

УДК 531(091)(092)

ББК 22.2 г.

Б 43

*Рекомендовано к печати
Советом гуманитарного факультета
Белорусского государственного университета*

Редакционная коллегия:

кандидат филологических наук, доцент,
заведующий кафедрой культурологии БГУ *Г. В. Синило* (отв. ред.);
доктор философских наук, профессор,
академик НАН Беларуси (Институт социологии) *Е. М. Бабосов*;
доктор филологических наук, профессор,
заведующий кафедрой русской и зарубежной литературы
Белорусского государственного педагогического университета *Т. Е. Комаровская*;
доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры
факультета философских и социальных наук БГУ *Т. Г. Румянцева*;
кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии БГУ *Э. А. Усовская*;
кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии БГУ *П. И. Леонова*;
старший преподаватель кафедры культурологии БГУ *Е. В. Борисевич*;
старший преподаватель кафедры культурологии БГУ *Т. С. Супранкова*;
старший преподаватель кафедры культурологии БГУ *Е. М. Кобриня*;
старший преподаватель кафедры культурологии БГУ *М. Ю. Шода*;
преподаватель кафедры культурологии БГУ *А. А. Мананкова*.

Рецензенты:

профессор кафедры истории Белорусского государственного педагогического
университета, доктор исторических наук, профессор *И. Р. Чикалова*;
кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой зарубежной
литературы Белорусского государственного университета *А. М. Бутырчик*.

Белорусско-еврейский диалог в контексте мировой культуры [Элек-
тронный ресурс] : Материалы I Международной научной конференции
Б 43 (Минск, 28–30 апреля 2008 г.): сб. науч. ст. / Белорус. гос. ун-т, гуманит.
фак.; редколл. Г. В. Синило (отв. ред.) [и др.]. – Минск: БГУ, 2011. – Режим
доступа : <http://www.elib.bsu.by>

В сборник вошли статьи участников Первой Международной конферен-
ции «Белорусско-еврейский диалог в контексте мировой культуры», состояв-
шейся в Минске (БГУ) 28–30 апреля 2008 г. В статьях освещается широкий
круг проблем, связанных с типологией и динамикой мировой и национальных
культур, с диалогом белорусской и еврейской культур в широком историческом
и социокультурном контексте. Адресован исследователям, преподавателям,
аспирантам, магистрантам, студентам и всем, кто интересуется проблемами
развития белорусской и еврейской культур и межкультурной коммуникации.

УДК 531(091)(092)

ББК 22.2 г.

ISBN 978-985-518-602-2

© БГУ, 2011

ПРЕДИСЛОВИЕ

Международная конференция «Белорусско-еврейский диалог в контексте мировой культуры», материалы которой представлены в настоящем издании, была подготовлена и проведена кафедрой культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета 28–30 апреля 2008 г. Конференция, на которую собрались ученые из различных стран – Беларуси, Украины, России, Израиля – и которая состоялась при активной поддержке Посольства Государства Израиль в Республике Беларусь (особая благодарность организаторов конференции – тогдашним Послу Государства Израиль в Беларуси г-ну Зееву Бен-Арье и Первому секретарю Посольства г-ну Игалю Койфману), Израильского культурно-информационного центра (особая благодарность – тогдашнему директору ИКИЦ г-же Наталии Койфман), Еврейского Агентства для Израиля в Республике Беларусь (особая благодарность – Главе представительства г-ну Игорю Гительману и Главе отдела образования г-же Элине Аксельрод), Союза белорусских еврейских общественных объединений и общин (особая благодарность – Председателю Союза г-ну Леониду Левину), привлекла к себе внимание исследователей белорусской и еврейской культуры, преподавателей, студентов, широкого круга слушателей. Вероятно, это связано с важностью и недостаточной изученностью культурных контактов белорусского и еврейского народов, а также чрезвычайной важностью для мировой культуры, особенно в настоящий момент, межкультурного диалога.

Основу бытия и мышления человека, человеческой цивилизации конца XX века составляет диалог. Как один из самых эффективных способов межкультурной коммуникации, он представляет собой такой тип взаимодействия, который нацелен на межнациональное, межцивилизационное, межкультурное *понимание*, на поиск устойчивых форм, ценностей жизнедеятельности человечества. Межкультурный диалог – это не только универсальная парадигма освоения духовных основ жизни современной цивилизации, но и обретение самого себя: лишь посредством подлинного общения и личность, и культура становятся подлинно уникальными.

Многообразии современного мира, радикальный сдвиг политического и культурного ландшафта второй половины XX века, приведший к появлению новых государств, тенденции глобализации и одновременной межнациональной дифференциации требуют научиться жить в условиях множества культур, сознаний,

логик, точек зрения. Следуя современному пониманию межкультурного диалога, можно утверждать, что только осознанное, искреннее желание услышать, познать, уважать другую культуру, цивилизацию станет реальной основой для предотвращения конфликтов и войн. Подобный ракурс видения диалога тем более актуален, поскольку волна этнонациональных конфликтов, к сожалению, не снижается.

В связи с этим перед социальным знанием поставлены новые задачи: прогнозирование межкультурных отношений, выработка стабильных парадигм и механизмов недопущения «столкновения цивилизаций», решения межэтнических и иных конфликтов.

Хочется надеяться, что и прошедшая конференция послужила этой цели, тем более, что состоялась она на белорусской земле, издавна бывшей местом, где пересекались и переплетались, контактировали, вступали в диалог различные культуры, что воспитывало веками особое чувство толерантности, в той или иной степени терпимости и уважения к иным культурам. При этом важно подчеркнуть, что различные национальные культуры, существовавшие и существующие в культурном пространстве Беларуси, не живут изолированной жизнью, но подпитывают, взаимопроникают и обогащают друг друга. Именно так происходило и происходит с евреями, волею судеб оказавшимися на белорусской земле в XIV в., когда им открыл ворота Великого Княжества Литовского князь Витовт. Именно здесь, в польско-литовско-белорусском крае, они надолго нашли вторую родину, создали замечательную культуру, обогатившую и собственно еврейскую, и белорусскую, и мировую культуру. Именно белорусская земля дала мировой культуре крупного мыслителя, талантливого ученика И. Канта — Соломона Маймона, классика идишитской литературы Менделе Мойхер-Сфорима, плеяду талантливых поэтов XX в. во главе с Изи Хариком, выдающихся художников Марка Шагала, Хаима Сутина и многих других. Здесь, в Беларуси, евреи ощутили и белорусский язык как свой родной, внесли свой вклад в развитие белорусской словесности, примером чему является творчество классика белорусской литературы Змитрока Бедули (Самуила Плавника), выдающегося литературоведа Григория Березкина. Именно белорусская земля вскормила многих крупных деятелей сионистского движения, стоявших у истоков создания Государства Израиль, в том числе его первого президента Хаима Вейцмана, родившегося в местечке Мотол (Мотыль) Пинской губернии.

Конференция была приурочена также к 60-летию Государства Израиль. Мы надеемся, что у этого молодого и одновременно очень древнего государства будут крепнуть связи с Республикой Беларусь, тем более, что эти связи глубоко укоренены во многовековом диалоге белорусской и еврейской культур.

В рамках конференции состоялась Пленарное заседание, а также работали параллельно семь секций. В результате был охвачен широкий круг вопросов, касающихся не только развития и культурных контактов белорусской и еврейской культур, но и типологии, феноменологии, динамики развития современных национальных культур в контексте культуры мировой, были поставлены новые актуальные вопросы, связанные с межкультурным диалогом, столь важным для нашего времени.

Пленарное заседание открыл доктор философских наук, академик НАН Беларуси Евгений Михайлович Бабосов актуальными размышлениями о проблемах сохранения самобытности белорусской культуры в условиях глобализации. О древних истоках иудео-христианской цивилизации, о Библии как о метатексте

еврейской и европейской культур шла речь в докладе кандидата филологических наук, заведующей кафедрой культурологии БГУ Галины Вениаминовны Синило. Органичной связью между современной белорусской литературой и Библией, особому осмыслению притчи о Каине и Авеле в повести В. Быкова «Сотников» был посвящен доклад кандидата филологических наук, доцента кафедры зарубежной литературы БГУ Евы Александровны Леоновой. Специфику иудео-христианского диалога в польско-литовском государстве XIV в. глубоко раскрыла кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН и директор Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (Москва) Виктория Валентиновна Мочалова. О философских контактах еврейской и мировой культур говорили в своих блестящих докладах доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры БГУ Татьяна Герардовна Румянцева («М. Мендельсон и И. Кант: диалог в письмах») и доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии Белорусского государственного университета культуры и искусств Марина Александровна Можейко («Философия Соломона Маймона в контексте мировой культуры»). Галина Аркадьевна Элиасберг, кандидат филологических наук, преподаватель Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета (Москва) и Центра библеистики и иудаики представила в своем докладе проблематику и поэтику драматургии уроженца Беларуси Д. Бенарье в контексте еврейской культуры начала XX в. Своими наблюдениями и архивными разысканиями о специфике национально-культурной жизни евреев Беларуси во второй половине XX в. поделился в очень информативном докладе кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории НАН Беларуси Валентин Генрихович Мазец.

В секциях были заслушаны около 80 докладов, обсуждены самые разнообразные проблемы диалога белорусской и еврейской культур в области религии, литературы, истории, проблемы развития культуры современного Израиля. Из выступлений наших гостей особенно хотелось бы отметить доклад доктора философских наук, профессора, директора Регионального научно-образовательного Центра по изучению проблем Холокоста при Национальном университете «Львівська політехніка», президента Международного Центра «Холокост» имени доктора Александра Шварца (Львов) Рудольфа Мирского «Израиль и “новый” антисионизм в современных условиях (философско-политические аспекты)», а также совместный доклад кандидата исторических наук, главного специалиста Российского государственного архива актов (Москва) Дмитрия Захаровича Фельдмана и аспирантки Европейского университета в Санкт-Петербурге (ныне – канд. ист. наук) Ольги Юрьевны Минкиной «Культурный феномен прошений белорусских евреев властям в конце XVIII – XIX вв.».

Организаторы конференции надеются, что ее материалы будут интересны исследователям в области культурологии, религиоведения, философии, филологии, истории, искусствознания, преподавателям и студентам, а также широкому кругу читателей, не безразличных к проблемам развития мировой, белорусской и еврейской культур.

Редакционная коллегия

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Е. М. Бабосов
(Минск, Институт социологии НАН Беларуси)

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ САМОБЫТНОСТИ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Глобализация современного мира выплеснула на страницы периодических изданий, монографий и сайты интернета множество новых понятий и терминов, таких, в частности, как «глобальная культура», «трансформационные культурные потоки», «электронная культура», «мультикультурализм», «транскультурализм». Активные поборники и пропагандисты этого процесса, особенно те из них, которые находятся под влиянием американского глобализма, на все лады твердят о снижении статуса национальных языков и культур, проповедают принцип торжества транскультурализма, порождающего унификацию культурных миров. Во многих странах, в том числе и в США (С. Хантингтон, Дж. Нейсбит и др.), подобные утверждения подвергаются резкой и обоснованной критике. Однако бесспорно, что глобализация существенно обострила проблему национально-культурной идентичности, которая в начале XXI в. превратилась в одну из важнейших проблем, а тем самым актуализировала обширный комплекс вопросов «культурной самобытности» различных народов и регионов мира.

В современных условиях культурная самобытность народа оказывается не только важнейшей духовной ценностью, но и эффективным средством сохранения и повышения жизнеспособности генофонда нации. Поэтому философская рефлексия о культурной самобытности выступает ныне как приоритетное условие самопонимания, самосохранения и саморазвития культуры. Она призвана стать основным вектором полноправного

вхождения национальной культуры в мировое культурное пространство и одновременно прочным барьером на пути унификации всех культур под давлением культурного империализма, прежде всего электронного.

Разумеется, «электронная культура» открывает новые, более широкие горизонты для творчества и распространения культурных ценностей. Но она же несет с собой и определенные опасности, создавая ситуацию, при которой человек, погружаясь в виртуальную реальность, отрывается от реальной действительности, от своих национальных корней, становится всеядным потребителем культурных или псевдокультурных инноваций. Поэтому в современных условиях новые грани актуальности приобретает не столь уж новая проблема социокультурной идентификации различных этносов, наций, стран, отдельных индивидов и их групп. Усиление международной культурной интеграции под влиянием глобализационных процессов не может протекать и интерпретироваться вне локализирующего их национального контекста. Чтобы сохранить свою социокультурную идентичность, человек не должен выйти из храма национальной культуры. Поэтому нельзя допустить, чтобы всемирное движение «электронной культуры» разрушило этот храм. Ни в коем случае не противопоставляя многоцветию и многозвучию «электронной культуры» самобытность белорусской национальной культуры, впитавшей в себя традиционные ценности нашего народа, его надежды и стремления, необходимо всемерно развивать наше величайшее духовное достояние.

Следует иметь в виду, что Ф. Богушевич первым из белорусских мыслителей объявил существование самостоятельного белорусского этноса, выявил самобытность белорусского языка и его принципиальное равноправие с другими языками, содействовал своим творчеством пробуждению национального самосознания белорусского народа.

Подлинной энциклопедией жизни белорусского народа, его невзгод, дум и стремлений, его культуры стало творчество великого национального поэта Беларуси Янки Купалы. С необычной яркостью и выразительностью тема становления и реализации белорусского национального самосознания, открывающего родному народу, наравне с другими народами, путь к возвышению человеческого достоинства («людьми зваться»), путь к самостоятельному общественно-политическому и социокультурному развитию, прозвучала в его знаменитом стихотворении «А хто там ідзе?». Идея упрочения национального самоопределения звучит лейтмотивом и в творчестве другого народного поэта Беларуси, создателя национального поэтического эпоса, — Якуба Коласа. Подлинной энциклопедией народной жизни стала его поэма «Новая зямля», в которой опоезтизированы повседневная жизнь и труд, обряды и традиции, духовное богатство и нравственная привлекательность белорусского крестьянина. Своей лиро-эпической поэмой «Сымон-музыка», трилогией «На ростанях» Я. Колас

утверждает необходимость духовного возрождения белорусской нации, рисует своеобразие национальных путей развития Беларуси, которая находится на пересечении разных культур, конфессий, геополитических стремлений. Он создает галерею портретов национальной интеллигенции, выходящей из народа, «адраджэнцаў», которые превыше всего ставят благополучие «роднага краю», расцвет его духовной культуры.

Белорусская национальная самобытность великолепно опозитизирована в творчестве Максима Богдановича. В стихотворениях «Слуцкія ткачыхі», «Раманс», «Краю мой родны! Як выкляты Богам...», «З песняў беларускага мужыка» и других поэт вдохновенно рисует проникновенный, светлый образ белорусского народа — народа труженика и патриота, носителя и создателя всего прекрасного и ценного в жизни. В его публицистике поставлена проблема национального возрождения, понимаемого как развитие и обогащение извечных духовных ценностей белорусского народа в общем потоке славянской и мировой культуры, что невозможно без и вне национального самоутверждения белорусов.

М. Богданович был убежден, что «дело национального возрождения» прочно опирается на кадры белорусской народной интеллигенции, смысл существования которой один: развивать народную культуру. Это призвание интеллигенция может реализовать, проникая своим творчеством, своей просветительской деятельностью в самые глухие уголки Беларуси, всюду пробуждая национальное самосознание. Решающую роль в этом призвана сыграть народная по своему духу и содержанию литература. Но это, пишет поэт, «не просто литература для народа, это в то же время литература самого народа, ибо она результат писательского труда многих и многих сотен крестьянских рук, на время отрывающихся от сохи, чтобы взяться за перо» [1, с. 278]. Однако было бы ошибкой считать белорусскую литературу созданием творческого порыва только деревни, хотя многие ее лучшие представители — выходцы из крестьянской среды. Беларусь в понимании М. Богдановича — подлинно европейская страна, ибо «в ней росла культура, опиравшаяся не только на славянскую деревню, но и на белорусский город европейского типа, город, организованный на основе Магдебургского права» [1, с. 261].

Приоритетную роль в национальном возрождении, в развитии белорусской культуры, в понимании М. Богдановича, играет народная интеллигенция, являющаяся основой белорусского национального движения. «Но она же окончательно закрепила и демократический облик его идеологии». Одним из важнейших принципов этой идеологии является толерантность, уважительное отношение к другим нациям и их культурам. «Защищая интересы своего народа и кладя в основу этой деятельности наличие самостоятельной белорусской национальности и белорусской культуры, белорусская интеллигенция никогда не впадала в шовинизм, — подчеркивал М. Богданович, — не стремилась к умалению прав соседних национальностей на всю полноту самостоятельного культурного развития» [1, с. 267].

Национальная самобытность белорусской культуры рельефнее всего воплощена в художественной литературе, будь это коласовская энциклопедия крестьянской жизни, короткевичевское остросюжетное, наполненное мудрыми афоризмами жизнеописание часто непредвиденных изгибов исторических судеб народа и отдельных его представителей или удивительно образная и правдивая галерея быковских рядовых Великой Отечественной войны, бородулинские поэтические размышления о смысле жизни человека и его национальном самоопределении.

Развиваясь в едином русле с художественной литературой, все другие виды искусства вносят неповторимые интонации в звучание национальной самобытности. Так, например, своеобразное музыкальное воплощение национальная идея получила в творчестве одного из основателей белорусской национальной оперы — А. В. Богатырева. В его опере «В пущах Полесья» (по мотивам повести Я. Коласа «Дрыгва»), в кантатах «Белорусским партизанам» (стихи Я. Купалы, П. Бровки, П. Труса), оратории «Битва за Беларусь» (стихи Н. Гилевича), в вокальных циклах на стихи М. Богдановича, Я. Купалы, П. Бровки, А. Кулешова, основанных преимущественно на интонациях белорусской народной песни, национальное своеобразие духовных устремлений белорусов воплощается и в симфонических гармониях, и в многоголосье хорового пения, и в вокальной лирике. В песенном жанре эта же идея получает новые интонационные формы выражения в творчестве В. Аловникова и И. Лученка. Жизнеутверждением и глубоким лиризмом отличаются широко известные песни первого из них: «Радзіма мая дарагая», «Лясная песня», «Песня пра Брэсцкую крэпасць». Неизменным интересом пользуются песни И. Лученка «Памяць сэрца», «Вераніка», «Алеся».

Глубокая символичность и философская масштабность изобразительного языка характерны для воплощения белорусской национальной самобытности в станковой и монументальной живописи М. Савицкого, особенно в таких его картинах, как «Партизанская мадонна», «Витебские ворота», «Виленские встречи», в станковой и книжной графике Г. Поплавского, в его графических циклах «Память», «Браславщина — край озерный», в графическом оформлении произведений Я. Купалы, Я. Коласа, В. Короткевича, В. Быкова и других писателей. Воплощаемые в повседневной жизни наших современников яркие проявления национальной самобытности получают специфическое изображение в художественном творчестве В. Пташука, И. Добролюбова и других белорусских кинематографистов, театральных постановках национальных театров имени Я. Купалы, Я. Коласа и других.

Если из всего этого многообразия художественного формирования и воплощения белорусской национальной самобытности выделить стерж-

невую линию, то ее можно выразить одним словом — «беларускась» (или, употребляя термин Я. Купалы, «беларушчына»). Содержание данного термина можно определить как совокупность специфических особенностей самосознания и самоназвания белорусов, их родного языка, их менталитета, национального характера, как указатель принадлежности к белорусскому народу и его культуре. Применительно к современности этот термин означает также гражданскую принадлежность человека к белорусскому государству как независимой, суверенной стране. А это означает, что национальная самобытность белорусской культуры в современных условиях сливается воедино с идеей белорусской государственности.

Становление и функционирование в условиях глобализации эффективного национального государства тем более необходимо, что по мере углубления глобализационных процессов и расширения их масштабности в некоторых исследовательско-аналитических центрах западных стран проявляется тенденция к формированию новой наднациональной идеологии — так называемого «сетизма» («киберлиберализма»), проповедующей отказ от любой фильтрации и ограничения информационного обмена и мировых «стихийных» (на самом деле — управляемых) потоков информации.

Такая идеология превращается, по существу, в синоним безудержного информационного экспансионизма, стремления к унификации духовного мира и ценностных ориентаций, идейных предпочтений людей разных национальностей, религиозных верований и культур. За хорошо расцветченными и красиво рекламируемыми лозунгами и призывами киберлибералистской идеологии кроются коренные интересы крупных компаний, специализирующихся на распространении по всему миру хорошо скоординированных и целенаправленных информационных потоков, ориентированных на американоцентризм.

В таких условиях для стран, не идущих в фарватере американизированного глобализма, а занимающих собственные, самостоятельные позиции, в том числе для России и Беларуси, становится жизненно важной разработка собственной политической стратегии, опирающейся на прочную идеологическую основу. Концептуальной предпосылкой и теоретической парадигмой такого рода политических доктрин должна стать замена идеологического давления группы высокоразвитых в технологическом и экономическом отношении стран на весь остальной мир принципом равноправного и многостороннего экономического, научно-технического, политического, социокультурного взаимодействия различных стран и культур. Каждое самостоятельно действующее государство, опирающееся на базовые ценности своего народа, на его традиции, менталитет, национальную культуру, может и должно сохранять свои суверенитет, независимость, самобытность посредством разработки и реализации собственной стратегии рыночной трансформации и связанного с этим оптимального, соответствующего коренным интересам страны вхождения в глобализационные процессы.

Отживающая свой век однополярная американоцентричная модель мироустройства стремилась подмять под себя государственные суверенитеты, национальные языки и культуры, навязать всем унифицированные стандарты пресловутой массовой культуры. Ее основная максима: чем больше разрушено национальных и культурных корней, тем больше общество становится массой эгоистичных и циничных потребителей, у которых утрачиваются личностные качества и нравственные ценности и которые вследствие этого достаточно легко поддаются манипулированию. Многообразными технологическими и психологическими возможностями для такого манипулирования обладает возникающая под непрерывным воздействием средств массовой информации, прежде всего телевидения и «глобальной паутины» (интернета), электронная культура, которая, в отличие от классической культуры, ориентирована не на человека, привязанного к определенной сословию или месту жительства, языку или нации, а адресована любому человеку, который может находиться в любом месте, принадлежать к любой нации или социальному слою, к любой религии или социокультурной группе, говорить на любом языке. Такая социокультурная ситуация находится в соответствии с новыми особенностями размежевания и взаимодействия различных социальных сообществ. Наряду с национальными сообществами в современном глобализующемся мире существуют сообщества территориальные, религиозные, социокультурные, гетеро- и гомосексуально ориентированные, разновозрастные (например, тинэйджеры или ветераны Второй мировой войны) и др. Кроме того, ныне взаимодействуют виртуальные сообщества, в которых люди связаны друг с другом посредством интернет-сообщений. В результате формируется способность человека существовать и действовать в разных культурах.

Виртуальность многообразна и многолика. В своей многомерности она не противостоит действительной реальности, а значительно расширяет ее пространство, делает ее более многоплановой. Она расширяет творческие возможности человека, раздвигает пределы его фантазии, но она же способна оторвать его от локальных границ существования, от корней национальной культуры. Совокупное действие названных феноменов приводит к возникновению нескольких новых тенденций в глобализационных информационно-культурных потоках, из которых выделим в качестве важнейших три наиболее яркие.

Первая из таких тенденций проявляется в том, что каждодневное, ежечасное влияние, оказываемое на человека электронными масс-медиа, приводит к распространению по всему миру имиджа так называемого «общества массового потребления». Для такого общества характерны стремление к максимизации потребления товаров одного и того же вида, предпочтение дешевой, нередко не вполне качественной продукции, в том числе тво-

рений культуры, более дорогим и уникальным благам, формирование и широкое распространение адекватной этому обществу массовой культуры.

Массовая культура изначально в силу своей специфики стремится к глобализации. Она родственна исходным позициям теоретиков и поборников электронной версии глобализма, поскольку создается и распространяется в расчете на потребление на коммерческой основе широкими массами людей вне зависимости от их социального статуса, пола, возраста, национальности, социокультурных предпочтений. В силу этих своих особенностей массовая культура стремится к максимальному расширению сферы своего распространения, вплоть до всемирных, глобальных масштабов.

Вследствие своей облепченности, обращенности к обычным человеческим чувствам, к тривиальным житейским ситуациям массовая культура получает все более широкое распространение в современном мире. Результатом этого становится все более широкое распространение пресловутой «глобальной потребительской культуры», критерием успеха которой выступают не духовные ценности, а прибыль и кассовый успех во все более монополизированной индустрии развлечений, где действуют три главных кита — кинематограф, музыка и электронные масс-медиа, усиливается доминирование электронной культуры.

Наряду с этим возникает и получает все более широкое распространение *вторая тенденция*. Суть ее состоит в том, что под влиянием электронных масс-медиа в сознании и поведении широкой публики формируется своеобразный «синдром легкости» — легкости в изменении места жительства или работы, профессиональных или культурных привязанностей, мировоззренческой позиции, в получении удовольствия и т. п. Она находит воплощение в теории так называемой ситуативной этики, или свободной этики, т. е. этики, свободной от всяческих ограничений, от любого табуирования. Она реализуется в поведении человека-кочевника, меняющего след за перемещением в другой город, другую среду не только место работы, образ жизни, но и семью. Дружеские, профессиональные и иные связи становятся ситуативными и возникают преимущественно в расширяющемся пространстве глобализированных стандартов развлечений — всевозможные шоу, дискотека, ночной клуб и т. д.

Одновременно с этим на человека обрушиваются почти бескрайние и интенсивно воздействующие на его сознание и поведение через многоцветную печать, телевидение, видео, интернет расцвеченные яркими картинками потоки информации. Это порождает *третью тенденцию* в развитии «электронной культуры», не только реальной, но и созданной воображением и техническими средствами виртуальной реальности. В результате все более расширяется включение наших современников, особенно молодых, в виртуальное пространство, а это ставит на повестку дня проблему возможной утраты связи с действительной реальностью. В итоге

человек погружается в калейдоскопически изменяющийся игровой мир, на ярко расцвеченном фоне которого нравственные ориентиры начинают восприниматься как устаревшие, второстепенные.

Интернет, эта всемирная паутина, из которой легко «скачать» не только информацию или развлекательные картинки, но и реферат, статью и т. п., устраняет различия между профессионализмом и дилетантством, дает человеку максимум свободы в выборе при минимуме ответственности, вследствие чего ускользает различие между нравственностью и безнравственностью и сужается пространство реально действующей морали. Этому может успешно противодействовать только подлинная, высокодуховная культура, впитывающая в себя и несущая людям, прежде всего подрастающим поколениям, гуманные, человекотворческие ценности мировой и национальной культуры. Значимость ее в современном глобализирующемся мире многократно возрастает. Дело в том, что в условиях глобальной интеграции стабильность и сила общества в решающей степени зависят от пропорции «массы» и «народа». Чем больше общество — масса унифицированных потребителей, тем оно слабее. Чем больше общество — народ, в котором объединены личности на основе общего менталитета, национальной культуры и традиций, тем оно сильнее. Поэтому двумя важнейшими компонентами новой архитектуры глобальной интеграции должны стать: а) активное взаимодействие национальной и мировой экономики, взаимовыгодное для всех участвующих в таком взаимодействии стран; б) неразрывно связанное с этим развитие национальной экономики в социальном, политическом и культурном контексте суверенной страны, дальнейшее развитие национальных культур.

Одна из важных задач белорусских философов, социологов и культурологов заключается в том, чтобы, осмысливая важность самопонимания и самовыражения национальной культуры, не забывая, но творчески воплощать в философских конструктах актуально звучащее и ныне утверждение Иоганна Готфрида Гердера: «Культура народа — это цвет его бытия, изящное, но бренное и хрупкое откровение его сущности». Без сохранения и обогащения, упрочения национальной самобытности белорусской культуры невозможно достичь высшей стратегической цели нашего государства — построить сильную процветающую Беларусь в современном глобализирующемся мире.

Литература

1. *Богданович, М.* Белорусское возрождение / М. Богданович // Поўны збор твораў : у 3 т. Мінск, 1993. Т. 3. С. 257–285.

Г. В. Синоло
(Минск, БГУ)

ТАНАХ КАК МЕТАТЕКСТ ЕВРЕЙСКОЙ И ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУР

Существуют своего рода первокниги, метатексты, порождающие новые тексты, становящиеся фундаментом той или иной культуры, словно бы создающейся «на полях» такой Первокниги. Последующая культура ведет бесконечный диалог со своим метатекстом, бесконечно цитирует и интерпретирует его. Тем самым метатекст одновременно становится и генеральным интертекстом, «внутренним кодом» той или иной культуры. Так, метатекстом для индийской цивилизации стали Веды (Самхиты), «на полях» которых образовался огромный корпус Араньяков и Упанишад, толкующих Веды. Для европейской культуры и литературы таким первотекстом в известном смысле стали классические тексты греческой литературы и философии. Однако еще одним великим метатекстом европейской культуры и литературы — и единой Книгой в прямом смысле слова, уникальной в своем единстве, — Книгой, с которой по-прежнему ведет диалог и западная (европейская) культура, христианская по преимуществу, и культура еврейская, стала Библия, явившаяся синтезом духовного, исторического, культурного опыта древнееврейской культуры, а также возникшей в ее лоне культуры раннехристианской.

Как известно, Библию часто именуют перифрастически Книгой Книг. Эта типично ивритская конструкция — *Сэфер эа-Сфарим* — означает самую высокую степень качества, особую выделенность предмета или явления и может быть переведена как «книга над всеми книгами», «самая лучшая книга», «самая превосходная книга»; однако это выражение указывает также на структуру и, возможно, особое смыслопорождающее назначение этой Книги: «книга, состоящая из множества книг», «книга, внутри которой в потенции содержатся последующие книги». Библия, сыгравшая особую роль в становлении современной цивилизации и культуры,

продолжает оказывать огромное влияние на духовную жизнь многих народов, по-прежнему лидирует в «Книге рекордов Гиннеса» по числу изданий, тиражей, переводов на различные языки. Не случайно, обращаясь к Библии в тяжкую годину для своего Отечества, в страшном, голодном и мятежном 1918 г., и ища утешения на страницах великой Книги, русский поэт Валерий Брюсов писал:

О Книга Книг! Кто не изведал
В своей изменчивой судьбе,
Как ты целишь того, кто предал
Свой утомленный дух тебе?
В чреде видений неизменных
Так совершенна и чиста
Твоих страниц проникновенных
Немеркнущая красота.

...Какой поэт, какой художник
к тебе не приходил, любя?
Еврей, христианин, безбожник —
все, все учились у тебя.

Не случайно и то, что в ряду неизменно и неизбежно обращающихся к Библии, бесконечно учащихся у нее русский поэт первым называет еврея: «Еврей, христианин, безбожник...» Действительно, Библия связана прежде всего с еврейской культурой, еврейской судьбой, историческим путем еврейского народа, его духовными и эстетическими поисками. Как «портативное отечество евреев» определил в свое время Библию Генрих Гейне — шутивно и в то же время вполне серьезно: то духовное отечество, которое никто, никакие гонения отнять не могли и не могут. Собственно, Библия является главным творением еврейской культуры, главным вкладом последней в сокровищницу культуры мировой. Подчеркнем: это касается в равной степени и еврейского Священного Писания (Еврейской Библии), и христианского (Христианской Библии), хотя под названием *Библия* европейцы чаще всего имеют в виду именно христианское Священное Писание. Волею неисповедимых и высоких судеб обе Библии оказались взаимосвязанными. Точнее, Христианскую Библию невозможно представить без Еврейской Библии, а подавляющее большинство смыслов, духовных парадигм, знаменитых высказываний и афоризмов собственно христианской части Библии — Нового Завета — вытекает из еврейской ее части — Танаха, или Ветхого Завета. В то же время и то и другое является, в сущности, плодом древнееврейской культуры, ее открытий и внутренних споров, разрывов и разминовений, оказавших огромное влияние на развитие мировой цивилизации, в особенности же — европейской.

Еврейскую культуру не случайно именуют «культурой Книги», а евреев — «народом Книги» (как *ахл ал-Китаб* — «люди Писания» — евреи определены в Коране). Сводным памятником древнееврейской культуры и фундаментом последующей еврейской культуры стало Священное Писание, или Библия, иудаизма — ТаНаХ (аббревиатура-акроним, в которой согласные являются начальными буквами названий трех частей канона: *Тора* — Закон, или Учение; *Невиим* — Пророки; *Кетувим*, или *Ктувим*, — Писания; по фонологическим законам языка в конце слова [k] переходит в [h]; далее — Танах). При этом Танах строится как грандиозный триптих, где каждая последующая часть комментирует предыдущую, является ее хронологическим и логическим продолжением, дополнением и исполнением. Кроме того, в религиозном каноне нашли себе место самые разнообразные не только религиозные, но и светские жанры: эпос в различных его видах (мифологический, исторический, героический; историческая хроника), религиозно-философская и любовная лирика, афористика и т. д. Как замечает С. С. Аверинцев, «канон оказался построенным как маленькая литературная “вселенная”, включающая самые разные тексты — однако в прямом или косвенном, изначальном или вторичном соотношении с религиозной идеей» [1, с. 271]. Но в более широком смысле канон стал своеобразной моделью Вселенной, вмещающей Бога и человека, мир во всех многообразных его проявлениях, человека во всех сферах его бытия.

Древнейшие сказания, вошедшие в Танах, начали формироваться еще в первой половине 2-го тыс. до н. э. Записывались же тексты Танаха между XIII—II вв. до н. э. Три его раздела канонизировались постепенно и окончательно оформились как единое Священное Писание ко II в. н. э., когда от иудаизма уже отделилось генетически с ним связанное христианство. Таким образом, закрепившись в первые века новой эры, Танах прожил еще две тысячи лет и живет сегодня — одновременно несколькими жизнями.

Во-первых, Танах живет по-прежнему как Священное Писание иудейской традиции, или Еврейская Библия — *Biblia Hebraica* (латинский термин, ставший международным). При этом слово *Biblia* заимствовано латынью из греческого, хотя оно вовсе не является греческим по происхождению. Как известно, греческое *βιβλία* («книги», вернее — «книжечки», «свиточки») является производным от *βιβλος* — «свиток», «книга» (точнее, от его уменьшительной формы — *βιβλιον*) — и связано с ханаанейским (финикийским) городом Библ, который торговал с Египтом и откуда в греческие города поступал дешевый писчий материал — папирус. Греческое название *βιβλία* (с определенным артиклем — *τα-βιβλία*, что можно перевести как «истинные книги») стало применяться к текстам Танаха еще в III в. до н. э. в эллинизированном Египте, в Александрии, где еврейские мудрецы, толкователи Священного Писания, осуществили перевод на древнегреческий сначала Торы, а затем и всего Танаха. И появилось это

название как калька одного из обозначений Священного Писания в еврейской традиции — *Сэфарим*, или (в современном произношении) *Сфарим* («Книги»; от иврит. *сэфер* — «книга»), и лишь позднее было отнесено к христианскому Священному Писанию. Таким образом, название *Библия*, которое в европейских языках является словом, стоящим в единственном числе (ср. нем. *Die Bibel*, англ. *The Bible* и др.), на самом деле таит в себе указание на множество: в Библию действительно входит множество книг, она является книгой, состоящей из отдельных книг. Само же выражение «Книга книг», часто применяющееся к Библии, также является калькой с ивритского обозначения *Сэфер эа-Сфарим*. Кроме того, канон в еврейской традиции именуется *Суфрей эа-Кодеш* — Святые Книги (Священное Писание), а также *эа-Микра* («[истинное] Чтение») — главное Чтение в жизни человека. Однако самое употребительное, емкое и смыслоносное название Писания — Танах. Именно Танах, и прежде всего важнейшая, самая сакральная часть его — Тора, или Пятикнижие Моисеево, тексты которого считаются религиозной традицией не просто боговдохновенными, но богоданными, т. е. данными как непосредственное Откровение Всевышнего пророку Моисею, стал тем фундаментом, на котором воздвигнуто здание всей еврейской культуры.

