вторичностью.

Дальнейшая история, повествующая о перенесении Пикассо Абрашиной композиции с одеяла на холст под названием «Герника», – явный намек на присущий обоим художникам деструктивизм. А Абраша, «рисующий» для Пикассо по методу Малевича 7 великолепных картин, на которых ничего нет, кроме собственной подписи, – ироническая аллюзия, отсылающая к одной из идей абстракционизма – устранить всякое изображение и оставить только почерк художника.

Героем рассказа «В Париж за нитками» является русская культура XX–XXI века. Преодолевая миметический хронотоп, смешивая далекое и близкое, автор создает *метафорическую культурную формулу русской литературы*, материализованную в сборном «мерцающем» образе Панкрата Бакунина. Сама фамилия Бакунин приглашает к игре, отсылает к реальной исторической личности анархиста,

провозгласившего *бунт* элементом свободы, уравнившего законы общества с законами «естественного тела». Образ – метабола Бакунина – это и намек на эстетический бунт писателя, и своеобразное обоснование для создания «естественного тела» как носителя «смыслообраза» (Я. Голосовкер) литературы. На обобщенный характер этого образа указывает сам автор: «Через дорогу наискосок шел странник, скорее, это был не странник, а юродивый, вернее, это было нечто среднее между попом, юродивым, странником и сумасшедшим. Это был большой, пузатый мужик, со всклокоченной бородой, обрамлявшей распухший нос и заплывшие глаза. Он шел босиком... Поверх грязной ночной рубахи был наброшен рваный узбекский халат с торчащими клочьями ваты. Картину дополняла кобура от маузера, которая болталась на огромном засаленном животе» (с. 55) – явное ироническое обыгрывание образа официального советского поэта, пользовавшегося псевдонимом Демьян Бедный. На него же указывает и визуальный образ Панкрата кисти Жердина: в папахе, со «свинотеккой» (известно, что среди писателей у Демьяна была едва ли не самая огромная библиотека, находившаяся в ужасном беспорядке). Книга Панкрата «Смерть труду», в которой, как оказалось, ничего не написано, – ироническая аллюзия на «Поэму конца» авангардиста конца XX века Василиска Гнедова. Предельно живописный облик Панкрата прочитывается как образная пародия на постмодернистскую технику бриколажа, как метафора термина «хаос», являющегося одним из основных в философии постмодернизма.

В поэме, которую читает Панкрат, «мерцает» буквальная невозпроизводимость словесных чудачеств Даниила Хармса: «Две старухи на базаре / По-французски говорят. / Доху рикку хари фири / поросят. / У попа была кобыла, / он ее люлю бибил / Доху рикку хари фири / морду палкою разбил» (с. 59).

Пытаясь познакомить Абрашу с разными представителями культурной элиты Парижа, Марк Шагал отправляет его на вернисаж, благотворительный вечер, в галерею, кафе. Текст наполняется именами художников, писателей, певцов, представители разных эпох и культур – Пикассо, Фернан Леже, Михаил Ларионов, Бунин с женой, Александр Вертинский, Жан Кокто, Сальвадор Дали – помещаются в единый хронотоп. Дали приезжает в Париж, чтобы познакомиться с человеком, который показал Пикассо новое направление в живописи, то есть с Абрашей, выступающим в этой сцене в ипостаси носителя и здравого смысла, и массового сознания, предлагающим Дали поучиться у Веласкеса. Возникающая в подтексте отсылка к эссе Дали «Покорение иррационального», где он восхи-

щается творчеством Веласкеса и других великих реалистов прошлого, – и подвох, и ирония по поводу обывательского мифа XX века, связывающего сюрреализм с лжеискусством, и «камешек в огороде» советских искусствоведов, обвинявших это течение в создании некой выдуманной эстетической концепции, опирающейся «на реакционное философское учение Фрейда, который возвел болезненную невротическую психику в абсолют»<sup>7</sup>. В устах Абраши это звучит так: «Он – таки да, сбился с пути» (с. 86).

Портретная карикатура Дали, эксцентричное поведение художника, его высказывание: «Я хочу писать подсознательно, прикасаясь кистью нервных окончаний к влагалищу вселенной», наконец, окончательный вердикт Абраши: «Я понял, что я влип. Сальвадор был действительно сумасшедший» (с. 86) – пародия на стилистические и философские особенности этого направления.

«Всеобщему смещению и насмешливости надо всем» (В. Руднев) служит и, казалось бы, произвольный (что характеризует сюрреализм) переход от усов Дали к образу мандельштамовского стихотворения: «В Гомеле был один ненормальный, так у него были усы, как у таракана и, что вы думаете? Его все уважали и даже побаивались, кому охота бритвой получить по горлу. Сами понимаете» (с. 88). Это высказывание, стилизованное под легкий юмор, создает метафору сталинского террора, овеванную смеховой интонацией.

Произведение Жердина наполнено именами художественно-интеллектуальной элиты эпохи, помещенной в единый хронотоп... Пробразом для создания обобщенных мерцающих образов русской культуры, несомненно, служит произведение В. Катаева «Алмазный мой венец», автор которого метонимически, цитацией, биографическими фактами отсылает к своим героям-писателям-современникам. Жердин, используя те же самые приемы, перекодирует их, создавая в духе постмодернизма «мерцающие» смыслы с множеством скользящих означающих, играет значениями. Такой образ, смысловая множественность которого просвечивает сквозь отдельные детали, метонимически отсылает и к конкретным личностям, и к образам Панкрата и Василия Македонова («забавный тип, очень знаменитый. Бизнесмен отменный, умеет пыль в глаза пускать... Я его еще по Питеру знал» – с. 60). Коннотация *забавный, отменный* создает определенное снижение образа, в упоминании города рождения – Питера – можно видеть и ироническое указание на знаменитую родословную, и намек на художника Михаила Шемякина, чья фамилия по звучанию ассоциируется с именем известной исторической личности XV века – князя Шемяки. Черты Шемякина явно проступают

и в изображенном на рисунке автора одном из посетителей вернисажа, что подкрепляет наше предположение. В знаменитой родословной просвечивает и намек на Илью Глазунова; а антураж, в котором появляется Македонов на вернисаже – с кинжалом за поясом и двумя черкесами, фуражкой французского *иностранного легиона* – явная ироничная отсылка к скульптору Церетели. Подтверждает такое прочтение и огромная бронзовая скульптура всадника, в полтора раза больше натуральной величины: «У всадника было восемь рук и в каждой он держал разные предметы: в одной палитру, в другой меч, в третьей какие-то научные приборы, в другой лиру,.. а за спиной у него были крылья как у орла» (с. 61). В этом скульптурном автопортрете, состоящем из аллегорических намеков, отражены различные черты и свойства скульптора – гигантомания, ректорский сан, место в иерархии собратьев, мания величия и пр.

Текст Бориса Жердина, рассчитанный на разные уровни сознания, пронизанный всевозможными кодами и сигналами, предполагающий многообразие истины, размытость всех оценок, по вертикали все же выстраивает свою художественно-эстетическую систему. Она просвечивает и в противопоставлении классического искусства супрематизму, содержащемся в описании дедовского дома: среди его друзей «было очень много поэтов, художников, музыкантов. Дед дружил с Левитаном,.. часто приезжал Шагал,.. Боренька Григорьев» (с. 34); и в наивном замечании рассказчика: «Мне только очень странно, почему их (черные квадраты) не забрали в 19 году, когда у нас реквизировали имущество. Левитана забрали, Репина забрали, рисунки Бореньки Григорьева забрали, а квадраты и палочки не тронули. Малограмотные видно были комиссары...» (с. 37).

Бабушка рассказчика играет на рояле Чайковского, Брамса, по поводу чего герой Жердина говорит: «Я думаю, что именно здесь у моих родителей появилась тяга к настоящему искусству» (с. 38).

Срачивая прошлое и настоящее авангарда, автор находит между ними многочисленные параллели: авангардизм начала века – авангардизм его конца (поэма Василиска Гнедова). В поэме Гнедова тенденция отрицания действительности как бы доводится до логического конца, ассоциируется с малевичевским «Черным квадратом», который, в свою очередь, ассоциируется с симулякром, – ключевым понятием постмодернистской эстетики, выступает его пародийной метафорой. Вся ирония художественного текста опрокидывается на это понятие.

Смысловым полем, скрепляющим все шесть интерпретируемых рассказов, является история еврейского народа. Его «мерцающий»

образ – внутренний мотив произведения. Еврейская тема возникает в тексте уже в первом рассказе в связи с привязкой к конкретному топосу: «Я родился в Гомеле в пересыльной тюрьме» (с. 11), – говорит рассказчик, что указывает не только на исторический факт – черту оседлости, но и метафорически его характеризует. Уже в детстве герой-повествователь узнал, что он не такой, как все, услышав: «уберите жиденка к чертовой матери» (с. 17) и получив объяснение мамы. Затем появляется многочисленная родня – тети, бабушка, дедушка, наконец, дядя Абраша – простодушный, добрый, погруженный в бытовые нужды. Эти черты подчеркиваются его восприятием Парижа, который для него город, как город. Его описание в дневнике Абраши, проникнутое иронией и юмором, не только развенчание Парижа как культурной Мекки, но и воссоздание в ироническом варианте типологических бытовых черт народа: «Таких мелочных врунов и негодяев, как французы, я в жизни не встречал. Все лавочки, как будто сговорились, пытались всучить мне гнилые нитки. Они, наверное, думали, что если я из Гомеля, то я полный идиот. Но здесь они просчитались... Они мне вымотали все нервы... Правда, это еще вопрос, кто кому вымотал» (с. 83).

Еврейская тема маркируется и на уровне речи в ее ироническом варианте (*цудрейтер*, *шлемазел* и др.), еврейским юмором, мудростью («Когда я смотрю на двух братьев, избивающих друг друга, я хочу говорить о печали» – с. 48). Дядя Абраша «был самым талантливым человеком в нашей семье. Воспитанный в лучших традициях еврейской интеллигенции, окруженный с детства гениальными произведениями искусства, он впитал в себя оттуда все лучшее» (с. 44), его одеяла – проявление как народной души, так и творческого и религиозного начала, воплотившегося в гении Шагала, перевернутым образом картин которого они выступают. Его картины – живописный интертекст, сам он – один из героев произведения. Рядом с ним возникает образ Сутина, гения, равного Шагалу, но трагического звучания. Этническая семья расширяется и интертекстуальной аллюзией на страницы розановского текста («Апокалипсис», «Опавшие листья»), где писатель-философ рассуждает о роли еврейских писателей в русской литературе. Венчает эту пирамиду образ дяди Соломона, которого Абраша видит в своих снах. Историческое имя – Соломон – включается в художественный смысл произведения, реализуя свою многозначную символику.

Сам автор, иронизируя и играя с читателем, создает произведение, где проявляется вербальность пластического мышления, как и у Марка Шагала, его же дух игры и эксцентрики; реализуется в книге

и основной принцип поэтики Шагала – «выход за пределы», который выражался в постоянном нарушении привычного порядка вещей, в гротеске, в переворачивании всего с ног на голову. Автор как бы продолжает традицию М. Шагала: художнику свойственно слияние живописного с литературным, Жердину – литературного с живописным; Шагал включает тексты в свои композиции, Жердин – рисунки в художественный текст. Шагал вдохновляется образами литературы, Жердин – образами живописи. Перед нами трагедийная самоидентификация автора, с чем, впрочем, по закону игрового текста, можно и не согласиться.

### Примечания

<sup>1</sup> Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна // *Философия эпохи постмодерна*. Минск, 1996. С. 51.

<sup>2</sup> Жердин Б. Ничего кроме правды. СПб., 2002. С. 7. Далее в статье цитируется это издание, номера страниц приведены в тексте в скобках.