Во-вторых, тексты Танаха, без всяких изменений (если только не считать изменением перевод на другие языки), вошли в Христианскую Библию и стали ее первой частью — Ветхим Заветом («ветхий» — в значении «древний», «старый»; ср. нем. *Das Alte Testament*, англ. *The Old Testament*, бел. *Стары Запавет* и т. п.), к которому прибавились тексты Нового Завета, записанные на греческом языке между 50 и 120 гг. Канонизирована же Христианская Библия была в 395 г. Само переименование Танаха, составляющего четыре пятых Христианской Библии, конечно же, отражает христианскую богословскую интерпретацию: ветхозаветные события и смыслы понимаются как преддверие и предсказание («прообразование») того, что описано в новозаветных, Ветхий Завет — лишь как необходимая ступень более значимого Нового Завета. Однако только два Завета вместе составляют христианское Священное Писание, что в свое время афористично сформулировал Августин Блаженный в латинском двустиишии: «Новый Завет в Ветхом скрывается, Ветхий — в Новом открывается». С точки зрения христианской традиции, Ветхий Завет, хотя он и является основой Нового, сам по себе не имеет логического завершения и окончательного смысла; этот смысл обретается только в Новом Завете. С точки зрения иудейской традиции, Танах самодостаточен и вовсе не предполагает прибавления Нового Завета, он содержит в себе все, что необходимо для осмысленного бытия человека перед лицом Бога и другого человека.

В-третьих, в преображенном виде (в виде отдельных сказаний в вольном пересказе) сюжеты Танаха вошли в Священное Писание ислама (му-

сульманства) — Коран (VII в. н. э.), оказали влияние на его формирование (не случайно пророк Мухаммад считал мусульман, как и иудеев, потомками Авраама — Ибрагима). В Коране фигурируют многие персонажи Танаха, только их имена приобретают арабизированную форму: так, Ноах (Ной) становится Нухом, Авраам — Ибрагимом, Йицхак (Исаак) — Исхакком, Йааков (Иаков) — Йакубом, Йосеф (Иосиф) — Йусуфом, Моше (Моисей) — Мусой и т. д. Есть в Коране и пророк Иса (Иисус Христос), сын Мирьям (Марии)¹, и пророк Йахья (Иоанн Креститель), и т. д., но величайшим пророком, «печатью пророков» считается в мусульманской традиции именно пророк Мухаммад.

Таким образом, иудаизм и его Священное Писание — Танах — дают начало еще двум великим религиозным традициям — христианской и мусульманской. Уже один этот факт говорит и о значимости текстов Танаха, содержащихся в них духовных открытий, и о единстве судеб современной цивилизации. Именно эти три религии — иудаизм, христианство и ислам — являются монотеистическими (или просто теистическими), т. е. признающими Единого Бога как трансцендентную Высшую Сущность и как Бога Живого. Все три религии являются универсальными по своим принципам, т. е. надэтническими, не требующими для вхождения в свои ряды той или иной национальной принадлежности человека. В то же время в советском и постсоветском культурном пространстве только христианство и ислам (наряду с буддизмом) традиционно считают мировыми религиями, учитывая широту их распространения в мире, в то время как иудаизм определяют лишь как религию сугубо национальную — религию еврейского народа. Это неверно, ибо издревле принадлежность к еврейскому народу — общине Израиля, обществу Господню — определяется прежде всего соблюдением заповедей Торы. Народ Божий (избранный народ) понимается в Танахе не столько как этническая, сколько как надэтническая сакральная общность, и евреем (иудеем) может стать любой человек — независимо от происхождения; принявший иудаизм становится органичной частью народа Израиля. Без универсальных смыслов, открытых древним иудаизмом, не смог бы появиться универсализм христианства и ислама. Не случайно все три религии часто именуют авраамитическими. Это определение подчеркивает, что в их основе — духовный опыт и нравственный подвиг Авраама, праотца еврейского народа и «отца всех верующих» в определении апостола Павла. И все чаще и чаще мыслители, философы, культурологи говорят о единой иудео-христианской цивилизации и культуре, имея в виду в первую очередь европейскую цивилизацию и культуру. В свое время Г. Коген, глава неокантианской Марбургской

¹ Под Мирьям, однако, имеется в виду не Дева Мария, но сестра пророка Моисея (в русском Синодальном переводе — Мариамь).

школы, сказал: «Изымите иудейский элемент — и не будет европейской цивилизации». Безусловно, он имел в виду глубокую внутреннюю спаянность, глубинную общность генеральных смыслов еврейской (иудейской) и европейской культур. Ведь и само явление Нового Завета не было простым «снятием» смыслов Ветхого Завета, и только в единстве оба Завета образуют Священное Писание христианства, давшее в эпоху Поздней Античности и Средневековья мощный импульс развитию европейской цивилизации.

Как известно, европейская культура (соответственно и литература) вырастает на скрещении двух равномошных влияний — античного (эллинистического) и библейского (древнееврейского), как результат встречи двух культурных и языковых стихий — с одной стороны, близких друг другу еврейской (ивритской) и арамейской, с другой — эллинской (древнегреческой). В свою очередь, эти культуры, синтез которых осуществился в восточном христианстве, вступили в диалог с культурами автохтонных народов Западной, Центральной и Восточной Европы. И если влияние эллинской культуры было определяющим в сфере эстетики и рационального мышления, то влияние Библии было и остается определяющим в сфере духовно-этической. Известный американский историк и публицист М. Даймонт писал: «После краха греческой цивилизации Европе понадобилось 16 столетий, чтобы осознать, что ее литература, наука и архитектура уходят корнями в греческую почву (речь идет об эпохе Ренессанса, когда Европа открыла для себя значение эллинской культуры. — Г. С.). Быть может, понадобятся еще несколько столетий, чтобы осознать, что духовные, морально-этические и идеологические истоки западной цивилизации коренятся в иудаизме» [2, с. 13]. Имеются в виду в первую очередь важнейшие духовные открытия Танаха, которые можно, по-видимому, свести к трем основным моментам: 1) совершенно новое понимание Бога — идея монотеизма (Единобожия); 2) новое понимание взаимоотношений Бога и человека — идея Союза, или Завета, с Богом, инициируемого Самим Богом; с этим связано открытие диалогичности культуры и истории, понимание их как диалога между Я и Вечным Ты (в терминологии М. Бубера); 3) новое понимание служения Богу и законов человеческого общежития, выражающееся в осознании примата этического начала. Все это нашло наиболее ясное и четкое выражение в знаменитом Декалоге — Десяти Заповедях (*Исх 20:1–17*).

До сих пор длится в европейской культуре союз и одновременно спор Афин и Иерусалима, эстетического и этического, и этот союз-спор с некоторого времени — еврейского Просвещения, или Гаскалы, — проходит и через самую еврейскую культуру, теснейшим образом сплетенную с культурой европейской. Однако совершенно очевидно, что Библия оказала большое воздействие не только на духовно-этическую сферу европейской

культуры, но и на развитие европейского искусства: чтобы увидеть это, достаточно пройти по залам любого крупного музея мира, где на уровне сюжетно-образного ряда значительную часть составляют сюжеты и образы, порожденные античным миром, и не меньшую часть — миром библейским. Но, разумеется, принципы библейской эстетики во многом (если не кардинально) отличаются от эллинских. Подчеркнем, что это вновь союз-спор взаимодополняющих и одновременно противоположных друг другу начал, различных подходов к миру и человеку, к уразумению места, занимаемого человеком в универсуме, различных принципов воплощения бытия. Сопоставляя эти подходы, С. С. Аверинцев пишет: «Греция дала образец меры, Библия — образец безмерности; Греции принадлежит “прекрасное”, Библии — “возвышенное”, то особое качество, которое в природе присуще не обжитым местностям, но крутизнам гор и пучинам морей. Тема греческой поэзии — статика формы, тема библейской поэзии — динамика силы. Грек Протагор сказал: “Человек есть мера всех вещей”; но Библия рисует бытие, как раз неподвластное человеческой мере, несоизмеримое с ней» [3, с. 189].

Идея несоизмеримости человеческой меры и мира, созданного Богом, Самого Бога, понимаемого как внеприродная волевая доминанта, как чистая духовность и нравственный Абсолют, являющийся, тем не менее, живой Личностью, совершенной в своей полноте и к этому совершенству стремящейся приобщить человека, — эта идея организует особым образом и этический, и эстетический мир Библии, обуславливает специфику ее литературной топики. Библейский подход корректирует протагоровский тезис — столь привлекательный тезис светской гуманистической культуры — и напоминает об опасности его гипертрофии, неизбежно ведущей к обезбоженному миру морального релятивизма. Как известно, у Протагора есть продолжение: «Человек есть мера всех вещей, существующих — что они существуют, а не существующих — что они не существуют. И потому — зачем размышлять о богах? И вопрос темен, и жизнь коротка». С точки зрения библейских авторов, человек только тогда человек, когда он осознает малость и относительность своей меры для измерения Бога и созданного Им бытия, когда он бесконечно растет, пытаясь расширить эту меру и сознавая невозможность совпадения с мерой Божественной, когда он каждую свою победу рассматривает как поражение. Опираясь на библейскую аллюзию (таинственная схватка Йаакова, или Иакова, с Ангелом в 32-й главе Книги Бытия), эту мысль прекрасно выразил Р. М. Рильке в стихотворении «Der Schauende» («Созерцающий»; в переводе Б. Пастернака — «Созерцание»): «Die Siege laden ihn nicht ein. // Sein Wachstum ist: Der Tiefbesiegte // von immer Grösserem zu sein» [4, с. 8] (дословно: «Победы не привлекают его (настоящего человека, тем более художника. — Г. С.). Его рост заключается в том, чтобы быть глубоко побеждаемым от всегда

Увеличивающегося [Превосходящего, Растущего]»; в переводе Б. Пастернака: «Не станет он искать побед. // Он ждет, чтоб Высшее Начало // его все чаще побеждало, // чтобы расти ему в ответ» [5, с. 271]).

Кроме того, следует отметить, что в противовес эллинской культуре зрения — культуре пластичных, скульптурных, архитектурных форм, простирающих свою власть и над поэтическим словом, — культура библейская является культурой голоса и слуха, культурой звучащего слова, бесконечного вслушивания в незримое и едва уловимое веяние Духа Божьего, в голос Божий. В связи с этим главная задача слова, звучащего в Библии, — уловить и выразить это веяние и этот высокий голос, равно как и ответное движение человеческого духа в его бесконечном «дорастании» до Духа Божьего. Именно поэтому Бог и человек практически никогда не становятся в библейских текстах объектами изображения, описания (к бестелесному, нетварному Богу это неприменимо по определению), но всегда предстают как субъекты морального выбора.

Это глубинно связано именно с различным восприятием мира и времени: если для греков важнее пространство, целостный космос, освоенная человеком ойкумена (экумена), то для евреев — время, точнее — мир, развертываемый во времени. Не случайно впервые понятие «святость» в Библии возникает не по отношению к пространству, но по отношению ко времени: Бог, сотворяя мир, освящает Седьмой день Творения — Субботу (дословно — «отделяет [от будней, от профанного]»). Один из крупнейших еврейских религиозных мыслителей XX в., Авраам-Иошуа Гешель (Авраам Йошуа Гешель), пишет: «Библия занимается больше временем, нежели пространством, мир в ней рассматривается во временном измерении. Больше внимания уделяется поколениям и событиям, нежели странам и вещам. История для Библии важнее, чем география. <...> Иудаизм есть религия времени, направленная на освящение времени. В отличие от пространственно мыслящего человека, для которого время неизменно, повторяемо, однородно, для которого все часы подобны друг другу, как безликие, пустые скорлупки, — Библия ощущает многообразный характер времени. Ни один час не подобен другому. Каждый — единственная, неповторимая данность, исключительная и бесконечно ценная. Иудаизм учит нас связывать святость со временем, со священными событиями... <...> Слово *кадош* (“святой”) впервые употреблено в Библии при поистине исключительных обстоятельствах: в Книге Бытия, в конце рассказа о сотворении мира. Сколь многозначителен факт, что это слово приложено к временному понятию: “По сему благословил Господь День Субботный и освятил его!” В описании сотворения мира нет ни одного пространственного предмета, наделенного свойством святости. Это представляет собой радикальный отход от привычного религиозного мышления. Взращенный на мифе разум ожидает, что Бог, по сотворении тверди и небес, создаст

святое место — святую гору, святой источник, — где и будет основано святилище. Однако в Библии первой стоит святость во времени — Суббота» [6, с. 64–66].

Все это непосредственно преломляется в специфике, соответственно, эллинской и библейской эстетики, каждая из которых опирается на своеобразное восприятие времени и универсума. Показательно, что если эллинское понятие *космос* («порядок», «вселенная») является именно пространственным, выражает неизменную упорядоченную структуру, покоящуюся в пространстве, то еврейское понятие *олам* («вечность», «век», «продолжительность», «далекое прошлое», «далекое будущее», «вселенная, движущаяся во времени») — понятие скорее временное, или временное и пространственное сразу. Не случайно в своем переводе Пятикнижия Моисеева на немецкий язык выдающиеся мыслители XX в., иудейские экзистенциалисты М. Бубер и Ф. Розенцвейг передали понятие *олам* как *Weltzeit* — «мировое время», «мир, развертывающийся во времени», «мир как история». В свою очередь, немецкий исследователь А. Иеремияс толкует *олам* как единство пространства и времени и передает его словом *Weltlauf* — «бег времени» [7, с. 127].

Сопоставляя эллинское представление о космосе и еврейскую концепцию *олама*, С. С. Аверинцев пишет: «Греческий мир — это “космос”, по изначальному смыслу слова такой “наряд”, который есть “ряд” и “порядок”; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура... Внутри космоса даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри “олама” даже пространство дано в модусе временного движения — как “вместилище” необратимых событий» [8, с. 229]. Исследователь подчеркивает, что это самым прямым образом связано с идеей Единого Бога, трансцендентного *оламу*, сотворившего историческое время и разворачивающееся в нем мировое пространство, с Его кардинальными отличиями от эллинских богов: «Бог Зевс — это “олимпиец”, т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Господь Бог — это *Сотворивший небо и землю*, т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени. Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. Поэтому мир как “космос” оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как “олам”, напротив, — через направленное во время повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: “а что дальше?” Высшая мудрость античного человека состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не бу-

душему, а настоящему, и его олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний... Напротив, сквозной мотив Библии — Обетование, на которое не только позволительно, но и безусловно необходимо без колебания променять наличные блага... Будущее — вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает Господь Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы Божественных гарантий грядущего счастья... Итак, греческий космос покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский олам движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа, или мораль притчи переходит пределы притчи). Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, исключая пластичность: природа и вещи должны упоминаться лишь по ходу действия и по связи со смыслом действия, никогда не становясь объектами самоцельного описания, выражающего незаинтересованную радость глаз; люди же предстают не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты выбора и действия» [8, с. 231–232].

Глубинно это связано также с различным восприятием времени, что уже отмечалось ранее. Для греков, как и для язычников вообще, время циклично, поэтому история является частью природы и обладает свойством возвращения, как возвращаются времена года. Согласно замечанию А. Ф. Лосева, «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение» [9, с. 201]. Библия впервые размыкает замкнутый круг повторяющегося языческого времени и открывает время осмысленное и направленное, идущее к конечной цели, т. е. *собственно историческое время*. М. Л. Гаспаров писал: «Античное время двигалось по бесконечному кругу, как звезды в небе, которое всегда было и всегда будет. Библейское время двигалось по прямой, как стрела, летящая от сотворения мира к светопреставлению. Европейская культура выросла из обоих этих корней» [10, с. 114]. Еще раньше об этом писали К. Ясперс и Н. Бердяев. Последний, размышляя о во многом загадочной и непостижимой судьбе еврейского народа, писал: «Еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало исторического» [11, с. 71].

Стоит заметить, что библейское время (во всяком случае, ветхозаветное) невозможно представить как прямой вектор, в нем есть свои повторы, повороты по кругу, но это не замкнутый круг, а скорее спиралеобразная восходящая линия. При этом библейские авторы (особенно пророки и

апокалиптики) видят в истории не только восходящее, но и нисходящее, деградирующее движение. Поэтому библейское время сложно, многослойно, многоассоциативно. Так, сопоставляя художественные особенности гомеровского эпоса и Библии (на примере эпизода с жертвоприношением Авраама в Книге Бытия — *Быт 22*), Э. Ауэрбах отмечает, что именно у библейских героев «больше глубины во времени, в судьбах и в сознании; хотя их обычно до конца занимает то или иное происходящее событие, но они никогда не предаются ему без остатка, так, чтобы забыть о том, что было с ними прежде и в других местах; их мысли и чувства многослойнее, запутаннее, переплетеннее...» [12, с. 32]. Исследователь подчеркивает, что «еврейским писателям удалось показать единовременно существующие слои сознания, накладывающиеся один на другой, и выразить разгорающийся между ними конфликт», что основные герои Еврейской Библии «намного богаче внутренним развитием», «более нагружены историей своей жизни», «яснее очерчены как индивидуальности, чем гомеровские герои...» [12, с. 38].

Таким образом, греческие культура и литература основаны на созерцании мира как статичной структуры, покоящейся в пространстве, еврейские — на осмыслении потока времени, мировой истории и вплетенной в нее собственной судьбы, подчиненной замыслу и воле Господа. Отсюда — преимущественная пластичность эллинской культуры и динамичность (нацеленность на передачу динамики духа) культуры древнееврейской. Если для эллинского искусства, в том числе и литературы, крайне важно понятие формы, то в Еврейской Библии, как отмечает немецкий исследователь Т. Боман, отсутствует термин, который соответствовал бы понятию «форма» [13, с. 135]. Библейских авторов преимущественно волнует сущность предмета или явления, их смысл, но не пластическая форма. И если для Гомера (а вслед за ним — и для всей греческой литературы) характерен такой прием, как экфрасис — объективированное пластическое описание предмета, явления, человека, то в Библии, по замечанию В. В. Бычкова, «внешний вид неподвижных предметов как бы расчленяется во времени, наполняется динамикой и движением процесса их изготовления... (Автор говорит об описании, казалось, самых «статичных» предметов, составляющих убранство Скинии Завета в Книге Исхода. — *Г. С.*). Здесь не дается описание самого предмета, как находящегося перед взором писателя, но образ его постепенно возникает (специально строится) в воображении читателя» [14, с. 27]. Исследователь подчеркивает, что «это специфическая черта библейского художественного мышления вообще» [14, с. 27]. Подобный подход, безусловно, касается и образов людей в Библии, ведь, согласно наблюдению Ауэрбаха, «Бог не только создал и избрал их, но и неотступно пересоздает их, Он гнетет их, подчиняя Своей воле, и, не разрушая самого существа, извлекает из них такие формы, каких ничем

не предвещала их юность» [12, с. 38]. Подобный подход объясняет также, почему древнееврейская культура уделяла внимание в первую очередь не архитектуре, скульптуре, живописи, но таким видам искусства, как поэзия, музыка, пение. В. В. Бычков справедливо замечает: «Пением и музыкой славил древний еврей Господа. Греки сооружали своим богам храмы и статуи» [14, с. 24]. Более того, сама греческая поэзия (эпическая в особенности) была «скульптурной», пластичной, живописной, в то время как древнееврейская пыталась передать прежде всего движение духа — Божьего и человеческого.

Все эти отличия афористично и выразительно сформулировал С. С. Аверинцев в уже цитированном выше фрагменте из его предисловия к собственным переводам библейских Псалмов: «Тема греческой поэзии — статика формы, тема библейской поэзии — динамика силы» [3, с. 189]. И эллинская «статика формы», и древнееврейская «динамика силы» оказались равно востребованными европейской литературой. Наряду с классическими произведениями античной литературы Библия стала для европейской культурной и литературной традиции тем текстом, через призму которого можно исследовать своеобразие той или иной эпохи, глубже видеть ее интенции, силовые линии, новаторские поиски — и именно тогда еще яснее, когда они преломляются через великую устоявшуюся традицию. Для ряда эпох европейской культуры, как замечает С. С. Аверинцев, «библейская поэзия стала коррективом и дополнением к античному идеалу красоты и уравновешенной меры» [3, с. 189]. Уточним, что это в первую очередь касается кризисных, так называемых переходных и переломных эпох в европейской культуре, наиболее остро ощущающих разрыв с традицией, — таких, как эпоха XVII в. (и прежде всего искусство и литература барокко), эпоха романтизма, эпоха декаданса и модернизма. В этом смысле само обращение к библейскому тексту и то или иное обращение с ним являются достаточно наглядным показателем художественной устремленности той или иной эпохи. Так, например, Виктор Гюго в предисловии к своему сборнику «Оды и баллады» писал, что из существующих на земле книг писатель «должен изучать только две: Гомера и Библию. Ибо эти достойные поклонения книги, первые по времени создания и по значению и почти такие же древние, как мир, сами по себе — целый мир для мысли. Вы находите здесь как бы все мироздание, взятое с двух его сторон: в гомеровском эпосе — как понимает его человеческий гений, в Библии — как видит его Дух Божий» [15, с. 446]. Еще ранее Гёте говорил о том, что художнику в этой жизни нужны только две книги — Природа и Библия. А до него Мартин Опиц в первой поэтике, написанной на немецком языке, — «Das Buch von der deutschen Poeterey» («Книга о немецкой поэзии», 1624) — призывал современных поэтов ориентироваться не только на заветы античных авторов и уроки

Плеяды, но обогащать поэзию образами и мотивами, почерпнутыми из Библии (в этом он опирался на опыт голландцев, и прежде всего гениального нидерландского поэта и драматурга Йоста ван ден Вондела). Но гораздо ранее, в эпоху поздней античности, на переломе не просто эпох, но эр, неведомый автор трактата «О возвышенном» (40-е гг. I в. н. э.), условно именуемый Псевдо-Лонгином, вслушивался в звучание библейского текста и, полемизируя с апологетами классической нормы, приводил как самый яркий образец возвышенного строки из Книги Бытия: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (*Быт 1:3*).

Библейская эстетика, покоящаяся в первую очередь на категории возвышенного и позволяющая максимально приблизиться к выражению невыразимого, создать ощущение присутствия трансцендентного, в наибольшей степени заявляет о себе в так называемые переходные, переломные, «проклятые» времена — времена шатаний и потрясений, ломки старого и рождения в муках нового, во времена обострения социальных противоречий и катастрофичности сознания, пытающегося пробиться к Первосущности через хаос и суету. Роль своего рода метатекстов внутри более глобального метатекста играют при этом Псалтирь, Песнь Песней и Экклесиаст. Это подтверждают наблюдения над текстами, порожденными эпохой XVII в. (особенно барокко), эпохой романтизма, рубежа XIX—XX вв., а также нынешним переломным моментом. На рубеже XX—XXI вв. вновь обострился интерес к библейским смыслам и парадигмам, библейской эстетике и поэтике. Это подтверждают и художественные поиски белорусской культуры, в частности литературы, в особенности — поэзия Р. Бородулина, создавшего на переломе XX—XXI вв. яркие поэтические переложения Псалмов, Притчей Соломоновых, Песни Песней, Экклесиаста.

Безусловно, самое прямое и непосредственное влияние Танах оказывал и оказывает на еврейскую культуру. По-видимому, еврейская культура в наиболее чистом виде продемонстрировала путь развертывания культуры как единого глобального многослойного текста, вырастающего как «глоссы» на полях метатекста.

Литература

1. *Аверинцев, С. С.* Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы : в 9 т. Т. I. М., 1983.
2. *Даймонт, М.* Евреи, Бог и история / М. Даймонт; пер. с англ. Иерусалим, 1989.
3. *Аверинцев, С. С.* Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции / С. С. Аверинцев // Иностранная литература. 1988. № 6. С. 189–190.
4. *Rilke, R. M.* Der ausgewählten Gedichte anderer Teil / R. M. Rilke. Leipzig, O. J. (Insel-Bücherei, Nr. 480.)

5. *Рильке, Р. М.* Новые стихотворения. Новых стихотворений вторая часть / Р. М. Рильке; изд. подгот. К. П. Богатырев, Г. И. Ратгауз, Н. И. Балашов. М., 1977.
6. *Гешель, А.-И.* Архитектура времени / А.-И. Гешель // Евреи и еврейство: сб. историко-филол. эссе / сост. Р. Нудельман. Иерусалим, 1991. С. 61–67.
7. *Jeremias, A.* Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients / A. Jeremias. 4. Aufl. Leipzig, 1930.
8. *Аверинцев, С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов / С. С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М., 1971. С. 206–266.
9. *Лосев, А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. М., 1930. Т. 1.
10. *Гаспаров, М. Л.* Несколько параллелей / М. Л. Гаспаров // Лит. учеба. 1991. Кн. 5.
11. *Бердяев, Н. А.* Смысл истории / Н. А. Бердяев. М., 1990.
12. *Ауэрбах, Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах; пер. с нем. А. В. Михайлова. М., 1976.
13. *Вотан, Т.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen / Т. Вотан. 3. Aufl. Göttingen, 1959.
14. *Бычков, В. В.* Эстетика поздней античности / В. В. Бычков. М., 1981.
15. *Гюго, В.* Предисловие к сборнику «Оды и баллады» / В. Гюго // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / собр. текстов, вступ. ст. и общ. ред. проф. А. С. Дмитриева. М., 1980. С. 443–446.

В. В. Мочалова
(Москва, Институт славяноведения РАН)

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ В ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ XVI в.

Сами по себе географический и хронологический ареалы, в рамках которых осуществлялся рассматриваемый иудео-христианский диалог, представляют особый интерес: это и межэтническое и межконфессиональное соседство, и пограничье культур, и рубеж эпох, и геополитическая локализация между Западом и Востоком, и время исключительно напряженного внутрицерковного противостояния.

Оставивший описание своей эпохи Анджей Любенецкий (1551–1623), придворный нескольких польских королей — от Сигизмунда Августа до Стефана Батория, участник люблинского сейма, на котором была принята польско-литовская уния, впоследствии покинувший двор и перешедший в арианство, так характеризует это пестрое конфессиональное разнообразие: «В столь короткое время, в десяти лишь последних годах правления Августа (1562–1572) в столь малой части мира, каковую является наша страна, — а нигде ничего подобного тому, что здесь происходит, не видно, — так много вместе разных вер: римско-католическая, греческая, армянская, иудейская, караимская, татарская и даже языческие были... одних еретиков в те времена было несколько десятков, и весьма сильных, у некоторых были весьма ученые и богатые сторонники... сейчас остались всего две общины — те, кто называются евангеликами, и те, кто называются Chrystyanie (ариане. — *В. М.*), помимо лютеранской религии, в Пруссии и Лифляндии среди немцев, но и те объединены с евангеликами. Было тогда саксонской или лютерской религии немало и среди сенаторов, и в поместьях их... Было много тридеистов, которые, отвергая слова “Пресвятая Троица”, признавали Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Св., и такова была виленская

община и другие литовские и подляские общины (Николай Радзивилл, Петр из Гонендза). Были двоебожники, не признававшие Дух Св. как отдельную персону, считавшие Отца и Сына единосущными; другие же говорили, что он века назад был рожден от Духа Св., и считали его меньшей по значению персоной; эти наиболее заметно делились надвое. Ибо одни детей крестили, их вождями были Казановский, Фальконий, Житино, Томаш из Высокого, Шадурский, а другие не крестили, и их вождями были: Вишневский, Фарновский и Петриций. Были и такие, а именно на Куявах, которые о Господе Иисусе говорили, что он был у Отца извечно; они крестили взрослых, а в науке доказательства от всех вышеназванных сильно различались, и дисциплина у них жесткая была, а вождем их был Ян Немоевский и Чеховиц» [1, с. 32–40].

Ряд «ученых людей» Любенецкий приписывает к иудействующим: «Были некоторые упорствующие в своих заблуждениях, а более всего дьявол рассеял их по Литве, Белоруссии, Полесью, Волыни и Украине, которые в Господа нашего, Иисуса Христа не верили. Одни из них Закон и Евангелие смешивали, другие поставили Закон над Евангелием и вводили иудаизм. Из них некоторые уже справляли субботу, некоторые не ели тех блюд, которые не едят евреи... А вождями их были Пекарский, Палеолог, Будный, Глириус, Белинский, Гарлинский, Домяновский и много других ученых людей» [1, с. 52]. Г. Мерчинг справедливо возражал против этого причисления Будного и Палеолога к иудействующим, т. е. «свободомыслящим, признающим лишь десять заповедей и этику», полагая, что они отнесены сюда по ошибке – как сторонники концепции происхождения Христа от Иосифа и наонадоранты [2, с. 24].

Действительно, случаи перехода в иудаизм (или, скорее, присоединения к иудействующим (см.: [3, с. 24–35]) имели место. Например, известны были такие резкие колебания в вере жены великого коронного гетмана и подольского воеводы Эльжбеты Мелецкой, дочери Николая Радзивилла Черного, знавшей всю Библию наизусть. Воспитанная в кальвинистской вере, но затем избравшая арианскую, далее – иудейскую, она была, однако, возвращена в лоно Католического Костела иезуитом Бенедиктом Хербестом (см.: [4, с. 304]). Контакт подобных «новых евреев» с истинными иудеями был неизбежным, а интеллектуальные брожения в польско-литовском государстве этой эпохи создавали для него благоприятные предпосылки [5, с. 250].

В условиях этой конфессиональной пестроты и многообразия две существенные особенности представляются характерными для религиозной жизни польско-литовского государства эпохи Ренессанса: духовный поиск, часто сопряженный со сменой конфессии (см.: [6]), и связанная с этим практика полемики, известная как в устной, так и в письменной форме. Ее функции были многообразны: это и апология собственного

вероучения, и попытка поиска собственной религиозной идентификации, и аргументированная защита от критики со стороны, совмещаемая с критикой взглядов оппонента, и демаркация границ между различными религиозными течениями, и пропаганда в виде проповедей, направленная на увеличение числа сторонников.

Ярким примером совмещения обеих упомянутых особенностей религиозной жизни польско-литовского государства может служить не только знаменитый Симон (Шимон) Будный (ок. 1530–1593) [7], [8], [9], [10, с. 629–631]), родившийся в католической шляхетской семье, учившийся в Краковском университете и уже в ранней молодости присоединившийся к реформационному движению, кальвинизму, позднее – к антитринитариям, лидером которых в Великом Княжестве Литовском он может считаться, несмотря на существовавшие разногласия и даже отлучение (1584), но и многие известные его современники.

Его оппонент, «отец ариан» Мартин Чеховиц (Marcin Czechowic, 1532–1613) [5], [11] оставил католическую веру в 1549 г., перейдя в лютеранство, поддерживал связи с кальвинистским лагерем, в 1564 г. перешел к антитринитариям: «...Wykierował się na mistrza kacerza. Chwył się naprzód Lutra nauki, uwiedziony lepszego w Kalwinizmie losu nadzieją, do Zwinglianów przeszedł, i tu go nie zrobiwszy, z nowochrzczeńcami się złączył» [12, с. 88–89] («Вначале принял за учение Лютера, соблазненный надеждой на лучшую судьбу в кальвинизме, перешел к цвинглианам, и тут ее не обретя, присоединился к новокрещенцам»). И Будный, и Чеховиц оставили значительные по своему содержанию труды апологетического, вероучительного и полемического характера, в которых заметно присутствует еврейская тема, обсуждаемая в рамках широко понимаемого диалога.

Диалог – и как понятие, и как отражающий его жанр – был чрезвычайно характерен для культуры Ренессанса. К диалогу можно отнести и первое опубликованное на старобелорусском языке (единственное сохранившееся) произведение Будного – «Катехизис, то есть наука стародавняя христианская от Святого Письма для простых людей языка русского в пытаниях и отказах собрана» (Несвиж, 1562), поскольку не только по своей форме вопросов и ответов, но и по сути своей (обращение к православному населению с изложением нового учения, с неким призывом, ибо не католицизм здесь составлял большую конкуренцию кальвинизму, а православие [9, с. 21–70] носило диалогический характер. То же по существу, видимо, можно сказать об утраченном сочинении Будного «Об оправдании грешного человека перед Богом» (Несвиж, 1562), где, по описаниям, православным излагалась протестантская доктрина об оправдании верой.

Диалогическими по своей форме и характеру были два обширных полемических трактата Мартина Чеховица «Христианские беседы, на-

зываемые по-гречески Диалогами, ты же их можешь назвать великим катехизисом, в каковых беседах разные рассуждения о важнейших догматах христианской веры, а в особенности о еврейских неправдах, которыми они стремятся уничтожить Иисуса и Евангелие, старательно написанные и изданные Чеховицем» («Rozmowy Chrystyańskie, ktore z greckiego nazwiska dialogami zowią», Kraków, 1575 [13], [14]), где 5 из 13 «бесед» посвящены теме иудаизма и иудействующих, и «Ответ еврея Якуба из Бэлжиц на Диалоги Мартина Чеховица, на что отвечает Якубу тот же Мартин Чеховиц» («Odpis Jakóba Żyda z Belżyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na który zaś odpowiada Jakóbowi tenże Marcin Czechowic», Kraków, 1581) (см.: [15]).

Человек Ренессанса, получивший широкое гуманистическое образование, Чеховиц открывает свое сочинение посвящением Анджею Ласоте, в котором говорит о добродетели, известной грекам, подчеркивая связь с концептами античности: «W. M. dobrze świadom, iakie jest opisanie cnoty tak między starymi Greckimi, iako i terazniejszymi naszymi filozofy».

В значительной степени импульсом к написанию этого труда послужило стремление Чеховица отмежеваться от ассоциаций ариан с иудействующими. Ведущий многочисленные диспуты с «новыми и придуманными евреями», «необрезанными евреями», т. е. иудействующими, а также с «настоящим и старым евреем» — Якубом из Бэлжиц, Чеховиц видит свою задачу в том, чтобы «этого еврея вкупе с другими убедить», а также укрепить в истинной христианской вере колеблющихся и спасти смутившихся в ней простаков, прельщенных «многими хитроумными новыми неверными евреями», т. е. ориентируется скорее не на иудейскую аудиторию. В «Христианских беседах» обнаруживается та же направленность: полемизируя здесь, в частности, с приверженцами иудаизма, Чеховиц подчеркивал, что целью его дискуссии являются «не только сами евреи, но и некоторые из христианского цеха, чтобы они не были такими речами введены в заблуждение или поколеблены в вере» (Rozdz. 9).

Здесь он выступает наследником сложившейся традиции, представленной, в частности, известным «Диалогом с евреем Трифоном» Св. Юстина (Иустина), излагающего ученику вопросы отношения христианства к иудаизму, нового христианского вероучения и его преимуществ по сравнению с иудейским (примечательно, что в его переводе с латыни принял участие Будный). Исследователями отмечалось, что «Диалог» Юстина адресован вовсе не евреям, а язычникам, так сказать, третьей стороне.

Среди многочисленных религиозных движений и течений присутствовали и так называемые иудействующие, жидовствующие (см.: [2]), в полемических сочинениях часто называемые «погано-иудеями». Позднейшие исследователи были склонны называть их более современным языком — деистами и свободомыслящими, а в последователях Будного, противников равного поклонения Христу и Богу Создателю, видеть пере-

ходную к ним ступень. Отчасти обвинения в приверженности к иудействующим были продиктованы соображениями полемического характера, стремлением опорочить представителей того или иного «еретического» направления, отчасти же основания для подобных подозрений находили в их сочинениях и выступлениях, даже в переводах.