<sup>3</sup> Набоков В. *Другие берега*. Москва, 1980. С. 140.

<sup>4</sup> Лихачёв Д. *Избранные работы*. Ленинград, 1987. Т. 2. С. 343–344.

<sup>5</sup> Малевич К. *Бог не скинут*. Витебск, 1922, С. 10.

<sup>6</sup> Эшштейн М. *Постмодерн в России: литература и теория*. Москва, 2000. С. 127.

<sup>7</sup> Каптерева Т. «Дадаизм и сюрреализм» // *Модернизм*. Москва, 1973. С. 186.

*Леонтий Миронюк  
(Ольштын, Польша)*

**«ВАМ ХОЧЕТСЯ ПЕСЕН? ИХ ЕСТЬ У МЕНЯ...»  
К ВОПРОСУ О ДЕКОНСТРУКЦИИ  
РУССКИХ НОМИНАЦИЙ  
В РЕЧЕВОЙ ПРАКТИКЕ ЕВРЕЕВ**

---

Затронутая проблема относится к сфере категории разговорности, обладающей неисчерпаемым культурно-стилистическим потенциалом. Аксиологи отмечают заметное повышение степени позитивной оценки разговорного стиля. Происходит определенная переоценка/дооценка разговорности на основе ее диалогического характера, начатая в современном философском дискурсе (см.: феноменология, философия Мартина Хайдеггера и др.) и поэтике диалога Михаила Бахтина, в частности.

В работах польских авторов отмечается сходство деконструкции (лингвистического эксперимента, языковой игры, языкового расширения и т.п.) с диалогикой, взаимодействие которых способствует речетворчеству повышенной эмоциональности и экспрессивности. В данном случае речь идет о деконструкции особого типа, ибо она связана с диалогом нескольких культур (еврейской с русской, украинской, молдавской и другими культурами), вследствие чего образовался специфический одесский «язык», фрагменты которого зафиксированы в текстах И. Бабея, И. Сельвинского, К. Паустовского, В. Куприна и др. и интерпретированы в «Большом полуТолковом словаре одесского языка» В. Смирнова<sup>1</sup>.

Известно, что в экспериментаторских стихах 1920-х – начала 1930-х гг. Сельвинский использовал различные жаргоны, в том числе блатной («Вор», 1926), иноязычную лексику (еврейскую, украинскую, цыганскую), создавая макаронические стихи. Именно в этот период была написана новелла «Мотъкэ-Малхамовес» (1926), замешанная на смеси одесского воровского жаргона и еврейских слов (идиш, иврит), интонаций и выражений, иногда почти непереводаемых на русский язык: «И один дер другого за штаны тянул...» и др.

Деконструкция русских номинаций коснулась всех языковых уровней, но особенно ярко она проявилась в области морфологии и синтаксиса. В нашем представлении это объясняется рядом причин как экстралингвистического, так и интралингвистического характера. Чтобы выяснить причины *внешнего* воздействия на русскую языково-речевую систему в целом, следует учитывать результаты второго южнославянского влияния (после 1458 г.), когда язык русских памятников насыщается всевозможными словесными украшениями: 1) параллелизм; 2) намеренное употребление однокорневых слов в одной фразе; 3) гиперболическое выражение различных эмоций; 4) сложные метафорические конструкции и пр.

С другой стороны, здесь уместно вспомнить причины возникновения деконструктивизма как теории различных языковых превращений. Создатель деконструкции Жак Деррида – выходец из еврейско-алжирской семьи, чем, несомненно, объясняется его необыкновенное чутье к пограничным лингвистическим явлениям и стремление к их деконструктивному анализу, который был им впервые представлен в его книге «О грамматологии» (1967 г.).

Специалисты отмечают влияние на Деррида иудаизма, к которому он обратился под впечатлением книг Левинаса (кстати, выпускника Харьковской гимназии), который, по замечанию Н. Автономовой, «сопрягает две мощные мыслительные традиции – иудейскую и христианскую, греческую»<sup>2</sup>. Деррида под его влиянием обращается к Торе и Талмуду как искусству «бесконечной экзегетики и повторения одного и того же в бесконечно варьирующихся контекстах»<sup>3</sup>. К наиболее типичным приемам экзегетики относится языковая игра слов – синонимов, омонимов, метафор, метонимий, других тропов и фигур, различных звуковых ассоциаций и пр.

Примечательно, что и русскую языковую систему М. Эпштейн в своей книге-эссе «Из Америки» оценивает почти с аналогичных позиций: «Русский язык, кажется, не вполне сложился в письменный, в нем много устности, интонационной свободы, слова легко переставляются, как если бы зависели от собеседника, от мимолетных обстоятельств речи, а не ложились навечно в бумагу... Русские говорят все время оговариваясь („как бы“), как бы деконструируя сказанное (подчеркнуто мною. – Л.М.). Синтаксическая сцепленность русских лексических единиц, западающих друг в друга своими подвижными окончаниями (флексиями), тоже может затруднять афористическую чеканность высказывания. В русском языке одно слово неполно без другого, зовет и требует продолжения, это ряд наклонностей, „падажей“, поддерживающих друг друга своим согласным падением, ряд одушевляющих друг друга недостатков»<sup>4</sup>.

Не всё в этой оценке бесспорно, а если принимать ее всерьез, то невольно приходишь к мысли о том, что автор намеренно пытается убедить нас в главном: русский язык, «не вполне сложившийся в письменный», является идеальной ареной для деконструктивного творчества.

Как известно, наиболее трудным в процессе усвоения русского языка как языка *флективного* типа являются падежные окончания и предложное управление. В этом можно лишний раз убедиться, читая «Вступительное примечание» В. Шапиро к «Англо-русскому словарю»<sup>5</sup>: «С помощью студенткой фонетики Лондонского Университета, Елена Фэрбенк, и моего коллеги Уилкинсона, удалось произвести совершенно новую фонетическую систему» (с. 382).

В определенном соответствии с отмеченными грамматическими ошибками находятся и некоторые фонетические погрешности: так, автор игнорирует наиболее показательные фонетические явления, например, закон оглушения звонких согласных в конце слова, ассимиляцию по глухости/звонкости согласных, произносимые сочетания согласных и пр. Читателю рекомендуется произносить «конечно», «сердце», «местный», «кружка», «дуб» и т.п.

Кроме падежных окончаний и предложного управления, В. Шапиро «деконструирует» также категорию числа и рода в русском языке, ср.: *врака* (вместо *враки*), *дебрь* (*дебри*), *носилка* (*носилки*), *фар* (*фара*), *фильма* (*фильм*), и пр. Как тут не вспомнить В. Жаботинского, который писал о своей матери, что «она производила разрушительные действия в русской грамматике»<sup>6</sup>.

Однако вышеприведенные примеры демонстрируют не результаты деконструкции, а незнание русского языка и его специфических особенностей. Главная же задача настоящего сообщения заключается в том, чтобы проанализировать принципы и приемы осознанного (или полусознанного) нарушения некоторых фонетических, лексических, морфологических и синтаксических норм с целью создания комического, юмористического эффекта или усиления эмоционального и экспрессивного тона высказывания.

В текстах русской художественной литературы зафиксированы разнообразные *повторы* в речи персонажей-евреев. Так, в речи каверинского Халдея Халдеевича внимание привлекает повтор типа *vice versa*: «Я его около двадцати пяти лет не видел. И об этом нисколько не жалею, не жалею нисколько»; «Вам бы домой пора, пора домой, – ласково сказал он и потрогал Ногина за рукав»; «Вам по ночам работать нельзя, нельзя работать»; «Вы, должно быть, с ума сошли, сошли с ума, вот в чем дело»<sup>7</sup>, и др.

Своеобразен повтор и в речи Сашки-музыканта из рассказа А. Куприна «Гамбринус». Персонаж словно расчленяет усилительную частицу (да... же), придавая описываемому еще более выразительное звучание: «Да мадам же Иванова. Да мне же их с собой в могилу не брать. Нам с Белочкой хватит...».

На фоне разнообразных средств создания эмоциональности и экспрессивности особенно колоритно выглядит предложное управление. Как свидетельствует К. Паустовский, Исаак Бабель часто грешил предлогом 'за', например: «Ну и разговорчик же заварился в вагоне у старух! За „куриные яички“. Слушайте! Вы будете просто рыдать от удовольствия»; «Ну что, поговорим за смешное»<sup>8</sup>, – так обычно он обращался к своим собратям по перу, и др.

В упомянутом выше «Словаре одесского языка» В. Смирнова зафиксированы следующие примеры подобного употребления предлога 'за': Сага за Форсайтов, Я вам не скажу за всю Одессу, за колбасные обрезки, мифы за Одессу, иметь за счастье, иметь за идиота и пр.

Среди других предлогов следует отметить 'из', 'с' и 'до':

Губернский розыск рассылает телеграммы,  
 Что город Харьков переполнен из ворами;  
 Я с вашего вида просто дурею;  
 Чего вы с-под него хотите, Он ищет Пижоновскую улицу;  
 Говорят, до нас имеет приехать сам президент;  
 Мальчики, вы приперлись до занятого человека;  
до упора жадный, до фени и пр.

Из русских падежей, судя по проанализированным текстам, наибольшая деконструирующая роль принадлежит родительному падежу: известный персонаж И. Сельвинского «обожал родительного падежа» («Алло! Вы потеряете брюк!»); в «Словаре» Смирнова также приведены соответствующие примеры (ловите ушами моих слов; и где вас тут стояло; прекратите этих глупостей; Мадам, ваши прекрасные глаза заставляют меня забывать падежов).

Е. Шмелёва и А. Шмелёв отмечают склонность персонажей к использованию прагматически насыщенных частиц: «Для грузин это произносимое с особой интонацией вопросительное Да?, для чукчей – слово однако, для евреев частица таки. Склонность к чрезмерному (с точки зрения русских речевых стереотипов) использованию соответствующих языковых средств может играть решающую роль в создании комической ситуации, как в анекдоте о грузинской и еврейской кошке. „Мяу, да?“ – говорит грузинская кошка, и еврейская отвечает: „Таки мяу!“»<sup>9</sup>.

В словаре Смирнова подчеркивается, что таки да – «более сильное утверждение, чем просто „таки“, а „таки нет“ – наиболее сильное из отрицаний“: „У него таки да была женщина, навроде жены»; «Без денег таки нет базара“ и пр. Показательно, что частица таки может стоять в начале предложения, например: Фима ”пододвигает к себе вазу с черной икрой и начинает ее уминать столовой ложкой. – Фимочка! Ну разве так можно? Это же не гречневая каша! – Фима, не отрываясь от вазы: Таки никакого сравнения!“<sup>10</sup>.

В отличие от отмеченных разговорных вариантов употребления частиц, особенно, когда они выступают в паре – да и таки, в нормированной речи таки как ограничительная частица употребляется только в постпозиции и после глаголов, наречий и частиц пишется через дефис: пришел-таки, опять-таки, все-таки, а в остальных случаях пишется отдельно: дом таки старый, я таки замерз и т.п. Если частица, которая пишется через дефис, стоит после другой частицы, то дефис опускается: все же таки.

На втором месте по частотности использования находится, очевидно, отрицательная частица ‘не’. Она употребляется как с другими служебными элементами речи (например: не абы как – «со всей ответственностью», не абы какой – «феноменальный, незаурядный»), так и в словосочетаниях антитезного характера, типа «не голова, а дворец съездов» (т.е. без царя в голове); «не голова, а дом советов» (у него есть голова на плечах) и др.; во фразеологических оборотах: не бери дурного в голову, не за нас будет сказано, не делайте мне смешно и пр., а также: не фонтан, не фунт изюма и др.