Как известно, Будного обвиняли в близости к иудействующим, поскольку при переводе Библии (так называемой Несвижской, 1571) (см.: [16] на польский язык он использовал еврейский оригинал, а не только канонические Вульгату и Септуагинту, что во многих случаях повлияло на интерпретацию текста, вызвавшую критику со стороны ортодоксальных кругов [17, с. 79–80]. Этим обвинениям способствовало и то, что идеал устройства христианского общества Будный видел в иудейской общине библейского периода и не был склонен – в соответствии с христианской доктриной – потеснить Закон Моисея на второй план по отношению к Новому Завету. Из этого первого издания Несвижской Библии цензура устранила слишком радикальные решения Будного-переводчика в тексте Нового Завета, что побудило его отказаться от авторства, однако в 1574 г. Будный публикует полный первоначальный текст: «Nowy Testament znowu przełożony a na wielu miejscach... od przysad... oczyszczony i krótkimi przypisami po krajoch objaśniony» (Łosk, 1574).

Видимо, наибольшее возмущение как среди католиков, так и среди менее радикальных диссидентов вызывали воззрения Будного на Иисуса, которого он понимал как толкователя, а не подателя Закона (см.: [18], [19], [20]). Хотя первый оригинальный польский текст Будного, изданный в Несвиже в конце 60-х гг. («Księgi o poszęciu Syna Bożego»), не сохранился, как и многие другие его произведения, но о его взглядах по этому вопросу можно судить по другим его высказываниям, в частности, приводимым в комментариях к его переводу Нового Завета, где он называет Христа сыном Иосифа: «Видя извращение, закравшееся в Писание, я не могу его терпеть и считать Господа Христа мнимым сыном Иосифа, а Иосифа мнимым отцом. Я это считаю ошибкой и буду считать до тех пор, пока мне кто-либо не представит лучших доказательств» [21, с. 60], [9, с. 83], [22].

В глазах современников Будного, принадлежавших к иным христианским деноминациям, эти представления, как и отрицание троичности Бога, служили достаточным основанием для причисления его к приверженцам иудаизма, в близости к которому его все чаще обвиняют. Разумеется, эти мнимые «приверженцы» не были таковыми ни по существу, ни в восприятии самих иудеев, однако уровень знакомства с иудаизмом, как и сам пафос полемики, не позволяли оппонентам Будного вникать в сущность вопроса. Примечательно, что такого рода обвинения в адрес Будного раздавались со всех сторон: кальвинистов, ариан из общины Чеховица (примечательно, что Будный в своих ответах едко именуется «лю-

блинским папой», а оппоненты Чеховица с противоположной стороны, в свою очередь, называют его «люблинским раввином»), но прежде всего, разумеется, они звучали из католического лагеря, как свидетельствует полемический трактат высокопоставленного иезуитского проповедника Мартина Лашца (1550–1615), типичного представителя контрреформации: «Будный... перед смертью стал иудеем» («Budny... nurków litewskich minister, takim bluźniercem był, że wszystkim omierzył i przed śmiercią Żydem został. A gdy go przy skończeniu pytano, co by o Chrystusie trzymał: Jakom (rzekł) za żywota niewiele o nim trzymał, tak teraz mniej albo nic, i z tym wytchnął» [9, с. 20], [23]).

Сочинения Будного вызывали упреки и с православной стороны, поскольку он жил и действовал в ареале преимущественного распространения православия. Как к еретика, арианину, носителю ереси жидовствующих, обращается к Будному со своей проповедью бежавший из Московской Руси старец Артемий [24]. Он также далек от понимания различий между «еретическими» учениями, в том числе – между лютеранством и кальвинизмом.

Среди причин, побудивших его написать трактат «O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech» [25; 26], [8, с. 169–180], [9, с. 137–153], даже несмотря на свое в целом негативное отношение к спорам («...nie w ten obyczaj mówię, żebym zbożne braty k temu przywieść chciał, aby się o wiarę umieli swarzyć, jako niektórzy (czasem nie prawie trzeźwi) czynią. Nie daj tego Boże. Jest to niezbożnych ludzi obyczaj swarzyć się o wiarę. Bożny ma wiedzieć, że swar wszelaki albo spór jest jeden grzech z cielesnych grzechów, niemniej jeden jako bałwochwalstwo abo cudzołóstwo, abo czary» [26, с. 3–4], [10, с. 319–320]), Будный во вступлении не в последнюю очередь называет и стремление отвести от себя эти упреки в близости к иудаизму: «...jedni o mnie śmieją twierdzić, żebym opuściwszy Pana Chrystusa do niezbożności żydowskiej przystał, a drudzy się tym cieszą, jakobym się do serwecyan abo i do cwinglijan wrócił, na co pewniejszego lekarstwa nie mogłem znaleźć, jedno to wyznanie dać w druk i tak je między ludzie puścić» – «Некоторые смеют утверждать обо мне, что я, покинув Господа Христа, пристал к иудейскому безбожию» [26, с. 3–4], [10, с. 319]).

В его трактате звучит и непосредственная критика иудействующих, с которыми его хотя бы отождествить оппоненты. Будный отмечает избирательное, либеральное, или, скорее, поверхностное отношение иудействующих к требованиям иудаизма, но также и их заметное влияние на общество. Будный выступает и с критикой одного из видных представителей иудействующих – Даниэля Белиньского, обвиняя его в совращении умов и непостоянстве в вере: «Daniel apostata niektóry, nie obrzezany żyd, zawiódszy w żydowskie sprośne błędy mnóstwo wartogłówów i prostych ludzi, odbieżał ich i do Trojczaków się udał ten też w swych bluźnierstwach przygania Pawłowi...»

Своим оппонентам, обвиняющим его и его сторонников в том, что они подобны иудеям в вере в единого Бога, и антихристу — в вере в посредника, Будный, оскорбленный этим обвинением, отвечал: «Иудеи хотя и знают единого истинного Бога, но не почитают его Отцом Господа Иисуса, поэтому мы с ними не согласны. А с антихристом у нас еще большее несогласие, ибо у него не человек Иисус является посредником, а человечность предвечного Сына. К тому же она служит посредником не между единым Богом, как у нас, а между ним и Богом Троицей, которого мы не знаем» [26, с. 14].

Будный приводит в своем трактате 15 доводов, при помощи которых верящие в Троицу («тройчаки») стремятся на основании Св. Писания доказать троичность Бога, и дает опровержения каждого из них [26, с. 17–31]. Например: «Первое доказательство. Вначале сотворил элохим (т. е. боги) небо и землю и т. д. (*Быт 1:1*). Здесь якобы Моисей не пишет “берещис бара элоха”, т. е. “Вначале сотворил Бог”, но пишет: “берещис бара элохим”, т. е. “Вначале сотворили Боги”, таким образом, якобы означает, что истинный Бог в трех лицах, а по существу един. Ибо когда [Моисей] говорит “сотворил”, а не “сотворили”, он дает понять, что сущность Бога едина, когда же говорит “элохим (боги)”, указывает, что есть три божественные персоны, а не одна. Ибо если бы была одна, тогда он якобы написал бы “бара элоха”, а не “бара элохим» [26, с. 17–18]. Опровержение этого довода у Будного довольно пространно и начинается с лингвистического экскурса: «Следует знать, что у еврейского языка как более древнего, чем другие языки, есть и свои особые способы или свойства выражения, весьма отличные от других языков. Среди прочих особенностей этого языка есть и такая, весьма распространенная, что об одном человеке, если он почитаемый, евреи говорят как о двоих или троих» (*Быт 42:30, 33*). Будный также приводит 34 довода «тройчаков и всех предвечников, которыми они хотят доказать изначальную вечность Сына Божьего», и к каждому из них дано пространное опровержение [26, с. 31–103]; 130 почерпнутых из Св. Писания свидетельств того, что Иисус не является предвечным Богом, но реальным человеком, хотя и «od Boga Bogiem uszyniony» [26, с. 103–175].

В условиях диалогической культуры Ренессанса неудивительно, что труды Будного и Чеховица привлекли интерес еврейских ученых, в частности, проживавшего, как и Будный, в Великом Княжестве Литовском Исаака бен Абраама из Трок (Тракая), чье фундаментальное сочинение «Утверждение веры» (1594) [12] свидетельствует о его внимательном знакомстве с текстами, публиковавшимися лидерами польско-литовской Реформации [16, с. 134–135].

Если в восприятии иезуитов Будный — поглощаемый бездной еретик, что отражено в их карикатуре на него, то Исаак из Трок относится к его

сочинениям с уважительным вниманием, о чем свидетельствует его неоднократное и детальное цитирование (например: «...как об этом пишет ученый, новейший христианский переводчик Симон Будный в своем комментарии к Эзре в конце второй главы» [27, с. 50, 91, 95]).

Опровергая христианские утверждения о том, что Моисеев Закон не вечен, ибо с появлением Иисуса был заменен Новым Заветом, Исаак завершает свое доказательство ссылкой на одно из сочинений («О urzędzie miecza używająset». — *B. M.*) этого «христианского ученого», утверждающего, что Божественный Закон, данный Израилю через Моисея, пребывает вечно, и кроме него никакой иной не может считаться Божественным. А все те, кто утверждает, что существует два закона — один Моисея, а другой — Иисуса, находятся в заблуждении, поскольку Иисус не давал никакого Закона, но многократно призывал исполнять Моисеев Закон, в обоснование чего Будный «привел многие доказательства из пророков и доводы разума, как можно видеть на страницах 39, 41 и в других местах этого сочинения» [27, с. 120]. Выступая с критикой присутствующих в Евангелиях противоречий (в чем ему предшествовали как раз иудействующие), Исаак признает, что большую их часть он почерпнул именно из «новейшего перевода Шимона Будного» [27, с. 283].

Опровергая догмат о божественности Иисуса, Исаак ссылается на тех христианских ученых, которые принадлежат к сектам эбонитов, серветиан и ариан, отделившихся от католиков и лютеран и признающих единство Господа, отрицая, таким образом, догмат троичности. Среди них он отмечает, в частности, Мартина Чеховица как автора трактата «Христианские беседы» и «Три дня» [14], одновременно обнаруживая свою осведомленность в полемической литературе этого круга, солидаризируясь с выраженной в приводимых трудах точкой зрения и констатируя, что поскольку эти и многие другие ученые из упомянутых «сект» достаточно убедительно доказали несостоятельность догмата о Троице, это освобождает его от необходимости продолжать полемику по этому вопросу [27, с. 86].

Исаак также рассматривает вопрос о Троице, подробно критикуя его с позиций иудейского монотеизма: «Христиане, как сторонники римских папистов, также называемые католиками, так и приверженцы Мартина Лютера, именуемые также евангеликами, приводят этот стих (“В начале сотворил Бог небо” — *Быт 1:1*) в доказательство своей веры в Троицу, поскольку они утверждают, что слово [elohim], которое здесь употреблено во множественном числе, означает Троицу, а именно Отца, Сына и Святого Духа» [27, с. 78].

Толкуя стих «Слушай, сын мой, наставление отца твоего, и не отвергай завета матери твоей» (*Прит 1:8*) и некоторые сходные библейские места, Исаак вновь обращается к переводу Будного, подчеркивая правильность его понимания «учения» как «завета», а вместе с тем обнаруживая знакомство с сочинениями другого протестантского теолога: «Невозможно

сказать, что царь Соломон или одна из его жен имели в виду какой-то иной Закон, кроме Моисеева, что вынужден был признать и Мартин Чеховиц в своем сочинении «Диалог», на странице 85, хотя он в этом толковании и не согласен со мной».

Примечательно, что католические представления об изначальной враждебности иудеев меркли по сравнению с новым противником — реформистами, протестантами, которые, в отличие от иудеев, активно выступали против Костела и проповедовали свою истину. Поэтому даже иезуит Петр Скарга, чья антииудейская позиция отличалась крайней последовательностью, писал (в своем трактате «Напоминание для евангеликов и вообще всех некатоликов», 1592) о протестантах как о еще больших врагах, чем иудеи, никогда не принимавшие христианской веры, а следовательно, не являющиеся клятвопреступниками, не вносящие в веру раскол и не «заманивающие христианина в свое еврейство». Поэтому Скарга готов смириться с существованием в польских городах иудейских синагог, но оправдывает погромы [28] протестантских соборов, называемых им «еретическими синагогами».

Возможно, отчасти поэтому диалог — в широком понимании — между христианами протестантских деноминаций и иудеями в польско-литовском государстве эпохи Ренессанса облегчался известным сходством судеб «маргиналов», их общим противостоянием превосходящим силам Католического Костела.

Литература

1. *Lubieniecki, A.* Poloneutychia abo Polskiego Królestwa szczęście a przy tym i W. Księstwa Litewskiego (1616) / A. Lubieniecki. Warszawa; Łódź, 1982.
2. *Merczyng, H.* Polscy deіści i wolnomysliciele za Jagiellonów / H. Merczyng. Warszawa, 1911 (отд. оттиск из: Przegląd Historyczny. T. XII. Z. 3. S. 24).
3. *Pietrzyk, Z.* Judaizares in Poland in the Second Half of the Sixteenth Century / Z. Pietrzyk. // Jews in the Medieval Poland. 1000—1795; ed. by A. Polonsky. Oxford, 1993.
4. *Tazbir, J.* Mieszczanski pitaval polskiej reformacji / J. Tazbir // Państwo bez stosów i inne szkice. Prace wybrane. T. I. Kraków, 2000.
5. *Brückner, A.* Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie / A. Brückner. Warszawa, 1905.
6. *Wilkowski, K.* Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej (1583) / K. Wilkowski // Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia; red.: L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 557—575.
7. 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku / Wybór, oprac., wstęp i przypisy L. Szczucki, oprac. tekstów staropol. A. Linda, M. Maciejewska i Z. Zawadzki, objaśnienia językowe i słowniczek M. Maciejewska. Warszawa, 1978. S. 357—381.
8. *Górski, K.* Szymon Budny / K. Górski // Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI wieku. Kraków, 1949.

9. *Kamieniecki, J.* Szymon Budny zapomniana postać polskiej reformacji / J. Kamieniecki. Wrocław, 2002.

10. Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia / red.: L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959.

11. *Szczucki, L.* Marcin Czechowic (1532–1613) / L. Szczucki // Studium z dziejów antytrynitaryzmu polskiego XVI w. Warszawa, 1964.

12. *Siarczyński, F.* Obraz wieku panowania Zygmunta III. Cz. I./ F. Siarczyński. Łwów, 1828.

13. *Czechowic, M.* Rozmowy Chrystyjańskie / M. Czechowic; opr. A. Linda, M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Ser. Biblioteka Pisarzy Reformacji. № 12. Warszawa; Łódź, 1979.

14. *Czechowic, M.* Trzech dni rozmowa o niektórych artykułach tych czasów wzruszonych / M. Czechowic. Łosk, 1578.

15. *Rosenthal, J.* Marcin Czechowic and Jacob of Bełzyce: Arian Jewish Encounters in Sixteenth-Century Poland / J. Rosenthal // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Vol. 34 (1966). P. 82–86.

16. Biblia to jest Księgi Starego i Nowego Przymierza, znowu z języka ebrejskiego, greckiego i łacińskiego na polski przełożone. Nieśwież, 1571.

17. *Мочалова, В.* Иудеи между католиками и протестантами в Польше XVI–XVII вв. / В. Мочалова // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Акад. серия. Вып. 11. М., 2003. С. 79–81.

18. *Budny, Sz.* O urzędzie miecza używającym (1583) / Sz. Budny; wyd. St. Kot. Warszawa, 1932.

19. *Budny, Sz.* O urzędzie miecza używającym (1583) / Sz. Budny // Antologia polskiej myśli politycznej okresu przedrozbiorowego / wybór, wstęp i przypisy W. Wojdyło, G. Radomski. Toruń, 2005.

20. *Kot, St.* Szymon Budny. Der grösste Häretiker Litauens im 16. Jahrhundert. Studien zur älteren Geschichte Osteuropas / St. Kot. I Teil. Graz, 1956.

21. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в. Минск, 1962.

22. *Merczyng, H.* Szymon Budny jako krytyk tekstów biblijnych / H. Merczyng. Kraków, 1913.

23. *Laszcz M.* Recepta na plastr Czechowica (1597) / M. Laszcz // Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku: Antologia / red.: L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959.

24. Послание Артемия до еретика Симона Будного // Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1878. Т. 4. С. 1324.

25. *Budny, Sz.* O przedniejszej wiary chrystyjańskiej artikulech, to jest o Bogu jedynym, o Synu jego i o Duchu św. (Łosk, 1576) / Sz. Budny; opr. M. Maciejewska, L. Szczucki, Z. Zawadzki. Warszawa; Łódź, 1989. BPR. № 16.

26. *Budny, Sz.* O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artikulech. Literatura Ariańska w Polsce XVI wieku. Antologia / Sz. Budny; red.: L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa, 1959. S. 3–4.

27. Chizzuq emuna. Befestigung im Glauben, von Jizchak, Sohn Abrahams, neu herausgegeben / uebers. v. D. Deutsch. Breslau; Sohrau, 1873.

28. Materiały do dziejów reformacji w Krakowie. Zaburzenia wyznaniowe w latach 1551–1598. Wrocław, 1962.

Т. Г. Румянцева
(Минск, БГУ)

И. КАНТ И М. МЕНДЕЛЬСОН: ДИАЛОГ В ПИСЬМАХ

Многолетняя историко-философская традиция по реконструкции и анализу процесса становления основных идей немецкой классической философии предполагает, в числе прочего, и осмысление эпистолярного наследия ее виднейшего представителя и основателя – И. Канта. Исследователи не раз убеждались в том, что именно в своих письмах философ раскрывает не только побудительные мотивы формирования ряда его идей, но и фактически намечает общие контуры построения отдельных сторон своего учения, используя продуктивный диалог с тем или иным своим респондентом, чтобы проверить на прочность свои «коперниканские» открытия. К числу мыслителей, в письмах к которым философ обнародовал свои замыслы относительно содержания его этапных работ, в конструктивной полемике с которыми он пытался уточнить ряд основоположений своей трансцендентальной философии, касающихся главным образом критики догматической метафизики, был и Моисей Мендельсон – немецко-еврейский философ XVIII в., последователь Г. В. Лейбница и Х. Вольфа.

Характеризуя кантовское эпистолярное наследие, отметим, что наиболее значительная роль в деле его восстановления принадлежит В. Дильтею, который еще в 1889 г. стал инициатором создания литературных архивов под опекой немецкого государства. В 1893 г. Дильтей начал подготовку к изданию собрания сочинений Канта, превратив это мероприятие в важнейшую национальную задачу. Благодаря его многочисленным запросам в архивы, библиотеки, редакции газет и журналов о возможном местопребывании писем и рукописей философа он получил столько ответов, что в течение двух месяцев занимался только тем, что рассылал благодарственные письма. В результате уже в 1902 г. вышел первый том академического

собрания сочинений Канта с программным предисловием Дильтея. В нем он призывал понять автора лучше, чем тот сам понимал себя; приблизиться к разрешению этой задачи в «постоянно обновляющемся сопряжении исторической ситуации», в которой осуществлялась мысль Канта со всеми материалами его мыслительной работы.

Огромную роль для такого понимания автора, несомненно, играет его эпистолярное наследие, которым, в случае с Кантом, мы и располагаем во многом благодаря усилиям Дильтея. При изучении творческого наследия мыслителя не может быть главного и второстепенного, ибо философское произведение великого автора продолжается в его письмах и дневниках, и все это должно учитываться для понимания тех сил, которые участвовали в оформлении его главного текста.

В изданном не так давно в Марбурге (где находится штаб-квартира кантовского наследия) академическом собрании сочинений философа собственно письма занимают 10, 11, 12 и 13-й тома. Это, конечно, не сравнить с чуть более 100 страничками его писем, изданных в свое время на русском языке. И хотя вышедший в СССР в 1980 г. сборник под названием «Трактаты и письма» задумывался как дополнение к кантовскому собранию сочинений, в нем так и остались неопубликованными многие из писем философа к главным его адресатам — Герцу, Ламберту и Мендельсону. Известно, что во времена Канта почти не было научной прессы, и многие философы и ученые использовали формат письма, в том числе и для обмена своими научными идеями. Эпистолярный жанр становится излюбленной формой литературного творчества еще со времен Спинозы, Юма и Лейбница.

Эпистолярное наследие Канта почти не отличается от писем упомянутых выше философов — его предшественников. Правда, в чисто количественном плане оно не так велико, как, скажем, у Лейбница, и в то же время значительно обширнее, чем у Юма — того самого, «пробудившего его от догматического сна», у которого письменное наследие занимает всего один том. По содержанию писем Канта видно, что их автор вряд ли предназначал их для широкой печати. Известный советский исследователь его творчества А. Гулыга писал, что это были «лапидарные, в меру обстоятельные, сухие письма», которые представляли собой «зеркало не столько научных, сколько деловых его интересов» [1, с. 75]. И все же нельзя не отметить, что переписка Канта в определенной мере насыщена философскими темами и сюжетами. Мыслитель довольно часто ссылался в своих письмах на те трудности и упущения, которые он испытывал при изложении главных идей своего учения. Так, известно, что именно в письмах он впервые обнародовал свой замысел относительно написания «Критики чистого разума» и дал фактически полный план ее изложения. Здесь же, в письмах, он впервые поставил один из главных вопросов всей

своей философии: *что* убеждает познание в его объективной значимости по отношению к предмету, и высказал свои новаторские мысли о метафизике как трансцендентальной философии с совершенно новым пониманием ее целей и задач.

Серьезная переписка Канта начинается примерно с середины 1760-х гг., когда возрастает его известность. Среди его наиболее частых респондентов следует назвать Ламберта, которому он даже хотел посвятить свою «Критику чистого разума»; Герца — ему Кант чрезвычайно доверял и делился с ним многими, не только научными, проблемами; и Мендельсона, который, кстати говоря, сам вместе с Ламбертом и предложил Канту начать научную переписку. В числе адресантов Канта много известных людей его времени, в том числе и русская императрица Елизавета Петровна, к которой он обращался с коротким и, как сейчас бы сказали, предельно «конкретным» письмом от 14 декабря 1758 г., прося у нее «соблаговолить милостиво определить его на вакантный пост ординарного профессора». При этом в духе того времени он называл ее «всесветлейшей, великодержавнейшей, всемилостивейшей императрицей и великой женой» [2, с. 505].

Переписка с Мендельсоном завязалась после того, как Кант послал ему свою работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766); тот ее любезно прочитал и высказал философу ряд своих замечаний. В ответ Кант пишет ставшее знаменитым в научном мире письмо от 8 апреля 1766 г., без которого сегодня просто невозможно представить изложение одной из главных тем как кантоведения, так и немецкой классической философии в целом — «Проблемы метафизики в “докритический” период творчества Канта и начало формирования его критической методологии». Но дело не только в этом. Именно в данном письме великий кёнигсбергский моралист приводит слова, которые станут жизненным кредо для тех, кто действительно решил посвятить себя служению науке: «Непостоянство и погоня за внешним блеском никогда не станут моим делом после того, как в течение большей части своей жизни я научился почти обходиться без того, что обычно портит характер, и презирать это. ...я с самой твердой убежденностью и к великому удовлетворению моему думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю» [3, с. 514]. Давно хрестоматийной стала еще одна фраза из этого письма, касающаяся сути и значения метафизики: «...я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, наполненных такими воззрениями, которые в ходу в настоящее время... что избранный в них путь является совершенно превратным, что модные методы [метафизики] должны до бесконечности умножать заблуждения и ошибки... что это (метафизика. — *Т. Р.*) мнимая наука с ее столь отвратительной плодовитостью» [3, с. 515]. Чрезвычайно высоко оценивая

Мендельсона как философа, самого разрабатывавшего проблемы метафизики, Кант называет его здесь гением, которому полагается создать новую эпоху в этой науке, от которой во многом зависит «истинное и прочное благо человеческого рода». Именно Мендельсон должен, по Канту, дать ей новое направление и начертать мастерской рукой план для этой все еще наугад разрабатываемой дисциплины, снять с нее «догматическое одеяние и подвергнуть необоснованные воззрения скептическому рассмотрению». Интересно, что именно на суд Мендельсона Кант отдает ряд своих догадок и начинаний относительно нового метода метафизики, полагая, что тот укажет ему на ошибки. Чрезвычайно важной является и высказанная в данном письме мысль Канта о границах человеческого разума и его первые попытки наметить круг вопросов, решение которых оказывается ему (разуму. — *Т. Р.*) не под силу. Не случайно это письмо принято считать заключительным аккордом всего «докритического» Канта, обосновывающего здесь идею необходимости нового определения метода метафизики, который превратил бы ее в действительную науку.

Вслед за «Грезами духовидца» Кант послал Мендельсону свою диссертацию 1770 г. — «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», которую тот хотя и с определенным трудом, но с удовольствием прочитал. В своем благодарственном письме к Канту от 25 декабря 1770 г. Мендельсон сделал несколько серьезных замечаний, не соглашаясь с его трактовкой пространства и времени. И тем не менее он посоветовал философу скорее поделиться с публикой своими размышлениями для блага метафизики, которая находилась тогда в упадке. Кант ответил не сразу; он написал большое письмо к Герцу от 7 июня 1771 г., в котором просил извиниться перед Мендельсоном за свое молчание. Здесь же он высказал глубочайшее почтение Мендельсону как философу, назвав его крупнейшим аналитиком, а его возражения против ряда идей кантовской диссертации — разумными и способствующими достижению большей ясности и отчетливости его теории. В следующем письме к Герцу (конец 1773 г.) Кант вновь с глубочайшим почтением вспомнит о Мендельсоне и поставит его имя рядом с самыми почитаемыми им Гарве и Тетенсом, которые, по его мнению, только и могли бы разрешить труднейшие метафизические задачи нашего времени.

Интересно, что письма Канта к Мендельсону стали своего рода вехами, отмечающими поворотные этапы его творчества, более того, благодаря им открываются порой дополнительные возможности уяснить многие тайны сложнейшей лаборатории кантовской мысли.

Следующий этап переписки открывается после того, как Кант послал Мендельсону дарственный экземпляр своей «Критики чистого разума». Тот хотя и отложил ее на долгих два года, но в отличие от Гердера и Гамана, очень нелюбезно отозвавшихся о работе, написал в ответ

письмо от 10 апреля 1783 г., в котором утверждал, что книга Канта стала для него «критерием здоровья». И дальше: «Как только я могу польстить себе, что мои силы окрепли, я отваживаюсь приняться за Ваше произведение, пожирающее нервные соки, и я еще не потерял надежды, что до конца дней своих я смогу его полностью осмыслить» [1, с. 136]. Отвечая Мендельсону на это письмо, в котором тот, среди прочего, обратился к философу с просьбой принять в число его слушателей сына директора монетного двора в Берлине (Фридриха Гентца), Кант напишет еще одно, ставшее знаменитым, письмо к Мендельсону от 16 августа 1783 г. В нем, в связи с благосклонными отзывами Мендельсона о его поездке на воды и теми «приятными картинками», которые эта поездка вызвала у Канта, он выскажет «высший принцип своей диететики» (как известно, Канта почитают во всем мире и как автора уникальной гигиенической программы, которую он успешно применял на протяжении всей своей жизни). Согласно этому принципу, «у каждого человека существует собственный способ быть здоровым, который он не может изменять, не подвергая себя риску». И далее он пишет, что «всего долее живут в том случае, если менее всего заботятся о продлении жизни, но соблюдают, однако, осторожность, дабы не сократить ее каким-либо вмешательством в нашу благотворную природу» [4, с. 550]. Здесь же Кант свидетельствует о прочтении им книги Мендельсона «Иерусалим, или О религиозной власти и иудействе», полагая, что той нервной слабости, о которой мыслитель писал Канту, в этом произведении он не заметил и малейшего следа. Есть в этом письме, разумеется, и более серьезные, чисто философские сюжеты, и в первую очередь это касается огорчений Канта по поводу того, что Мендельсона все же мало занимает кантовская критика метафизики, что она не в состоянии привлечь его пронизательного внимания. Кант объясняет Мендельсону, и это очень важно для понимания особенностей стиля «Критики чистого разума», почему книга оказалась столь сложна для понимания. Философ ссылается на то, что он уже очень стар для того, чтобы одновременно добиться законченности целого и отшлифовать каждую его часть, придавая ей завершенность и легкую живость одновременно. Как и в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», написанном четырьмя годами позже, он укажет, что намеренно отказался от растянутых подробностей, препятствующих отчетливости изложения и прерывающих его связность. И тем не менее Кант не отказывается доработать книгу, что и будет впоследствии сделано во втором издании. Странно, но многие споры вокруг этого вопроса могли бы принять совсем иной оборот, если бы изучение главного философского произведения Канта сопровождалось внимательным знакомством с его письмами к Мендельсону, мнение которого было для философа чрезвычайно авторитетным. Об этом, в частности, свидетельствует еще одна фраза из этого же письма,

когда Кант пишет, что «немногие обладают счастливым даром выражать свои мысли так, чтобы сделать их понятными другим. Это может только один Мендельсон» [4, с. 551]. Несмотря на усталость последнего, Канту очень бы хотелось, чтобы именно тот с его авторитетом поспособствовал проверке на прочность важнейших положений его «Критики», которые он даже перечисляет в тексте письма. Среди них ставшие известными не только в философском сообществе идеи об аналитических и синтетических суждениях a priori; о том, что теоретическое познание простирается только на предметы возможного опыта, но не на вещи в себе и т. п. Кант полагает, что, кроме Мендельсона, Гарве и Тетенса, мало кто «обладает талантом и доброй волей заняться этим делом и внести здесь вклад в его исследования» [4, с. 552–553]. Данное письмо свидетельствует о том, что Кант хорошо знал работы Мендельсона, в частности он с восхищением прочитал его «Иерусалим», называя эту книгу «проницательной, изящной и умной», рассматривая ее как «провозглашение великой, хотя и медленно наступающей, а порой и отдаляющейся реформы, которая затронет не только Вашу, но также и другие нации». И дальше он писал, что тот сумел «соединить свою религию с такой степенью свободы совести, каковой в ней никто не мог бы даже и предположить и каковой не может похвастаться никакая другая религия». Все это свидетельствует о том, что он следил не только за метафизическими изысканиями Мендельсона, но и был хорошо знаком и высоко ценил его вклад в решение теоретических и практически-политических вопросов еврейского сообщества тогдашней Германии.

Имя Мендельсона постоянно встречается и в письмах философа к другим своим респондентам (уже упоминались письма к Гарве и Герцу). В письме к Х. Шютцу от конца ноября 1785 г., опубликовавшему рецензию на мендельсоновские «Утренние часы», Кант, хотя и не соглашается с автором книги по ряду теоретических вопросов метафизики, тем не менее называет работу превосходной и чрезвычайно полезной и значимой для критики человеческого разума [5, с. 557]. Ему импонируют многие прозрения Мендельсона относительно природы и свойств человеческого разума, которые он назовет здесь последним заветом догматической метафизики и памятником проницательному мыслителю, на примере идей которого критика разума может проверить правильность своих основоположений.

Итак, письма Канта (и не только те, что непосредственно адресованы Мендельсону), а также находящиеся в них отзывы об этом мыслителе, еще раз подтверждают мысль о том, что Моисей Мендельсон действительно принадлежит к числу философов-просветителей, внесших значительный вклад в развитие немецкой трансцендентально-критической философии.

Литература

1. *Гулыга, А. В.* Кант / А. В. Гулыга. М., 1977.
2. *Кант, И.* Императрице Елизавете Петровне от 14 декабря 1758 г. / И. Кант // Тракаты и письма. М., 1980. С. 505–506.
3. *Кант, И.* Мендельсону от 8 апреля 1756 г. / И. Кант // Тракаты и письма. М., 1980. С. 514–518.
4. *Кант, И.* Мендельсону от 16 августа 1783 г. / И. Кант // Тракаты и письма. М., 1980. С. 550–554.
5. *Кант, И.* Шютцу [конец ноября 1785 г.] / И. Кант // Тракаты и письма. М., 1980. С. 556–558.

М. А. Можейко
(Минск, БГУКиИ)

ФИЛОСОФИЯ СОЛОМОНА МАЙМОНА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

В истории мировой философии есть имя, которое связывает воедино раввинистическую ученость и западноевропейский рационализм, кантовский трансцендентализм, традиционную еврейскую философию и идеалы белорусского Просвещения.

В середине XVIII в. близ местечка Мир, в деревне Суковыборг родился Шломо Хейман – мальчик, которому суждено было удивить Европу. Его исключительные способности проявились удивительно рано. И дело не только в том, что он с пяти лет серьезно изучал Тору, – с большим или меньшим успехом этим занимаются все мальчики иудейских семей. И не только в том, что, готовясь стать раввином, он учился в талмудической школе в Ивенце, с детства изучая Талмуд, Мишну, Гемару. Удивление вызывает то обстоятельство, что с самых юных лет Шломо Хейман сделал предметом своего глубокого изучения и серьезного осмысления мистическую и философскую литературу, и в частности слыл знатоком Каббалы.

К нему рано пришло все – и слава, и проблемы... Он словно предчувствовал, что не доживет и до пятидесяти лет, и потому торопился: в одиннадцать лет он женился, в четырнадцать стал отцом и содержал семью, давая уроки.

Увлечшись философией, Шломо Хейман принимает имя Соломон Маймон – своего рода значимый псевдоним, выражающий его философское *credo*. Он называет себя Соломоном Маймоном в честь отца Моше бен Маймона, в привычной для Европы латинской кальке – Маймонида.

Именно в специфике творческого наследия и творческого пути Моше бен Маймона следует искать ключ к пониманию философского наследия и пути Шломо Хеймана — Соломона Маймона. Моше бен Маймон (1135—1204) — выдающийся мыслитель XII в.: философ, теолог, врач, известная историческая фигура времен Крестовых походов (лейб-медик султана Саладина). Уникальность его философской позиции заключается в том, что он пытался осуществить в своем учении глобальный синтез великих культурных традиций человечества: античной, христианской, иудейской и арабской (в силу чего, разумеется, неоднократно подвергался критике со стороны и иудейских, и мусульманских ортодоксов).

Так, Моше бен Маймон, с одной стороны, может быть оценен как яркий представитель аристотелизма, причем он существенно развивает данную традицию, в частности, касательно проблемы сущности категорий мышления.

С другой стороны, Моше бен Маймон — классический теоретик иудаизма, крупнейший раввинистический авторитет Средневековья: он является автором канонического и вошедшего во многие иудейские молитвенники Символа веры, выраженного в тринадцати постулатах; его перу принадлежит первый полный и системный кодекс иудейского права — Мишне Тора; он является кодификатором Галахи и автором многих других работ. Синтезируя, казалось бы, предельно далекие друг от друга традиции, Моше бен Маймон проблематизирует максимы иудейской догматики, показывает сложности истолкования талмудических преданий и систематизирует последние, предлагая их рациональную интерпретацию на основе аристотелистской методологии.

Параллельно можно обнаружить и иные культурные векторы осуществляемого им синтеза. Безусловно, Моше бен Маймон принадлежит также и к традиции арабской культуры: даже основное его произведение «Морэ невухим» («Наставник заблудших») исходно написано на арабском языке и лишь позднее переведено и на иврит¹.

Вместе с тем бесспорно и то, что учение Маймонида определенным образом смягчает оппозицию между иудейской и христианской религиозными ортодоксиями. Так, для традиционного иудаизма фигура Машиаха, хотя и фиксируется как значимая, тем не менее не занимает той ключевой позиции, которая характерна для фигуры Спасителя в христианстве: как гласит древняя иудейская мудрость, «если ты сажаешь дерево, а тебе говорят, что пришел Машиах, — полей свой саженец и лишь потом иди встречать Машиаха». Что же касается позиции Моше бен Маймона по данному вопросу, то она становится ясной из сформулированного им

¹ Следует подчеркнуть, что это было типично для еврейской философии, развивавшейся в мусульманском мире (именно на арабском была создана четкая философская терминология). — *Примеч. ред.*

двенадцатого постулата уже упоминавшейся предложенной им версии иудейского Символа веры: «Я всем сердцем верую в приход Машиаха, и даже если он задерживается, я все равно буду ждать его»¹.