Одесский язык, представленный здесь рядом примеров, язык нарочито *диалогического* типа. В соответствии с диалогикой М. Бахтина «единственно адекватной формой словесного выражения подлинной человеческой жизни является незавершимый диалог... Незавершенность жизни»<sup>11</sup>.

Средствами подобного незавершенного диалога являются своеобразные вопросительные предложения и конструкции. Е. Шмелёва и А. Шмелёв в упомянутой выше статье отмечают особый «речевой этикет», придающий речи евреев специфический «национальный колорит», когда отвечают вопросом на вопрос (Почему вы все время отвечаете вопросом на вопрос? – А как надо?; Извините, сколько сейчас времени? – А сколько вам надо? и др.)<sup>12</sup>.

На этом фоне выделяется полисемичный союз ‘или’, имеющий значение «конечно, без сомнения, еще бы, только так и не иначе, иль», например: Или вы не слышали новость?; Поедем завтра на рыбалку? – Или! (из «Словаря» Смирнова).

К. Паустовский вспоминает, как Бабель передавал подслушанный в трамвае разговор одесских торговков: он «дергал то одного, то другого из нас за рукав и крикливо спрашивал голосом знакомой торговки с 10-й станции Фонтана: *Вы окончательно сказались, молодой человек? Или что?*»<sup>13</sup>.

Для речевого словоупотребления евреев характерно также частое использование союза 'и' в начале вопросительных предложений, например: *И где ты идешь?*; *И где вас тут стояло?*; *И это мои дети?*; *И когда ты перестанешь мочиться в воде?* и пр.

Многие образные средства одесского языка объединяются в своеобразные смысловые блоки типа семантического поля «сумасшедший, ненормальный», ср.: *душевнобольной, малахольный, шлемазл, вольтанутый, пришибейло, второй сын* (глупый человек), *сдвиг по фазе, два придурка в три ряда, кошмар и сумасшедший дом, школа № 75* и др. Подобное поле поддерживается различными градациями, чаще всего климактического типа, как, например: *больной* (человек со странностями) – *немножко больной* – *хорошо больной* – *больной на голову* – (явно сбежавший из сумасшедшего дома).

Экспрессивно насыщены синонимические ряды одесского языка, сочетающие компоненты различных языковых систем, например: *деньги* – *бабки, баשמала, капуста, лавэ, баксы, злот, кербол* (от «карбованец»), *лимон* (миллион), *лимон лимонов* (миллиард), *лимон зелени* (миллион долларов), *навар* и др.; *музыкант* – *клезмер, лабух, шпильман* и пр.

Многие полисемические глаголы значительно расширили свои синтагматические связи (например: *делать* – *делать базар, делать беременную голову, делать квадратные глаза, делать лимонную морду, делать медведя* и пр.), вследствие *лексической аттракции*, понимаемой как «функционально-динамические процессы, благодаря которым отдельные элементы микроструктур в той или иной мере связываются друг с другом»<sup>14</sup>. Так, идиома может притягивать равнозначные по оценочности языковые единицы, что также можно рассматривать как проявление деконструкции, например: *ерошить волосы* и «Поэты, размокшие в плаче и всхлипе, бросились от улиц, *ероша космы*» (В. Маяковский) и др.

Ф. Раневская в своей книге воспоминаний записала, что и как говорила ей Екатерина Гельцер: «По женской линии у меня фэномэнальная неудача», «Какая вы фэномэнально молодая, как вам фэномэнально везет!» Один из известных фразеологических оборотов она деконструировала таким образом: «Я одному господину хочу *поставить точки над „і“*. Я спросила, что это значит? „Ударить по лицу Москвина за Тарасову!“»<sup>15</sup>.

Нередко при подобном индивидуально-авторском использовании фразеологизмов в игру вступает корнесловие. Так, Зиновий Гердт, встретившись однажды со своим тезкой, Зиновием Паперным, воскликнул: «Сколько лет, сколько Зям!», перефразировав известную этикетную фразу «Сколько лет, сколько зим!»<sup>16</sup>.

Наконец, в речевой практике евреев часто встречаются деконструированные формы многих существительных – *брульянт*, *канкант*, *перифилия* (периферия), *спинджак* (пиджак), *смакатура* (вкуснятина), *статуй*, *секретутка* (секретарша), *стуло*, *филолух*, *тудою*, *сюдою* и др.

Таким образом, рассмотрев отдельные тексты русской художественной литературы и материалы «Большого полуТолкового словаря одесского языка» В. Смирнова, мы выделили следующие основные принципы и приемы деконструкции русских номинативных единиц:

1. расширение синтагматических связей слов (особенно глаголов);
2. дистактное (в отличие от нормативного контактного) использование элементов русских повторов, в том числе и их окольцовывание;
3. использование градации (чаще всего климактического типа) для повышения эмоциональности и экспрессивности фразы или отдельного приема;
4. деконструкция русских вопросительных форм и конструкций за счет «выпячивания» в начале фразы отдельных служебных слов (*И где ты идешь? Или вы не слышали новость* и др.);
5. разрушение привычных форм отдельных слов и фразеологических оборотов;
6. плеонастичность как отдельных слов и фраз, так и различных элементов служебных частей речи и пр.

Рассмотренный материал демонстрирует как неисчерпаемые возможности языковых средств русской лингвистической системы, так и многообразие приемов и методов языковой деконструкции. Отдельного рассмотрения заслуживает посягательство аналитизма на русский язык как язык флективного типа, однако, это уже особая большая проблема.

### Примечания

<sup>1</sup> Смирнов В. Большой полуТолковый словарь одесского языка. Одесса, 2002.

<sup>2</sup> Автономова Н. Деррида и грамматология// Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 12.

- <sup>3</sup> Автономова Н. Деррида и грамматология. С. 13.
- <sup>4</sup> Эпштейн М. Из Америки // Все эссе. Екатеринбург, 2005. Т. 2. С. 293.
- <sup>5</sup> Shapiro W. Collins Russian Gem Dictionary. London and Glasgow, 1958 (2-е изд. – 1962). P. 382.
- <sup>6</sup> Жаботинский В. Повесть моих дней. Иерусалим, 1989. С. 6.
- <sup>7</sup> Каверин В. Скандалист, или Вечера на Васильевском острове // Избранные произведения. В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 302, 303, 388.
- <sup>8</sup> Паустовский К. Время больших ожиданий // Собр. Соч. М., 1982. Т. 5. С. 119.
- <sup>9</sup> Шмелёва У., Шмелёв А. Русские анекдоты о евреях: лингвистический аспект // Studia Rossica Posnaniensia. Vol. XVIII. Poznań, 1998. С. 66.
- <sup>10</sup> Смирнов В. Большой полнотолковый словарь одесского языка. С. 394–395, 150.
- <sup>11</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 318.
- <sup>12</sup> Шмелёва Е., Шмелёв А. Русские анекдоты о евреях. С. 68.
- <sup>13</sup> Паустовский К. Повесть о жизни. Книжки четвертая–шестая. М., 1982. Т. 5. С. 119.
- <sup>14</sup> Маковский М.М. Теория лексической аттракции. М., 1971. С. 14.
- <sup>15</sup> Раневская Ф. Судьба-шлюха. М., 2007. С. 20–21.
- <sup>16</sup> Зяма – это же Гердт! Нижний Новгород, 2001. С. 68.

*Леонид Ашкинази, Алла Кузнецова  
(Москва, Россия)*

## **ИНВЕКТИВНЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ В ИНТЕРНЕТЕ**

---

Наша задача состояла в определении частот инвективных наименований национальностей в Интернете. Полученные данные приведены в таблице, где в 1 колонке – название национальности, 2 – инвективные наименования, собирающие вместе более 80% всех случаев, 3 – более редкие инвективы, 4 – относительная частота употребления инвективного наименования мужского рода единственного числа, 5 – то же женского рода единственного числа, 6 – то же мужского рода множественного числа, 7 – то же женского рода множественного числа. Отсутствие значения означает отсутствие соответствующей формы в языке или очень малую относительную частоту употребления. Под относительной частотой мы понимаем отношение частоты употребления всех инвективных наименований к частоте употребления названия национальности. Если конкретное слово употребляется и как инвективное наименование, и в каком-либо ином смысле (япошка – как название ресторана, фриц – как имя и др.), вносилась соответствующая коррекция. Попутно заметим, что мы не рассматриваем, так сказать, «силу» инвективы; между тем ресторан «япошка» существует, а ресторан «жид» или «чурка» в РФ пока представить себе трудно.

Националь- ность	Частые инвективные наименования	Редкие инвективные наименования	ед.	ед.	мн.	мн.
			муж	жен	муж	жен
украинец	хохол	–	<b>0,58</b>	<b>0,39</b>	<b>0,3</b>	<b>0,42</b>
америка- нец	америкос пиндос	янки	<b>0,074</b>	<b>0,001</b>	<b>0,085</b>	<b>0,001</b>
азербай- джанец	азер	айзер	<b>0,012</b>	<b>0,007</b>	<b>0,05</b>	<b>0,7</b>
еврей	жид	пархатый, жидомасон	<b>0,22</b>	<b>0,083</b>	<b>0,21</b>	<b>0,1</b>

Националь- ность	Частые инвективные наименования	Редкие инвективные наименования	ед.	ед.	млн.	млн.
			муж	жен	муж	жен
эстонец	чухна	–	<b>0,013</b>	<b>0,016</b>	<b>0,14</b>	<b>0,044</b>
армянин	хачик	–	<b>0,092</b>	–	<b>0,033</b>	–
итальянец	итальяшка	макаронник	<b>0,025</b>	<b>0,0008</b>	<b>0,033</b>	<b>0,001</b>
японец	узкоглазый япошка	–	<b>0,012</b>	<b>0,0016</b>	<b>0,06</b>	–
чеченец	чех	чичик	<b>0,032</b>	–	<b>0,2</b>	–
немец	фрицы немчура гансы	–	–	–	<b>0,029</b>	–
латиноаме- риканец	латинос	–	<b>0,06</b>	–	<b>0,026</b>	–
китаец	китаез	–	<b>0,02</b>	–	<b>0,007</b>	–
негр	ниггер черномазый	нигер	<b>0,1</b>	<b>0,01</b>	<b>0,19</b>	–
афганец	дух	–	<b>0,12</b>	–	<b>1,0</b>	–

В таблице приведены данные только для национальностей с максимальным инвектированием более 0,01. На основании собранных данных установлено следующее. Первое – мужчины служат объектом инвектирования почти всегда чаще женщин (7 случаев против 1). Второе – народ служит объектом чаще отдельных лиц (8 случаев против 3). Третье – в приведенном списке первые места по инвектируемости завоевали: в личном зачете – украинец, еврей, афганец и чеченец, в командном – афганцы, украинцы, чеченцы и евреи.

По абсолютной частоте инвектирования первые три места завоевали украинцы (хохлы – 1 200 000 упоминаний), американцы (американцы и пиндосы – 1 100 000), евреи (жиды – 1 000 000). Эти данные менее показательны, т.к. отражают одновременно и склонность к инвектированию, и общий интерес к данной национальности и, кроме того, относительно быстро меняются со временем.

Подобное исследование производилось и ранее, в 2002 году – [www.smi.ru/02/06/28/548258.html](http://www.smi.ru/02/06/28/548258.html). Тогда в командном зачете (личное первенство не проводилось) первые три места в Интернете взяли: украинцы, американцы, евреи, а в бумажной прессе – американцы, украинцы, евреи.