И наряду с этим идеи Моше бен Маймона занимают весомое место в западноевропейской традиции христианской философии: Фома Аквинский неоднократно цитирует «рабби Моисея», влияние принципов и системы аргументации Моше бен Маймона могут быть обнаружены в философии Бенедикта Спинозы.

Однако в целом главная философская идея Маймонида заключается в том, что зафиксированная в догматах иудаизма истина нуждается в обосновании рационального характера, — именно эта его позиция оказала влияние на стиль мышления и философскую позицию таких известных систематизаторов, опирающихся на методологию рационализма, как Фома, Спиноза и др.

Именно эта идея оказалась тем краеугольным камнем, на котором стал строить свою философскую систему и Соломон Маймон. Даже мистическую традицию Каббалы он рассматривал с той точки зрения, что она подлежит рациональному обоснованию и может фундироваться философскими принципами.

Эта позиция Соломона Маймона встретила открытое неприятие хасидского окружения. Как и каждое мистически ориентированное учение, призывающее вернуться к исконной, то есть истинной вере, хасидизм выражает отчетливо иррационалистическую позицию, в силу чего высказанные в подобном контексте идеи Соломона Маймона вызвали достаточно острую реакцию: он был обвинен в ереси и вынужден был оставить дом и родные места. Казалось бы — судьба сложилась, мировоззрение сформировалось, путь определен. Однако Соломону Маймону в это время еще только двадцать, и впереди у него большой путь.

Соломон Маймон устремляется в Западную Европу, которая видится ему как оплот рационализма. Два года он проводит в Познани, выжидая возможности попасть в Берлин. Наконец разрешение на въезд получено, и юноша из-под местечка Мир оказывается в Германии. Эрудированный, красноречивый, сдержанный и элегантный (портреты сохранили для нас образ импозантного мужчины со всеми атрибутами изысканной внешности: безупречным щегольским костюмом, пудренным париком и классическим профилем), он весьма быстро завоевывает симпатии берлинского общества.

¹ Вряд ли это рассуждение автора статьи правомерно. Приведенное до высказывания Маймонида изречение Йоханана бен Заккая (I в н. э.) говорит не о том, что фигура Машиаха не значима, но предупреждает об опасности излишнего энтузиазма и ошибок в приветствии лжемессий. Согласно иудейскому подходу, нельзя торопить приход Мессии (в этом смысл предупреждения еврейского законоучителя). — *Ред.*

В короткий срок он становится членом кружка М. Мендельсона, который начинает оказывать ему покровительство. Однако в силу того что его успех в обществе оказывается, мягко говоря, всесторонним, в столь же короткий срок это покровительство оказывается прерванным вследствие «беспутной жизни» (как ее оценивал М. Мендельсон) Соломона Маймона.

Начинаются годы скитаний и поисков себя — скитаний и поисков не только пространственно-территориальных, но и духовных (вплоть до попытки принятия христианства). Именно в этот период Соломон Маймон знакомится с работами И. Канта и в 1780 г. начинает писать замечания к «Критике чистого разума».

В 1786 г. в возрасте около тридцати лет он вновь оказывается в Берлине, где принят в интеллектуальных кругах и где удивительные способности «юноши из Литвы» привлекают к нему внимание И. В. Гёте, Ф. Шиллера, В. фон Гумбольдта, И. Г. Фихте. В 1786 г. Соломон Маймон пишет на немецком языке фундаментальный труд «Опыт трансцендентальной философии», рукопись которого отправляет И. Канту. Результатом знакомства И. Канта с этой рукописью становится его предельно доброжелательное письмо Соломону Маймону, в котором он высказывает высокую оценку присланного ему текста и отмечает, что никем ни из сторонников, ни из критиков его философии сущность последней не была понята столь глубоко.

Это событие во многом определило судьбу Соломона Маймона как философа. Его книга «Опыт трансцендентальной философии» издается в том же 1786 г., философские статьи публикуются в берлинских научных журналах. В 1787 г. выходит так называемый «Философский лексикон» Соломона Маймона, содержащий серию эссе по основным проблемам философии; в 1793 г. — книги «Споры в философии» и «О прогрессе в философии»; в следующем, 1794 г., — работы «Опыт новой логики» и «Категории Аристотеля»; в 1797 г. — «Критические исследования о человеческом духе».

Наряду с этим перу Соломона Маймона принадлежат и историко-философские труды, например работа «О значении Бэкона Веруламского и Канта для новейшей философии», «Очерки по истории философии» и др., а также работа «О тропах», труды по алгебре («Желание Соломона») и математической физике («Тайны мудрости») на иврите.

В 1793 г. в Берлине была опубликована автобиография Соломона Маймона «История жизни Шломо Маймона, написанная им самим», которая до сих пор считается важным источником по истории белорусско-литовского еврейства и раннего хасидизма.

Философская позиция Соломона Маймона может быть охарактеризована как последовательный монизм. Выражаясь словами В. И. Ленина, он осуществляет критику И. Канта «справа», полагая, что не существует

ничего, кроме творящей деятельности сознания. Кантовскую «вещь в себе» он толкует как лишь как феномен метафизического канона: с точки зрения Соломона Маймона, сознание по своим законам творит свой предмет, тем самым задавая ему не только бытие, но также и необходимый и всеобщий характер. Познание выступает в этом контексте в качестве рациональной реконструкции указанной процессуальности творения сознанием предмета. Следовательно, категории логики есть не что иное, как условие существования предметов возможного опыта.

Наряду с философскими штудиями Соломона Маймона интересуют и вопросы социального характера. Он не забывает о родине и, будучи философом-просветителем, формулирует ряд издательских и просветительских проектов, ориентированных на еврейское население Речи Посполитой.

Однако этим его начинаниям не суждено было сбыться. Он покинул этот мир в 1800 г., на заре «нового века», на который он возлагал большие надежды в смысле торжества рационализма и идей Просвещения.

Похоронен Соломон Маймон в Германии, в Силезии, где гостил в имении графа Адольфа Калкройда, — похоронен за пределами еврейского кладбища как еретик, ибо несмотря на всю его философскую славу (а может быть, именно из-за нее) религиозные ортодоксы не простили ему ни отступления от канона, ни критического анализа идей и практики хасидизма.

Историки философии считают, что философские идеи Соломона Маймона оказали влияние на И. Г. Фихте, немецкий идеализм первой половины XIX в. в целом и особенно на то понимание кантовской философии, которое легло в основание Марбургской школы неокантианства, прежде всего — философии ее основателя Г. Когена. Так, вышедший в 1902 г. его основной труд — «Логика чистого познания» — фундирован идеями, во многом перекликающимися с идеями Соломона Маймона, а именно: познание понимается как беспредпосылочная процессуальность, в рамках которой чистое мышление в самодостаточном усилии формирует свой предмет, и единство знания мыслится в качестве системы априорно-логических элементов и их связей.

Английская Britannica определяет год рождения Соломона Маймона как 1754 г., Еврейская New Standart Jewish Encyclopaedia — как 1753 г., немецкие источники — от 1754 г. до 1755 г. Можно сказать, что мы находимся в том временном отрезке, который может быть определен как близкий к 250-летию со дня рождения Соломона Маймона: оно или только-только состоялось, или вот-вот наступит.

В связи с этим в г. Мир может быть открыта мемориальная доска, посвященная нашему земляку, видному представителю кантианства — Соломону Маймону.

Г. А. Элиасберг
(Москва, РГГУ)

«РАЗБИТЫЕ СКРИЖАЛИ»: ПРОБЛЕМЫ РУССКО-ЕВРЕЙСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В ДРАМАТУРГИИ Д. БЕНАРЬЕ (1900–1910-е гг.)

Первые два десятилетия XX в. — наиболее яркий период в развитии русско-еврейской драматургии, связанный с творчеством еврейских литераторов, писавших на национальные темы на русском языке, и прежде всего с именами Д. Айзмана, О. Дымова, С. Юшкевича, чьи пьесы не только ставились на сценах русских театров, но нередко вызывали большой общественный резонанс (см.: [1]). Все они были участниками известных сборников «Знание», выходивших под редакцией М. Горького. В годы первой русской революции к драматургическому творчеству обратились многие известные писатели: И.-Л. Перец, П. Гиршбейн, С. Анский, В. Жаботинский, в этом же ряду следует назвать и Давида Бенарье (см.: [2]). Под этим псевдонимом в петербургских и московских изданиях 1906–1910-х гг. публиковался минчанин Давид Львович Маневич, драматург, прозаик, педагог и журналист, писавший на русском языке и идише.

В архиве С. А. Венгерова в Рукописном отделе Института русской литературы им. А. С. Пушкина сохранились письма Д. Л. Маневича, адресованные известному литературоведу в связи с работой над словарем русских писателей. В первом сообщении от 12 декабря 1912 г. он писал: «Глубокоуважаемый профессор! В ответ на полученный мною запрос имею честь заявить следующее: мне кажется, что мое имя преждевременно включено в список лиц, биографии которых представляют интерес для предпринятых Вами изданий: слишком незначительно написанное мною, чтобы моя биография имела б какую-нибудь ценность» [3, л. 3]. Далее он делал краткие замечания о трех своих пьесах. И все же переписка продолжилась, во втором письме Д. Л. Маневич сообщал о себе следующее: «Бенарье Давид (наст. Маневич Давид Львович) — драматург.

Родился 1 ноября 1878 года. Вследствие крайней бедности семьи не получил систематического образования. С одиннадцати лет должен был собственным трудом снискивать себе пропитание. В 18 лет стал самостоятельно учиться, готовиться к аттестату зрелости. Но общественные движения, с одной стороны, и воинская повинность — с другой, отвлекли от намеченной цели. В 1904 г. обстоятельства заставили уехать за границу. Жил в Берлине, Берне, Женеве, там же были написаны сцены “Семейство Шпигельман”, напечатанные впоследствии в журнале “Еврейская жизнь” (январская кн. 1906 г.). В 1907 г. появилась вторая вещь — “Пасынки жизни”, пьеса в 4-х действиях (сб. “Новые веяния”, изд. Скормунта, под редакцией М. Л. Тривуса (Шми)). Сцены “Семейство Шпигельман” были затем переработаны в драму “В тисках”, удостоенную печатного отзыва на IV конкурсе пьес имени Островского. “В тисках” к постановке были запрещены — и лишь долго спустя, после значительных купюр, под заглавием “Богом избранные”, пьеса была разрешена к постановке и издана журналом “Театр и искусство” (три издания). Тем же журналом была издана пьеса “Пасынки жизни” (два издания). Обе пьесы имели в свое время значительный успех на провинциальной сцене и по сей день не сходят с репертуара. В настоящее время печатается и на днях выйдет в свет новая драма “Разбитые скрижали” (изд. ж-ла “Театр и искусство”). Р. S. Независимо от того, будут ли использованы эти сведения, покорнейше прошу прислать мне экземпляр “Словаря” по адресу: г. Минск (губ.). Реальное училище Хайкина. Д. Маневичу (наложенным платежом)» [5, л. 1–2]. Д. Бенарье указывал здесь свой рабочий адрес, поскольку в то время преподавал в частном еврейском реальном училище Э. М. Хайкина.

Одна из ранних его пьес была напечатана в 1906 г. в петербургском журнале сионистского направления «Еврейская жизнь», редактором которого был известный публицист А. Д. Идельсон (1865–1921). В 1910-е гг. Д. Бенарье публиковался в петербургской сионистской газете «Рассвет». Так, в 1914 г. в постоянной рубрике «Фельетон» была напечатана серия его очерков «Из записной книжки: впечатления и встречи» (№ 6, 7, 12, 21, 31), в которых он, в частности, писал о гастролях в Минске двух еврейских театральных коллективов: труппы Нохума Цемаха, поставившей в переводе на древнееврейский язык пьесу О. Дымова «Вечный странник», и о спектакле труппы С. Адлера в зале «Париж», исполнявшей на идише пьесу «Заброшенный угол», которая шла под руководством самого автора — П. Гиршбейна. Вторая статья была посвящена его же пьесе «Пустая корчма», которую драматург прочел минской публике с эстрады [4; 5]. Примечательна заметка Д. Бенарье о еврейском училище, критиковавшая безразличие администрации к преподаванию еврейской истории. Несомненно, эта тема была близка автору, и, возможно, речь шла об учебном заведении, в котором он сам работал.

Пьесы Д. Бенарье издавались авторитетным столичным журналом «Театр и искусство», которым с 1897 г. руководил А. Р. Кугель (1864–1928), известный театральный критик, уроженец белорусского г. Мозыря. Примечательно, что в 1911 г. здесь был помещен отклик Д. Бенарье на лекцию И.-Л. Переца о еврейском театре, прочитанную знаменитым писателем в Петербурге [6]. Соглашаясь с его критическим взглядом на состояние национального театрального дела, Д. Бенарье тем не менее полемически заострял внимание на позитивных ожиданиях еврейской интеллигенции, подчеркивая необходимость создания нового еврейского Художественного театра.

Известно, что драматург состоял в переписке с литературным критиком А. Г. Горнфельдом (1864–1941), о чем свидетельствует его письмо, датированное январем 1915 г., хранящееся в личном архивном фонде Горнфельда в РГАЛИ, в котором Маневич писал следующее: «Обращаюсь к Вам с покорнейшей просьбой просмотреть мою рукопись. На этот раз я осмелюсь побеспокоить Вас не драмой, как в былое время, а “Историей одной любви в письмах”. Меня смущает только внушительный объем этой “истории”... Вы мне окажете большую любезность, если просмотрите мою повесть и выскажете свое мнение, каково бы оно ни было – благоприятное или нет» [7]. Судя по второму письму Д. Бенарье, А. Г. Горнфельд высказал критическое суждение об этом произведении [8]. Сведений об упоминавшейся «истории» найти не удалось, но это были уже военные годы, когда российская пресса и многие издательства испытывали существенные трудности.

После революции и Гражданской войны Д. Л. Маневич эмигрировал в США, продолжал печататься на идише. Здесь были изданы две его работы: в 1926 г. в Нью-Йорке в издательстве «Фрайхайт» (газета коммунистического направления) вышла его книга «In yene teg» («В те дни: 1917–1920») о Гражданской войне в России. Соответственно, можно предположить, что Маневич покинул Россию после 1920 г. В 1930 г. была опубликована его книга «Masn-kampf: a zamlung bashraibungen fun di kamfn in der nodl-industrie in di yorn 1925–1930» («Борьба масс: описание борьбы в швейной промышленности в период 1925–1930 гг.»), изданная американским профсоюзом швейников с предисловием известного деятеля Бунда, публициста и литературного критика М. Ольгина. Каких-либо сведений о дате смерти Маневича обнаружить не удалось, информации о нем нет в наиболее авторитетных справочных изданиях. Тем не менее драмы Д. Бенарье, созданные в 1906–1913 гг., оставили заметный след в истории русско-еврейской драматургии [9, с. 206–207, 230–231; 10, с. 279–280]. Как и во многих произведениях той эпохи, в них ставилась проблема «отцов» и «детей», уходящих в революционные и национальные движения, осмыслялась трагедия еврейских погромов, но наиболее ярко в драматургии

Д. Бенарье прозвучала тема русско-еврейской интеллигенции, ее исканий и потерь, ее самопожертвования и отчаяния.

Этим проблемам посвящена и первая драма Д. Бенарье «Семейство Шпигельман: сцены из еврейской жизни», опубликованная в январском номере журнала «Еврейская жизнь» за 1906 г. [11]. Глава семьи Лейб Шпигельман ностальгически вспоминает, как когда-то хлебопашествовал на юге России, однако обстоятельства заставили его перебраться в город и заняться ненавистной ему мелкой торговлей. Его сын Нохем окончил учительские курсы, и теперь его ждут в одной из провинциальных еврейских школ. «Школа народная — полезная деятельность. Будете сеять разумное, доброе, вечное», — говорит ему русский гимназист Валерианов, участвующий в революционном движении. «Так-то оно так, — соглашается Нохем. — Да трудно, понимаете, оторваться от живой... работы среди рабочих» [11, с. 11]. Все представители молодого поколения этой семьи, а также жильцы, снимающие комнаты в их доме, увлечены революционной деятельностью, ведут разговоры о социалистах, бундистах, сионистах, сообщают тревожные известия об арестах своих товарищей и готовящейся забастовке рабочих. В финале в доме появляются жандармы, обнаруживают гектограф и запрещенную литературу. Эта революционная пьеса была представлена в Главное управление по делам печати для получения разрешения на постановку в апреле 1906 г., однако признана «неудобной». Позднее, в феврале 1909 г., в цензуру был подан ее перевод на идиш под названием «Das Jüdische Leben», и разрешение было получено [12, л. 1]. В 1912 г. автор сообщал следующее: «Впоследствии эти сцены были мною переработаны в четырехактную драму под заглавием “В тисках”, удостоенную почетного отзыва на IV конкурсе имени Островского. “В тисках” к постановке были запрещены три раза под различными названиями. И лишь недавно после значительных купюр они разрешены к представлению под названием “Богом избранные”. В этой последней редакции пьеса выдержала три литографических издания — изд. журнала “Театр и искусство”» [3].

Вопросам об участии евреев в революционном движении и осмыслению трагедии погромов посвящена вторая пьеса Д. Бенарье — «Пасынки жизни», включенная в сборник «Новые веяния» (1907). Это издание, призванное представить русским читателям новые произведения еврейских бытописателей, открывала статья известного публициста И. Тривуса (псевдоним — *Шми*), в которой он писал: «Еврей всегда изображался таким трусливым, низкопоклонным, а революция ежедневно выдвигает сотни дивных героев из этой среды, — отмечал он в сентябре 1906 г. — Я думаю, что одной из причин еврейского увлечения русской революцией следует признать еврейскую экзальтацию, экзальтацию идеей справедливости. Другая отличительная особенность еврейской массы... — это ее интел-

лектуальность» [13, с. VII]. В современных условиях она выразилась в стремлении к светскому образованию, но именно на этом пути правительство десятилетиями выстраивало целый ряд ограничений. «Евреи связали свою судьбу с судьбою русского освободительного движения. Сколько еще еврейской крови прольется, кто может предсказать? Несомненно только одно: евреи сейчас уже заплатили огромным количеством жертв за те лучшие условия жизни», — писал И. Тривус, вспоминая жертвы погромов в Белостоке и Седльце [13, с. VII].

Драма «Пасынки жизни» во многом созвучна этим размышлениям. Так, о горячем стремлении еврейских родителей дать детям образование рассуждает хозяин съемной квартиры, где живет семья старьевщика Берла Лейбмана. Его дочь Мирл учится в гимназии, а сын Израиль сдает экзамен на капельмейстера. Мирл и ее двоюродный брат Беньемин вступают на путь революционной борьбы. «Мошиах — это свободный человек! — говорит Беньемин старому мастеру Велвелу. — Каждый из нас должен и может быть Мошиахом... Мы все должны стать гордыми, свободными людьми!» «Погромы они приведут, а не Мошиаха», — возражает его старая тетка Бейлэ. — <...> Не лезьте, куда вас не просят!» [14, с. 318].

И все же молодежь не слушает подобных предостережений, Мирл и Беньемин мечтают поступить в университет, они надеются, что их старший кузен Израиль, получив место капельмейстера в одном из полков, будет помогать в пропагандистской работе. Однако тот принадлежит к иному идейному лагерю и смеется над теорией классово-борьбы. Верный служака готов «задать встряску» романтически настроенной молодежи. Получив офицерскую должность, он с особой жестокостью обращается с солдатами-евреями, которые служат под его началом в музыкантской роте. Беньемин, поступивший вольноопределяющимся в тот же полк, сообщает кузену об осуждении, вынесенном ему Исполнительным комитетом военной боевой дружины, но капельмейстер только смеется над этим. Хотя Беньемин и Мирл разрывают с ним отношения, но простые люди в его родном городке с гордостью рассказывают о еврее, получившем офицерский чин, а родители подыскивают ему достойную невесту. Однако неожиданное известие о том, что Израиль принял крещение и женился на дочери отставного полковника, убивает отца.

В тот же самый день происходит трагедия в доме стариков Лейбманов: товарищи приносят раненую Мирл, вступившую в вооруженный рабочий отряд. Обезумевшая от горя мать восклицает: «...Кровь! ... Это солнце. Красное солнце. Восходит... Не будите ее. Она приведет Мошиаха. Дайте ей отдохнуть...» Эти слова финальной сцены тонут в приближающемся гуле диких призывов погромщиков.

Евреи — «пасынки жизни», говорил старьевщик Гершл, это же с горечью повторял и капельмейстер Израиль. Мирл и Беньемин не захотели

быть «пассивными жертвами», выбрав путь вооруженной борьбы, однако вековая ненависть к еврейству, вспыхнувшая с новой силой в революционное время, грозит им гибелью. В феврале 1907 г. пьеса была разрешена к постановке [12, Е. Х. 32430]. На еврейском языке она ставилась в 1909 г. актерами труппы Сэма Адлера [15, с. 43].

Проблема кризисного сознания русско-еврейской интеллигенции послереволюционной эпохи является центральной в драме Д. Бенарье «Разбитые скрижали». В декабре 1912 г. в письме к С. А. Венгеру автор сообщал следующее: «“Разбитые скрижали” — драма в четырех актах, недавно законченная, существующая пока лишь в рукописи и известная ограниченному кругу лиц (Г. Я. Красному, Ан-скому, Шми, д-ру Пасманику). Относительно этой последней вещи особенно хлопочет доктор Пасманик, чтобы пристроить ее в каком-нибудь серьезном литературно-художественном сборнике, так как журналы наши драм не печатают, да и сборники от них открещиваются. Что будет с этой драмой, не знаю» [3].

Пьеса была опубликована в 1913 г. как приложение к журналу «Театр и искусство», и в том же году она ставилась в Троицком народном доме в Киеве и в Русском театре в Одессе [9, с. 231]. Ее действие разворачивается в университетском городе на юге России, время автор обозначил как «наши дни», но при этом особую значимость приобретают воспоминания о революции 1905–1907 гг. Главный герой драмы — преподаватель словесности Рафаил Самуилович Вольштейн, и поэтому ее важными темами стали вопросы еврейского образования и русско-еврейской литературы. Учитель увлечен работой в гимназии, у него масса общественных дел. Он с радостью ждет приезда матери и сестры, с которыми не виделся семь лет. Сестра Дина была «большой величиной» в политическом движении, но потом оказалась в тюрьме, за ее плечами много страданий. «Да, много теперь таких в России», — говорит о ней брат и мечтает, чтобы мать и сестра обрели в его доме покой и родной очаг.

Жена Рафаила Сима, прежде считавшая себя убежденной «социал-демократкой», признается мужу, что хочет жить иначе, ведь она еще молода, мечтала о сцене, о красивой жизни. Интересы Рафаила ее не увлекают, она скептически говорит и о его работе, и о «литературном труде». В свободное время муж, как говорит Сима, «роется в архивной пыли, чтобы выудить еще пару анекдотов для “нового освещения биографии Пушкина”». Сима хочет жить чувствами, а не забавляться игрой в «общественные деятели». «Игрой, говоришь? — возражает ей Рафаил. — Преобразовывать хедеры в образцовые школы — это игра? Создать общественный контроль, изыскивать средства для обучения, воспитывать сотни и тысячи детей. Ты не можешь не сознавать, в каком неоплатном долгу наша интеллигенция у народа» [16, с. 8].

Обращает на себя внимание одна многозначительная сцена, в которой преподаватель еврейской истории Вигдорчик и его кузина Верочка рассказывают об опросе, который они проводили для организации народной школы. Верочка спрашивала сапожника, на каком языке он хочет обучать своих детей: на жаргоне, древнееврейском или русском. «Что значит на жаргоне? — отвечал тот. — А гройсе мецие — большая важность. Жаргон мы сами знаем. Ну и лошен-койдеш — это тоже хлеба не даст. Вот русский так надо учить, чтобы дети наши стали людьми». Услышав эти слова, Рафаил признает: «Спор о языках — пережиток наших интеллигентских умствований. Народу нужна просто школа, которая готовила бы детей к борьбе за существование».

Одна из главных тем пьесы — трагедия идейного еврейского учителя, отстаивающего общественный характер частной еврейской гимназии. Рафаил решает вступить в борьбу с главой гимназии Фейнманом: «Кто он: хозяин или сотрудник? И кто мы? Поденные рабочие или коллеги? Довольно холопской покорности», — решает Рафаил. Он стремится к тому, чтобы школа была общественной, а не частной школой г-на Фейнмана. Учитель Вигдорчик возражает ему: Фейнман открывал гимназию, хлопотал, затратил деньги. Однако доводы Рафаила заслуживают не меньшего внимания: во-первых, изначально у Фейнмана не было денег, и ему помогали еврейские общественные организации и отдельные лица, ему помогали и преподаватели, которые в первые годы работали почти без денег, и тогда речь шла об открытии еврейской гимназии, а не коммерческого предприятия г-на Фейнмана. «Мы работали с сознанием, что делаем большое общественное дело. А не споспешествуем благополучию г-на Фейнмана, который когда-то сам звал на борьбу с тьмой, говорил зажигающие речи, ибо сознавал, что не один он создает школу. Преподаватели внесли в это дело свои мечты, свой труд и горячую веру». Учителя своим трудом создали имя этой гимназии. Теперь, когда она стала цениться, у нее вдруг объявился хозяин — г-н Фейнман. Вигдорчик более трезво оценивает ситуацию: «Что скажут наши враги? Вот вам и еврейская гимназия. Уже перессорились, уже передрались, и закроют. Думаете, Фейнмана я жалею? Я за гимназию боюсь. Много ли нужно, чтобы ее закрыли? Главное — это гимназия. Ее надо сохранить. Главное — наших детей там не обижают, не требуют, чтобы все они были Сократами или Аристотелями, а нет — так вон. Не тычут им в нос “жид”. И у Фейнмана еврейское сердце. Он детей любит. Разве этого мало?» [16, с. 22–23]. «Мало», — считает Рафаил и призывает учителей сплотиться, отстаивать свои убеждения ради общего дела.

Развязка этого конфликта разрешается не в пользу Рафаила. Вигдорчик лучше, чем он, понимает настроения людей: «Наши учителя только на словах смельчаки. Каждый дрожит за свою шкуру. Еврейская гимназия одна, а учителей много. Кончают университеты и голодают» [16, с. 27].

Он предупреждает, что директор знает, что Рафаил выступает против него, а потому уже пригласил другого словесника. Испугавшись давления администратора, учителя присылают Рафаилу письмо, в котором сообщают, что не имеют претензий к директору, а вскоре Рафаил получает пакет с уведомлением об увольнении.

Вторая сюжетная линия пьесы – это история любви Дины и Моисея Лермана, которого читающая публика знает как писателя Таубина. Учитель словесности Рафаил говорит о нем: «Как еврейский бытописатель дядя занимает видное место в русско-еврейской литературе. От него ждут многого. Он еще молод. Он интересует меня как литературная величина». С приездом Таубина начинаются разговоры о русско-еврейской литературе, еврейской интеллигенции и еврействе в целом.

В этой пьесе Д. Бенарье удалось мастерски воспроизвести атмосферу идейных споров 1910-х гг., и реплики его героев передают аргументацию, звучавшую в полемике о национальной культуре и языках, которая велась на страницах еврейской и русско-еврейской печати того времени (см.: [17]).

«Какие мы евреи, – говорит Рафаил. – Недоразумение одно. Как дядя охарактеризовал нас в своих писаниях: изломанные, искалеченные, сшитые из разноцветных лоскутков. Не евреи, не русские – а так. Какая-то особая племенная разновидность, нечто вненациональное, беспочвенное и больное... Вы читали его “Вечные странники”?» [16, с. 24]. Однако сионистски настроенный учитель Вигдорчик, сочиняющий стихи на иврите, с восхищением отвечает, что любит писателя Таубина и именно эту книгу переводит на древнееврейский язык.

Верочка сразу же влюбляется в Таубина и смеется над своим кузеном, в ее глазах он проигрывает рядом с импозантным петербургским литератором. «Только в жалкой еврейской литературе возможны такие поэты», – говорит ему рассерженная девушка. «Я не говорю, что я поэт, а ты еврейскую литературу трогать не смей, – возражает ей Вигдорчик. – Да, ты еврейская интеллигентка, но еврейской литературы ты не знаешь, как и все ваши интеллигенты. Вы знаете Лермонтова, Пушкина, Байрона и Гёте, но Песни Песней Соломона вы не знаете. Что у вас был Иегуда Галеви, вы не знаете. Вы думаете, что вы еврейские интеллигенты. А вы еврейский позор. Интеллигенция – это большое слово. Это... скрижали народа. А вы, теперешние еврейские интеллигенты, – вы обломки разбитых скрижалей» [16, с. 35].

Вслед за Вигдорчиком, обвиняющим ассимилированную еврейскую интеллигенцию в пренебрежении национальной культурой, Таубин, случайно услышавший эту фразу, восклицает: «Браво! Еврейская интеллигенция – это разбитые скрижали! Чудесное определение. Мы единомышленники... Кто я – типичный осколок некогда разбитых скрижалей Моисея <...> писатель Таубин, написавший пять томов еврейских рассказов на

русском языке <...> этот “хваленый писатель” стоит ниже неизвестного, но самобытного поэта Вигдорчика... талант ваш небольшой, но вы, Вигдорчик, с вашим скромным талантом все же составляете естественное звено в длинной цепи представителей еврейского национального творчества... А мы... пишущие на всевозможных языках и наречиях о еврейской жизни? <...> К какой литературе можно отнести мои писания, если они достойны внимания? К русской? К еврейской? Ни к той, ни к другой... Мы типичнейшие осколки разбитых скрижалей... Впрочем мы просто дети голуса (изгнания. — Г. Э.)» [16, с. 36].

Писатель Таубин легко признает слабость своей позиции, свою двойственность, однако его слушатели не соглашаются с подобным самобичеванием, причем возражают ему представители неассимилированного еврейства: старая Хая-Лея — носительница традиционной культуры и учитель Вигдорчик, воплощающий современные национально-ориентированные течения. «Он настоящий еврей», — говорит о Таубине Хая-Лея. «Вы большой талант. Вы настоящий писатель. И таки еврейский писатель. В ваших книгах есть большая еврейская душа», — признает Вигдорчик. Это определение — «еврейская душа» — несколько раз звучит в драме Бенарье и, на наш взгляд, передает отношение самого автора к этой проблеме.

Главную сюжетную линию пьесы составляет история ссоры Рафаила и его жены, влюбившейся в русского артиста Романова. Своей тайной Сима делится с сестрой мужа, которая советует ей «идти вслед за чувствами», признаваясь, что и ее любовь к Таубину «зачахла». Близится семейный скандал. Сима уходит, однако вскоре возвращается: ее возлюбленный разорен и не может взять на себя ответственность за ее судьбу. Дина уговаривает Симу вернуться к мужу, но есть и еще один выход — пузырек с ядом, который она давно хранит как возможное решение всех проблем. Эти слова пугают Симу: она бросается к Рафаилу с просьбой о помощи, но тот принимает ее смятение за дешевую мелодраматическую сцену, и хотя затем он прощает жену, происходит непоправимое: Сима и Дина выпивают яд. Отметим, что подобное разрешение конфликта было характерно для драматургии того времени, достаточно вспомнить пьесу С. Юшкевича «Miserege», которая привлекла внимание В. И. Немировича-Данченко, поскольку поднимала вопрос об «эпидемии» самоубийств среди молодежи [18]. Она была поставлена во МХАТе в 1910 г. и широко обсуждалась критиками [1].

Пьеса Д. Бенарье «Разбитые скрижали» развивала несколько важных для драматургии того времени проблем, включая вопрос о современных семьях, женской эмансипации, послереволюционных разочарованиях и «эпидемии» самоубийств, в то же время наиболее ярко в ней отразились вопросы, глубоко волновавшие русско-еврейскую интеллигенцию, связанные с пониманием еврейской культуры, проблем национального языка и образования.

«Что-то надорвалось в душе нашего поколения, — писал в рецензии ведущий литературный критик петербургского «Рассвета» А. Гольдштейн. — Расшатаны кумиры вчерашнего дня, а новых нет. <...> Непременный налет тенденциозности определяет характер современной еврейской драмы... Трещина в душе нашей интеллигенции, превратившейся в “разбитые скрижали”, — таков идейный фундамент пьесы <...> Сравнительно со своими прежними пьесами г. Бенарье сделал заметный шаг вперед. Но стремление включить как можно больше современных настроений и вопросов в круг своей пьесы приводит г. Бенарье к невольной эпизодичности... и пьеса превращается в ряд отрывочных сцен. Или, быть может, иначе пока нельзя? Быть может, и жизнь наших дней, со всеми ее ужасами и надеждами... лишь пестрая мозаика разрозненных механически связанных сцен? Быть может, в таком случае, не в тусклости нашего дня, а в лоне завтрашнего дня и слияние этих осколков в одно гармоничное, органическое целое, и рождение внутренне единой еврейской драмы на смену эпизодическим сценам-отрывкам?» [19]. Читая эти строки, нельзя не вспомнить о восприятии чеховской драматургии. На наш взгляд, именно эта пьеса Д. Бенарье позволяет говорить о влиянии Чехова на его творчество.

В заключение можно отметить, что в драматургии Д. Бенарье при заметном преобладании семейно-бытовых и социальных по своей проблематике пьес яркое отражение нашли идейные искания русско-еврейской интеллигенции на фоне важнейших исторических событий первых десятилетий XX в.

Литература

1. *Балатова, Н. Р.* Смысл и значение постановки «Miserere» С. С. Юшкевича в репертуаре Художественного театра 1910 года / Н. Р. Балатова // Национальный театр в контексте национальной культуры: архивы и библиотеки, информация / сост. А. А. Колганова. М., 2004. С. 104–115.
2. *Элиасберг, Г. А.* «Разбросаны и рассеяны»: русско-еврейская драматургия 1900–1910-х гг. / Г. А. Элиасберг // Русско-еврейская культура: сб. ст. / отв. ред. О. В. Будницкий. М., 2006. С. 216–248.
3. *Бенарье, Д.* Краткая биография и библиографические сведения о Давиде Бенарье / Д. Бенарье // РО ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. Е. X. 392. Л. 3.
4. *Бенарье, Д.* Из записной книжки / Д. Бенарье // Рассвет. СПб., 1914. № 12. С. 11–14.
5. *Бенарье, Д.* Из записной книжки / Д. Бенарье // Рассвет. СПб., 1914. № 7. С. 10–14.
6. *Бенарье, Д.* Еврейский художественный театр / Д. Бенарье // Театр и искусство. СПб., 1911. № 15. С. 310–311.

7. *Бенарье, Д.* Письмо А. Г. Горнфельду от января 1915 / Д. Бенарье // РГАЛИ. Ф. 155. Оп. 1. Е. X. 225.
8. *Бенарье, Д.* Письмо к А. Г. Горнфельду от 05.03.1915 / Д. Бенарье // РО РНБ. Ф. 211. Оп. 1. Е. X. 64.
9. *Левитина, В.* «...И евреи моя кровь»: (еврейская драма – русская сцена) / В. Левитина. М., 1991.
10. *Вальдман, Б.* Русско-еврейская журналистика (1860–1914): литература и литературная критика / Б. Вальдман. Рига, 2008.
11. *Бенарье, Д.* Семейство Шпигельман / Д. Бенарье // Еврейская жизнь. СПб., 1906. № 1. С. 1–50.
12. ОР и РК ГТБ СПб. Ф. «Драматическая цензура». Е. X. 468. Л. 1., Е. X. 32430.
13. *Шми [Тривус, И.]*. Предисловие / Шми [И. Тривус] // Новые веяния: первый еврейский сборник. М., 1907.
14. *Бенарье, Д.* Пасынки жизни / Д. Бенарье // Новые веяния.
15. *Файль, И.* Жизнь еврейского актера / И. Файль. М., 1938.
16. *Бенарье, Д.* Разбитые скрижали: драма в 4-х действиях / Д. Бенарье. СПб., 1913.
17. *Элиасберг, Г. А.* В ожидании перемен: общественные и идейные дискуссии 1900–1910 гг. / Г. А. Элиасберг // *Она же*. «Один из прежнего Петербурга...»: С. Л. Цинберг – историк еврейской литературы, критик и публицист. М., 2005. С. 290–308.
18. *Паперно, И.* Самоубийство как культурный институт / И. Паперно. М., 1999.
19. *Гольдштейн, А.* «Разбитые скрижали» Д. Бенарье / А. Гольдштейн // Рассвет. № 14–15. СПб., 1913. Стлб. 28–30.

В. Г. Мазец
(Мінск, Інстытут гісторыі НАН Беларусі)

НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНАЕ ЖЫЦЦЁ ЯЎРЭЯЎ БЕЛАРУСІ Ў 1945–1989 гг.

Пасля таго як Беларусь была вызвалена ад нямецка-фашысцкай акупацыі, у родныя мясціны пачалі вяртацца ацалеўшыя яўрэі з ліку тых, хто паспеў у пачатку вайны эвакуіравацца, а таксама яўрэі, што ваявалі супраць ворага ў шэрагах Чырвонай Арміі. Колькасць яўрэяў Беларусі за 1941–1944 гг., паводле падлікаў Э. Р. Іофэ, скарацілася на 840 тыс. чалавек [1, с. 187].

Беларускія яўрэі пачалі актыўна ўключацца ў працэс аднаўлення гаспадарчага і культурнага жыцця рэспублікі. У 1947 г. Ісаак Маркавіч Курган быў зацверджаны інспектарам ЦК КП(б)Б, а Ісаак Львовіч Чэрняк – старшым рэдактарам аддзела навукова-тэхнічнай літаратуры Белдзяржвыдавецтва [2, воп. 61, спр. 371, арк. 29]. Самуіл Маркавіч Гласаў працаваў на пасадзе другога сакратара Бабруйскага абкама КП(б)Б, а Маісей Якаўлевіч Нісневіч – загадчыкам Бабруйскім абласным фінансавым аддзелам. Ісай Навумавіч Альтшулер кіраваў Баранавіцкім абласным аддзелам прамысловасці, а Лазар Рыгоравіч Шайкоўскі – аддзелам камунальнай гаспадаркі Гродзенскага аблвыканкама [3, воп. 61, спр. 479]. У першыя пасляваенныя гады даволі высокай была ўдзельная вага яўрэяў сярод выкладчыкаў і студэнтаў ВНУ. Так, у 1946/47 навучальным годзе яўрэі складалі 65,5 % выкладчыкаў Беларускага юрыдычнага інстытута, 43,7 % – выкладчыкаў Політэхнічнага інстытута, 42 % – у Інстытуце народнай гаспадаркі і 38 % – з ліку выкладчыкаў Мінскага медыцынскага інстытута. Удзельная вага яўрэяў з ліку студэнтаў у 1947 г. складала 17,4 % [3, с. 334, 339–340]. У 1946 г. з ліку 45 332 настаўнікаў рэспублікі яўрэі складалі 3,3 %. Даволі вялікай была група яўрэяў сярод настаўнікаў Рэчыцы, якія працавалі пасля вайны ў 10 сярэдніх школах, педагагічным і медыцынскім вучылішчах, сельскагаспадарчым тэхнікуме. Дырэктарам

школы-інтэрната № 1 працаваў заслужаны настаўнік БССР Пётр Голад. Дырэктарам СШ № 3 Рэчыцы – Мікалай Юдашкін, дырэктарам СШ № 4 – Давід Песін [4, с. 229]. На пасадзе загадчыкаў аддзела культуры пры гарвыканкаме Рэчыцы працавалі Леў Бабін і Рыгор Гоман.

У ліпені 1945 г. у Мінск вярнулася труппа Беларускага дзяржаўнага яўрэйскага драматычнага тэатра. Яна часова размясцілася ў куліснай частцы свайго тэатра па вул. Валадарскага, 5. Спектаклі ставілі на сцэне тэатра імя Янкі Купалы, бо ўласнае памяшканне тэатра было амаль цалкам разбурана (гл.: [5]). Яўрэйская труппа звярнулася да тагачаснага старшыні Савета Міністраў БССР П. К. Панамарэнкі з просьбай аднавіць памяшканне яўрэйскага тэатра. У адказ яны пачулі: «Мы жывём у Беларускай рэспубліцы, а не ў яўрэйскай» [1, с. 180].

25 сакавіка 1947 г. на імя сакратара ЦК КП(б)Б Міхаіла Іаўчука «група работнікаў абласных газет», якія былі на практыцы ў рэдакцыі газеты «Звязда», накіравалі ліст, у якім адзначаюць: «...вельмі крыўдна, што ў наш час ёсць так многа несправядлівасці». Паводле іх меркавання, несправядлівасць заключалася ў тым, што «нацыянальная беларуская газета, якая з’яўляецца гонарам беларусаў, выпускаецца людзьмі яўрэйскай нацыянальнасці». Аўтары ліста выказвалі з гэтай нагоды сваё абурэнне: «На самай справе, хіба гэта дапушчальна, што ў нацыянальнай беларускай газеце такое засілье¹ яўрэяў. Паглядзіце, хто ж узначальвае асноўныя аддзелы рэдакцыі: прамысловасці – Вярхоўскі, партыйны аддзел – Рабіновіч, аддзел прапаганды – Герцовіч, сельскагаспадарчы аддзел – Столін, аддзел інфармацыі – Ротгаўз, аддзел пісем – Шапіра, аддзел аб’яваў – Апіловіч, стыль-рэдактар – Цвік – усе гэтыя людзі па нацыянальнасці – яўрэі». Яны таксама звярталіся да ЦК КП(б)Б з пытаннем: «Як можа ЦК КП(б)Б мірыцца з такім недапушчальным становішчам?» А далей аўтары ліста адзначалі: «Чакаем, што Вы, Міхаіл Трыфанавіч, звернеце самую сур’ёзную ўвагу на наш сігнал і да юбілея “Звязды” будуць прынятыя неабходныя меры» [2, воп. 47, спр. 111, арк. 111]. Загадчык сектара друку аддзела прапаганды і агітацыі ЦК КП(б)Б Л. Сцерын накіраваў гэтае пісьмо М. В. Бугаёву, падкрэсліваючы пры гэтым: «...яно закранае сур’ёзнае пытанне расстаноўкі кадраў і будзе ўяўляць для Вас пэўную цікавасць» [2, воп. 47, спр. 111, арк. 110]. Зацікаўленасць пытаннем расстаноўкі кадраў партыйныя органы рэспублікі выявілі праз пэўтары гады ў час правядзення ідэалагічнай кампаніі барацьбы з «бязроднымі касмапалітамі».

У 1948 г. яўрэйскія пісьменнікі на чале з Хаімам Мальцінскім на прыёме ў П. К. Панамарэнкі, які на той час ужо займаў пасаду першага сакратара ЦК Кампартыі Беларусі, выказалі прапанову аднавіць выпуск

¹ Захоўваецца стыль аўтараў цытаты. – *Рэд.*

часопіса і кніг на яўрэйскай мове. Але іх прапанова не была падтрымана [6, с. 80]. Гэта было абумоўлена агульнай пазіцыяй ЦК КП(б)Б, які лічыў першачарговай задачай «арганізацыю ідэалагічнай барацьбы супраць любых праяваў нацыяналізму». У тагачасных партыйных дакументах падкрэслівалася, што «ў шэрагу гарадоў рэспублікі ажывілася дзейнасць яўрэйскіх нацыяналістаў, цесна звязаных з амерыканскімі, заходне-еўрапейскімі сіянісцкімі арганізацыямі, якія спрабавалі адасобіць яўрэяў ад беларусаў і рускіх... ЦК КП(б)Б выкрываў яўрэйскі нацыяналізм, сурова караў тых камуністаў, якіх зацягнула балота яўрэйскага нацыяналізму і якія прынізіліся да атрымання дапамогі з Амерыкі, да ўдзелу ў рэлігійна-нацыяналістычных абшчынах» [2, воп. 47, спр. 179, арк. 35 – 36].

12 студзеня 1948 г. у Мінску быў забіты кіраўнік Яўрэйскага антыфашысцкага камітэта, выдатны яўрэйскі артыст Саламон Міхоэлс. Пасля яго забойства ў СССР была разгорнута шырокая антысеміцкая кампанія. 20 лістапада 1948 г. на пасяджэнні Палітбюро ЦК ВКП(б) было прынята рашэнне тэрмінова распусціць Яўрэйскі антыфашысцкі камітэт. 25 лістапада 1948 г. пастановаю Палітбюро было закрыта выдавецтва «Дэр Эмес», якое выпускала літаратуру на яўрэйскай мове. 8 лютага 1949 г. было прынята чарговае рашэнне Палітбюро «Пра роспуск аб'яднанняў пісьменнікаў і пра закрыццё альманахаў на яўрэйскай мове». На падставе гэтага рашэння былі распушчаны аб'яднанні яўрэйскіх пісьменнікаў у Маскве, Кіеве і Мінску. У той жа дзень сакратар ЦК КП(б)Б М. І. Гусараў накіраваў Г. М. Малянкову пісьмо, у якім ён, праяўляючы «палітычную пільнасць», абгрунтоўвае неабходнасць закрыцця Беларускага дзяржаўнага яўрэйскага драматычнага тэатра: «Яўрэйскі драматычны тэатр БССР да апошняга часу вёў ідэалагічна няправільную рэпертуарную палітыку, у сваіх пастаноўках ідэалізаваў патрыярхальны быт дробнабуржуазных пластоў дарэвалюцыйнага яўрэйскага насельніцтва і ўхваляў жыццё ў капіталістычных краінах» [1, с. 176–177, 180–181].

У студзені 1949 г. быў надрукаваны ў «Правде» артыкул «Об одной антипартийной группе театральных критиков», які паклаў пачатак разгортванню ідэалагічнай кампаніі па барацьбе з «бязроднымі касмапалітамі».

Сакратару ЦК КП(б)Б М. Гусараву ў пачатку 1949 г. была накіравана дакладная запіска пра стан літаратурнай і тэатральнай крытыкі ў БССР, у якой праводзіцца выкрыццё касмапалітаў. Так, у літаратурнай крытыцы і літаратуразнаўстве былі абвешчаны антыпатрыётамі-касмапалітамі Лукаш Бэндэ, Леў Бараг, Уладзімір (Вульф) Гальперын, Міхаіл Смолкін, Айзік Кучар і Якаў Герцовіч. У галіне тэатральнай работы акрамя Віктара Галаўчынера ў касмапалітызме былі абвінавачаны мастацкі кіраўнік тэатра імя Янкі Купалы Леў Літвінаў і тэатральны крытык Міхаіл Модэль [2, воп. 47, спр. 266, с. 217–225]. 30 сакавіка 1949 г. Беларускі дзяржаўны яўрэйскі драматычны тэатр быў закрыты [2, воп. 47, спр. 266, арк. 349].

Характарызуючы сітуацыю, відавочца тых падзей Анатоль Рубін, які сам быў зняволены на 6 гадоў за распаўсюджванне літаратуры, у сваёй кнізе ўспамінаў адзначаў: «Атмасфера ў Мінску была цяжкай, яўрэі былі запалоханыя, загнаныя і баяліся ўласнага ценю. Пачуццё нацыянальнай вартасці было прыгнечана, загнана ў далёкі куток і прыціснута рускім ботам» [7, с. 141].

У жніўні 1950 г. ЦК КП(б)Б арганізаваў праверку работы навукова-даследчага Інстытута мікрабіялогіі і эпідэміялогіі Міністэрства аховы здароўя Беларускай ССР. Па выніках гэтай праверкі ЦК КП(б)Б 16 верасня 1950 г. накіраваў сакратару ЦК УКП(б) Г. Малянку пісьмо, у якім адзначалася, што «падрыхтоўка кадраў у галіне мікрабіялогіі і эпідэміялогіі наладжана вельмі дрэнна і такою важнаю справаю займаюцца недастаткова кваліфікаваныя кадры і сумніўныя людзі, акрамя таго, у інстытуце груба парушаецца бальшавіцкі прынцып падбору і расстаноўкі кадраў» [2, воп. 62, спр. 110, арк. 227]. Гэтыя парушэнні заключаліся ў тым, што «з 30 работнікаў, якія мелі вышэйшую адукацыю, беларусаў было 8, рускіх – 3, а яўрэяў – 19 чалавек. У інстытуце 7 кандыдатаў навук, пры гэтым – усе яўрэі» [2, воп. 62, спр. 110, арк. 235–236].

Шырокамаштабную праверку ўсёй сістэмы Міністэрства аховы здароўя ЦК КПБ разгарнуў у студзені 1953 г., калі была распачата чарговая ідэалагічная кампанія па выяўленні ворагаў з ліку яўрэяў, якая ў гістарычнай літаратуры атрымала назву «справа ўрачоў». У рамках правядзення гэтай кампаніі праводзілася вышчасненне яўрэяў з сістэмы аховы здароўя рэспублікі. Так, у параўнанні з 1949 г. колькасць яўрэяў – загадчыкаў раённых аддзелаў аховы здароўя БССР скарацілася з 12 да 7 чалавек, а іх удзельная вага паменшылася з 7,3 да 4,2 % [2, воп. 109, спр. 13, арк. 42; спр. 16, арк. 61]. Да 1953 г. не засталася ніводнага яўрэя на пасадзе загадчыка абласнога аддзела аховы здароўя, а ў Міністэрстве аховы здароўя засталіся працаваць толькі 2 яўрэі з 28 [2, воп. 109, спр. 32, арк. 258].

Антысеміцкая накіраванасць палітыкі Сталіна ў пасляваенныя гады абмяжоўвала магчымасць рэгістрацыі іўдзейскіх абшчын у БССР. Некаторыя мясцовыя чыноўнікі палічылі, што яўрэі да вайны не праяўлялі моцнага імкнення да рэлігіі, а пасля вайны яны зрабілі вялікі ўхіл у бок рэлігійнага фанатызму, верагодна, больш, чым якая-небудзь іншая нацыянальнасць. Звярталася ўвага, што «пад выглядам рэлігійнасці нацыяналісты заклікаюць яўрэяў больш шчыльна гуртавацца, аднаўляць і падтрымліваць сувязь з замежнымі сіянісцкімі арганізацыямі, весці гутарку пра ахвярнасць яўрэйскага народа ў гады вайны, ставіць помнікі загінуўшым» [4, с. 244–245].

Наяўнасць равіна была вызначана абавязковай умовай для адкрыцця сінагогі, якую яўрэйскім абшчынам выканаць было вельмі складана па

прычыне адсутнасці равінаў. Разам з тым у адпаведнасці з пастулатамі іудаізму дазвалялася паўнаважнае існаванне абшчыны і пры адсутнасці равіна, але з гэтым улады даволі доўгі час не пагаджаліся. У кастрычніку 1945 г. у інструкцыйным пісьме № 2 Савета па справах рэлігійных культур адзначалася, што вернікі, карыстаючыся недасведчанасцю работнікаў Савета ў спецыфіцы яўрэйскага веравызнання, настойвалі на тым, што адсутнасць равіна не можа быць перашкодай для рэгістрацыі абшчыны [4, с. 261–262].

У красавіку 1946 г. з дазволу гарадскіх улад Бабруйска іўдзейская абшчына горада сабрала сродкі і адрамантавала разбураны дом, у якім планавалася адкрыць сінагогу. Але ўжо ў чэрвені 1946 г. Бабруйскі гарвыканкам абвясціў, што рэгістрацыя яўрэйскай рэлігійнай абшчыны была праведзена з парушэннем працэдуры. У выніку, па рашэнні Бабруйскага гарвыканкама, рэгістрацыя абшчыны была адменена, а адрамантаванае памяшканне гарвыканкам перадаў Бабруйскай савецка-партыйнай школе (гл.: [8, с. 261]; [4, с. 276–277]). Сітуацыя, якая склалася з рэгістрацыяй абшчыны ў Бабруйску, не была нейкім выключэннем з правіл. Так, у Чэрвень пасля заканчэння вайны вярнуліся некалькі яўрэйскіх сем'яў, якія прытрымліваліся іудаізму, але ўлады не толькі не далі ім дазволу на арэнду малітоўнага дома, але і забаранілі сабіраць міньян. На працягу 1946 г. рэгістрацыі рэлігійных абшчын дамагаліся яўрэі з 17 населеных пунктаў рэспублікі. Улады далі дазвол на адкрыццё толькі дзвюх сінагог – у Мінску і ў Калінкавічах. У чэрвені 1946 г. была зарэгістравана іўдзейская абшчына ў Мінску, у складзе якой было больш за 80 вернікаў, і адкрыта сінагога на вуліцы Няміга, 1. Абавязкі першага пасляваеннага равіна выконваў Якаў Абрамавіч Бергер. У канцы 1955 г. у складзе Мінскай іўдзейскай абшчыны было 108 чалавек [9, воп. 3, спр. 3, арк. 3–7]. Іудзеі Калінкавічаў таксама дабіліся рэгістрацыі абшчыны і за свае сродкі пабудавалі сінагогу. Абшчыну ў Калінкавічах узначаліў Залман Ліпманавіч Глухоўскі. У 1954 г. у складзе гэтай абшчыны налічвалася больш за 150 чалавек.

Праблемы ўзніклі нават пры спробе ўвекавечыць памяць яўрэяў, загінуўшых у выніку фашысцкага генацыду. Так, у пачатку 1946 г. гарадскія ўлады не дазволілі ўзвесці помнік на магіле расстраляных у 1942 г. вязняў Мінскага гета. Нягледзячы на гэта, у жніўні 1946 г. на брацкай магіле «Яма» быў устаноўлены несанкцыянаваны помнік у выглядзе гранітнай стэлы з надпісам на ідышу: «Яўрэям – ахвярам нацызму» [4, с. 289].

Па ініцыятыве ўраджэнца Чэрвеня, вядомага ў СССР вынаходніка Уладзіміра Фундатары, у 1946 г. была разгорнута падрыхтоўчая работа па ўвекавечанні памяці загінуўшых вязняў гета. Але дзейнасць групы Фундатары па ўстаноўцы помніка ў Чэрвені была прыпынена ўладамі на падставе таго, што ў краіне, у адпаведнасці з планам, будуць устаноўлены

помнікі ўсім ахвярам нацызму без вылучэння іх паводле нацыянальнасці. Сабраць сродкі для будаўніцтва помніка ахвярам Катастрофы яўрэі Чэрвеня спрабавалі некалькі разоў, але толькі ў 1968 г. быў устаноўлены гранітны абеліск на месцы масавага пахавання. Прапановы выканаць памінальны надпіс на іўрыце або на ідышу ўлады адхілілі адразу. Нават словы «яўрэйскія грамадзяне» прымусілі замяніць на «савецкія» [4, с. 246]. Падобная сітуацыя склалася і ў мястэчку Ленін Жыткавіцкага раёна, дзе ў час вайны былі расстраляны амаль 2 тыс. яўрэяў. Толькі ў 1973 г. на месцы іх пахавання была ўстаноўлена стэла, на якой не была пазначана нацыянальнасць ахвяраў генацыду [6, с. 57].

На думку Э. Р. Іофэ, у 1953—1956 гг. працэс разгортвання антысемітызму прыкметна затармазіўся. На Беларусь, пачынаючы з 1954 г., пачалі вяртацца дзеячы культуры, рэпрэсаваныя ў пасляваенны перыяд: Рыгор Бярозкін, Гірш Камянецкі, Ісаак Платнер, Хаім Мальцінскі і інш. [1, с. 186].

25 снежня 1958 г. быў прыняты Закон СССР «Аб крымінальнай адказнасці за дзяржаўныя злачынствы», які ўстанаўліваў крымінальны пераслед за «прапаганду або агітацыю з мэтай узбуджэння расавай або нацыянальнай варожасці, а таксама і прамое або ўскоснае абмежаванне правоў або ўстанаўленне прамых або ўскосных пераваг грамадзян у залежнасці ад іх расавай або нацыянальнай прыналежнасці». Палажэнні гэтага Закона былі ўключаны ў новы Крымінальны кодэкс БССР, які пачаў дзейнічаць з 1 красавіка 1961 г. На практыцы з 1962 да 1991 г. не прымяняўся ні разу (гл.: [10, с. 10]). Правёўшы масавую зачыстку яўрэйскага культурнага пласту ў 1948—1953 гг., партыйна-савецкія органы ў канцы 50-х гг. распачалі мэтанакіраваны наступ на апошні асяродак культывацыі нацыянальнай свядомасці і культуры яўрэяў – у сферы рэлігійнага жыцця. У 1959 г. Камітэт дзяржаўнай бяспекі пры Савеце Міністраў УССР даручыў групе адпаведных работнікаў вывучыць змест «Бібліі-Торы» і яўрэйскіх малітоўнікаў іудзейскага рэлігійнага рытуалу. Камісія зрабіла наступныя высновы: «Біблія-Тора, Кнігі Прарокаў, Танах¹ і малітоўнікі наскрозь прасякнуты духам ваяўнічага нацыяналізму, “духоўнага расізму”. Сучасны сіянізм надаў асноўным палажэнням яўрэйскай рэлігіі рэзка выразную палітычную функцыю. Менавіта гэтая рэлігійная літаратура, якую свабодна чытаюць і вывучаюць у сінагогах, міньянах, ешыботах, з’яўляецца сродкам прапаганды сіянісцкіх поглядаў, у адпаведнасці з якімі яўрэйскі народ нібыта з’яўляецца нацыяй і не існуе якой-небудзь розніцы паміж яўрэямі-грамадзянамі Савецкага Саюза і яўрэямі, якія жывуць у Ізраілі, Амерыцы і іншых капіталістычных краінах» [11, с. 36–38]. На падставе гэтых высноў намеснік загадчыка аддзела прапаганды і

¹ Гэты пералік дэманструе поўную недасведчанасць работнікаў КДБ, бо і Тора, і Прарокі ўваходзяць у Танах. — *Рэд.*

агітацыі ЦК КПСС па саюзных рэспубліках В. Снасцін прапануе «ў мэтах спынення шкоднага ўплыву яўрэйскай рэлігійнай літаратуры на яўрэйў-вернікаў грамадзян СССР лічым мэтазгодным у апэратыўным парадку прыняць наступныя меры:

1. Рэкамендаваць Дзяржпалітвыдавецтву, рэдакцыі часопіса “Наука и религия”, а таксама некаторым цэнтральным і мясцовым органам друку выпусціць папулярныя выданні і апублікаваць шэраг артыкулаў, у якіх раскрыць нацыяналістычны характар яўрэйскай рэлігійнай літаратуры.

2. Звярнуць увагу Усесаюзнага таварыства па распаўсюджванні палітычных і навуковых ведаў на неабходнасць у выступленнях яго лектараў па атэістычных пытаннях раскрыць рэакцыйную сутнасць яўрэйскай рэлігійнай літаратуры, накіраванай на прапаганду сіянізму, падрыў дружбы народаў СССР» [11, с. 39].

Высновы, зробленыя партыйнымі чыноўнікамі ў Маскве ў дачыненні да сферы культурна-рэлігійнага жыцця, з’явіліся сігналам да дзеяння мясцовых партыйных органаў у БССР. У пачатку 60-х гг. была закрыта Цэнтральная сінагога ў Мінску, адхілены ад пасады кіраўніка яўрэйскай рэлігійнай абшчыны Х. А. Фрыд, які ў сярэдзіне 50-х гг. праявіў вялікую актыўнасць у пытанні пашырэння плошчы, якую займала сінагога [9, воп. 3, спр. 5, арк. 6].

У канцы 60-х – пачатку 80-х гг. палітыка дзяржаўнага антысемітызму ў БССР пачынае нарастаць. Пра гэта сведчыць у сваіх успамінах пісьменнік Уладзімір Мехаў: «Возьмем апошнія дваццаць – трыццаць гадоў, калі краіна жыла ўжо не пад Сталіным... Але афіцыйны маральны тэрор у дачыненні да яўрэйў не спыніўся... У названыя дзесяцігоддзі быў выпрацаваны пастулат – пагартайце кнігі Бегуна, Яўсеева, Раманенкі, – што самой такой культуры не было і няма – яўрэйскай. Ёсць, ну, этнічныя групы, якія так сябе называюць – яўрэямі – і якія звязаныя паміж сабою злым намерам супрацьстаяння ўсяму рознакаляровому і разнамоўнаму чалавецтву» [12]. «Калі верыць БелСЭ, – падкрэсліваў Сямён Букчын, – то не жылі ў Беларусі сотні тысяч яўрэйў, не было тут ні тэатра яўрэйскага, ні яўрэйскай культуры, ні газет і часопісаў яўрэйскіх, увогуле нічога не было... Усё гэта нам прыснілася» (цыт. па: [1, с. 192]). Сапраўды, у 12-томнай «Беларускай Савецкай Энцыклапедыі» нельга знайсці асобных артыкулаў, прысвечаных яўрэям і развіццю іх культуры.

Камітэт дзяржаўнай бяспекі пільна адсочваў усе памкненні яўрэйў, накіраваныя на абуджэнне нацыянальнай самасвядомасці і развіццё яўрэйскай культуры. За вывучэнне і распаўсюджванне сіянісцкай літаратуры па ўказанні КДБ БССР былі звольнены з працы ў 1969 г. выкладчыкі БПІ Данііл Ігнатавіч Мінкоўскі і Якаў Юльевіч Слепян, начальнік тэхнічнага аддзела інстытута «Энергасеткапраект» Сямён Майсеевіч Дэйч і інш. [10, с. 21, 30]. Начальнік 5-га ўпраўлення КДБ

СССР Бабкоў у падрыхтаванай ім даведцы адзначаў, што «з мэтай ідэалагічнага ўздзеяння на асоб яўрэйскай нацыянальнасці і прыцягнення іх да сіянісцкай дзейнасці актыўныя нацыяналісты арганізуюць так званыя ўльпаны, г. зн. ствараюць сетку гурткоў па вывучэнні мовы іўрыт, яўрэйскай гісторыі і культуры, а таксама спецыяльныя летнія лагеры толькі для асоб яўрэйскай нацыянальнасці». Летнія лагеры з'яўляліся формай семінару для будучых выкладчыкаў іўрыта. На занятках слухачам чыталі лекцыі па яўрэйскай гісторыі і рэлігійных традыцыях. У 1970 г. такі лагер быў арганізаваны на беразе Чорнага мора ў раёне Караліно-бугаз, у які з'ехаліся прасіянісцкія элементы з Кіева, Адэсы, Мінска, Кішынёва, Рыгі, Масквы і Свядлоўска [11, с. 107–108]. Пачынаючы з 70-х гг. XX ст. у БССР дзейнічалі нелегальныя гурткі па вывучэнні іўрыта, гісторыі яўрэйскага народа і яўрэйскай філасофіі, распаўсюджваўся самвыдат, у Мінску працаваў культурна-гістарычны семінар.

Разам з тым на пасяджэнні Палітбюро ЦК КПСС 20 сакавіка 1973 г., на якім разглядалася пытанне пра выезд за граніцу асоб яўрэйскай нацыянальнасці, Л. І. Брэжнеў выказаў думку пра магчымасць адкрыцця яўрэйскага тэатра, школы і выпуск яўрэйскай штотыднёвай газеты [11, с. 166–167]. Характарызуючы рэлігійную сітуацыю ў рэспубліцы за 1976 г., упаўнаважаны Савета па справах рэлігій пры Савеце Міністраў СССР па БССР А. Залескі зрабіў выснову пра некаторае зніжэнне актыўнасці рэлігійнай абшчыны іудзейскага веравызнання, зарэгістраванай у Мінску. Ён адзначаў, што ў 1976 г. прыкметна менш было багамольцаў у такія рэлігійныя святы, як Рош га-Шана, Йом-Кіпур, Сімхат-Тора, а максімальная колькасць вернікаў у сінагозе не перавышала 300 чалавек старэйшага ўзросту. Зыходзячы з прыведзеных вышэй фактаў можна зрабіць наступныя высновы.

Пасля шырокамаштабнага пагрому, учыненага ў 1948–1953 гг., яўрэйская нацыянальная культура на Беларусі не магла паўнаважна развівацца і ў наступныя гады фактычна стала абмяжоўвацца пераважна сферай рэлігійнага жыцця, дзе захоўваліся элементы традыцыйнай культуры. Але і ў гэтай сферы партыйна-савецкія ўлады БССР чынілі значныя перашкоды. Гэтыя негатыўныя абставіны абумовілі пашырэнне асіміляцыйных працэсаў сярод яўрэяў Беларусі, а таксама выклікалі значнае скарачэнне яўрэйскага насельніцтва ў рэспубліцы. Як сведчаць вынікі перапісаў, змянілася агульная колькасць яўрэяў у БССР. Так, з 1959 г. да 1989 г. удзельная вага яўрэяў у складзе насельніцтва БССР скарацілася з 1,9 % да 1,1 %. На тэрыторыі БССР не працавала ніводнай яўрэйскай школы, не выдаваліся кнігі і перыядычныя выданні на ідыш або іўрыце. Гэта ўсё негатыўным чынам адбівалася на ўзроўні нацыянальнай самасвядомасці, пра што сведчыла змяншэнне ад перапісу да перапісу колькасці і ўдзельнай вагі яўрэяў, што называлі роднай мовай іўрыт або

ідыш. Калі ў 1959 г. 32,9 тыс., або 21,9 %, яўрэяў назвалі роднай мову сваёй нацыянальнасці, то ў 1979 г. — 15,1 тыс., або 11,2 % , а ў 1989 г. — толькі 8,6 тыс., або 7,6 %. У сваю чаргу, удзельная вага тых яўрэяў, якія назвалі роднай рускую мову, павялічылася з 76,1 % у 1959 г. да 90,2 % — у 1989 г.

Літаратура

1. *Иоффе, Э. Г.* Страницы истории евреев Беларуси: краткий научно-популярный очерк / Э. Г. Иоффе. Минск, 1996.
2. НА РБ. Ф. 4.
3. *Лыч, Л.* Гісторыя культуры Беларусі / Л. Лыч, У. Навіцкі. Мінск, 1996.
4. *Смиловицкий, Л.* Евреи Беларуси: из нашей общей истории, 1905—1953 гг.: сб. ст. / Л. Смиловицкий. Минск, 1999.
5. *Герштейн, А.* Судьба одного театра / А. Герштейн. Минск, 2000.
6. Мишпоха. 1999. № 6.
7. *Рубин, А.* Страницы пережитого / А. Рубин // Мой путь в Израиль. Иерусалим, 1977.
8. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII—XX ст.) / В. В. Грыгор’ева, У. М. Завальнюк, У. І. Навіцкі, А. М. Філатава; навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мінск, 1998.
9. НА РБ. Ф. 952.
10. Авив. 2003. № 1—2.
11. Еврейская эмиграция в свете новых документов / под ред. Б. Морозова. Тель-Авив, 1998.
12. Спадчына. 1992. № 2.

Е. А. Лявонова
(Мінск, БДУ)

СЭНСАЎТВАРАЛЬНЫЯ ФУНКЦЫІ СТАРАЗАПАВЕТНЫХ АЛЮЗІЙ У ПРОЗЕ ВАСІЛЯ БЫКАВА («СОТНІКАЎ»)

У найбагацейшай палітры тыпалагічных і кантактна-генетычных сувязей Васіля Быкава з сусветнай культурай і літаратурай асаблівае месца належыць Бібліі. Біблейскімі алюзіямі і сімваламі, роздумамі над адвечнымі праблемамі веры і бязвер'я, узаемадачынненняў чалавека з Богам прасякнуты шматлікія публіцыстычныя і літаратурна-крытычныя артыкулы, гутаркі і інтэрв'ю слыннага празаіка, асабліва 1980–1990-х гг. В. Быкаў пісаў аб удзеле Кнігі кніг у стварэнні мастацкага космасу М. Шагала і Янкі Купалы, У. Караткевіча і Р. Барадуліна, П. Панчанкі і інш. Неаднойчы прыцягвала ўвагу даследчыкаў філасофска-эстэтычная прысутнасць біблейскіх матываў і вобразаў у мастацкіх творах самога В. Быкава. Разглядалася ў гэтым ракурсе і аповесць «Сотнікаў» (1970), але пераважна праз прызму новазапаветнай сімвалікі. Між тым, на наш погляд, ёсць падставы для аналізу аповесці і ў ракурсе старазапаветнай сюжэтыкі, найперш — у святле прытчы пра Каіна і Авеля з Кнігі Быцця.

Сюжэт пра Каіна і Авеля мае (магчыма, не ў апошнюю чаргу з-за сваёй сэнсавай складанасці і загадкавасці) устойліва-працяглую традыцыю філасофскага вытлумачэння і мастацкай інтэрпрэтацыі. Ён скарыстаны, як вядома, у аздабленні шэрагу еўрапейскіх храмаў, многіх мастакоў натхніў на стварэнне жывапісных палотнаў, паслужыў падмуркам для славурых літаратурных твораў. У беларускім прыгожым пісьменстве старазапаветная гісторыя пра Каіна і Авеля пазнаецца ў творах У. Караткевіча, К. Чорнага, А. Разанава, А. Курэйчыка, В. Адамчыка, К. Міхеева і інш. Ці не ўсе выразы з прытчы сталі крылатымі, а імёны братоў — свайго роду кодамі, цалкам пэўнымі знакамі, носьбіты ж гэтых імёнаў, Каін і Абель, успрымаюцца культурнай свядомасцю чалавецтва як вобразы-архетыпы.

Паспрабуем высветліць, якім жа чынам засвойвае старазапаветную прытчу В. Быкаў у аповесці «Сотнікаў» — толькі ў агульнавядомым этычным стрыжні ці больш дэталёва, як адбіваецца яе прысутнасць на мастацкай сістэме твора ў цэлым, якія эстэтычныя функцыі выконваюць у ім алюзіі на змест, канфлікт, сімваліку біблейскага тэксту.

Спынімся найперш на семантыцы мірных заняткаў біблейскіх і быкаўскіх герояў. Каін, паводле прытчы, — земляроб, яго брат Авель — пастух. Рыбак, літаратурны нашчадак Каіна, — таксама земляроб, селянін. Сотнікаў, відавочным прататыпам якога ёсць Авель, скончыў, як вядома, двухгадовы настаўніцкі інстытут і паспеў папрацаваць настаўнікам. Залішне нагадаць, што настаўніцкі занятак традыцыйна асацыіруецца (і найперш у самой Бібліі) з выхавальніцтвам, пастырствам, «пастухоўствам». Такім чынам, старадаўняй антыноміі «Авель — Каін» цалкам адпавядае антыномія «Сотнікаў — Рыбак»; абедзве ўтвараюць антытэзу «духоўнае — матэрыяльнае», якая перарастае сябе і абяртаецца апазіцыямі «добра — зло», «адданасць — здрадніцтва», «святло — цемра», «высокае — нізкае», «боскае — д’ябальскае» і да т. п.