Относительные данные, т.е. частоты инвектирования, зависят не только от собственно «отношения», но и от других факторов. На-

пример, от благозвучия и краткости как нормативного, так и инвектированного наименования. Влияет и поливалентность терминов – например, термины «дух» и «чех» могут нести не только инвективную нагрузку, но и милитаристскую, причем частота второго употребления будет зависеть от состояния военных действий, а для исторических событий – от наличия, например, юбилеев или иных празднеств. Влияет на частоты и сопутствующая инвектированию агрегация как нескольких национальностей, так и их инвективных наименований (урюки, чурки, черные). Поэтому отслеживание временного тренда, которое мы намерены провести, может оказаться в рамках этой задачи более интересным, нежели сравнение близких значений частот инвектирования.

Естественным следующим шагом являлся поиск корреляции наименований с характеристиками, т.е., например, определение, насколько американцы чаще тупые, нежели умные, насколько америкосы чаще тупые, нежели умные, и главное – отличаются ли эти отношения для американцев и америкосов. Наличие корреляции укажет на «осмысленное» употребление инвективного наименования, а отсутствие – на привычное, клишированное употребление, не связанное с реальными чувствами говорящего.

Для анализа корреляции между употреблением инвективных наименований национальностей и приписываемых им характеристик были взяты наиболее часто (как в абсолютных, так и в относительных величинах) инвектируемые национальности и определены частоты употребления с положительными и отрицательными эпитетами. Проверено 7 национальностей, 6 пар эпитетов, прямой и обратный порядок слов, контекст контролировался, и соответствующая поправка вводилась. К сожалению, достаточная для каких-либо выводов статистика набралась только для американцев, украинцев и евреев. Полученные данные приведены в таблице.

Характеристика	американцы	америкосы + пиндосы	украинцы	хохлы	евреи	жиды
тупые/умные	5,2	100	1,4	14	0,08	1,2
трусливые/смелые	16	12	1,6	>5	2,2	>10
злые/добрые	1,2	1,9	0,34	1,5	0,48	>10
наглые/культурные	6,4	22	0,44	>100	1,0	3,0
лживые/честные	0,012	0,8	–	0,33	0,41	1,2
хитрые/простые	0,073	1,6	0,3	98	0,87	19

Из таблицы видно, что некоторые характеристики не зависят от употребления инвективного наименования самой национальности,

например, мнение о трусости и злобности американцев не зависит от того, назвал их говорящий американцами или америкосами. Некоторые же характеристики зависят очень сильно. Например, убежденность в хитрости украинцев возрастает в 400 раз, когда их называют хохлами, убежденность в лживости американцев в 70 раз, когда их называют америкосами, убежденность в тупости и хитрости американцев и хитрости и злобности евреев, наглости украинцев – в соответствующих случаях – в 20 раз. В среднем же отношение частоты употребления уничижительных характеристик к неуничижительным возрастает при переходе к инвективным наименованиям в 4–5 раз.

Выводы:

1. Хотя демографические характеристики пользователей Интернета отличаются от демографических характеристик населения в целом (а демографические характеристики интернет-писателей – по видимому, еще сильнее), но по крайней мере по данной теме Интернет вполне представителен.

2. За пять лет американофобия несколько ослабла (по этому критерию и только в относительных долях), а чечено- и афганофобия (последнее – странно) возросли.

3. Представляет интерес, как и для любого интернет-исследования, наблюдение зависимости данных от типа сайта. В данном случае зависимость от типа сайта дает степень легитимизированности (частота употребления на форумах, на сайтах желтых газет, на сайтах, не имеющих бумажного зеркала, на сайтах газет, позиционирующих себя как серьезные и т.д.). Такое исследование нами пока не проводилось.

4. Употребление инвективных наименований национальностей коррелирует с употреблением уничижительных характеристик – отношение частоты употребления уничижительных характеристик к неуничижительным возрастает в среднем в 4–5 раз. Для исследованных национальностей и характеристик отношение варьирует довольно значительно, т.е. есть характеристики, которые относительно слабо зависят от «уничужения названием», а есть – которые весьма сильно.

*Светлана Колода  
(Горловка, Украина)*

## **СПОСОБЫ СОХРАНЕНИЯ ТЕКСТОВЫХ СВОЙСТВ ИВРИТОЯЗЫЧНОЙ ПРОЗЫ В ПЕРЕВОДАХ**

---

Особенности текстовой структуры в разноязычных текстах заставляют исследователей-лингвистов обратить внимание на сходства и различия в построении текстов, способы реализации цельности, языковой идентификации связности. Подобные исследования расширяют сферу изучения лингвистики текста и приобретают особое значение для переводоведения.

Среди основных свойств текста, прежде всего, выделяют цельность и связность. Цельность и связность – две взаимосвязанные и взаимообусловленные категории целого текста. Под цельностью понимается единство текста, его способность существовать в коммуникации как внешне и внутренне организованное целое. Цельность – значимый системный признак текста. По своей сути цельность является коммуникативным признаком. Суть цельности – в упорядоченности текста как целого, с одной стороны, и его отдаленности от других видов коммуникативной деятельности, в том числе от других текстов<sup>1</sup>. Связность состоит в содержательной и формальной связи частей текста и прослеживается на таких уровнях:

1. связность на уровне содержания;
2. связность на содержательно-языковом уровне;
3. связность на содержательно-композиционном уровне<sup>2</sup>;

Признаки целого текста, которые встречаются в разных языках, на наш взгляд целесообразно разделить на три группы:

- признаки, которые задаются коммуникативной интенцией и реализуются в тексте как смысловые единства;
- признаки, характеризующие текст как повторяющуюся структуру, но не соотносящиеся с его смысловой структурой;
- маркеры границы целого текста.

Указанные признаки – это, прежде всего, опора для понимания текста как смыслового целого. Соответственно признаки первого типа

определяют смысловую структуру, второго – наличие/отсутствие перехода от смысловых компонентов одного уровня к смысловым компонентам другого уровня (функция отождествления), третьего – внешние рамки текста как смыслового целого (функция делимитации).

Цельность текста – следствие интеграции частей текста. Для анализа отдельных составляющих текста мы предлагаем вначале ответить на такие вопросы:

- на какие части можно разделить текст?
- какие формы разделения присущи текстам разных типов?

По мнению И.Р. Гальперина наибольшей единицей художественного текста является том или книга (в значении компонентов целого). Далее разделение идет на меньшие части: разделы, подразделы, абзацы, сверхфразовые единства. Такое объемно-прагматическое распределение учитывает размер частей текста и установку на распределение внимания читателя. С учетом темы нашей статьи обратим внимание на последний компонент распределения текста – сверхфразовое единство (СФЕ) как составляющую целого текста.

Сравнительный анализ текстов на современном иврите и их переводов показали, что наибольшие расхождения в структуре текстов наблюдаются в такой текстовой единице как СФЕ. СФЕ рассматривается как единица связного текста. Под эти термином мы понимаем такую структурно-семантическую единицу, которая состоит из ряда самостоятельных предложений, объединенных между собой определенными смысловыми отношениями, отраженными в различных грамматических, лексических или синтаксических формах.

Главный элемент связи внутри СФЕ – микротема. Подобный вывод основан на том, что в художественной литературе не всегда можно выделить СФЕ, опираясь на признаки начала и конца абзаца. Однако понятия «СФЕ» и «абзац» не могут быть тождественными. Мы определили разницу этих понятий на конкретном языковом материале, проанализировав произведения современных авторов (А. Оза, Э. Керета, А. Магеда, А. Аппельфельда и других). Особенно ярко прослеживается разница текстовых свойств при контрастивном анализе текстов-оригиналов на иврите и их переводов на русский и украинский языки. На основе подобного анализа мы сделали следующий вывод: композиционная структура текста, а именно выделение абзацев и СФЕ, в большинстве текстов имеет существенные отличия. Такие отличия становятся заметны при изучении стилистических, морфологических, синтаксических особенностей текстов созданных в разных языковых системах. Иногда перевод становится разверну-

тым или компенсированным по сравнению с оригиналом. Для демонстрации данного положения представим пример из повести А. Аппельфельда «Катерина»:

קשה לישון בלילות הקיץ הזוהרים. לפעמים נדמה לי, כי חטא הוא לישון בבהירות הזו. עכשיו אני מבינה את הנאמר בכתבי הקודש, "הנוטה כדוק שמים". המילה "דוק" נשמעה לי לפנים רחוקה וזרה. עכשיו אני את הדוק.

«Важко спати літніми ночами, коли обрії мигтять. Іноді навіть здається, що то гріх – спати такої ясної ночі. Тепер я розумію сказане в Священному Писанні про небеса, які Господь напнув над землею, мов тонку фіранку. Колись давно слово „тонкий“ здавалось мені далеким та чужим, а нині я бачу найтонше» (пер. на укр. яз. – И. Билык, В. Радуцкий).

На наш вигляд – это яркий пример для представления особенностей воссоздания эквивалентного содержания и структуры оригинала в переводе. Хотя переводчиком были использованы значительные переводческие трансформации, ему удалось передать языковыми средствами украинского языка своеобразие ивритоязычного оригинала. Переводческие трансформации коснулись количества предложений, их структуры, типа, подбора лексических эквивалентов. Объем СФЕ в переводе увеличился почти вдвое, дискурс стал более развернутым, использованы разные типы когезии, частично компенсированы лакуны.

Подобные формы эквивалентных отношений можно наблюдать и на примерах переводов других произведений. Связаны они с особенностями морфолого-ситаксического и лексического строя современного иврита.

Присоединяясь к мнению Е.А. Реферовской<sup>3</sup> и И.Р. Гальперина<sup>4</sup>, мы признаем, что СФЕ является основной единицей текста. Такая единица может совпадать или не совпадать с абзацем. Несмотря на то, что термин «сверхфразовое единство» у разных авторов имеет много синонимов («сложное синтаксическое целое», «компонент текста», «дискурс» – Пражская лингвистическая школа, «регистр» – Эдинбургская школа, «высказывание», «прозаическая строфа» – Г.Я. Солганик, «синтаксический комплекс» – О.И. Овсянникова, «монологическое высказывание», «коммуникативный блок» и др.)<sup>5</sup> все они имеют одно назначение – определить большую, чем предложение единицу речи, в которой именно предложение является составляющей частью.

Мы также считаем необходимым более четко определить сущность характеристик СФЕ, своеобразие структуры, особенности функ-

ционирования, типы лексико-грамматических связей в пределах одного СФЕ и за его пределами.

В художественных текстах СФЕ нельзя выделить, опираясь на признаки начала и конца абзаца. В одних случаях СФЕ совпадает с абзацем, в других – несколько абзацев объединено в одно СФЕ. Внимание необходимо уделить на осознании того, что СФЕ – сложный компонент текста и в зависимости от прагматической установки текста, особенностей нормы языковой системы СФЕ может совпадать или не совпадать с абзацем. Фраза, в свою очередь, является составляющей частью СФЕ. Поскольку текст должен быть связан не только формально, но и семантически, мы выделили в качестве главного элемента связи микротему. Такая тема имеет непосредственное или опосредованное отношение к основной, центральной теме текста. Абзац, в свою очередь, не обязательно содержит одну законченную микротему; такая микротема может быть представлена и в других абзацах. Таким образом, одна микротема – это всегда одно СФЕ, но это СФЕ может реализоваться в нескольких абзацах, т.е. границы СФЕ и абзаца не должны обязательно совпадать. Исходя из этого положения, мы определили разницу в тестовой структуре художественных произведений и их переводах. Специфика текстов-оригиналов на иврите и текстов-переводов проявляется в различиях организации текстов, т.е. в распределении текста на СФЕ и абзацы. Такая специфика может быть представлена несколькими группами отличий:

1. СФЕ содержащая одно высказывание и совпадающая с границами абзаца:

אלפס שלי, אם אתה סבור שהגיע זמני לכת לעזאזל, אנא שלח לי מברק בן שלוש מלים, מאנפרד לך לעזאזל. אבל אם, לעומת זאת, החלמת לבדוק קצת מבפנים את האגף הפסיכיאטרי – אז תואיל בטוכן ללכת לשם לבד ובלעדי. אני לא מקבל מזה שום קיק.

«Мой дорогой Алекс! Если ты находишь, что настало время отправить меня ко всем чертям, будь добр, пришли мне телеграмму в три слова: „Манфред, пошел к черту“. Но, с другой стороны, если ты решил проверить, что там внутри – в психиатрическом отделении, будь добр, отправляйся туда сам, без меня. Я не лечусь от этого касторкой» (А. Оз. «Черный ящик», пер. В. Радуцкий)

Далее в повествовании начинается новый абзац, в котором описаны коммерческие дела главных героев – Манфреда и Алекса. В этом случае СФЕ также совпадает с абзацем, подобное соотношение характерно и для третьего абзаца. Но в четвертом абзаце мы уже наблюдаем расхождения границ абзаца и СФЕ в оригинале и переводе: в оригинале автор выделяет в качестве структурной единицы текста

один абзац, в то время как переводчик разбивает этот абзац на три. Возникает вопрос: можно ли считать такое изменение структуры оригинала эквивалентным переводу? Отвечая на этот вопрос, мы, прежде всего, обратили внимание на то, что грамматико-синтаксическая структура предложения на иврите более лаконична. Даная СФЕ в оригинале состоит из 20 строк и вполне может соответствовать одной ритмико-синтаксической группе. В переводе на русский язык та же самая СФЕ содержит уже 38 строк, а это не дает возможности включить ее в один абзац.

Таким образом, границы СФЕ и абзаца не должны совпадать. Границы являются общими в том случае, если структурное разделение текста на части соответствует субъективному отношению автора к содержанию текста, когда намерение автора – подчеркнуть какую-либо деталь, или наоборот, соединить в одном смысловом единстве два или более высказываний, каждому из которых присуща своя цельность.

#### 2. Два СФЕ объединены в один абзац:

אבא של טיראן אמר לטיראן שהמזל שלו זה שהוא קטין, אבל שהפעם אולי גם זה לא יעזור, כי להרביץ עם לום זה לא לגנוב מסטיק במכולת. וטיראן המשיך לשתוק, ואני הרגשתי שהוא הולך לבכות פעם, אז אמרתי לאבא של טיראן שהכל בגללי, כי כשרבין נדרם אני קראתי לטיראן ואמרתי לו על רבין. והנהגה של הווספה, שבהתחלה דווקא היה נחמד נחמד והצטער, שאל אותי מה אני צועק, ורק כשהסברתי לו שלחתול קוראים רבין, רק אז הוא התעצבן ונתן לי סטירה. וטיראן אמר לאבא שלו, "החרא הזה לא עצר בעצור, דרם לנו את החתול, ועוד אחרי זה הביא לסיני סטירה, מה רצית, שאני אשתוק לוי?" ואבו של טיראן לא ענה והדליק לעצמו סיגריה, ובלי לעשות מזה עניין הדליק לטיראן אחת גם. וטיראן אמר שהכי טוב שאני אתחפף הביתה עכשיו, לפני שהשוטרים באים, ככה שלפחות אני לא אהיה בעמק. ואני אמרתי לו שזה לא מתאים, אבל גם אבא שלו התעקש.

«Отец Тирана сказал ему – твое счастье, что ты еще несовершеннолетний, но на сей раз и это тебе не поможет, так как трахнуть кого-то ломом это не одно и то же, что стащить пачку жвачки в магазине. А Тиран продолжал молчать, и я почувствовал, что он опять собирается заплакать. Тогда я сказал отцу Тирана, что все это из-за меня, так как, когда сбили Рабина, я позвал Тирана и сказал ему про это. И водитель мотороллера, который вначале был ничего и даже сожалел о произошедшем, спросил меня, чего я ору. И только после того, как я объяснил ему, что кота зовут Рабин, только тогда водила психанул и дал мне затрещину» (Э. Керет. «Рабин умер», пер. А. Крюкова).

3. Одно СФЕ – два абзаца. Объединение одной СФЕ в несколько абзацев, кроме содержательной цельности высказывания, представленной в виде общей микротемы, оформляется также лексико-грам-

מאתיים. זה יכול להיות שיש להם משמעות, אך זה לא ברור. המילה "מאתיים" היא מילה נרדפת ל"מאה" ויש לה משמעות של "מאה" או "מאתיים".

Повторение одних и тех же языковых индексов в пределах одного СФЕ является достаточно распространенной формой связи в ивритоязычных текстах.

Наиболее эффективными способами связи между компонентами СФЕ являются цепные конструкции (следующий пример мы приводим из рассказа И.-Л. Переца «Три дара» (שלוש מתנות), пер. Л. Юдкевич):

ובא הסניגור של הבר-מגן, זה שהיה למטה יצרו הטוב, ובידו תרמיל בהיר ולבו כשגל.  
ויתייצב על-יד המאזנים – לצד ימין.

ובא הקטיגור של הבר-מגן, זה שהיה שם יצרו הרע, המסית והמדיח, ובידו תרמיל שחור  
יעכור, והתייצב על-יד המאזנים – לצד שמאל.

«В светлом мешке находились все добрые дела умершего, в грязном – нечестивые.

Из светлого мешка посыпались на правую чашу добродетели, благоухающие как розы, и сияющие, как звезды. А ангел-обвинитель вытащил из грязного мешка прегрешения, черные, как уголь, и зловонные, как горячий асфальт, и положил на левую чашу».

Средствами связи компонентов СФЕ выступают лексические повторы *светлом мешке; из светлого мешка*; ובא הסניגור של הבר-מגן; ובא הקטיגור של הבר-מגן.

#### 4. Одна СФЕ – несколько абзацев:

אותות רעים הופיעו יום-יום במקומות ירודים. כפרי זקן מזקני גאלאן ראה צורת מרכבה של אש בעננים. אשה נבערת מסארו צוחה בשורות ברומית צחה. סיפור על צלב של ברזל בכנסיה נידחת אשר בער שלושה ימים באש ירוקה ולא אוכל. והיה אריס עיוור אשר נגלתה לו אם-האלוהים ליד המעיין בלילה: וכשהשקוהו יין ידע לצייר את האור במלים קדושות.

והנה הבחינו המאמינים באיזו שמחה אשר תססת כל ימי החורף ההוא במשכנות היהודים המקוללים.

דברים זרים אירעו. להקות של נודדים כהים, עצומים כשיעור גודלו של הדוב ואפלים כמוהו, במקומות שונים בא ותה שעה עצמה. אפילו אנשים יודעי-ספר יכלו לחוש, לעתים איוושה פנימית כוססת. ולא היתה עוד מנוחה.

כמו כן גילתה גבירתנו הצעירה לואיזה מכומון בימי האביב סימנים ראשונים של דיבוק-נופלים, לאמור: אותו חולי עצמו אשר הביא כליה על הגבירה הקודמת, לפני שתי שנים. (עמוס עוז. עד מוות).

«Сначала взволновались деревни. Дурные предзнаменования появлялись каждодневно в местах скудных. Дряхлый крестьянин, из старожилов Галана, увидел в облаках подобие огненной колесницы. Невежественная женщина из Саро кликушествовала на чистой латыни. Сказывали про железный крест на одной захудалой церквушке, который три дня пылал зеленым пламенем, не сгорая. А был еще слепой поселянин, которому явилась Матерь Божья ночью у источника; и когда напоили его святые мужи вином, он сумел описать Божественный Свет словами Священного Писания.

А еще открылось добрым христианам некое подозрительное поселение, бурлившее в эти зимние дни в жилищах проклятых евреев. Случались странные вещи. Ватаги тусклых бродяг, огромных и темных, как медведи, появлялись в разных местах в один и тот же час. Даже ученые мужи испытывали порой гложущий сердце трепет. И не стало больше покоя. А еще весной открылись первые признаки того, что в молодую госпожу нашу Луизу де Бомон вселился злой дух, обернувшийся падучей: той самой болезнью, которая двумя годами раньше свела в могилу прежнюю нашу госпожу» (А. Оз. «До самой смерти», пер. В. Радуцкого)

Проанализировав оригинал и перевод можно сделать следующий вывод: в ивритоязычном тексте используется меньше языковых индексов связности, но структура текста при этом более цельная и связна. Такая структурная особенность обусловлена спецификой лексико-семантического строения СФЕ на иврите.

Специфика организации текстовой структуры ивритоязычной прозы проявляется также и в особенных средствах связи между компонентами СФЕ и абзаца. Так, например, для иврита характерным является использование конструкций без личных местоимений. В этом случае в иврите используется местоименный суффикс, морфологически выполняющий функцию личного местоимения:

דלתי להשתתך בהרצאות באוניברסיטה. לא אשוב עוד ללמוד ספרות עברית. הספקתי לרשום במברתי כי יסיד חזק של יתמות.  
(אמוס און "מכאל שלי").

В переводе на русский язык была осуществлена попытка сохранить указанную специфику ивритского текста. Но такой эквивалент стал громоздким для структуры русскоязычного текста:

Я перестала посещать лекции в университете. Я больше не вернусь к изучению ивритской литературы. Я еще успела записать в своей тетради, что произведения поэтов Еврейского Возрождения насыщены незабываемым ощущением сиротства (А. Оз. «Мой Михаэль», пер. В. Радуцкого).

На основе контрастивного анализа разных текстов художественной прозы на иврите и их переводов на русский и украинский языки, мы сделали вывод, что композиционная структура текстов в большинстве случаев имеет существенные расхождения. Подобные различия становятся достаточно заметными при определении стилистических, синтаксических, морфологических особенностей текстов, созданных в разных языковых системах. Именно поэтому, перед переводчиком современной ивритоязычной прозы стоят достаточно сложные задачи. С одной стороны, необходимо передать структурно цельный текст, который по содержанию и стилю является эквивалентным тексту оригинала; с другой, подобрать адекватные языку перевода языковые и речевые средства, при этом они должны отражать структуру и содержание оригинала и не нарушать нормы узуса языка перевода.

### Примечания

<sup>1</sup> Нелюбин Л.Л. Толковый переводоведческий словарь. М., 2003. С. 247.

<sup>2</sup> Анисимова Е.Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация. М., 2003. С. 17.

<sup>3</sup> Реферовская Е.А. Лингвистические исследования структуры текста. Ленинград, 1983. С. 14.

<sup>4</sup> Гальперин И.Р. Текст как объект лингвистического исследования. М., 2004. С. 103–105.

<sup>5</sup> Николаева Т.М. Краткий словарь терминов лингвистики текста // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1978. Вып. VIII. С. 467–472.

<sup>6</sup> В работе использованы цитаты из следующих художественных произведений:

אהרון אפלפד "קאטרינה".

עמוס עוז "מיכאל שלי"

עמוס עוז "עד מוות".

עמוס עוז "קופסה שחורה".

יצחק לייבוש פקץ "שלוש מתנות".

אתגר קרת "רבין מת".

*Леонид Грольман  
(Санкт-Петербург, Россия)*

**ОПЫТ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МАСТЕРСКИХ  
НА АКАДЕМИЧЕСКИХ ШКОЛАХ ПО ИУДАИКЕ  
И В ДЕТСКИХ ЕВРЕЙСКИХ ЛАГЕРЯХ**

---

*Памяти Юли Шурухт (1961–2007)*

В этой короткой статье я коснусь только одной стороны работы Юли Шурухт, а именно: художественных мастерских. Мне эта работа была наиболее близка из всего, чего касался ее светлый ум. Мы, собственно, вместе и делали эти мастерские. И в результате нашей долго-недолгой работы возник вид этих мастерских, их принципы. Осталось очень много самих работ и съемок в ее архиве, который находится теперь у Ильи Дворкина.