Антытэза «духоўнае — матэрыяльнае» самым непасрэдным чынам замацоўваецца семантыкай імёнаў як біблейскіх, так і быкаўскіх персанажаў. Згодна з лінгвістычнымі росшукамі імя *Каін* месціць у сабе агульнасеміцкі карань са значэннем «каваць», «каваль» — заняткам, паводле паданняў, магічным і пагрозлівым для астатніх людзей. Апрача таго, расійскі бібліеіст Б. Берман следам за яўрэйскай рэлігійнай традыцыяй бачыць этымалагічную сувязь імя Каін са старажытнаяўрэйскім дзеясловам «канá» («канáці») — «набываць уласнасць, рабіць сваім» [1, с. 95]. Іншы расійскі вучоны, Дз. Шчадравіцкі, заўважае таксама, што «вытворнае ад “канá” слова “каін” азначае медную або жалезную здіду: гэта чалавек, які нібы са зброяй у руках ахоўвае сваю ўласнасць і імкнецца да яе прымнажэння» [2, с. 63]. Такім чынам, імя *Каін* не толькі стасуецца са сферай матэрыяльнай, але ёсць і адэкватам натуре яго носьбіта — зайздроснай, раўнівай, жорсткай. У святле ж нашай тэмы семантычна значным уяўляецца нават разыходжанне паміж сапраўдным заняткам Каіна (земляроб) і закладзеным у яго імені (каваль), бо адпаведная супярэчнасць дае аб сабе знаць і ў выпадку з яго быкаўскім двойнікам (земляроб паводле занятку — рыбак паводле прозвішча).

Што да імя *Авель* (або дакладней у арыгінале *Гэвель*), то даследчыкі лічаць, што яно паходзіць ад дзеяслова «гавáль» — «дзьмуць», «дыхаць» [2, с. 63]. «Я пераклаў бы гэтае імя, — піша Б. Берман, — словам “тленнасць” (руск. “бренность”. — *Е. Л.*). Гэвель — гэта той, чыё існаванне абрываецца, не абавязкова гвалтоўна, але па самой сваёй прыродзе... марнасць, тленнасць, тое, што расейваецца, нібы пара» [1, с. 96]. У процілегласць Каіну, вытворцу матэрыяльных каштоўнасцей, чалавеку прыземленаму, цалкам

звернутаму вонкі, які ўсё разумее «рэальна» і «канкрэтна», Авель — «чалавек духу, чалавек “паветранай лёгкасці”», не прывязаны да зямлі, пастух» [2, с. 63]. Гэткі і яго дваінік Сотнікаў, у якога — у адрозненне ад Рыбака з яго пяццю класамі, з маленства цяжкай фізічнай працай, спадзевам выключна на свае фізічныя сілы, на кемлівасць і спрытнасць, — было больш магчымасцей, прычын і нагод для працы сузіральна-пазнавальнай, для роздуму, падрыхтоўвання сябе да маральнага выбару і духоўнага подзвігу, які прывёў яго на шыбеніцу і — узняў, узнёс над смерцю і часам. Памятаючы пра суадносіны паняццяў «пастухоўства», «пастырства», «настаўніцтва», прыслухаемся да меркавання знаўцы Святога Пісання: «Вядома, задача чалавека — рабіць на зямлі (не ператвараючыся, аднак, у раба зямлі, аб чым Усявышні асабліва клапаціцца ў многіх месцах Бібліі), але духоўных вышынь хутчэй за ўсё можна дасягнуць, будучы пастухом... усе працацькі — пастухі» [1, с. 96].

Сотнікаў — увасабленне стаіцызму, які не можа сфарміравацца сам па сабе і не даецца чалавеку адпачаткава, без папярэдняй маральна-інтэлектуальнай працы, ён заўсёды — плён духоўнасці, што набываецца ў выніку паслядоўных намаганняў, плён духоўнай мужнасці, маральнага светабачання, усвядомленай, выхаванай у сабе ахвярнасці. Плён, кажучы словамі самога В. Быкава, «катаржна-жыватворнай працы душы» [3, с. 452]. Дастаткова прасачыць за экзістэнцыяльнымі роздумами Сотнікава (якія, да слова, часам збліжаюцца з экзістэнцыялісцкімі), за паслядоўнасцю яго прыярытэтаў — у залежнасці ад зменлівых абставін. Калісьці ён баяўся загінуць, бо ўласны ваенны досвед пастаянна пераконваў яго ў неабвержнасці далёка не новай думкі, «што адзіная рэальная каштоўнасць у чалавека на свеце — яго жыццё. Калі-небудзь у дасканалым людскім грамадстве яно стане катэгорыяй-абсалютам, мерай і цаною ўсяго» [4, с. 57]. Выходзячы жывым з чарговага бою, ён прытоена радаваўся, «што куля абмінула яго», — пры тым што і на фронце, і цягам пяці партызанскіх месяцаў ён рабіў усё «для свайго абавязку грамадзяніна, байца і камуніста». І вось цяпер, апынуўшыся на «сваім галоўным рубяжы», у памежнай (паводле вызначэння экзістэнцыялістаў) сітуацыі, калі чалавек «пераставаў быць чалавекам і ператвараўся ў часова жывую істоту, пазбаўленую права і цалкам аддадзеную ва ўладу гэтае банды наймітаў» [4, с. 85], калі пра звычайную салдацкую смерць нават і марыць не выпадала, Сотнікаў знаходзіць у сабе новыя магчымасці і якасці. Адмеўшы ўсе ілюзіі адносна ўласнага будучага, ён умацоўваецца ў сваёй незалежнасці ад ворага, непадуладнасці яму, у сваёй «перавазе над іншымі і над сабой ранейшым таксама». Апошняя і неаспрэчная «перавазе смяротніка», «галоўнай і ўжо напэўна апошняя рэальнай каштоўнасці ў яго жыцці»; «проста і лёгка, як штосьці элементарнае і зусім лагічнае ў яго становішчы», Сотнікаў «прыняў апошняе цяпер рашэнне: узяць усё на

сябе», ахвяраваць сабой дзеля паратунку астатніх, праз смерць сцвердзіць, «здзейсніць тое, што не паспела здзейсніць жыццё» [4, с. 122]. Надаць сэнс апошняму, абвергнуць яго выпадковаць і абсурднаць, як зрабіў гэта стары палкоўнік, міжвольным і нябачным сведкам лёсу якога стаўся Сотнікаў: пакалечаны немцамі ў час допытаў, а затым расстраляны, палкоўнік за тых некалькі хвілін перад расстрэлам перажыў сапраўдны трыумф, здзейсніў подзвіг не меншы, чым той, якім ёсць смерць байца на полі бою. Мусіць, не толькі прыклад бацькі, героя Грамадзянскай вайны, але і гэты выпадак з палкоўнікам таксама адыграў сваю выхаваўчую, «настаўніцкую» ролю ў духоўным станаўленні Сотнікава, у яго «ўзыходжанні».

Да месца ўспомнім: В. Быкава, паводле яго ўласных прызнанняў, заўсёды прыцягвалі маральныя аспекты чалавечых паводзін, глыбока цікавіла прырода найперш «подзвігаў духу». У «Доўгай дарозе дадому» ў сувязі з іншым сваім творам пра «подзвіг духу», аповесцю «Абеліск», галоўны герой якой таксама настаўнік, таксама «пастыр», пісьменнік заўважыў, што «дух стаў немалаважным фактарам у барацьбе за выжываньне нацыі ці этнасаў, — ня меней важным за фізычную сілу, якая ў старажытнасьці вырашала ўсё. Ды і ў самой літаратуры ўсё большую прыцягальнасьць набывалі, так бы мовіць, подзвігі інтэлігенцкія, а не толькі салдацкія. Апошнія былі як бы трывіяльнай справай, тым больш на вайне. Калі ж подзвіг зьдзяйсняе той, хто прызначаны зусім для іншае, мірнае справы, тое ўжо ёсць штось выключнае і набывае асаблівае значэньне» [5, с. 338—339]. Значэньне, дададзім, не практычна-прагаматычнае, а экзистэнцыяльна-існаснае. Сотнікаў здзяйсняе менавіта такога кшталту подзвіг. Яго сэнс — у сцвярджанні маральнага выбару, моцы чалавечага духу. У наданні мужнасці тым, хто разам з ім ідзе на шыбеніцу, і тым, хто застаецца.

Зноў жа, у сувязі з вышэйсказаным і па аналогіі з прозвішчам Рыбака і імем Каіна, звяртае на сябе ўвагу разыходжанне паміж мірнай (настаўніцкай) прафесіяй Сотнікава і этымалогіяй яго прозвішча. Апошняе, відавочна, паходзіць ад слова «сотнік», усе значэнні якога звязаны з вайсковай справай. Застаецца толькі падзвіцца быкаўскаму майстэрству апаведу, логіка якога — нават на такім глыбінным, сімвалічным узроўні — паслядоўна вядзе чытача да ўсведамлення несправядлівасці і жорсткасці ваеннай рэчаіснасці, што прымушала чалавека адмовіцца ад свайго сапраўднага прызначэння і рыхтавала яму зусім іншы лёс.

Нельга абмінуць увагай і такую безумоўна невыпадковую дэталю: імя Рыбака ў рэшце рэшт чытач даведваецца — з успамінаў персанажа пра сваё вясковае дзяцінства, калі ён, як і цяпер, апынуўся перад «пагрозлівай круцізнай абрыву», толькі тады не разгубіўся, не спалохаўся, знайшоў годнае выйсце; а вось імя Сотнікава так ні разу і не прагучыць у аповесці. Цалкам магчыма, што такім спосабам (у шэрагу іншых, з алюзіямі на Біблію ўключна, мастацкіх прыёмаў) аўтар дэкларуе сімвалічна-філасофскую абагульненасць гэтага вобраза.

Кожная дэтал ь наогул вельмі істотная ў быкаўскай паэтыцы, у тым ліку ў абраным намі ракурсе. Так, у святле старазапаветнай прытчы (і, зразумела, Бібліі ў цэлым) з яе найістотнейшым сюжэта-, канфлікта- і сэнсаўтваральным матывам ахвярапрынашэння не падлягае сумневу невыпадковае зааморфнага кода ў быкаўскай аповесці — вобраза авечкі. Агульнавядома, што гэты вобраз у сусветнай культурнай традыцыі — у працяг біблейскага сэнсу — па сёння прачытваецца як сімвал нявіннай ахвяры, *Agnus Dei*. Параўнаем, напрыклад: «Ён катаваны быў, але пакутаваў добраахвотна і не адкрываў вуснаў сваіх; як авечку, вялі Яго на пагібель, і як ягня перад тым, хто стрыжэ яго, было маўклівым, так Ён не адкрываў вуснаў сваіх» (*Іс 53: 7*). Або эпізод смерці Сотнікава: паставіць апошнюю кропку — выбіць цурбан з-пад яго ног — павінен «нядаўні сябар» Рыбак, які збянтэжана курчыцца ўнізе, «баючыся і, мабыць, не могучы наважыцца на апошнюю і самую страшную цяпер справу». А калі Сотнікаў, апырэджаючы непазбежнае, пазбавіў Рыбака ад гэтага апошняга грэху, той «не адважыўся зірнуць на яго твар» і «бачыў перад сабой толькі жahlіва выпрастанья ў паветры ногі» [4, с. 140] вісельніка. Вернемся да аднаго з месцаў прытчы пра Каіна і Авеля: «І сказаў Гасподзь Бог Каіну: чаму ты засмуціўся? і чаму панікнуў твар твой? калі робіш добрае, то ці не ўзімаеш твар?..» (*Быц 4:6–7*).

Знітаным са старазапаветнай прытчай бачыцца і фінал «Сотнікава». Успомнім словы Госпада, звернутыя да Каіна: «што ты зрабіў? Голас крыві брата твайго даносіцца да Мяне ад зямлі; і цяпер пракляты ты ад зямлі, якая раскрыла вусны свае прыняць кроў брата твайго ад рукі тваёй... ты будзеш выгнаннікам і блуканцам на зямлі... І зрабіў Гасподзь Бог Каіну знак, каб ніхто, сустрэўшыся з ім, не забіў яго» (*Быц 4:10–15*). Адсюль, як вядома, пайшоў выраз «Каінава пячатка»; насцігла гэтае нязмыўнае ганебнае кляймо і здрадніка Рыбака, цяпер таксама, умоўна кажучы, «выгнанніка і блуканца», для ўсіх чужаніцу з чужаніцаў, які ўжо нават дабрахоць пайсці з жыцця не можа і нязменнымі спадарожнымі якога ёсць і будучы страх і згрызоты сумлення. Ці не ўсё таму ж, у сімвалічна-біблейскім сэнсе, што сама зямля не жадае прыняць яго апаганенай, панішчальна-атрутнай крыві? Вядомы англійскі этнограф і гісторык рэлігіі Дж. Фрэзер параўнаў матыў «Каінавай пячаткі» са звычаймі, якіх прытрымліваюцца народы ў самых розных кутках зямлі. Аказваецца, многімі плямёнамі і абшчынамі забойца (тым больш забойца кроўнага сваяка) успрымаўся і ўспрымаецца як крыніца патэнцыяльнай пагрозы для людзей і самой зямлі і падлягае выгнанню або ізаляцыі. «Забойца — чалавек зачумлены, аточаны атрутнай атмасферай, заражаны дыханнем смерці; адзін толькі дотык ягоны нішчыць зямлю» [6, с. 50]. Прынцыпова важна, што як у біблейскім паданні, так і ў быкаўскай аповесці размова ідзе пра адносіны з зямлёй менавіта земляроба.

Пракляты і выгнаны, «пайшоў Каін ад твару Госпада...» (*Быцц 4:16*). Будучыня Каіна незайздросная: заўсёднае адчуванне небяспекі, адчужанасць і непрыкаянасць, існаванне са страхам перад іншымі, перад сабой і ўнутры сябе, бо сакральна, «містычна, — па словах Д. Шчадравіцкага, — усе людзі ёсць нібы адзін чалавек... той, хто губіць блізкага свайго, губіць самога сябе» [2, с. 67]. Незваротнасць учыненага Каінам глыбока ўвасоблена ў байранаўскай містэрыі «Каін». На пытанне братазабойцы:

...ці не магу я ўласнай смерцю
Прах брата ажывіць? Чаму б і не —
Няхай ён сёння ж вернецца ў жыццё,
А я ў зямлю сыду халодным прахам...
Бо цяжка мне блукаць з жыццём сваім... —

Анёл, выканаўца волі Бога, адказвае:

Забітага ніхто не ўваскрасіць.
Што зроблена, таго назад не вернеш.
Ідзі за днямі ўслед і пі да дна
Свой кубак гора, вызначаны лёсам. [7, с. 329]

Дакладна гэтакі ж незайздросны далейшы лёс і Каіна-Рыбака (пры ўсёй сэнсавай нятоеснасці з байранаўскай інтэрпрэтацыяй): ён яшчэ гоніць ад сябе думку пра ўласнае дачыненне да справы над Сотнікавым, яшчэ спрабуе перакласці віну «на час, на абставіны», на вайну і немцаў, але — запозна, ён ужо ў зграі «пераможцаў», і з гэтага «строю» звароту назад няма. Усё больш выразна Рыбак усведамляе, што «гэтаю ліквідацыяй яго скруцілі лепш, чым учора супоняй. І хоць пакінулі жывога, але нейкім чынам таксама ліквідавалі», знішчылі «назусім, і самым неспадзяваным чынам». «Цяпер ён скрозь вораг. Усім. І, пэўна, самому сабе таксама... І на чорта яму цяпер тое жыццё? Каб служыць немцам?» [4, с. 144]. Але няма «нават магчымасці выканаць сваю апошнюю волю» [4, с. 145] — звесці рахункі з жыццём, якое абярталася «неадольнай распаччу», «катастрофай». Брудная прыбіральня для паліцаў і тая адмаўляе яму ў апошнім прыстанку. Вось ужо насамрэч, «што зроблена, таго назад не вернеш...» Так абрынаецца тое, што Ф. Дастаеўскі называў «арыфметычным гуманізмам», Дж. Оруэл пазней — «здаровым арыфметычным сэнсам», а сам В. Быкаў — «прымітыўным прагматызмам».

Аднак ці не самае галоўнае, што лучыць твор беларускага пісьменніка са старазапаветнай гісторыяй (і рознымі яе літаратурнымі інтэрпрэтацыямі), — гэта адвечная праблема асабістага выбару. Бог упершыню ўзаемадзейнічае з Каінам не як з чалавекам наогул, а як з канкрэтнай асобай. «Маральная свядомасць пачалася з пытання Бога: Каін, дзе брат твой Авель? Яна скончыцца іншым пытаннем Бога: Авель, дзе

брат твой Каін?» [8, с. 378]. Больш за тое, гэта асабістыя стасункі з кожным будучым чалавекам, калі б ён ні нарадзіўся, якая б часавая дыстанцыя ні аддзяляла яго ад першай у гісторыі чалавецтва магілы. Паводле вырашэння праблемы выбару, мажлівасць якога закладзена ў сюжэце біблейскай гісторыі, усе мы без выключэння падзяляемся на нашчадкаў Авеля і нашчадкаў Каіна. Выбар гэты робяць персанажы В. Быкава і, рана ці позна, мусім рабіць мы. Аповесць, думаецца, менавіта аб гэтым.

Прачытанне твора В. Быкава ў старазапаветным кантэксте не супярэчыць, на наш погляд, кантэксту новазапаветнаму. Найперш спашлемся на аўтарскае выказванне, не ўлічыць якое было б проста недавальна. У «Доўгай дарозе дадому» В. Быкаў цалкам недвухсэнсавы — і менавіта ў сувязі з «Сотнікавым», яго задумай і сутнасцю, — адсылае нас якраз да гісторыі першага братазбойства: «Аповесць “Сотнікаў”... нарадзілася ня так “з галавы”, як з пачуццяў, што былі натхнёныя хутчэй не вайной, а нашай сучаснасцю. Вядома, можна сказаць, што сюжэт біблейскай прыпавесці пра Авеля і яго брата Каіна жыве ў чалавецтве даўно і праяўляецца рэгулярна, у вайну тым болей. Але калі ў іншы час брат забіваў брата дзеля карысці — спадчыны ці багацця, дык у вайну — дзеля элементарнае, біялагічнае мэты выжыць. Тое быццам апраўдвала або, прынамсі, давала штось зразумець у шэрагу тагачасных матываў і наступстваў» [5, с. 310] (далей пісьменнік распаўсюджвае сэнс прытчы на пасляваенную, найперш літаратурную, далёка не мірную рэчаіснасць). Але справа не толькі ў гэтым аўтарскім сведчанні. Аповесць В. Быкава аб’ектыўна ёсць арганічным сінтэзам алюзій на кампаненты Старога і Новага Запаветаў — можа, нават незалежна ад намеру пісьменніка, але, без сумневу, дзякуючы яго непераўзыхаднаму таленту.

Літаратура

1. *Берман, Б. И.* Библейские смыслы. Кн. 1. / Б. И. Берман. 1997.
2. *Щедровицкий, Д. В.* Введение в Ветхий Завет Т. 1: Книга Бытия / Д. В. Щедровицкий. М., 1994.
3. *Быкаў, В.* Мужнасць / В. Быкаў // 36. тв.: у 6 т. Т. 6. Мінск, 1994.
4. *Быкаў, В.* Сотнікаў / В. Быкаў // 36. тв.: у 6 т. Т. 2. Мінск, 1992.
5. *Быкаў, В.* Доўгая дарога дадому / В. Быкаў. Мінск, 2002.
6. *Фрэзер, Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете / Д. Д. Фрэзер. М., 1986.
7. *Байран, Д. Г.* Каін / Д. Г. Байран; пер. У. Дубоўкі // *Ён жа.* Выбранае. Мінск, 1963.
8. *Лосский, Н. О.* Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. М., 1999.

Секция 1

ТИПОЛОГИЯ, АКСИОЛОГИЯ И ДИНАМИКА СОВРЕМЕННЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР. ЕВРЕЙСКАЯ И БЕЛОРУССКАЯ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Э. А. Усовская
(Минск, БГУ)

КОНЦЕПЦИЯ БАХТИНА – БИБЛЕРА КАК ПАРАДИГМА ИЗУЧЕНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСИ 1980–1990-х гг.

Осмысление диалога как основы бытия и мышления – одно из актуальных открытий XX в. Однако, пожалуй, только к веку XXI диалог как необходимость всечеловеческого существования стал осознаваться в качестве выхода из ситуации цивилизационного сдвига и кризиса. Исторические, социальные, политические, духовные потрясения рубежа XX–XXI вв., по словам В. Библера, «могут быть поняты как смещение эпицентра всего человеческого бытия – к полюсу культуры. Соответственно мышление человека конца XX века может быть осмыслено в понятиях особого типа разумения – философской логики культуры» [2, с. 3]. Гносеологическая ориентация разума в этом отношении не означает отказа от разума и познания как таковых, но предполагает внесение новых смыслов, ракурсов в видение бытия в онтологическом плане и бытия личности, которые полагаются как пространство культуры: в личном ее измере-

нии; как этнического, национального поля; как способа жизни человека и человечества; как пространство общения. Разум и мышление могут определяться как многообразие «разумов», как «многоместное множество различных форм разумения» (В. Библер), а культура — как целостность культур, вступающих в диалог, представляющих свой способ понимания, «встраивания» и конструирования Бытия. Подобное понимание культуры и мышления вторит тезису М. Бахтина о том, что «культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже» [1, с. 384]. Мы бы добавили, что и осознание культурой самой себя возможно только посредством сопоставления с другими культурами, которое осуществляется в акте коммуникации, призванной стать диалогом, общением. Культура живет «в одновременности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми “на себя” — на выход за свои пределы — культурами. В таком конечном (или изначальном) счете действующими лицами оказываются отдельные культуры, актуализированные в ответ на вопрос другой культуры, живущие только в вопрошаниях этой иной культуры» [2, с. 156].

Таким образом, рубеж столетий и тысячелетий вносит коррективы в понимание отношений между людьми и культурами, наделяя бытие человечества и разума иными смыслами, впрочем не противоречащими, а дополняющими смыслы предшествующих эпох. Диалогический разум, диалогика культур постепенно становятся одной из реалий XXI в. Диалог культур мыслится не только как межкультурная коммуникация, осуществляемая здесь и сейчас в горизонтальной плоскости, но и общение различных времен, эпох, произведений в их диахронном срезе (по вертикали) — диалог культур сегодня означает беседу логик, мышлений, эпох, личностей, культур, произведений созданных и создаваемых, что подчеркивает, обостряет понимание Бытия как постоянной рефлексии, созидания и обновления.

Еще одним важным моментом в осознании проблемы диалога является его понимание как явления и процесса взаимодействия личностей и самодетерминации личности. На это указывали и М. Бубер, и М. Бахтин, и В. Библер, и ряд других ученых. О личностном, психологическом измерении культуры говорили и представители школы «Культура и личность», в частности Р. Бенедикт. Культура — не абстракция, состоящая из нормативно-ценностного, регулятивного массива, это целостность, включающая конкретных индивидов, живущих ныне и уже ушедших. В этой связи для нас важны тезисы, выдвинутые В. Библером, касающиеся определения культуры и неотъемлемые от понимания сущности так называемого диалогового характера цивилизации рубежа столетий — XX и XXI, и бахтинское утверждение об изначальном полифоническом сути культуры.

Культура представляет собой форму «одновременного бытия и общения людей различных — прошлых, настоящих и будущих — культур, форма

диалога и взаимопорождения этих культур» [2, с. 157]. Это первое определение. Второе — «культура — это форма самодетерминации индивида в горизонте личности, форма самодетерминации нашей жизни, сознания и мышления; то есть культура — это форма свободного решения и перерешения своей судьбы в сознании ее исторической и всеобщей ответственности» [2, с. 157]. И наконец, третье определение культуры фокусирует внимание на обретении и созидании мира для себя, на «изобретении мира впервые». В этом смысле культура нации представляет собой постоянное «само-из-обретение». Данные ракурсы определения культуры особенно актуальны сегодня, вернее, с конца предыдущего века и века настоящего. Они позволяют обретшим государственные очертания культурам осознать себя как целостность, сплетенную из многих линий и представленную в виде многогранника, а не пирамиды, вершина которой есть результат долгого и упорного пути восхождения к определенному этапу по типу «снятия» и прогресса.

Выход на уровень цивилизации и мышления как «логики культуры» позволяет увидеть в белорусской культуре полифонию мышлений, логик, истории, личностей, произведений и т. д. Диалоговая интерпретация национальной культуры позволяет раскрыть ее смысл, смыслы как плод творчества разных поколений. В этом отношении важным становится осознание культуры как процесса самодетерминации, т. е. самоопределения, самоосмысления и самоосуществления. С одной стороны, национальная культура есть способ отношения к миру и предполагает выработку определенных, во многом свойственных только ей форм этого отношения, зафиксированных в особом этосе, мышлении, модели поведения, искусстве и т. д. С этой точки зрения культура этноса, нации уже предзадана, предопределена, детерминирована. Однако (с другой стороны) ее дальнейшая судьба, самоосуществление зависит от потребности и желания вести диалог как с собственной историей, так и с настоящим и будущим. Культура в данном случае уподобляется личности, бытие которой возможно при встрече с другим сознанием в процессе трансдукции. Встреча с собственной культурой, ее прошлым особенно важна сегодня для белорусской культуры, поскольку ее настоящее самоосуществление возможно лишь в акте диалога и, соответственно, рефлексии над собой как целостностью, обладающей мышлением и сознанием. Культура как личность поэтому не только и не столько предзадана, сколько самотворима. Более того, ее саморазвитие зависит от усилий и самоактуализации личностей, ее составляющих. Белорусская культура (здесь мы имеем в виду ее наднациональный, «государственный» характер) в ее так называемом личностном измерении представляет собой полифонию логик разных национально-этнических культур — русской, польской, украинской, еврейской, татарской. Умение вести «этнический» диалог является одной

из атрибутивных черт белорусской национальной культуры, одним из ее смыслов, составляющих, возможно, ядро ее этоса. В то же время сложившаяся система стереотипов о белорусской культуре как сельской, сугубо провинциальной, содержание и путь которой выстроены исходя из сопротивления или непротivления двум процессам — полонизации и русификации, — следует преодолевать, находя иные точки опоры в конструировании и самообретении, созидании. Такими точками опоры могут стать как целые эпохи (например, Ренессанс), так и уникальные произведения искусства.

В конце 1980-х — начале 1990-х гг., в период так называемого Национального возрождения, значение диалога в различных его формах, выступающего в роли мощного идентификационного фактора и механизма, несомненно расширяется. В Беларуси появляется ряд художественных галерей, литературных объединений, свидетельствующих об искренности намерений определить свое место в мировой и национальной художественной теории и практике. Творчество художников групп и галерей «Немига», «Брама», «Пагоня», «Верхний город», «Жильбел», других столичных и нестоличных объединений свидетельствовало о слиянии или сочетании «классических» и андеграундных, постмодернистских, сюрреалистических, экспрессионистских и иных направлений и течений. Однако гораздо важнее было то, что сквозь дух экспериментаторства, поиск творческой манеры вырисовывался рельеф, язык искусства белорусского. Язык этот оказался чрезвычайно многогранным, поскольку сочетал в себе «тутэйшасць», «беларускасць», образы и сюжеты русской, еврейской и иных культур. Своеобразие со-бытия с прошлым и настоящим искусства Беларуси рассматриваемого периода составляет присутствие образов минувшего здесь-и-сейчас. Историческая процессуальность, темы, сюжеты, образы белорусской истории как бы выхвачены из времени и перемещены в пространство 80–90-х гг. XX в. В то же время ощущается явная потребность в преемственности с культурными пластами, образами, стилями, предшествующим художественным и национально-культурным опытом.

Диалог с топосом, местом — одна из наиболее рельефных черт белорусского искусства, литературы, особенно тонко чувствующаяся в переломные моменты. Насколько бы ни было искусство современным, актуальным, интернациональным, связь с прошлым, национальным, присутствующим здесь и сейчас, придающим ментальное своеобразие культурному пространству, есть неотъемлемое условие бытия самого себя как личности, творящей культуру. Апелляция к образу места, ландшафта вновь обернулась попыткой осознания самого себя, своих границ, места среди других (И. Тишин, А. Клинов, В. Кожух). Легитимность границ актуализировала тематику собственного, только себе принадлежащего «места».

Андеграундные, постмодернистские мотивы, явившись в некоторой степени актом идеологического противостояния, заявили о себе в экспериментах Т. Копши, И. Кашкуревича, А. Жданова. Духом новаторства пронизаны и репрезентативная (или близкая к таковой) живопись, бриколлажи, инсталляции Артура Клинова.

Использование мифологем и архетипов, отсылка к которым вносит ощущение стабильности в хаотическое по сути временное пространство 90-х, стало характерным для совместного творческого проекта С. Войченко и В. Цеслера — «Проект века» (1997—1998). Апелляция к «фигурам» культуры XX в. — Пикассо, Модильяни, Маяковскому, Юккеру — отражает тяготение к упорядоченности, стремление найти связь на уровне ассоциаций, аллюзий, диалога с мировым культурным наследием.

Преодоление «логики замкнутости» белорусского культурного пространства осуществляется сегодня, в период суверенитета, и на основе расширения границ межкультурного диалога, на уровне макродиалога. Межкультурный диалог в форме межгосударственного взаимодействия, внутренний диалог белорусской культуры с самой собой, понимание культуры как самосозидающейся целостности, не просто воспроизводящей себя, а постоянно конструирующей и несущей за собственную судьбу ответственность, восприятие культуры как диалога логик, сознаний — становятся ключевыми смыслами в оценивании ситуации в культуре мира рубежа XX—XXI вв.

Литература

1. *Бахтин, М.* Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. М., 1979.
2. *Библер, В.* От наукоучения — к логике культуры (Два философских введения в двадцать первый век) / В. Библер. М., 1991.

Л. М. Уладзькоўская
(Мінск, БДУ)

ШЛЯХІ РАЗВІЦЦА СУЧАСНЫХ НАЦЫЯНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР: НЕКАТОРЫЯ АСПЕКТЫ

Глабалізацыйныя працэсы сучаснасці з іх стварэннем адзінай інфармацыйнай прасторы і ўзнікненнем планетарнага мыслення, са стандартызацыяй, уніфікацыяй і нівелізацыяй культурных адрозненняў суправаджаюцца супрацьлеглай тэндэнцыяй рэгіяналізацыі, у тым ліку імкненнем да захавання нацыянальных культур і моў.

Можна спрачацца з прафесарам МДУ, галоўным рэдактарам часопіса «Вопросы филологии» Уладзімірам Елістратавым адносна таго, ці сапраўды «глабалізацыя, якая па-сапраўднаму толькі-толькі разгортваецца на нашых вачах, ёсць з’ява нерэлігійнай, нямоўнай, некультурнай і нават неідэалагічнай. Дакладней: мова, культура і рэлігія з суб’ектаў у “глабалізацыйным вымярэнні” пераходзяць у разрад аб’ектаў, г. зн. – перш за ўсё – прадмета куплі-продажу... Эпоха глабалізацыі – гэта эпоха рынку культур, моў і рэлігій» [1, с. 10]. Але становіцца ўсё больш відавочным, што «глабалізацыя падразумявае стварэнне агульнапланетарнага рынку духоўных каштоўнасцей, у тым ліку і моў з разгалінаванай сістэмай “фарматаў”, “брэндаў”, “праектаў” і г. д., з канкурэнцыяй і ўзбуйненнямі і інш. Усё гэта было і раней, але навейшыя інфармацыйныя тэхналогіі, імклівае развіццё планетарнай інфраструктуры, а галоўнае – нарастаючы духоўны дыскамфорт “людзей цывілізацыі” – усё гэта прывядзе да запатрабаванасці і рэнтабельнасці “духоўнага тавару»» [1, с. 10].

Духоўны ж «тавар», як вядома, ствараецца і існуе ў полі культурнага быцця (калі ўключачь сюды таксама і рэлігію як сацыякультурны інстытут, які поруч з прафесійным і народным мастацтвам, сістэмай адукацыі, сродкамі масавай інфармацыі і іншымі культурнымі формамі выяўляе

лад мыслення, спецыфіку менталітэту нацыянальнай супольнасці і адначасова ўплывае на іх). Варта мець на ўвазе таксама і існаванне аб'ектыўнага духоўнага парадку, абсалютнага, трансцэндэнтнага пачатку, арыентацыя на які праз сістэму ідэалаў не толькі жывіць усялякі творчы працэс, але забяспечвае пэўную іерархічнасць каштоўнасцей, сканцэнтраванай сістэмай якіх якраз і з'яўляецца культура.

З гэтага пункту гледжання, паколькі згаданы абсалютны пачатак носіць пазачасавы характар, то і ўсялякая нацыянальная культура, якая «мае кантакт» з гэтым пачаткам, не можа спыніць свайго існавання і развіцця. Значыць, чым больш культура абапіраецца на духоўныя ідэалы і чым больш яна звязаная з рэлігіяй, тым магутнейшым унутраным патэнцыялам яна валодае. Выглядае, што рэлігія ў дачыненні да астатніх форм культуры носіць першасны характар, яна іх «спараджае», і, відаць, не толькі ў гістарычным плане.

Універсальныя каштоўнасці, якія пранізваюць усе сферы сацыякультурнага быцця, такія, як роўнасць, свабода, дэмакратыя, верхавенства закону, таксама выраслі, хутчэй за ўсё, з паняцця годнасці чалавека, закладзенага хрысціянствам. Цэлыя цывілізацыйна-культурныя тыпы, як еўрапейская хрысціянская цывілізацыя, склаліся пад магутным уплывам рэлігіі (хрысціянства).

Культура ўкаранёная ў метафізічнай прыродзе чалавека: чалавек лучыць у сабе духоўную глыбіню, адкрытую для таямніцы, а таксама матэрыяльнасць і гістарычнасць, адкрытыя для свету. Творчым суб'ектам культуры з'яўляецца не так асоба сама па сабе, як асоба з яе інтэгральнымі адносінамі да трансцэндэнцыі. Культура не ёсць антытэзай натуре, але яе дасканаласцю.

Што такое сёння нацыянальныя культуры? Гэта сістэма каштоўнасцей і ідэалаў, выяўленых ці патэнцыяльна існуючых у сацыяльным быцці пэўнай нацыі. Гэтая сістэма вартасцей уступае ва ўзаемадзеянне з іншымі, што ў сучасную эпоху глабалізацыі асабліва актуальна, — аж да канфлікту, у залежнасці ад моцы культурнай ідэнтыфікацыі людзей. Узаемадзеянне нацыянальных культур адбываецца і з іншага ўзроўню сістэмай вартасцей — універсальнымі каштоўнасцямі, якія ў значнай меры фарміруюць нацыянальныя сістэмы і ў сваю чаргу фарміруюцца імі і выяўляюцца найперш у філасофіі, навуцы і рэлігіі.

Сучасны чалавек жыве ў свеце, з аднаго боку, рацыяналізаваным, прасякнутым пазітывістычным духам навукі, з іншага боку, у свеце, падпарадкаваным масавай культуры. Галоўнай прыкметай масавай культуры ёсць яе накіраванасць на масавага спажываўца, з розных сацыяльных сфер, узросту, нацыянальнасцей і т. п. Адсюль — зычнасць маскультуры, абавязковая спрошчанасць зместу, апеляванне да ўсеагульных і элементарных чалавечых зацікаўленняў — стандартызацыя, гамагенізацыя, якая палягае

на камбінацыі (перамяшанні ці камплектаванні) розных элементаў вышэйшых і ніжэйшых узроўняў.

Мова культуры нацыянальнай і мова маскультуры — гэта розныя коды, якія функцыянуюць на розных прынцыпах, асобна. Паміж сабой яны чужародныя, канфліктныя і, можа, нават адна адну не разумеюць, бо толькі нацыянальная культура накіроўвае чалавека на кантактаванне чалавека з надпрыродным светам, на апісанне бачання таго свету, а таксама на ўдзел у фарміраванні пэўнай шкалы каштоўнасцей і этычных норм.

Паколькі ў сучасным свеце на змену палітычнай і ідэалагічнай магутнасці прыходзяць магутнасці культурныя (перадусім моўна-рэлігійныя), то нацыянальныя культуры з'яўляюцца асновай сучаснага глабальнага дыялогу, важнейшы аспект якога — дыялог міжкультурны.