В 2002 г. Юля Шурухт пригласила меня работать на школы по академической иудаике для устройства и проведения художественно-театральных мастерских при «Бейт-мидраше», в котором она была ведущей вместе с Ильей Дворкиным, Семеном Парижским, Михаилом Вогманом, Екатериной Малаховой.

Поначалу казалось, что для мастерских можно ограничиться иллюстративными работами с изображением героев текстов, атрибутики, мест, в которых происходили события, т.е. устраивать что-то вроде изостудии. Но на мастерские приходили совсем не подготовленные ребята, многие не умели ни рисовать, ни вырезать, ни клеить. Они привыкли подходить к изучению текстов традиционно: читать, обсуждать, делать комментарии. Стало понятно, что в мир «ручной работы» и художественных образов нужно было вводить участников почти мгновенно, так как на мастерскую отводилось 3–4 занятия по полтора часа.

И вот на первом занятии мы начинали с того, что снимали некоторый «страх» участников перед листом бумаги, кистью, красками, ножницами и картоном. Ученик не должен чувствовать себя неумехой, он должен стать сразу мастером, чтобы руки едва поспедали за

мыслью, и чтобы результат мог быть прочитан и понят мгновенно. Пригодился опыт театральных этюдов, которые разыгрывались почти экспромтом при участии и под руководством Юли. А у нее был большой опыт театральных занятий с детьми. Я тоже в советские времена работал с детьми в своем домашнем кружке, куда дети приходили раз в две недели, и мне нужно было быстро настроить их на нечто другое, чем обычная и привычная жизнь. Мы делали это через розыгрыш крошечных этюдов-экспромтов. Чувство игры и свободы тут же переносилось из этюдов на работу с материалами.

Так родились «простые формы» и «свободные линии» для абстрактных композиций, которые на самом деле были не абстрактными, а начальными. Малевич называл их нуль-формы. Мы строили мир из начальных форм, из первоэлементов, а затем в нем появлялась среда, герои, автор.

Лист чистой белой бумаги представлялся как совершенное «ничто». Но постепенно он заполнялся случайными точками, черточками, разноцветными квадратами, кружочками, треугольниками и прочими случайностями. А когда им становилось тесно, они начинали влиять друг на друга, спорить, толкаться, дружить. Появлялся общий цвет, свет, покой. Потом все снова менялось и изменялось.

И все это было похоже на чудо – вот только что ничего не было – и уже появился мир, живущий почти самостоятельной жизнью. А возникший мир получал свое развитие и продолжение уже в следующей работе. Так появлялись «цепочки» картин, в которых могло возникнуть «воспоминание» о сотворении мира. А временная цепочка могла тянуться, например, от Берешит до наших дней. Герой Торы оказывался среди нас. Создатель же всех этих картинок, предметов и прочих «штук» становился настоящим автором. «Рассказываю» свои вещи, которые еще дышали теплом его рук, он и сам как будто становился участником великих событий. Каждый рассказ был импровизационным актом творчества, а все вместе – уникальным театром. И наш театр был не столько действием на публику, сколько размышлением о самых серьезных мировых сущностях, в том числе и в связи с самим собой. Участник такой мастерской имеет полную возможность увидеть себя включенным в сюжеты, процессы, которые для него перестают быть абстрактным упражнением из учебной программы.

Эта возможность и стала основным достижением наших мастерских, на которых через воображение и творчество создавалась живая среда. Работы, созданные в мастерских, вовсе не были похожи на то, что делают в художественных школах и изостудиях.

У нас не было вымученных «на похожесть» детских или взрослых работ. Это были самостоятельные, настоящие и свободные вещи, без скидок на неумение, чему и сами авторы бывали удивлены. Мастерские заканчивались итоговой выставкой. Выставки эти представляли собой некоторую цельную картину проведенного творческого исследования темы. И каждая работа была искренним высказыванием участника.

Когда Юлю пригласили работать в Сохнут для подготовки детских летних лагерей, этот вид мастерских перешел и туда. А затем он стал основой для работы с детьми и в самих детских лагерях – как в группах, так и в отдельных тематических студиях.

Подготовку и подбор текстов делала Юля в Иерусалиме, где она жила. В этом ей активно помогали Миша Вогман из Москвы, Катя Малахова из Киева. Много интересных идей предложили Илья Дворкин, Менахем Яглом. Юля вообще умела соединять людей, и никаких границ для этого не было.

Когда складывался некоторый образ предполагаемой темы, Юля пересказывала его мне по телефону или в письме – несколько адаптивно, чтобы я не утонул в словах и смыслах. И мы вместе, сосредотачиваясь на главном, эскизно, обозначали какие-то вещи для художественной мастерской, оставляя возможности для живого экспромта на месте.

Вот, например, как получилась у нас с Юлей студия «Хелм» в нашем первом детском лагере в Дюнах под Петербургом в 2004 году. К этому лагерю Юля подготовила замечательный сборник текстов, который вышел отдельной книгой («Подними глаза свои с места, на котором ты стоишь»).

Поначалу несколько дней мне пришлось одному проводить занятия с детьми. Я придумал, вспомнив Платона, некоторое место, где должны существовать не сами вещи, а только их идеи. Мне хотелось, чтобы дети, с их любовью к конкретным подробностям, познакомились с условно-абстрактными изображениями. Например, «идея велосипеда» включает в себя и контуры велосипеда, и возможность их произвольной трактовки. Чтобы результат впечатлял, работы делались в технике коллажа (подобранные вырезанные кусочки цветной бумаги приклеивались к фону). Получался только образ велосипеда, весьма обобщенный и приблизительный – из нескольких пятен. Это и нужно было для понимания некоторых формальных вещей и условностей.

Для детей затея с «идеями вещей» была неожиданно нова и очень им понравилась. Но не хватало чего-то живого, внутренней само-

стоятельной энергии в студии, которая бы создала «настоящую» жизнь в этом пока не очень понятном мире идей.

Когда приехала Юля и взглянула на нашу почти «абракадабру», она сказала, что это и есть настоящий Хелм, то есть что-то вроде того самого города дураков из известного рассказа Башевиса Зингера, который был в ее сборнике. Теперь город идей превратился в живой город Хелм, о котором среди детей «поползли» разные мысли и слухи, а за «дурацкостью» Хелма открылось нечто другое. Работы детей приобрели иронический и даже футуристический смысл, что было им особенно интересно.

Мы сочинили с Юлей четыре крошечных Хелмских истории про млехского царя Млеха XV, который управлял городом Млехом. А Млех потом «перевернулся» в Хелм. Появилась хелмская принцесса, дочь царя Млеха XV, и хелмский поезд, которым она управляла. Дети стали сочинять свои истории о тех «хелмских штуках», которыми они заполняли «мир идей». Хелм наполнился своей настоящей «хелмской» жизнью, превратился в целый мир, который, правда, помещался в небольшой комнате-студии, где раньше был кабинет гражданской обороны. Многие работы были сделаны на обратной стороне старых советских стендов по гражданской обороне, что подходило нашим «хелмским» смыслам и переворотам.

Все короткие хелмские истории – наши с Юлей и детские – мы собрали в книжечку, размножили на ксероксе и подарили студийцам и гостям на заключительном вечере.

Потом «хелмский мир идей» уже на других студиях превратился в «мир» (название из рассказа Д.И. Хармса). А «мировые» штуки прекрасно воспринимались учениками, множились, абсолютно освобождая всех для настоящего творчества, в которое легко включались и еврейские классические тексты, и мидраши, и поэзия Д. Хармса, А. Введенского.

Пожалуй, еще одним из интересных и глубоких занятий, от которого тоже произошло много идей, был семинар Гиллеля в Репино с группой Хаима Сокола. Тогда мы распространили наши «мировые» занятия на Петербург, куда выехали на специальную экскурсию-мастерскую с блокнотами и карандашами. Экскурсия была построена на контрастах дворов Васильевского острова и парадного, классического Петербурга. По возвращении мы соединили увиденный и зарисованный город с текстами из Торы. В результате почти недельной работы получилась невероятная выставка более чем из ста работ. Причем большинство участников вообще никаким рисованием никогда не занимались. А сам Хаим Сокол, по его рассказам,

именно после этой студии решил посвятить себя искусству, чем сейчас и занимается.

Каждая студия или мастерская содержала в себе изучение текстов, театральные этюды и художественную мастерскую. К сожалению, большинство театральных этюдов, – это направление неизменно вела Юля, – не сохранилось. Лишь некоторые существуют в записи на бумаге и на видео.

Поскольку семинары и школы длились по несколько дней, то нередко театральные этюды превращались в мини-сериалы. Получались цепочки этюдов, наподобие цепочек картин, которые мы вешали в связках – одну под другой.

Моя совместная работа с Юлей длилась чуть более четырех лет. А потом будто бы закончились в Сохнута какие-то деньги, и Юлю, единственную, из проекта, уволили.

Последнее, что мы сделали вместе – небольшое, но волшебное ханукальное занятие, которое организовал Илья Дворкин в Москве в декабре 2006 года.

А вскоре ее не стало.

У меня сохранилось множество идей, которые можно осуществлять на мастерских. Но как сделать, чтобы снова закипела «хелмская жизнь», чтобы опять побежал по хелмскому кругу хелмский поезд с принцессой? Здесь, ведь нужен тот неопикуемый свет, которым все освещала вокруг себя Юля Шурухт.

А может быть, построенные нами «мыры» и теперь живут своей «мировой» жизнью, только где-нибудь рядом, в пространстве, которое отличается от нашего на крошечный сдвиг, на то самое «чуть-чуть», которое Я.С. Друскин назвал «небольшой погрешностью». А еще он и Д. Хармс писали про «вестников». И если вестники посещали нас из-за той границы, которая есть «небольшая погрешность», то Юля уж точно была этим вестником.

## SUMMARIES

---

*Leonid Ashkinazi, Alla Kuznetsova*  
(Moscow)

### **Invective Naming of Nationalities in the world-web**

The research applies to the invective names of the nationalities used in the Internet. It is established that men are the objects of invective more often than women, the people is more often than persons; the Ukrainians, the Jews, the Afghans and the Chechens are the leaders in the relative frequency of invectives; the Ukrainians, the Americans and the Jews are the leaders in absolute frequency of it. The trends of the process are estimated. The correlation between naming and references is examined; it is revealed that some references do not depend on using the invective name of the nationality (for example, considering of the Americans as cowards and wicked ones does not depend on naming them either the Americans or the “Amerikoses” – “gringo”). However some references depend on naming of the nationality very much. For example, belief in cunningness of the Ukrainians is 400 times higher when they are called “the Khohols”; belief in falsity of the Americans is 70 times higher when they are named “the Amerikoses”; belief in stupidity and slyness of the Americans, in cunningness and wickedness of the Jews, in impudence of the Ukrainians is 20 times higher when they are labeled invectively.

*Andrey Blanutsa*  
(Kiev)

### **Jews of Vladimir in the Second Half of 16th century**

In this article the demographic, social and economical aspects of Volodymyr Jews' life in the second half of XVI century are researched. There were over 70 Jews to live in Volodymyr, they were involved in trade, crafts, pawning and renting.

*Inessa Dvuzhlnaya*  
(Grodno)

**Some Aspects of Cooperation  
Between M. Weinberg and D. Shostakovich**

This article is focused on mutual influences of creative works of D. Shostakovich (1906–1975) and his younger contemporary M. Weinberg (1919–1985), to whom the USSR (at first Byelorussia, then Russia), owing to the tragically events of the II World War, became the second native land. To some extent the Jewish theme in Shostakovich's creativity has appeared under the influence of Weinberg's creative works. Style parallels were especially obvious in vocal creative works – a cycle *Children's songs* (op. 13, Yiddish) by M. Weinberg (1943) and a cycle *From the Jewish poetry* by D. Shostakovich (1948).

*Elena Fedotova*  
(Moscow)

**What Made Pilate to Wash His Hands?  
Notes on the Passion's Motif Structure**

In the well known passage Mth 27:24–26 Pilate performed before the crowd the symbolic action of washing his hands – a public sign of his innocence in the execution of Jesus; this is the common opinion. But really we don't know such a ritual. In the Old Middle East as in the Ancient World people washed their hands (ritually) only in two cases: for the sake of a ritual purification (after a ritual contamination) or in preparation for worshipping (before performing a sacrifice or another religious rite). All the references to the biblical or the ancient texts which are in the commentaries may be interpreted only in such a manner. So traditional interpretation of the episode Mth 27:24–26 may not be valid. Pilate's gesture can't be understood as a sign or a symbolic action; however it easily may be understood as a ritual purification (or an allusion to such a rite) before The Sacrifice of Christ in agreement with the Gospels' representation Golgotha as a typology of the OT sacrifice for the sin of the nation.

It can be shown that Pilate in this representation acts as the High Priest, Synedrion is a counterpart with the assembly of the serving priests, Jesus is a Lamb, of course, and so his blood naturally is “upon the Jews” in a redemptive sense.

The Gospels' typology of the Crucifixion as OT sacrifice *for the sin of the nation* is confirmed by the entirety of the Gospels' ideology and by the motif structure of the text.

*Vilma Gradinskaite*  
(Vilnius)

**The Image of Jerusalem of Lithuania  
as a Holy City in Rafael Khvoles' Works**

The art collection of Rafael Chvoles at Vilna Gaon Jewish State Museum includes nineteen watercolors and oil paintings mostly created in period 1945-1946, just after World War II. The small narrow streets, old synagogues, decrepit houses, yards ranked with grass are depicted in these paintings. These compositions visualize two subjects: real city - ruins of postwar Vilna and vision of the city – lost Jerusalem of Lithuania, the allusion to Holy City. Vilna was the center of Jewish religious and cultural life in East Europe before WWII: the religious Jews came to pray at Vilna Great synagogue, the scholars visited the city for study Talmud and to discuss with Gaon of Vilna. Despite the fact that other European cities were also known as centers of Jewish life, no other city but Vilnius was recognized with the honorable appellation of Jerusalem.

Chvoles was born in Vilna in 1913, grew up, and attended yeshiva and private art studios there. He fell in love to Vilna for life and kept to paint it even after he left Lithuania for Warsaw, due to soviet regime, in 1959, and later moved to Paris where he died in 2002. Artist conceptualized Vilna as Holy City therefore he glorified, praised and adored it. He wanted to memorialize every street, every corner, every yard of Jerusalem of Lithuania. Nowadays, the paintings of Chvoles are significant not only from artistic point but also from historical. These paintings are unique documentary allows us to acknowledgement the old and lost Jerusalem of Lithuania.

*Yelena Irzabekova*  
(Berlin)

**The World of Yiddish Culture as Reflected  
in Contemporary Art**

During the past two decades attention towards Jewish (mostly Yiddish) pre-war life has obviously increased. Unfortunately, the study of Yiddish culture grows more complicated with the passage of time. The Yiddish *Shtetl* world shattered by the Revolution and tragically destroyed by WW2 and the Holocaust will never be restored. Today fewer people practice Yiddish and the *Shtetl* world exists only in the art and memories of people, who were born there and whose number unfortunately decreases with every passing year.

Present day attention towards Yiddish culture may be termed as a second wave, the ‘first wave’ having begun in the second part of the 19<sup>th</sup> century. At that time the life and traditions of the Yiddish-speaking world attracted the attention of numerous ethnographic researchers, painters, and musicians. The unique culture of the Yiddish *Shtetls* not only constantly grew to occupy a greater place in the press and academic world, but also provided images for the art, literature and music of the time.

Today active field work is being conducted in the regions of former *Shtetls*, which were once compounded in the ‘Pale of Settlement’ of the Russian Empire. At the same time the search and study of any published vestiges belonging to the mentioned above ‘first wave’ are no less important as they are the witnesses of the time and provide insight into the life of the Yiddish World, its culture and traditions.

In this article the author analyzes one of the oldest Yiddish lullabies *Unter dem Kinds Vigele* in order to demonstrate how life and traditions of the Yiddish speaking world were mirrored in the art of the time.

Old collections of folk songs, tunes, and melodies, essays and articles published in the journals of passed times, memories and recollections of people who were once contemporaries and witnesses of *Shtetl* life, – all of these are documents that could tell us much about the world which today is called ‘The Vanished World’.

*Sergey Kashaev*  
(*St. Petersburg*)

**2007 Research  
of the Vishesteblievskaya-11 Settlement**

Researches of Vyshecteblievskaja-11 settlement gave the unique chance to find the first pre-Khazarian Jewish cemetery in Bosporus area. The article is devoted to the geophysical methods of the research of the site.

*Tatyana Kosmacheva*  
(*Orenburg*)

**Jewish Organizations’ Aid to the Population  
of South Ural During the 1921–1932 Famine**

The article dwells on the activity of the Jewish commission for help to starving in Chelyabinsk and the American “Joint” in the Orenburg region. The author is the first to publish the documents from archives of the Orenburg region which allow to track the distribution of “Joint” resources mobilized for restoration of the region.

*Iлона Lesnikovskaya*  
(Dnepropetrovs)

**Development of Russian Education  
in Jewish Colonies of Yekaterinoslav Province  
(According to “Alexandrovsky District Reports”  
from 1860s–1870s)**

The development of Russian schools in Jewish colonies of Ecaterinoslav province was a method to integrate the Jewish population into Russian society. Baron N. Korf (1834–1883) was among the first researchers of such activities. The paper based on his Reports of the 60s devoted to local schools in Alexandrov district.

*Vladimir Maltsev*  
(Minsk)

**Ernst Toller and the Jewish Theater in Belarus**

In the paper the author deals with production of Toller’s play “Hoppla, wir leben!” for Belarusian Jewish State Theatre in 1929 and its specific features.

*Olga Minkina*  
(St. Petersburg)

**“Russian Sanhedrin”: Projects and Administrative Practice  
in the First Quarter of the 19<sup>th</sup> Century**

The main subject of this paper is a project of establishment of “Sinedrin” (Sinedrion) in the preliminary version of “*Polozheniye o yevreyakh*” (Statute on the Jews) 1804. The concept of “Sinedrion” was used by such persons as G.R. Derzhavin in 1799, minister of Religion and National Enlightenment A.N. Golitsyn in 1820s. Later, in 1834, the term was used by the officer of secret police A. Vasiliev who happened to be one of key figures in “Drama of Slavuta”. The projects of “Russian Sinedrion” since 1806 were influenced by the experience of the French Sanhedrin, despite the negative image of this institution in Russian patriotic discourse. The wide circulation of “Sinedrion” concept in Russian administrative circles could be explained by their interpretation of Jewish society as a “state within the state” which had its own secret government. The Russian bureaucracy tried to legalize and control that imagined “government” or to neutralize and repress it. The paper is based on the documents from archives of Saint-Petersburg and Jerusalem not to enter in scholarly usage until now.

*Ilona Murauskaite*  
(Vilnius)

**Avant-Garde in the Works of Yung Vilne Writers,  
or the Crossing of Traditional  
and Modern Jewish Way of Life**

The article is devoted to the activity of Yung Vilne (Young Vilna) literary group (1929–1943). Yung Vilne writers carried on the tradition of modern Yiddish literature. The writers of this group varied so much in their temperament, education and gift. The writers of Yung Vilne group were united by the aesthetics of modern literature, the destiny of Jewish people in Lithuania between two world wars unite all. The presentiment of Catastrophe is dominating motif of their works.

The article is focused on the social problems to be reflected in the works of Yung Vilna writers. To some extent the social problematic was formed by their origin from the poorer class and the repression of Jewish culture in Vilnius on 3<sup>rd</sup>–4<sup>th</sup> decade of the 20<sup>th</sup> century.

Special attention is given to prose of Moshe Lewin and poetry of Chaim Grade. The Chaim Grade's poetry reflects the traditional Jewish way of life; the Moshe Lewin's prose represents the modern mode of the Jewish style of life.

*Yumi Nakagawa*  
(Toyama–Moscow)

**Russian and Jewish journalism in Sholom-Aleichem's novel  
"The Bloody Hoax"**

Article is devoted to the analysis of Sholom-Aleichem's novel "The Bloody Hoax", written on the motif of the Beilis case in 1911–1913. Considering that the novel was published serially in Warsaw's daily paper "Haynt" ("Today"), an author pays special attention to Jewish and Russian press in those days and it's influence upon the fibula of "The Bloody Hoax". I show journalistic elements in the novel, directed to battle against the Blood libel.

*Julia Oleneva*  
(Riga)

**On the question of Midrash Kohelet Rabba's Influence  
on Jerome's Commentary to Ecclesiastes**

The careful study of St. Jerome's Commentary on Ecclesiastes reveals that Jerome compiled Christian interpretations and quoted Hebrew interpre-

tations too. Obviously, Jerome got acquainted with these interpretations, when he studied Hebrew language under the guidance of his Jewish teacher. This fact makes possible to conclude, that Jerome drew upon Hebrew interpretations in oral form. However, it is also possible, that these interpretations existed in written form and were preserved in some rabbinic sources.

Consequently, problem of this research can be summed up by the question: have quoted Hebrew interpretations in Jerome's commentary on Ecclesiastes certain equivalents in authentic Hebrew sources that are available today.

In order to resolve this problem the attention is devoted to Midrash Kohelet Rabba – the largest collection of interpretations on Kohelet book. Kohelet Rabba is dated about 5–8 century, however it is anthology and is compiled from early sources. The purpose of the paper is by dealing with Jerome's commentary on Ecclesiastes and Midrash Kohelet Rabba, restore and analyse some fragments that can witness to Jerome's explicit or implicit use of Midrash.

*Arye Olman*  
(*Jerusalem–Moscow*)

**“The Jews distorted Torah”:  
the new attempt to the Moslem claim**

The Jews were claimed in distortion of the Torah by Moslems and by Christians. Kamilla Adang analyzes the opinions of ten Moslem theologians of the first centuries of an Islam and shows, that most of them believe that Jewish Scriptures were not distorted, and only later commentators accused Jews of damage of their text. Thomas Michel mentions the several more Moslem scholars considered, that just the sense of Torah, instead of its text, has undergone to distortion. Only since at-Tabari' Tafsir in Muslim exegesis and doxography appears the opinion on damage to the text of Scriptures by Jews. al-Maqdisi, al-Biruni and in particular Ibn Hazm share that opinion. Often the fault for these distortions of the text was assigned on Ezra (Uzajr).

One of the reasons of these distortions, according to the Kuran, was incorrect outlook, wrong reflections (2:79, 3:78, 6:91). This reason also is the basis of our assumption. Probably, the “distortions of the sense” of Torah mentioned in the Kuran are midrashic exegesis, agada and targums. The influence of Jewish oral tradition on the Kuran is the topic of discussion for a long time. The basic form of such oral interpretation was targum – synchronous retelling of Scripture on colloquial Aramaic language during its public reading. Such a comments applying for explanation of Scripture might look from the outside as distortion of its sense. Collections of midrashim in VII century were already existed in written form, and they might be

mentioned in *ajaj* 2:79. At the same time *targums* were traditionally transferred orally, and they might be mentioned in *ajaj* 3:78. The commentary that was a part of the oral doctrine – tradition of understanding and interpretation of the bible text – for Jews, was similar to premeditated distortions of Scriptures for early Moslems.