Полікультурнасць усё часцей разглядаецца хутчэй як магчымасць канструктыўнага і эфектыўнага глабальнага ўзаемадзеяння, чым фактар раз'яднання; яна трактуецца як адзін з важнейшых шляхоў сацыякультурнага развіцця. Полікультурнасць (ці мультыкультуралізм) мае на ўвазе: авалоданне ўласнай нацыянальнай культурай, у тым ліку як умовай інтэграцыі ў іншыя культуры; станюцца стаўленне да культурных адрозненняў, мір і талерантнасць; стварэнне ўмоў для інтэграцыі ў культуры іншых народаў, эфектыўнае ўзаемадзеянне з прадстаўнікамі розных культур.

Так, сучасная культурная палітыка аб'яднанай Еўропы накіравана на захаванне агульнаеўрапейскай культурнай спадчыны і росквіт кожнай асобнай нацыянальнай культуры, ахову і развіццё спецыфікі рэгіянальных культурных рысаў: невыпадкова Еўрасаюз абвясціў 2008 г. еўрапейскім годам міжкультурнага дыялогу.

Сёння 7 млн еўрапейцаў працуюць у культурніцкай сферы Еўропы, а выдаткі Еўрасаюза на «культурныя акцыі» ў 2007 г. склалі 400 млн еўра [2]. Што датычыцца падзелу паўнамоцтваў у галіне еўрапейскай інтэграцыі, то частка 2 арт.151 Лісабонскага трактата (2007 г.) указвае, што дзеянні супольнасці павінны быць накіраваныя на заахвочванне супрацоўніцтва паміж дзяржавамі-чальцамі і пры неабходнасці падтрымлівацца і дапаўняцца ў наступных галінах: удасканалванне ведаў і распаўсюджванне культуры і гісторыі еўрапейскіх народаў; ахова культурнай спадчыны агульнаеўрапейскай значнасці; некамерцыйны культурны абмен; мастацкая і літаратурная творчасць, уключаючы аўдыявізуальны сектар, і інш. Прагэкциянізм і ізаляцыянізм не дапускаюцца, як не плануецца і поўная гарманізацыя заканадаўства ў сферы культурнай палітыкі асобных дзяржаў Еўрасаюза.

Статыстыка сведчыць, што 341 млн чалавек у Еўропе лічаць роднай мовай англійскую, 322 млн — іспанскую, 176 млн — партугальскую, 167 млн — рускую, 100 млн — нямецкую (адпаведна ў свеце кітайскую лічаць роднай 873 млн чалавек, арабскую — 422, хіндзі — 366, японскую — 125).

Колькасць моў, якія афіцыйна ўжываюцца ў Еўрасаюзе, з 11 у 2004 г. узрасла да 23 у 2008 г., за ўзор бярэцца валоданне дзвюма мовамі дадаткова да роднай (гл.: [2]), што таксама сведчыць пра накіраванасць дзяржаў Еўрасаюза на міжкультурны дыялог.

Разам з тым полікультурнасць не ёсць аднадушна прызнаным спрыяльным фактарам развіцця сучасных нацыянальных культур. Так, доктар Адам Вяломскі ў сваёй кнізе «Unia Europejska jako wyzwanie historiozoficzne» [3] сцвярджае, што аснова сацыяльнага развіцця – гэта культурная сама-тоеснасць, бо яна нясе каштоўнасці, веру, духоўнасць. Універсальныя ж дзяржаўныя ўтварэнні, шматкультурнасць прыводзяць да касмапалітызму, а ўрэшце да заняпаду і разбурэння, што ёсць вынікам вычарпанай актыўнасці эліты, якая ўжо не можа быць культуратворчым чыннікам. Касмапалітызм – гэта выяўленне страты самавызначэння людзей, якія не чуюцца звязанымі з роднымі сімваламі і спосабам мыслення. Паняцці «ўласныя» і «чужыя» ім аднолькава блізкія ці, лепей сказаць, аднолькава далёкія. Касмапалітызм не азначае разумення чужога мыслення, хутчэй гэта неразуменне ментальнасці, якая канстытуе ўласную культуру: адноснае становіцца абсалютным, абсалютнае – адносным¹. З гэтага пункту гледжання талеранцыя, шматкультурнасць – гэта выяўленне не так сілы, як слабасці. Чалавек можа быць талерантным, калі ён або незвычайна моцны і не чуе страху, або калі ён заслабы, каб рэагаваць. Іншаземнае, чужое, іншая сістэма каштоўнасцей паступова становіцца звыклай, знікае недавер, іншыя маральныя паняцці становяцца «альтэрнатыўнымі», аднолькава добрымі, прызнаецца права «свабоднага выбару», індывідуальнае рашэнне. Гэта і ёсць рэлятывізм. За рэлятывізмам прыходзіць скептыцызм, потым перакананне, што няма ніякіх каштоўнасцей, усё адноснае, – гэта ўжо нігілізм. А потым – упадак і пачуццё бессэнсоўнасці.

З гэтага вынікае, што полікультурнасць з’яўляецца каштоўнасцю глабальнага свету толькі пры ўмове існавання (і развіцця!) моцных нацыянальных культур, якія ўзаемадзейнічаюць на роўных, без паглынання слабейшых мацнейшымі.

Зрэшты, яшчэ ў пачатку 1970-х гг. адзін з самых вядомых і папулярных інтэлектуалаў, ідэолагаў вестэрнізацыі Самуэль Хантынгтан [4] прыйшоў да высновы, што ў бліжэйшы час не ўзнікне адзінай універсальнай цывілізацыі, а свет будзе складацца з надзвычай розных цывілізацый са сваімі каштоўнасцямі і культурамі.

¹ Адзначым, што касмапалітызм можа разумецца не толькі ў гэтым ракурсе. Літаральна “касмапаліт” – па-грэчаску “грамадзянін свету”. Так з годнасцю называлі сябе лепшыя людзі Еўропы – Гётэ, Шылер і інш. У сваім сапраўдным выглядзе касмапалітызм мае на ўвазе дыялектычнае адзінства нацыянальнага і ўніверсальнага. – *Рэд.*

Культура — гэта самы апошні (ці першы?) пласт сацыяльнага быцця, які найцяжэй і найпазней паддаецца асіміляцыі і ўзаемапранікненню. І менавіта ў гэтым — прычына таго, што распад культуры заканчваецца сацыяльнай катастрофай (успомнім працу О. Шпенглера «Заняпад Еўропы») [5]. Калі ж занепадаюць духоўныя каштоўнасці, то можна гаварыць толькі пра дэградацыю грамадства («зіму», паводле тыпалагізацыі О. Шпенглера) і панаванне індустрыяльнага геданізму, калі галоўнай мэтай лічыцца атрыманне асалоды і задавальненне сваіх знешніх, цялесных патрэбаў, калі аслабляецца і дашчэнту разбураецца асабовая сувязь паміж чалавекам і культурай, а любая каштоўнасць вымяраецца спажывецкай вартасцю.

Дзеля развіцця нацый і нацыянальных культур неабходна выходзіць творчых, ініцыятыўных, вынаходлівых людзей, здольных да перспектывага і глабальнага мыслення, да распазнавання і рэалізацыі жыццёвых магчымасцей, да захавання станоўчых міжлюдскіх і міжкультурных стасункаў. Толькі пры выкананні такой умовы грамадству можа быць забяспечана стабільная, устойлівая будучыня, якая немагчымая без развіцця, а значыць, з аднаго боку, захавання традыцыйных каштоўнасцей, а з іншага, засваення і творчага пераасэнсавання новых, у тым ліку ўніверсальных, чым характарызуецца якраз сучасная эпоха глабалізму.

Патэнцыйна небяспечная сітуацыя знаходжання Беларусі на разломе культур, на памежжы цывілізацый, што прыводзіць да схаванай барацьбы ідэалогій, культур, рэлігійных канфесій, вымагае пошуку шляхоў умацавання культурнай ідэнтычнасці, што не можа быць заменена сурагатнымі каштоўнасцямі «культурнага маста».

Паспяховае ўваходжанне Беларусі ў агульнасусветны працэс інтэграцыі і глабалізацыі магчымае пры ўмове захавання нацыянальнай культуры і самаідэнтыфікацыі, а таксама ўнутранага сацыяльнага адзінства.

Для Беларусі з прычыны асаблівасцей яе гістарычнага лёсу сёння асабліва неабходная палітыка дзяржаўнага пратэксціянізму беларускай мовы, нацыянальнай культуры (высокіх, элітарных яе тыпаў), навукі, хрысціянскага асветніцтва. Велізарнае значэнне мае таксама ўмацаванне беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці.

Такім чынам, сучасным нацыянальным культурам пагражаюць: глабалізацыйныя працэсы ўніфікацыі і сцірання культурных межаў на фоне агульных працэсаў інтэграцыі, аслаблення культурнай і нацыянальнай ідэнтычнасці; масавая культура як сурагат, эрзац-культура, якая не стварае і не трансліруе культурных каштоўнасцей і кодаў, а вядзе да спрашчэння культурнага кантэксту, да дэградацыі асобы і грамадства; усеагульны заняпад духоўнасці і зніжэнне агульнага інтэлектуальнага ўзроўню.

Нацыянальная культура атрымае шанцы на развіццё, калі будзе пачутай, прынятай, прызнанай; будзе засвоена. Захаванне культуры адбываецца ў некалькіх плоскасцях: захаванне культуры асабістай (гэта фактычна

Дэкалог), захаванне культуры сем'яў (сямейныя традыцыі), захаванне культуры публічнай (грамадскай), якая ўключае ўсе віды прафесійнага і народнага мастацтва.

Сёння нацыянальна-культурнае развіццё далёка не абмяжоўваецца адраджэннем нацыянальна-культурнай традыцыі: патрабуецца прадукаванне і засваенне новых (універсальных) каштоўнасцей і культурных кодаў, выхад на новы ўзровень мыслення і творчасці.

Кожная нацыянальная культура ў сучасным свеце патрабуе дзяржаўнай падтрымкі ў выглядзе доўгатэрміновай унутранай і знешняй культурнай палітыкі, а таксама падтрымкі грамадскага сектара, адказнасці нацыянальнай інтэлігенцыі.

Літаратура

1. *Елистратов, В.* Глобализация и национальный язык. Communicator / В. Елистратов // Baltic International Academy. 2008 — ½. С. 7–12.
2. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://europa.eu/pol/cult/index_en.htm
3. [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.konserwatyzm.pl
4. *Хантингтон, С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. М., 2003.
5. *Шпенглер, О.* Закат Европы / О. Шпенглер. М., 2003.

Э. Г. Иоффе
(Минск, БГПУ)

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОВЛИЯНИИ ЕВРЕЙСКИХ И СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР

В истории еврейских и славянских языков и литератур одной из малоисследованных проблем является вопрос об их взаимовлиянии. В подавляющем большинстве случаев такое взаимовлияние начинается с взаимовлияния языков – еврейских (иврит, идиш) и славянских (русского, польского, белорусского, украинского и др.). Даже в таком солидном издании, как энциклопедия «Беларуская мова», нет ни слова о взаимовлиянии белорусского и различных еврейских языков.

Сохранилось рекомендательное письмо (примерно XI–XII вв.), которое община греческого города Салоники дала некоему еврею из «общины русской», направлявшемуся в Эрец-Исраэль. Об этом еврее говорится, что он не знает священного языка: ни греческого, ни арабского, ибо лишь на ханаанском языке говорят жители его родной страны. В рукописи XIII в. упоминается раввин из украинского города Чернигова, который во время занятий толковал изучаемый материал на русском языке [1, с. 82–83].

Эти и другие упоминания о «ханаанском» и русском языках, а также славянские глоссы (пояснения непонятных мест), сохранившиеся в рукописях на иврите, показывают, что немногочисленные евреи, жившие тогда в Восточной Европе, усвоили некоторые славянские языки. Есть основания полагать, что в Великом Княжестве Литовском, как и в польских землях, средством общения между евреями и неевреями (а часто также и между самими евреями) являлись древнерусский и старопольский языки, перемешанные с древнееврейским. В то же время в синагогах, молитвенных домах и кагалах евреи разговаривали на «лошн койдеш» («священном языке»), т. е. на древнееврейском.

Древнееврейским языком принято называть язык, на котором написана Еврейская Библия. В последнее время наряду с термином «древнееврейский язык» все чаще употребляется термин «библейский иврит». Еврейская Библия — единственный памятник этого языка, если не считать очень скудного эпиграфического материала и дошедших до нас фрагментов книги Бен-Сирь¹.

Еврейский язык начала нашей (новой) эры уже сильно отличается от древнееврейского языка Ветхого Завета. Его обычно называют послебиблейским, или мишнаитским (Мишна — собрание древнейших комментариев к Торе, первая записанная часть Талмуда; сложилась к 200 г. н. э.).

В XX в. на основе библейского, мишнаитского и средневекового литературных диалектов был заново создан живой разговорный язык, на котором сейчас говорят в Израиле. Его называют ивритом (или, чтобы отличить от его предшественников, современным ивритом).

Таким образом, иврит — это язык евреев, существующий уже свыше 3 тыс. лет. В истории иврита можно выделить несколько периодов — библейский (XII—II вв. до н. э.), поздний библейский (I в. до н. э. — II в. н. э.), талмудический (III—VII вв. н. э.), средневековый (VIII—XVIII вв. н. э.), иврит эпохи Гаскалы (Гаскалы) (XVIII—XIX вв.), современный иврит (с 1880-х гг. до настоящего времени).

Основателем современного иврита можно считать уроженца белорусского города Копыля, «дедушку еврейской литературы» Менделе Мойхер-Сфорима [2, с. 635]. В произведениях, написанных после 1886 г., он создает новую стилистическую систему, основанную на использовании языковых богатств всех эпох истории иврита. Творчество Менделе и последующих писателей приблизило иврит к жизни и оказало большое влияние на дальнейшее развитие языка².

На рубеже XIX—XX вв. происходит беспрецедентное в истории языков событие — возрождение мертвого древнего языка. Этот мертвый язык, который называли древнееврейским, возродился в качестве естественного живого языка — языка повседневного общения целого народа. Пионером возрождения иврита был уроженец местечка Лужки Шарковщинского района Витебской области Элиэзер Бен-Иегуда.

¹ Это не совсем верно, ибо на библейском иврите написаны также Кумранские рукописи. Кроме того, на нем периодически писали еврейские писатели и мыслители постбиблейской эпохи (например, поэты в мусульманской Испании, деятели Гаскалы — еврейского Просвещения и др.). — *Ред.*

² Еще в большей степени Менделе Мойхер-Сфорим имеет отношение к становлению литературного идиша. Он практически является его создателем на основе литовско-белорусского и украинского диалектов. — *Ред.*

Анализ ряда источников позволяет заключить, что со второй половины XV в. многие евреи Польши и Великого Княжества Литовского стали все чаще разговаривать между собой на языке, которым пользовались евреи Германии. Это были диалекты швабской, баварской и других групп германских говоров. Со временем эти диалекты обогатились славянскими и древнееврейскими словами, многие из которых были заимствованы из Библии, талмудической и постталмудической литературы. Таким образом, евреи Великого Княжества Литовского способствовали возникновению нового еврейского, вернее, еврейско-немецкого, языка — идиша, который стал обиходным языком евреев в их экономической и общественно-политической жизни. Еврейско-немецкое наречие стало распространенным средством общения между евреями в XIV—XVI вв.

По мере того как евреи передвигались на восток, они приносили с собой этот язык. Расселяясь в Польше и Великом Княжестве Литовском, они добавляли к нему слова из окружающих местных языков. Так образовался идиш. К XVII в. подавляющее большинство евреев Европы говорило только на нем. Иврит использовался лишь в школах и синагогах, учебниках и молитвах.

Термин «идиш» впервые появился в 1648 г. в стихотворении о резне, которая была учинена казаками Зиновия-Богдана Хмельницкого. В этом произведении говорится, что погромщики глумились над евреями, передразнивая их речь на «юдеш» [3, с. 205].

Еврейские переселенцы из Германии и Чехии в XIII—XIV вв. встретились с евреями Польши, Беларуси и Литвы, которые говорили на славянских языках. Начало этого процесса пришлось на вторую половину XIII в., и продолжался он до XVII в. [4, с. 16].

Характеризуя историю евреев Польши и Великого Княжества Литовского, не следует забывать, что мигранты с Запада не усваивали язык нового окружения и не расставались с идишем, принесенным ими из Германии. Наоборот, они упорно держались за «лашон ашкеназ» и в конечном счете навязали его и другим евреям, говорившим на местных языках.

С самого возникновения в X в. и до конца XVIII в. идиш был преобладающим средством устного общения евреев от Голландии до Украины, также в ашкеназских поселениях в Италии, на Балканах и в Эрец-Исраэль. Наряду с ивритом он был также важным средством литературного и письменного общения.

Идиш, на котором говорили евреи славянских земель, вобрал в себя многое из языков живущих здесь народов. В нем было немало корней, непонятных носителям идиша в германоязычных странах. В то же время в речи живших здесь евреев в результате развития немецкого языка также произошли изменения. В итоге разговорный идиш разделился на два основных диалекта: западный (язык евреев Германии) и восточный (язык восточноевропейских евреев).

Словарь идиша характеризуется наличием слов различного происхождения: иврито-арамейских, романских, славянских и «международных».

Из славянских языков идиш заимствовал не только тысячи лексических единиц, но и многочисленные продуктивные модели образования новых слов. Среди славянских языков наиболее видное место по степени влияния на идиш занимают польский, украинский и белорусский языки [5, с. 668]. Значительно меньший след оставили имевшие место в прошлом связи идиша с чешским и сравнительно недавние его контакты с русским языком.

В некоторых случаях в идиш проникли конкурирующие слова одинакового значения из различных славянских языков. Так, например, слово «пъшчен» («баловать») польского происхождения существует наряду со словом «пестен», заимствованным из украинского языка. В других случаях распространение в идише получает одно слово (например, «блонджен» — «блуждать» из польского языка).

По результатам переписи 1897 г., в Российской империи проживало 5 млн 189 тыс. евреев. Около 98 % из них назвали идиша своим родным языком. В то же время тщательный анализ результатов данной переписи указывает на зарождение тенденции к отходу от использования идиша. Причем в больших городах эта тенденция прослеживается заметнее, чем в средних городах и местечках.

Так, в Варшаве 15 %, а в Одессе 10 % евреев не считали идиш своим родным языком. Еще выше эти показатели были в Москве и в Петербурге, где еврейское население было малочисленным и состояло из особых групп. Частичные данные городского населения Киева в 1917 г. показывают, что хотя 92 % евреев назвали идиш своим родным языком, только 74 % из них пользовались им в общении. У оставшихся 26 % еврейского населения основным разговорным языком был уже русский.

На каких других языках говорили евреи, не объявившие идиш своим родным языком в 1897 г.? Более половины назвали таковым польский (примерно 46 тыс. человек) и несколько меньше (43 тыс.) — русский [6, с. 75]. На первый взгляд, речь идет о столь малых числах, что не стоит обращать на них никакого внимания. На самом же деле такое распределение позволяет вскрыть часть сложной реальности царской России — государства, где с евреями контактировали несколько народов.

Усвоение польского языка и его предпочтение русскому имело важные последствия для деликатного положения евреев в напряженной атмосфере межнациональных противоречий, существовавшей в Российской империи. Евреи крупных городов Польши, перешедшие на нееврейский язык, в большинстве случаев избирали для себя польский, хотя официальным государственным языком являлся русский. Позднее, с усилением националистических настроений в Польше, поляки стали с нескрываемым

гневом относиться к евреям, говорившим на улицах Варшавы по-русски. Следовательно, переход на язык страны проживания для польских евреев был сопряжен с нелегким выбором между местным языком — польским, официальный статус которого был приниженным, и языком государственным, русским.

Евреи Украины и Белоруссии перед таким выбором не стояли: образованная их часть вообще не думала об усвоении местных языков — украинского и белорусского из-за их низкого политического и культурного статуса.

Таким образом, отказ от идиша в пользу местного языка был связан с культурным расколом евреев многонациональной Российской империи на две ветви: русскую и польскую. Интересно, что даже после того, как «Бунд» стал массовым движением (накануне и в период революции 1905—1907 гг.), значительная часть его руководителей сохраняла тесные связи с русским языком и культурой.

Почти все создатели современного иврита в конце XIX в. и значительное количество евреев-эмигрантов в Палестине на протяжении более века употребляли славянские языки (в основном польский, русский, белорусский, украинский) и язык идиш, который в Восточной Европе заметно славянизировался. Таким образом, славянские языки могли повлиять на нормы иврита или непосредственно, или через идиш.

По мнению профессора Тель-Авивского университета Пола Векслера, будет справедливым отметить, что заимствования и значительное количество моделей для перевода заимствований, которые попали в иврит, выводятся из славянских языков. Например: *protekcja* — белорусское «пратэцья», польское «protekcja»; *hejchal hatarbut* — название концертного комплекса в Тель-Авиве, буквально смоделированное по примеру русского термина «дворец культуры» [7, с. 21].

Многие исследователи отмечали в иврите окказиональное употребление чисто славянских уменьшительных и ласкательных суффиксов (например: -*čik*, как в *bachurčik*, — «паренек», еврейское «*bachur*» — «молодой человек»), а также агентивного суффикса или суффикса — «участника» — *-nik* (*kibucnik* — «член киббуца»).

Нельзя не согласиться с Полом Векслером в том, что иврит и идиш отличаются в происхождении своих славянских компонентов. Однозначно белорусских и украинских заимствований в иврите немного. А в идише они многочисленны. Польское влияние сильно чувствуется как в идише, так и в иврите, но русское влияние более значительно в иврите. Славянское влияние на идиш отличается в говорах идиша, тогда как в иврите география не играет роли.

Учитывая то, что Элизер Бен-Иегуда и Менделе Мойхер-Сфорим — две главные фигуры в возрождении современного иврита — были уроженцами белорусских земель и что в Средние века евреи создали на

белорусских землях иудеизированную белорусскую литературу, не будет преувеличением предположение, что из всех славянских вкладов в ашкеназийский (ашкеназы — крупнейшая субэтническая группа евреев, возникшая в начале 1-го тыс. в Германии и расселившаяся по всей территории Центральной и Восточной Европы, включая Российскую империю) этногенез, культуру и языки на протяжении 1-го тыс. н. э. белорусский компонент занимает центральное место [7, с. 34].

Взаимодействие еврейских и белорусского языков и культур на протяжении значительного периода имело характер симбиоза. Об этом хорошо сказал один из классиков белорусской литературы Змитрок Бядуля, который сам был его олицетворением: «За все время совместной жизни белорусов и евреев на белорусской земле эти две нации психически много переняли одна от одной. В языках, в обычаях, в легендах, в строительстве, в обыденной жизни — в них формы так перемешались, что (более всего у евреев) приняли новую самобытную окраску. Есть общие еврейско-белорусские народные мелодии, пословицы, где еврейский и белорусский языки перемешаны между собой. В белорусском языке есть слова “хаўрус”, “хаўра”, “бахур”, “адхаіць” и много других — чисто еврейских слов. В еврейском языке белорусских слов есть значительно больше. Есть целая еврейско-белорусская этнография, которая ждет своего собирателя. Таких поговорок, как “Не добра рэйдэлэ (гаворыць), а добра мейнэлэ (думае)” — есть сотни» [8, с. 11–12].

О взаимовлиянии еврейской и белорусской культур очень хорошо и выразительно сказал народный поэт Беларуси Рыгор Бородулин в своей статье «Толькі б яўрэі былі!»: «Яўрэі захавалі сваю мову і добра засвоілі беларускую. Некаторыя да таго добра, што сталі класікамі беларускае культуры. Ня гэтак і шмат хто з беларускіх пісьменнікаў так глыбінна не адчуваў беларускае слова, народны дух, як Змітрок Бядуля (у яўрэйстве — Самуіл Плаўнік).

Мовы нашыя ўзаемабагачаліся. Слова, як тыя птушкі, пераляталі з-пад аднае страхі пад другую.

Гэта ў асноўным праз ідыш з нямецкае мовы ў беларускую прыйшлі і “цэгла”, і “дах”, і “цыбуля”, і “цвік”. Ды шмат іншых слоў, якія неслі гандляры, майстры, дарожныя людзі.

А паколькі мова ідыш узнікла на грунце пляндорф, а класікі жылі ў перавазе сваёй на Беларусі, беларускія словы прыжыліся і ў мове яўрэяў. Тут і “татэ”, і “ласка”, “бульбэ” і “вечэрэ” (вячэра), “сажалкэ” і “самагон” Усяго не злічыць. Кажуць жа: яўрэйскае “зараз” як беларускае “пачакай”...

Дома ў нас, бывала, казалі, што трэба ісці да шаўца і даць ботам асаюзкі. Бо так гаварылі шаўцы-яўрэі — асаюзкэ.

Пра дзяўчыну, у якой было багата кавалераў, казалася: у яе ахосаны завяліся. Пра маладзіцу, асабліва папулярную ў мужыкоў, заўважалі: да яе ўнаначкі бахары ходзяць. І на ідыш ахосэнэ — жаніх, бохэр — кавалер...

Сумна, але гэтая замежная мова амаль ужо не гучыць на беларускіх вуліцах. Яе вывелі з ужытку... А яна ж пачувала сябе як дома ў нашай талерантнай Беларусі» [9, с. 7–8].

В книге украинского ученого Мартина Феллера одна из глав посвящена украинским заимствованиям из идиша [10, с. 156–170].

Многие видные деятели украинской культуры владели двумя еврейскими языками или одним. С уверенностью это можно сказать об Иване Франко, Тарасе Ивановиче Франко, Павло Тычине, Лесе Курбасе, Борисе Антоненко-Давидовиче, Миколе Лукаше. Хорошо владел древнееврейским языком митрополит Андрей Шептицкий [10, с. 141].

Известный ученый-востоковед, семитолог, исследователь еврейской истории и литературы, один из редакторов «Еврейской энциклопедии», уроженец белорусского города Новогрудка Авраам Яковлевич Гаркави заметил: «Западно-русские ученые успели приобрести хорошие познания в древнееврейском языке, как показывает составленный Памвою Берындою Лексикон Славеноросский. По всей вероятности, Берында пользовался также указаниями евреев Южной и Червонной Руси».

Большое влияние на христианство, на развитие славянской культуры оказала Библия, которая, несомненно, является древнееврейской литературной классикой. В белорусской литературе образная и символическая система Библии проявились в XVI–XVIII вв. в творчестве Ф. Скорины, М. Сарбевского, М. Смотрицкого, И. Потея, братьев Л. и С. Зизаниев, А. Филипповича и универсальная – в поэзии и ораторской прозе Симеона Полоцкого. Библейские мотивы встречаются в творчестве М. Богдановича, Я. Купалы, З. Бядули, В. Короткевича и других белорусских писателей. В первой части книги Г. В. Синило «Біблія як феномен культуры і літаратуры» есть такие строки: «Так, праз прызму біблейнага сюжэта і звязаных з ім фальклорных матываў, дапаўняючы яго арыгінальнай уласнай міфалогіяй, выказвае свае “я” і разуменне свайго шляху ў свеце беларускі паэт Максім Багдановіч у вершаваным сказе (невялікай паэме) “Страцім-лебедзь” (1916). Паэт абапіраецца не толькі на тэкст Бібліі, але і на народны сказ пра “Страціма-птушку”, змешчаны ў “Беларускім зборніку” Е. Р. Раманава... <...> Прыклад Багдановіча яшчэ раз пацвярджае, якія сапраўды неабмежаваныя і шматмерныя сэнсы тояцца ў кожным невялічкім фрагменце біблейнага тэксту» [11, с. 227–228].

Анализируя библейские образы и мотивы в белорусском фольклоре, белорусский ученый Владимир Конон пришел к следующим выводам:

«1. ...Наш фальклор, асабліва чарадзейныя казкі, легенды, паданні, жывіўся не толькі айчыннай міфалогіяй, але і біблейскай топікай, наборам яе сюжэтаў, вобразаў, матываў.

2. Менш за ўсё тут сустракаем звыклай для пісьмовай літаратуры кампіляцыі. Ёсць глыбінная фалькларызацыя. Элементы біблейскіх

тэкстаў выкарыстоўваюцца толькі ў якасці парадыгмаў для стварэння сваёй мастацкай традыцыі.

3. Веды пра Біблію казачнікі чэрапалі, верагодна, з кнігаў, царкоўнага жыцця і, што датычыцца старазапаветных кнігаў Бібліі, з кантактаў у асяроддзі яўрэйскіх супольнасцяў, якія да рэвалюцыі складалі значную частку насельніцтва беларускіх мястэчак, павятовых і губернскіх гарадоў.

4. ...У старабеларускай літаратуры ад Кірылы Тураўскага (XII ст.) да Сімяона Полацкага (XVII ст.) і ў лацінамоўнай і польскамоўнай літаратуры XVII–XVIII стст. у стылі барока і класіцызму гэтая рэцэпцыя беларускай спадчыны шматгранная. Але засноўваецца яна галоўным чынам на ўзроўні засваення выяўленчых сродкаў біблейскай паэтыкі, рыторыкі, стылістыкі, прамога і ўскоснага наследавання і цытавання... У 20-я гады (XX ст. — Э. І.) узнік беларускі мадэрнізм, які пачаў засвойваць антычную міфалогію і біблейскую тэматыку...» [12, с. 19]

По мнению белорусского ученого Г. В. Синоло, среди книг Танаха, ставшего фундаментом и своего рода метатекстом не только еврейской, но и европейской культурной традиции и наряду с эллинской наследием определившего топику и стилистику европейской литературы, совершенно особое место занимает Песнь Песней. В первую очередь речь идет о таких русских поэтах, как Г. Р. Державин, А. С. Пушкин, А. А. Фет, М. Лохвицкая, К. Бальмонт, Г. Чулков, В. Брюсов, а также о Х. Н. Бялике, писавшем на иврите и идише, о русско-еврейских поэтах С. Фруге, Л. Яффе, С. Маршаке.

Нельзя не сагласіцца са следуючым заключеннем Г. В. Синоло: «Если русские поэты открывали для себя в древнем тексте вечно новое могучее чувство обновляющей мир и человека любви, страсти, потрясающей основы человеческого существа... а также... неиссякающий источник размышлений о Божественной тайне бытия и приближения к Богу, то для русско-еврейских поэтов Песнь Песней выступает прежде всего как вневременная парадигма духовного и исторического бытия народа, сохранения им национальной и религиозной аутентичности, как залог возрождения народной души и слияния ее с Землей Обетованной, возвращения народа Израиля к своим святыням, к Земле Израиля» [13, с. 186].

Анализ многочисленных и разнообразных источников позволяет сделать вывод о разных степенях влияния в разные периоды времени славянских языков на идиш и иврит, а последних, в свою очередь, — на славянские языки. Более глубокое исследование взаимосвязи и взаимовлияния еврейских языков, еврейской культуры и славянских языков и культур будет содействовать ликвидации «белых пятен» в нашем знании о развитии этих культур.

Літэратура

1. *Вейнрэйх, М.* Історыя языка ідиш / М. Вейнрэйх. Нью-Йорк, 1973. Т. 1. С. 91–93.
2. Іврит // Краткая Еврейская Энциклопедия (КЕЭ). Т. 2. Іерусалім, 1992.
3. *Вейнрэйх, М.* Карціны з історыі літэратуры на языке ідиш / М. Вейнрэйх. Вільнюс, 1928.
4. *Шмерук, Х.* Літэратура на языке ідиш в Польше / Х. Шмерук. Іерусалім, 1981.
5. Ідиш // КЕЭ. Т. 2.
6. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Ч. 5–6. Израиль, 1995.
7. *Векслер, П.* Забыты беларускі кантэкст сучаснай гэбрайскай мовы / П. Векслер // Беларусіка. Вып. 4. Мінск, 1995.
8. *Бядуля, З.* Жыды на Беларусі. Бытавыя штрыхі / З. Бядуля. Менск, 1918.
9. *Барадулін, Р.* Толькі б яўрэі былі! / Р. Барадулін // АРСНЕ. 2000. № 3.
10. *Феллер, М.* Пошуки, роздумы і спогады еврея, які пам’ятае сваіх дзідів, про еврейско-українські взаємини, особливо ж про мовы і ставлення до них / М. Феллер. Дрогобич, 1994.
11. *Сініла, Г. В.* Біблія як феномен культуры і літаратуры. Ч. I. Духоўны і мастацкі свет Торы. Кніга Быцця / Г. В. Сініла. Мінск, 2003.
12. *Конан, У.* Біблейскія вобразы і матывы ў беларускім фальклору / У. Конан // Беларусіка. Вып. 4.
13. *Синило, Г.* Рэцепцыя Песни Песней в русской и русско-еврейской поэзии конца XIX – начала XX веков / Г. В. Синило // Материалы XI Ежегодной Международ. междисциплинарной конф. по иудаике. Ч. 2. М., 2004.

І. А. Швед
(Брэст, БрДУ)

ДА ПРАБЛЕМЫ ДАСЛЕДАВАННЯ КАСМАГАНІЧНЫХ УЯЎЛЕННЯЎ (НА БЕЛАРУСКІМ І ЯЎРЭЙСКІМ МАТЭРЫЯЛЕ)

Касмагонія (міфалагічная) – міфалагічныя ўяўленні, веды пра ўзнікненне і развіццё Сусвету, яго частак. Менавіта іудаізм першым паставіў у цэнтр увагі ідэю стварэння свету Богам, цесна звязаўшы яе з этыкай. У межах касмаганічных уяўленняў беларусаў і яўрэяў першастварэнне Сусвету, працэсы паўстання з Хаосу структураванай прасторы маюць той самы сэнс, што катэгарызацыя свету, якая разумеецца як аддзяленне аднаго стану ад другога, вылучэнне аднаго аб’екта з шэрагу іншых, выяўленне-ўстанаўленне схаванага, знаходжанне ў экстрэнсіўным інтэнсіўнага, у выніку чаго адбываецца пераход ад неўпарадкаванасці да арганізаванасці, ад цемры да святла. Карціна свету старажытных славян, на генезіс якой істотна паўплывала біблейская канцэпцыя стварэння Космасу, выяўляе зараджэнне і структуру Сусвету. Гэтае зараджэнне ў агульным выглядзе раскрываецца як пераход ад Хаосу (*тогу ва-вогу*) да Космасу з далейшай гарманізацыяй, як ускладненне і дыферэнцыяцыя прыроды практычна аднародных элементаў Хаосу. Два вершы, якія адкрываюць кнігу Быццё, выступаюць адмысловым уступам да аповеду пра стварэнне Сусвету, пад якім разумеецца «неба і зямля». Праз маўленне Бога элементы светабудовы, якія спачатку знаходзіліся ў змешаным, хаатычным стане, за шэсць дзён пераўтварыліся ў структурызаванае адзінства (ужо ў першыя чатыры дні Хаос замяніўся ўпарадкаваным Космасам). У першы дзень быў створаны свет і адзелены ад цемры, у другі – нябесная цвердзь, аддзяліўшая вадупад ёю ад вады над ёю (дарэчы, у вавілонскім епасе «Энума эліш», як і ў Кнізе Быцця (*Быцц 1:2*), першабытны Хаос увасоблены воднай безданню), на трэці – паднябёсныя воды былі сабраны ў адно месца і з’явілася суша, якая

спарадзіла раслінны пакроў, на чацвёрты дзень былі створаны нябесныя свяцілы, адзьяліўшыя дзень ад ночы, на пяты — усе хтанічныя жывёлы, а таксама птушкі, на шосты — наземныя жывёлы і чалавек — мужчына і жанчына. Характэрна, што кожны акт тварэння станоўча ацэньваўся Богам: «І пабачыў Бог, што гэта добра». Падобныя ацэнкі адсутнічаюць у беларускіх народных касмаганічных аповедах. Разам з тым у гэтых аповедах, якія выступаюць спецыфічнай рэплікай біблейскай версіі крэацыі Космасу (свету, зямлі) Богам, Ён у акце працы стварае свет з нічога (creation ex nihilo), а таму выступае крыніцай не толькі формы, але і зместу. Тварэнне ж, паслядоўна рэалізаванае, раскрываецца ў апазіцыі пустаты і яе напаўнення, ператварэння цемры ў святло, як у запісе А. Сержпутоўскага: «Спачатку нічога не было: ні зямлі, ні неба, ні ясного сонейка, а так сабе было пусто й цёмно, што хаць ты воко выкаль. Толькі напрыкрату Богу жыць у пацёмках, от ён і сатварыў свет і ўсё, што на ём» [1, с. 28]. У плане касмагенезу як вылучэння прасторы шляхам яе ўпарадкавання, запаўнення пустаты, адзьялення аднаго стану ад другога магчыма разглядаць стварэнне светлага неба, якое складае апазіцыю зямлі (цёмнаму нізу): «Перш Бог зрабіў сабе небо, дзе было заўжды ясна да так гожа, што не можна й сказаць. Там жыў сам Бог. А на доле пад небам было цёмно да холадно, бы ў лядоўні. Там хаваўся шатан» [1, с. 28].