*Dmitry Prokhorov*  
(*Symphoropol*)

**The Karaite Sociopolitical Associations and Confessional Self-Governmental Bodies of the Crimean Karaites in 1917–1920**

The history of military-political, economic, and international relations developed in the Crimea in 1917–1920 attracts attention of many scholars. The activity of national parties, associations and sociopolitical organizations is especially interesting within the context of the problem. This issue has not yet been studied in details. The publication analyses the activity of the Karaite social and political associations under conditions of changing political regimes in the Crimea from 1917 to 1920. This paper is grounded on the materials from the files in the State Archive at the Council of Ministers of the Autonomous Republic of the Crimea, as well as the data from statistical reports, collected documents, and media of the period.

*Helena Rimon*  
(*Ariel*)

**The Adventures of the Adventure Genre:  
Abraham Mapu and Bankim Chandra Chattopadhyay**

The rise of the historical adventure novel in the national cultures is connected to the rise of the national self-consciousness of the native intelligentsia and the development of the sense of history. The “belated” (using the term suggested by Harold Bloom) cultures that find themselves beyond the huge influence of the Western culture, try to resist this influence and to develop their national identity, this process paradoxically claims to adopting of the western literary forms. This process is characteristic for both Hebrew and Bengali literature of the second half of the 19<sup>th</sup> century. The conclusion can be proved by the analysis of the plot and the narrative technique of the two historical-adventure novels “Love in Zion” of Avraham Mapu (1853) and “Daughter of the Lord of the Fort” of Bankim Chandra Chattopadhyay (1862). These works are both the first novels in the Hebrew and the Bengali literatures and their plots are built according to the same genre model, that Michail Bakhtin has defined as “erotic adventure novel”. According to Bakhtin, the first examples of the Genre appeared in the European Literature

in the Hellenistic epoch. Of course, the Russian thinker knew nothing about Hebrew and Bengali literature. Similarly, Mapu and Bankim weren't aware of the existence of the Hellenistic novels (and needless to say, one about another), but they both have read the novels that presented the special type of the "erotic adventure novel": the historical adventure novels of the 19<sup>th</sup> century. This genre type is characteristic for the early stage of the national culture and the nationalist movement.

*Elina Vassilieva*  
(*Daugavpils*)

**Vladimir (Zeev) Jabotinsky's drama "Foreign Land":  
ideology and semantics**

V. Zhabotinsky's comedy "Foreign land" is a parody to a revolutionary drama. The list of characters shows the basic opposition "Russians–Jews", but the author does not create type of the ideal character, keeping specificity of a comedy. There is no character to embody ideals of the author: the comedy personages understand, that Russia is a strange land for them, anyway they do not offer the idea of the Outcome. When the space of a foreign land (Russia) will be overcome by V. Zhabotinsky, he will have other, nostalgic sight at Odessa of the past.

*Dmitry Vashchuk*  
(*Kiev*)

**Some aspects of history about the Jews of Brest in the first half of the  
16<sup>th</sup> century (by 14 Books of inscription of Lithuanian Metrica)**

The main purpose of the article is to publish documents about history of the Jews from Brest of the first half of the 16th century from the 14 Book of inscriptions of Lithuanian Metrica. The issue completely meets the requirements of contemporary archeography. Besides that, the brief content of the sources is analyzed shortly in the introduction part.

*Vyacheslav Zarubin*  
(*Symferopol*)

**Solomon Krym and the Second Crimean Regional Government  
(1918–1919)**

Solomon Krym (1867–1936), Feodosia born, Karaim, agronomist, a well-known Crimean public leader, a member of the Constitutional Democrats Party (cadets), a deputy of the I, IV State Duma of the Russian Empire. From

---

November, 15 (1918) he became a head of the 2-nd Crimean Regional Government that was striving to set up a democratic rule on the peninsula. It was going to set a model for rebuilding the Russian state. But the democratic aspirations were not supported by the anti-Bolshevik “White” Volunteer Army which occupied Crimea, supported (by the allies acting on the basis of the Entente Cordiale agreement. On April, 1919 the Red Army’s attacks led to the Government’s collapse and its members immigrated. Living abroad S. Krym kept the relationships with Crimea as a Russian patriot. He died in the Toulon region (France).

## Contents

---

From the Editorial Board .....	8
--------------------------------	---

### JEWISH TRADITION AND TEXTS. REFLECTIONS IN AN INTERCONFESSIONAL CONTEXT

<i>Jonathan Porath</i> . Jewish Mourning and its Response to the Human Condition: Personal Reflections .....	12
<i>Simcha Fishbane</i> . Count Your Blessings. Jewish Mourning Rituals During the Spring Season (Sefirat Haomer) .....	23
<i>Sergey Tishchenko</i> . New Theories on the Origin of the Five Books of Moses vs. the Classical Documentary Hypothesis .....	47
<i>Alexander Lifshits</i> . A Play on Words in Samuel I, 4:1–7:12 .....	64
<i>Andris Namnieks</i> . Performance of Biblical Psalmody and Its Development ...	76
<i>Ruth Kaniel Kara-Ivanov</i> . Women and Snakes – the Themes of Being and Redemption, Myth and Gender .....	84
<i>Arieh Olman</i> . «The Jews have distorted the Scripture»—an Accusation in the Koran .....	90
<i>Julia Oleneva</i> . On the Question of Midrash Kohelet Rabba’s Influence on Jerome’s Commentary to Ecclesiastes .....	101
<i>Giovanni Frulla</i> . Lexical References about Moses in Jewish Hellenistic Writings .....	113
<i>Elena Fedotova</i> . What Made Pilate Wash His Hands? .....	128

### JEWS IN EASTERN EUROPE: HISTORY AND POLICY

<i>Andrei Blanutsa</i> . Jews of Vladimir in the second half of 16th century .....	150
<i>Dmitry Vashchuk</i> . Some aspects of history about the Jews of Brest in the first half of the 16 <sup>th</sup> century .....	155
<i>Alexander Bezarov</i> . The Jewish Question in the Russian Empire in the 19 <sup>th</sup> Century: Some Methodological Features of J.D. Klier’s Historical Conception .....	165
<i>Olga Minkina</i> . “Russian Sanhedrin”: Projects and Administrative Practice in the First Quarter of the 19 <sup>th</sup> Century .....	181
<i>Yana Voytenko</i> . Jewish Question and the Senate (second Half of XIX— Early XX cent.) .....	193

<i>Dmitry Feldman</i> . About Jewish Legislation in Kurland Province .....	199
<i>Ilona Lesnikovskaya</i> . Development of Russian Education in Jewish Colonies of Yekaterinoslav Province (According to “Alexandrovsky District Reports” from 1860s–1870s) .....	210
<i>Boris Gelman</i> . The burgher Moshke Rasumni as a Rabbi of the Black Sea Fleet .....	215
<i>Larissa Lemperetene</i> . “For the enlightened are so few...”: to Whom did the Founders of Jewish Journalism in Russia Appeal? .....	223
<i>Lilia Kalmina</i> . The Children's Question (Fate of Jewish Exiled Children in Siberia) .....	232
<i>Olga Sobolevskaya</i> . The World of Childhood in Jewish Memoirs in the 19 <sup>th</sup> and Early 20 <sup>th</sup> centuries .....	240
<i>Dmitry Shliapentokh</i> . Yakov Bromberg: the Case of a Russian Jewish Eurasionist in the USA .....	248
<i>Tatiana Kosmacheva</i> . Jewish Organizations' Aid to the Population of South Ural During the 1921–1932 Famine .....	256
<i>Evgeny Rosenblat</i> . Emigration, Assimilation and the Identity Preservation: Jews of Byelorussia in 1944–1950s .....	264
<i>Sonya Isard</i> . Jews, Weddings, and the Underground Economy in Soviet Mogilev-Podolskii .....	271

#### NON-ASHKENAZI JEWISH ETHNIC GROUPS

<i>Igor Semyonov</i> . Khazar Prince Barsbeck in Medieval Arab and Persian Sources .....	282
<i>Sergey Kashaev</i> . 2007 Research of the Vishesteblievskaya-11 Settlement .....	298
<i>Guram Lortkipanidze</i> . New Archival Documents on the Jewish <i>Galut</i> in Georgia .....	302
<i>Ruslan Seferbekov</i> . Classification of Mythological Characters of Dagestani Mountain Jews .....	305
<i>Gennady Sosunov</i> . The Time of the Sojourn of Mountain Jews in Dagestani and Azerbaijani villages in 17 <sup>th</sup> –20 <sup>th</sup> Centuries Revisited .....	312
<i>Baryat Alimova, Magomed-Rasul Ibragimov</i> . Ethno-cultural Parallels Among Mountain Jews and Kumyks (Traditional Food Culture) .....	321
<i>Vyacheslav Zarubin</i> . Solomon Krym and the Second Crimean Regional Government (1918–1919) .....	328
<i>Dmitry Prokhorov</i> . The Karaite Sociopolitical Associations and Confessional Self-Governmental Bodies of the Crimean Karaites in 1917–1920 .....	349

#### JEWISH LITERATURE AND ART. DIALOGUE OF CULTURES

<i>Umi Nakagawa</i> . Cooperation Between Shalom Aleikhem and the <i>Haynt</i> Newspaper: <i>Bloody Joke</i> and <i>Menachem Mendel</i> .....	368
---	-----

---

<i>Helena Rimon</i> . The Adventures of the Cloak-and-Dagger Genre in Vilna and in Calcutta: Abraham Mapu and Bonkim Chondro Chattopadhai ....	386
<i>Elina Vassilieva</i> . Vladimir (Zeev) Jabotinsky's drama "Foreign Land": ideology and semantics .....	396
<i>Leonid Katsis</i> . Russian Jew Osip Mandelshtam and the Jewish Kiev as Seen by N.Y. Mandelshtam .....	403
<i>Yelena Irzabekova</i> . The World of Yiddish Culture as Reflected in Contemporary Art .....	422
<i>Bogdana Pinchevskaya</i> . Judaica in the Collections of the Czartoryjski's Museum in Krakow .....	437
<i>Evgenia Khazdan</i> . What are Jewish Lullabies About? .....	450
<i>Ilona Murauskaitė</i> . Avant-Garde in the Works of Yung Vilne' Writers, or the Crossing of Traditional and Modern Jewish Way of Life .....	462
<i>Vilma Gradinskaitė</i> . The Image of Jerusalem of Lithuania as a Holy City in Rafael Khvoles' Works .....	471
<i>Katarzyna Krynicka</i> . Art in the Face of Shoah .....	483
<i>Sergey Shpagin</i> . Divided by Anti-Semitism: a Dialogue That Didn't Take Place Between Schönberg and Kandinsky on the Eve of the Holocaust ....	489
<i>Inessa Dvuzhilnaya</i> . Some Aspects of Cooperation Between M. Weinberg and D. Shostakovich .....	503
<i>Vladimir Maltsev</i> . Ernst Toller and the Jewish Theater in Belarus .....	512
<i>Vera Belousova</i> . Game Poetics of "Nothing but the truth" by Boris Zherdin .....	527
<i>Leontiy Mironiuk</i> . "You want songs? They I have ..." On the Deconstruction of Russian Naming Units in Jewish speech .....	537
<i>Leonid Ashkinazi, Alla Kuznetsova</i> . Invective Naming of Nationalities in the world-web .....	545
<i>Svetlana Koloda</i> . Means to Preserve Hebrew Text Qualities in Translation ....	549
<i>Leonid Grolman</i> . Art Workshops at Academic Judaica Schools and Children's Jewish Camps .....	557
Summaries .....	562
Contents .....	572