Паводле баларускіх аповедаў, у сваіх крэатыўных дзеяннях, пры ператварэнні аморфнасці ў аформленасць, Бог можа карыстацца невялікай колькасцю зямлі (= элемента), пяску, здабытага з марскога дна; з часу падняцця зямля пачынае расці, як цеста. Гэты матыў бярэ пачатак ад гісторыі падняцця зямлі з першапачатковага марскога Хаосу і судачыняецца з уяўленнямі пра спрадвечнае існаванне матэрыі («Перш-наперш была толькі вада; па ёй кой-калі хадзіў Бог»; «Калісь Гасподзь хадзіў па воздуху» [2, с. 36]). Згаданы факт у пэўнай ступені абмяжоўвае крэатыўнасць Бога. Зямлю як планету Бог (ці яго памочнік) не толькі дастае, выносіць з бяздоннага акіяну, але і робіць, стварае, чыніць, лепіць, збівае, «прасцірае роўна-шырако», «выдзелвае гладзенькай, кругленькай, як шпакова яйка» [2, с. 35]. Зямлю (=сушу) у працэсе светабудовы Бог — Касмічны Сейбіт — сее, сыпле, прасцірае з пяску, што карэлюе з аграрнай сімволікай. Паэтапная касмізацыя быцця разгортваецца не толькі ў прасторы, але і ў часе, які таксама ствараецца Богам. У калядцы гаворыцца: «Сам Бог ходзіць, // Церамы ставіць. // Як паставіў // Тры новыя, // Цясовыя, // Адзін цяром — // Ясён месяц, // Другі цяром — // Ясна зара, — // Трэці цяром — // Дробны звёзды». У загадцы Бог будзе хату-год: «Збудаваў Бог дом круглы — без вуглоў, а ў тым доме дванаццаць вакон, у тых вокнах па чатыры паны, у тых паноў па сем сыноў, а кожнаму сыну па імені дано — Год» [3, с. 57].

У беларускім аповедзе Бог, функцыі Якога мелі падкрэслена ўпарадкавальны пафас, стварыў разнастайнасць быцця: неба і зямлю, касмізаваў верхнюю і ніжнюю сферы, паставіўшы яснае сонейка, каб яно свяціла ўдзень і грэла зямлю (населеную ў акце крэацыі людзьмі, жывёламі і раслінамі), чорт жа схваўся пад зямлю ў пекла. Калі сонца стамілася і спусцілася адпачываць за зямлю, чорт вылез перарабляць тое, што зрабіў Бог. Ад злосці чорт павыграбаў ямы ды панасыпаў горкі. У варыянце легенды д'ябал (ён быў у вобразе лебедзя) утаіў у носе зямлі і панатварыў з той зямлі балот, багн, гор) [4, с. 52–53]. Такім чынам, першапачаткова Богам была створана роўная паверхня сушы, ідэальная для жыцця чалавека, чыстая вада і адзінае нябеснае свяціла. Узнікненне ж балота, гор, равоў, брадоў, «паганага зеля», забруджанне вады (якую людзям прыходзіцца кожны год свяціць) – справа рук чорта. Бог, убачыўшы, «што зрабіла паганая сіла», даў на падмогу сонейку месяц, які свеціць уночы. Але чорт намагаецца згрызці месяц, таму «месяц дзеве недзелькі расьце да набіраецца сілы, а дзеве недзелькі барукаецца з чортам» [4, с. 52–53]. Падобныя матывы выступаюць своеасаблівымі касмічнымі ўводзінамі да гісторыі Палесся і перакідваюць мост ад касмагоніі да эсхаталогіі – канцэпцыі катастроф. Звязваючы ў адзінае міфалогію і паўсядзённасць, народная традыцыя называе «вінаватага» ў розных заганых свету праз зварот да дэманалогіі і тлумачыць незразумелае.

У варыянце беларускай легенды Бог ездзіў у чоўне па чыстай, як шкло, вадзе і аглядаў, дзе зрабіць зямлю. Чорт, агледзеўшы, як Бог сее зямлю, схпіў жменю яе і паклаў сабе ў горла. Каб Бог не адабраў гэта каштоўнае насенне, чорт глынуў яго. У той жа час чэрава чорта пачало расці, як на дражджах. Чорт стаў адрыгваць, і там, куды трапляла зямля, утвараліся зарослыя балоты. Бегаючы, «чорт узвернуў усе балото. От ад таго да тых час ешчэ стаяць на балоце выжарыны, азерыны да выскаці». Чалавек жа пачаў церабіць лазу, драць яе на лапці, лычакі, будавацца сярод лесу, адваёўваць у яго поле і сенажаць, «але да тых час нічога не парадзіць з чортавымі карчамі: высечэ адзін, та дзесяць вырасце. І астаецца чортаво балото чортавым балотам да тых час» [4, с. 177–179]. Такім чынам, касмізуючы прастору для жыцця, асвойваючы зямную сферу, арганізуючы ва ўлонні дзікай прыроды аформлены адпаведна чалавечым патрэбам асяродак, чалавек вымушаны адваёўваць для сябе часткі канкрэтнай тэрыторыі ў іх першапачатковых гаспадароў – дэманаў балота, лесу, анталагічна зададзеных у гэтых локусах. Касмізацыя, значыць, можа выяўляцца як падпарадкаванне праяў хаатычных стыхій праз барацьбу з дэманамі, якія ўвасабляюць саму прыродную сутнасць розных ландшафтных рэалій.

Архаічныя міфапаэтычныя ўяўленні беларусаў пра тое, што зямля (свет) стаіць на рыбе, чатырох кітах або на курачай назе, захавалі рэлікты іхтыяморфнай і арнітаморфнай мадэляў свету. У падобных кантэкстах

дапускаецца магчымасць глабальнай змены агульнай касмічнай сітуацыі, прычынай гэтага з'яўляецца рух зааморфнай істоты, на якой трымаецца свет. Касмаганічнаму матыву падняцця зямлі з мора адпавядае эсхаталагічнае ўяўленне пра пагружэнне сушы ў ваду, напрыклад з-за таго, што велізарная рыба, на якой стаіць свет, страпянецца. Што да згадвання пра стварэнне Богам «вялікіх рыб» (хтанічных марскіх пачвар: *Быц 1:21*), то яно звязана біблейскай палемікай з політэістычным угарыцкім міфам аб прэцэдэнтнай барацьбе паміж богам-дэміургам і марскай пачварай — увасабленнем Хаосу. Кніга Быцця акцэнтуюе ўвагу на стварэнні марскіх пачвар Богам, якія з-за гэтага не маглі быць яго супернікамі. У беларускіх аповедах канец свету з удзелам міфалагізаваных жывёл можа таксама малявацца наступным чынам: «На поўначы заўжды стаіць воз, у каторы запрэжаны мядзведзі. На гэтым возе будзе перад канцом свету ездзіць анціхрыст і зводзіць праўдзівых людзей, каб яны забылі Бога» [1, с. 31]. Паводле іншых эсхаталагічных аповедаў, «канчэнне свету будзе з таго, што Бог за грахі людзей агнём спаліць зямлю, каб ачысціць яе ат граху. Потым там будуць жыць святыя людзі, не такія грэшныя, як мы». З прыведзеным эсхаталагічным матывам стасуецца касмалагічнае ўяўленне пра свет, які стаіць на агні, а самому агню аддаецца прыярытэт як светатворчай субстанцыі. У сувязі з гэтым характэрныя міфы пра стварэнне свету, якія перадаюцца ў сярэдневяковых апокрыфах, што істотна паўплывалі на фарміраванне славянскай народнай карціны свету. У прыватнасці, у апакрыфічным тэксце X—XI стст. «Разумнік» фігуруе вобраз агню, але тут ён выяўляецца не як усапаглынальная стыхія, а як канструктыўны элемент светабудовы. Так, гаворыцца, што зямля трымаецца на вадзе, вада на камені, камень — на чатырох кітах, кіты — на вогненнай рацэ, тая — на сусветным агні, а агонь — на жалезным дубе, які пасаджаны перш за ўсё іншае, і ўсе карані яго абапіраюцца на Боскую сілу.

У беларускіх каляндарна- і сямейна-абрадавых песнях, звязаных з міфалагемамі тварэння і ўзнікнення, сэнсам касмізацыі выступае крэацыя гарманічнага быцця ў поўным дастатку. Так, калядкі з матывам касмізацыі жыцця выяўляюць працэс узнікнення сярод першагнага мора сакральнага локуса храма: «На сінім моры свечачка гарыць... // З тое свечачкі скарынка ўпала, // З тое скарынкі цэркаўка стала. // А ў той цэркаўцы тры сталы стаяць, // А на тых сталах тры кубкі стаяць. // Первы кубачак — свято Раждзяство, // Другі кубачак — Новы годзічак, // Трэці кубачак — свято Хрышчэнне» [5, с. 228]. У падобных кантэкстах тварэння сакральнага хранатопу, акрэслівання свайго свету, жыццёвага локуса дэміургамі могуць выступаць Бог, святыя, анёлы, кавалі, галубы, пчолы. Пабудова храма — мадэлі хрысціянска-рэлігійнага свету — у такіх тэкстах уключае не толькі працэс адмежавання і ўпарадкавання сакральнага локуса, але і хранатоп свята. Узнікненне храма можа не завяршаць творчага працэсу,

яго працягвае птушка-дэміург. Так, калі галубы ўзводзяць царкву, якая ўвасабляе Космас, то салавей ужо ў гатовым сакральным локусе храма стварае нізавы крайвобраз, раку з чоўнам (якія разам сімвалізуюць аб'яднанне хлопца і дзяўчыны ў новай сям'і): «Галубы гудуць – цэркаў будуць, // З трыма вярхамі, з чатырма вокнамі. // Першае ваконца – яснае сонца, // Другое ваконца – ясны месяцчык, // А трэцяе ваконца – ясна зорка. // У чацвёртае ваконца салавей уляцеў, // Салавей уляцеў, на прастоле сеў, // На прастоле сеў, слёзку ўраніў. // На стале слёзкі пацяклі ракой, // А на той рацэ чаўночак плаваў, // А ў том чаўначку Марпінка сядзіць, // ...стружачкі стружа... // У пучочкі вяжа, на Дунай пускае // – Пльвіце, стрэлкі, да мае дзевачкі» [5, с. 323].

У сялянскай мадэлі касмагенезу, прадстаўленай у калядках, дэміургам можа выступаць сам гаспадар ці яго дарослы сын. Менавіта яны ўладкоўваюць свой свет, свет практычнай дзейнасці, куды ў час святкаванняў прыходзяць сакральныя госці: « – Ой, чым жа ён да аславіўся? // Агарадзіў двор шчырым залезам, // Зрабіў варотца із шчырага злата // І зрабіў крэселка маляванае. // На тым крэселку сам паніч сядзіць» [5, с. 227]. Далей ва ўтвораны локус сялянска-гаспадарчага свету прыходзяць госці, мераюць зямлю, мосцяць масты, каб перагнаць вараное стада. У такіх тэкстах міфалагема тварэння касмалагізуецца і выяўляе выніковы матыў памнажэння статка, рояў, ураджаю і інш., а сам творца заслугоўвае пашаны і найвышэйшай ацэнкі, якая адпавядае канонам традыцыйнай этнаэтыкі.

Такім чынам, адлюстраваныя ў беларускай і яўрэйскай карцінах свету матывы выяўляюць працэсы ўзнікнення Космасу і тварэння яго Богам ці іншым дэміургам, а таксама рэпрэзентуюць выніковасць гэтай крэацыі, суаднесенай з навакольным светам і сельскагаспадарчай працай. Хоць шэраг твораў распавядае пра першаснае тварэнне ў пачатку, але многія з іх высвечваюць ідэю тварэння, якое працягваецца. Фальклорныя тэксты, якія змяшчаюць касмаганічныя ўяўленні беларусаў, дзе дэміургам (а таксама дарадчыкам, памочнікам, суддзёй) выступае Бог, неабавязкова праводзяць дакладнае размежаванне паміж тварэннем і падтрымліваннем (ці зменамі) свету і дазваляюць гаварыць пра *creatio continua*. Касмічная прастора ўсталёўваецца актамі стварэння неба і зямлі, сакралізаванай верхняга яруса светабудовы нябеснымі свяціламі (якія на міфалагічным узроўні карэлююць з боствамі), а таксама напаўнення сярэдняга яруса светабудовы – зямлі – ландшафтам і жыццём. Тварэнне Космасу дэміургамі адбываецца ў сакральным хранатопе, цэнтрыраваным Сусветным дрэвам ці яго сімвалічнымі варыянтамі, часта кантамініраванымі з сімваламі хрысціянскай касмагоніі. У казках касмаганічная адзнака героя (сонца ў валасах, месяц на ілбе, зорка) трактуецца як яго дэміургічная сутнасць. Акрамя людзей (каваля, гаспадара, сына гаспадара і інш.), у якасці

дэміургаў могуць выступаць Бог, анёлы, святыя, чорт, голуб, салавей, пчолы. Праз многія з гэтых вобразаў у калядных, валачобных песнях выяўляецца містыфікаваная дапамога гаспадару ў тварэнні матэрыяльнага дабрабыту, а ў песнях са шлюбнымі матывамі — у тварэнні новай сям’і. У межах пераходу ад Хаосу да Космасу не толькі асвойваецца, расчляняецца, напаяняецца прастора, утвараюцца абмежаваныя локусы, але прадуцыруецца матэрыяльнае і духоўнае багацце, акрэсліваюцца час, хранатоп свята; чалавечае жыццё змяшчаецца ў рамкі касмічнага парадку. Кантынуальнасць гэтага жыцця рэалізуецца ва ўзаемазалежных частках цэласнага Космасу.

Літаратура

1. *Сержпудоўскі, А. К.* Примхі і забабоны беларусаў-палешукоў / А. К. Сержпудоўскі. Мінск, 1998.
2. Легенды і паданні / склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 2005.
3. Загадкі / склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 1972.
4. *Сержпудоўскі, А. К.* Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета / А. К. Сержпудоўскі. Мінск, 2000.
5. Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі / уклад. А. І. Гурскага, З. Я. Мажэйкі. Мінск, 1975.

А. А. Павильч
(Минск, МГЛУ)

ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ МИССИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Древнееврейская культура формировалась в окружении соседних культур Египта и Междуречья, но при этом всегда активно и упорно сопротивлялась чужеродному влиянию и ассимиляции. Библия как письменный первоисточник иудаизма и историко-культурное свидетельство еврейского народа отражает представления о бинарном членении пространства на *своих* и *чужих*, первые из которых принадлежат к избранному Богом народу и следуют Его монотеистическим требованиям, а другие относятся к миру язычников. Но в то же время эти разные культурные измерения не являются абсолютно изолированными, они постоянно перемежаются и активно взаимодействуют. Несмотря на то что факт влияния культурных традиций разных народов Древнего Востока очевиден в библейских текстах, Ветхий Завет оставляет убедительное впечатление оригинального, а не заимствованного произведения.

Иосиф Флавий, являясь апологетом еврейского народа и его культуры, самым фактом создания «Иудейских древностей» на греческом языке подтвердил желание популяризовать еврейские религиозные и культурные традиции в пространстве Римской империи и выразил неугасимое стремление объективно обосновать статус и роль еврейского народа в истории культуры человечества.

И. Г. Гердер отметил, что древнееврейская культура послужила «основой для просвещения целого мира» посредством монотеистической системы, повлиявшей на христианскую и арабо-мусульманскую культуры [1, с. 327]. По мнению философа, исключительная заслуга евреев в

истории человечества состоит в том, что они оказали на развитие мировой культуры куда более сильное влияние, чем любой азиатский народ, поскольку способствовали распространению просвещения посредством монотеистической системы. Ш. Монтескье образно назвал иудаизм «старым деревом, из ствола которого выросли две ветви, покрывшие собой всю землю», имея в виду христианство и ислам [2, с. 112].

И. Г. Гердер особо подчеркнул значение иудаизма и древнееврейской письменности в становлении христианского богослужения, церковного красноречия, гимнографии и песнопения. «Благодаря христианству иудейские книги оказались в руках у всех народов, исповедующих христианскую веру, а тем самым книги эти, в зависимости от того, как понимали их и как ими пользовались, производили свое доброе или дурное действие во все христианские века» [1, с. 330–331].

Ф. Ницше утверждал, что европейская культура из всего многообразия того, чем она располагает (очень хорошего и дурного, привлекательного, обманчивого, отборного), многим обязана евреям. При всех противоречивых оценках еврейской культуры Ф. Ницше писал: «Евреи – это самый замечательный народ мировой истории, потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, с внушающей ужас сознательностью предпочли быть какою бы то ни было ценою» [3, с. 653]. К выдающимся историко-культурным заслугам народа Земли Обетованной и отличительным чертам иудаизма, обусловившим специфику еврейской ментальности, мыслитель отнес «высокий стиль в морали, грозность и величие бесконечных требований, бесконечных наставлений, всю романтику и возвышенность моральных вопросов» [3, с. 370].

Подчеркивая неоригинальность христианства по сравнению с иудаизмом, Ф. Ницше откровенно говорил, что не любит Новый Завет, и отдавал при этом должное предпочтение Ветхому Завету: «В нем нахожу я великих людей, героический ландшафт и нечто наиредчайшее на земле: несравнимую наивность сильного сердца; больше того, я нахожу здесь народ. В Новом, напротив, сплошь и рядом возня мелких сект, сплошь и рядом рококо души, сплошь и рядом завитушки, загоулки, диковинки, сплошь и рядом воздух тайных собраний» [3, с. 653].

Отношения между народами и процесс взаимодействия разных культур Ф. Ницше рассматривал по аналогии с физиологической чувствительностью, когда одна сторона стремится производить, а другая «дает оплодотворять себя и рождает» [3, с. 369]. К таким «гениальным народам», на долю которых выпала задача формирования, вынашивания, завершения, Ницше отнес греков и французов. Евреев наряду с римлянами и немцами он отнес к числу тех, «назначение которых – оплодотворять и становиться причиной нового строя жизни». Эти народы возбудимы некой неведомой энергией и влекомы из границ собственной природы

к «чуждым расам». Как отметил Ницше, «эти два гения ищут друг друга, как мужчина и женщина», и в то же время «они так же не понимают друг друга» [3, с. 369].

Н. Я. Данилевский считал, что особенности всех культурно-исторических типов определяются характером творческой деятельности, которую он классифицировал по четырем группам: религиозная, собственно культурная (научная, художественная, промышленно-техническая), политическая, общественно-экономическая. Древнееврейскую культуру он отнес к религиозному типу.

В. Ластовский отметил устойчивость и глубокие корни стереотипов, сформировавшихся в среде белорусов относительно евреев, и заметил их неоднозначный и противоречивый характер. Например, издавна среди белорусского крестьянства ценились практическая мудрость евреев, их предусмотрительность, непоколебимость воли и умение всегда оставаться в течении жизни, но в то же время при отсутствии расовой нетерпимости и ненависти сохранялись брезгливость и недоверчивость, пренебрежительное отношение к ним как к худшим по своему человеческому достоинству [4, с. 189]. Главную причину такого размежевания на *своих* и *чужих* В. Ластовский видел прежде всего в разнице вероисповедания и двустороннем религиозном фанатизме [4, с. 189]. Однако трудно согласиться, что именно на религиозной основе в среде белорусов возникали ситуации завышенной самооценки и заниженного мнения о евреях. Особенности коммуникативных отношений между белорусами и евреями, как и представителями других этнических групп на территории Беларуси, не всегда обуславливались исключительно конфессиональным фактором. Иудейская культурная идентичность не являлась всеобщей для еврейского населения, поскольку многие по своему вероисповеданию были христианами, хотя в своем образе жизни и сохраняли элементы традиционной еврейской культуры, что никак не могло противоречить привычному для белорусов образу жизни. Что касается белорусского крестьянства, то многие его представители были не фанатичными, а скорее безразличными к своим религиозным традициям.

Религиозный фактор становился основанием для культурной дистанции скорее в межличностных, семейно-брачных отношениях, хозяйственном укладе, частных случаях общения, чем на уровне стабильных повседневных связей и отношений. Более весомыми причинами для сложностей взаимного восприятия обеих этнических групп были расхождения общих ментальных схем и традиционные механизмы стереотипизации.

Я. Купала, анализируя проблемы белорусской культуры и отмечая отсутствие волевых усилий белорусов в сохранении своих культурных традиций, в качестве положительного примера и образца для подражания приводил евреев. Он заметил, что многим евреям на протяжении веков

даже нахождение в инокультурном окружении не мешало сохранять свой язык и культурные традиции и одновременно получать образование на языке того народа, среди которого они жили. Тем самым Я. Купала затронул проблему бикультурности, что нередко является компромиссным выходом в поликультурном мире и в то же время способствует эффективной организации межкультурного взаимодействия и решению проблемы сохранения этнокультурной среды.

Литература

1. *Гердер, И. Г.* Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. М., 1977.
2. *Монтескье, Ш. Л.* Персидские письма / Ш. Л. Монтескье. М., 1988.
3. *Ницше, Ф.* Сочинения: в 2 т. / Ф. Ницше. М., 1998. Т. 2.
4. *Ластоўскі, В.* Выбраныя творы / В. Ластоўскі. Мінск, 1997.

А. В. Елина
(Минск, БГУ)

СМЕНА ЦЕНТРА И ПЕРИФЕРИИ КАК ФАКТОР МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА

Изучение проблемы межкультурных контактов всегда имело большое значение и представляло огромный интерес. В особенности актуальной эта проблема представляется на современном этапе, когда так много зависит от способности сторон взаимодействовать на равных, с пониманием того, что наличие различий и границ — не только и не столько преграда и помеха общению, сколько стимул для развития. В культурологии большое внимание уделяется изучению процессов взаимодействия культур: способов, типов самих контактов, последствий, к которым эти контакты могут привести, а также самому механизму общения различных культур, путям не просто коммуникации, но продуктивного диалога.

Семиотическое понимание культуры позволяет особым образом взглянуть на процесс межкультурного взаимодействия. В появлении и становлении такого подхода огромную роль сыграли работы Ю. М. Лотмана, посвященные семиотике культуры.

В данной статье будет рассмотрена концепция «центр — периферия», а также смены центра и периферии, которая первоначально появилась в литературоведении, а затем стала использоваться и в семиотике культуры. Большую роль в развитии этого подхода сыграли работы выдающихся литературоведов Ю. Н. Тынянова (см.: [1]) и М. М. Бахтина (см.: [2]). Механизм смены центра и периферии весьма важен в культурной динамике. Поскольку культура представляет собой систему, хоть и ограниченную, но не изолированную, этот же механизм работает и в межкультурном диалоге, поэтому концепция смены центра и периферии важна в том числе и для понимания этого процесса.

По аналогии с понятиями био- и ноосферы Ю. М. Лотман (см.: [3]) вводит понятие семиосферы — семиотического информационного конти-

нуума, системы взаимосвязанных символов, значений, языков и текстов. Это пространство замкнутое, и только в нем возможны коммуникативные процессы, а также процессы выработки новой информации. Семиосфера абстрактна, в то время как ноосфера, представляющая собой результат развития биосферы на том ее этапе, когда определяющую роль начинает играть разум, существует во времени и пространстве. Таким образом понятия ноосфера и семиосфера представляют собой две нераздельно связанные ипостаси человеческой культуры, семиосфера — то, что принято называть материальной и духовной ее стороной. Семиотическая, знаково-символическая среда пронизывает бытие сознания, принося идеи, образы, знаки, символы. В этом смысле такие понятия, как «культура», «семиотическая система» и «семиосфера», часто употребляются в качестве тождественных.

Диалог в культуре может проходить по двум моделям: «Я — Я» и «Я — Другой». Семиосфера не зависит от таких, казалось бы, абсолютных категорий, как время и пространство. Культура может вести диалог с собой вчерашней или завтрашней, которые не будут ей идентичны, и механизм взаимодействия при этом будет таким же, как и во второй модели. Для образования диалоговой семиотической системы необходимы как минимум два партнера по коммуникации, непременно отличных друг от друга, но при этом и схожих друг с другом. Если нет общих точек соприкосновения, то, возможно, хватит и подобия по какому-либо признаку обеих структур третьей, которая в процессе взаимодействия может и не участвовать. При этом необходимо наличие границы, через которую идет взаимодействие разноязычных систем. Языки, как и сами культуры, должны быть не идентичны друг другу, но и не настолько различны, чтобы перевод не был возможен. При том, что диалог предполагает обмен информацией в обе стороны, для продуктивного взаимодействия важно, чтобы процесс не был непрерывен. Всякая культура в процессе диалога нуждается в периоде «затишья», когда она как бы замирает, «переходит на прием», процесс смысло- и текстообразования приостанавливается, а когда начинается снова, то протекает крайне бурно, в виде всплеска или взрыва творческой энергии.

Важнейшие свойства семиосферы — это, с одной стороны, ее ограниченность, а с другой — наличие внутренней иерархии. Семиосфера, как уже говорилось, — замкнутая система, но именно эта замкнутость делает динамику внутри нее возможной. Наличие границы, осознание того, что за пределами семиосферы лежит область непознанного, неупорядоченного, то есть не осознанного и не описанного, помогает ей осознать самое себя, стимулирует процесс самоописания, а значит — самоидентификации, и описание того, что лежит по ту сторону границы, продуцирование новых текстов. Эта граница — граница культуры и природы, ойкумены и

хаоса, а также те границы внутри семиосферы, которые разделяют тексты и языки, локальные культуры. Таким образом, отграниченность становится первым, самым начальным условием для диалога: осознания культурой себя самой как субъекта и принятия того, что существует нечто, что от нее отлично. Граница превращается в мембрану, способную фильтровать элементы чуждой системы и пропускать их. Граница в таком понимании культуры и межкультурного взаимодействия — это не преграда для него, а, напротив, его необходимое условие.

Взаимодействие семиотических систем (культур) происходит в виде обмена текстами. Текст, переходя границу, оказывается в новом пространстве, которое стремится его интериоризировать, включить в свою структуру. Для этого необходимо привести текст в соответствие со своей системой кодирования значений, то есть перевести. Граница, принадлежащая сразу двум семиотическим пространствам, представляет собой нечто вроде фильтра, главное свойство которого — двуязычность. Переведенный текст включается во внутреннюю структуру иерархии культуры, возможно, занимая совсем иное место, чем в своей «родной» системе, так как становится частью новой среды лишь в той степени, в какой возможен перевод; осмысливается, а значит, и описывается, и, в свою очередь, стимулирует создание в культуре новой информации, новых текстов, то есть происходит всплеск творческой энергии. При этом возможно искажение первоначального смысла, что влияет на описание «другого» и может приводить к негативным последствиям. Разумеется, образ «другого» будет отличаться от того образа себя, который вырабатывается им самим. Такое искажение неизбежно, и может быть опасно в той мере, в какой к описанию добавляется негативное эмоциональное отношение.

Другим неперменным свойством всякой семиотической системы является ее внутренняя неоднородность, наличие иерархии. В каждой культуре присутствуют ядерные структуры (центры) и периферия. Можно сказать, что центр и периферия отвечают за стабильность культуры с одной стороны, и ее способность к динамичному развитию — с другой. Центры содержат образы и смыслы, представляющие собой результат самоописания культуры. Ядро включает в себя доминирующие семиотические системы и вытесняет на периферию те системы и тексты, которые не отвечают требованиям культуры к себе самой. Вытесняется то, что в силу неких причин было описано как не имеющее больше значения, нежелательное, то, чего существовать не должно, или воспринимаемое как не существующее вовсе. На периферии оказывается также то, что вообще описано не было. При ассимиляции в центре оказываются структуры доминирующей системы, а структуры ассимилированной культуры отходят на периферию, воспринимаясь как «пережитки». «Центры» возникают в результате самоописания семиосферы, создания множественных образов

ее самой: настоящей, прошлой, будущей, происходит автокоммуникация по модели «Я — Я». Также параллельно с самоописанием идет процесс описания «другого». То, что описывается как не имеющее значения или нежелательное (но при этом «свое»), оттесняется на периферию и становится тоже как бы «другим», «чужим». «Центральное» самоописание устанавливает культурную норму, задает стандарт для производства дальнейших текстов и одновременно очерчивает круг недозволенного. В связи с этим такая «горизонтальная» структурированность неизбежно дополняется вертикальной иерархией: центр и периферия получают дополнительные смысловые значения «верха» и «низа», доминирующего и подчиненного, высокого, торжественного, серьезного, с одной стороны, и низкого, возможно, даже низменного, нелепого и комичного — с другой.

Образование центра вносит в семиотическую систему упорядоченность и вместе с тем определенную жесткость, что может существенно замедлять динамику. Гораздо большей динамичностью и гибкостью обладает аморфная периферия. Там содержится то, что было вытеснено при образовании внутренней структуры культуры, чаще всего не в виде целостных культурных моделей, а в виде фрагментов, осколков, отдельных культурных элементов, а также те структуры, которые еще не были культурой осмыслены и описаны, то, что для нее еще даже не стало «чужим». Выступая в качестве «чужих» для данной системы, эти тексты и фрагменты текстов в целостном механизме семиосферы действуют как катализатор. С одной стороны, граница с чужим текстом всегда является областью усиленного смыслообразования. С другой — всякий фрагмент семиотической структуры или отдельный текст сохраняет механизмы реконструкции всей системы. Именно разрушение этой целостности вызывает ускоренный процесс «вспоминания» — реконструкции целого текста, элемента культуры по его части. Это восстановление утраченного уже языка, в системе которого данный текст приобрел бы смысл, часто кажется с точки зрения самосознания и самоописания культуры не созданием нового языка, текста, а лишь «вспоминанием», реконструкцией.

В связи со свободой от жесткого стандарта, близостью границы и атмосферой двузычия, периферия в гораздо большей степени, чем центр, способна к продуцированию новой информации, новых текстов и даже целых языков. Переведенные тексты, попадая в новую семиотическую систему, оказываются на периферии, где вызывают в ответ на свое существование образование потока новых смыслов и текстов. В такой ситуации может произойти культурный взрыв, в результате которого новые и вновь возникшие тексты могут переместиться, образовать новый центр, в свою очередь вытесняя на новую периферию то, что содержалось раньше в центре.

Разумеется, когда речь идет о реальных культурах и реально имевших место культурных взаимодействиях, можно видеть, что такая схема

в общем виде присутствует далеко не всегда. Не следует упускать из виду, что всякая культура ведет параллельно несколько диалогов — как с иными культурами, так и сама с собой. (Интересным фактором для автокоммуникации становится образ культуры, созданный в процессе описания ее другой культурой. Свой образ глазами чужого может существенно дополнить и даже в какой-то степени изменить я-идеальное культуры.) Даже в условиях длительной изоляции и невозможности диалога с иной семиотической системой не прекращается автодиалог, который затем может смениться взрывным, крайне продуктивным диалогом по модели «Я — Другой» (чему лучший пример — культура Японии в XIX—XX вв.). Кроме того, в результате особых условий развития структурированность культуры может быть весьма нечеткой. Существуют культуры, в которых центр и периферия не имеют резкой границы и сама граница семиотической системы размыта. В результате этого напряжение в приграничной, периферийной области не сильнее, чем в любой другой области семиосферы, а процесс смыслообразования проходит ровно, без взрывов и резких скачков.

Таким образом, мы видим, что межкультурная коммуникация является весьма важным условием культурной динамики, диалог способствует не только обогащению духовного содержания культуры, но и помогает ей осознать, идентифицировать и описать самое себя. Не существует культур, вовсе не способных к диалогу, всякая культура в той или иной форме ведет его всегда. При этом происходит постоянная динамика, смена одних центров культуры другими в результате взрывов творческой энергии, которые происходят из-за необходимости постоянно осмысливать, переосмысливать и описывать, искать и создавать тексты, контексты и подтексты.

Литература

1. *Тынянов, Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино / Ю. Н. Тынянов. М., 1977.
2. *Бахтин, М. М.* Проблемы творчества Достоевского / М. М. Бахтин. Киев, 1994.
3. *Лотман, Ю. М.* Статьи по семиотике и топологии культуры / Ю. М. Лотман. Таллин, 1992.

Секция 2

ЕВРЕЙСКАЯ БИБЛИЯ (ТАНАХ) В БЕЛОРУССКОЙ И МИРОВОЙ КУЛЬТУРАХ. ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРНЫЕ КОНТАКТЫ

О. В. Шубаро
(Минск, БГУ)

АПОКРИФИЧЕСКАЯ АПОКАЛИПТИКА: СВОЕОБРАЗИЕ ЖАНРА И ОСНОВНЫЕ ИДЕИ

В состав Танаха входят самые разнообразные тексты как по содержанию, так и по форме. Это исторические летописи, законодательные документы, гимны, проповеди, духовные песнопения... Тора представляет собой единый религиозно-исторический эпос; Пророки объединяют хроникально-эпические тексты и собственно пророческие книги, являющиеся одним из оригинальных жанров древнееврейской литературы; Писания содержат антологию библейской религиозной и философской лирики (Псалтирь) и книги других жанров.

Танах складывался на протяжении тысячелетий – от XIII–XII вв. до н. э. до I в. н. э. Тем не менее значительное количество произведений не вошло в окончательный канонический сборник. Такие тексты получили название *апокрифических* (от греч. *apokryphos* – тайный), содержащих тайное знание, для посвященных, или *псевдоэпиграфических* (от греч. *pseudo, epigraphe* – надпись), то есть таких, чье авторство для придания авторитета приписывалось известным библейским персонажам.

Апокрифы не включены в Еврейскую Библию, но вошли в библейский канон Римско-Католической и Православной Церквей. В талмудической традиции апокрифы и псевдоэпиграфы объединены под общим названием *сфарим хиционим* (внешние книги). Произведения, не включенные в канон, сложились в основном в период с III в. до н. э. по II в. н. э. (иногда указывают на другие хроникальные рамки создания данных текстов — время после освобождения еврейского народа от Вавилонского плена и до возникновения христианства).

Апокрифы и псевдоэпиграфы тематически связаны с Библией, они воспроизводят и развивают особенности стиля библейских книг. Однако апокрифы являются в основном анонимными произведениями дидактического характера, призывающими к борьбе против язычества, идолопоклонства, а псевдоэпиграфы насыщены видениями грядущего, которые приписываются известным библейским персонажам.

Создатели псевдоэпиграфических текстов осознавали, что период пророчества завершился, однако подобные сочинения, созданные в основном в период Маккавейских войн, римского владычества и Иудейской войны были пронизаны эпическим пафосом борьбы за независимость. Авторы писали свои произведения с целью духовной поддержки еврейского народа во время национальной катастрофы, с целью укрепления веры в Промысел Божий и спасение, которое придет от Бога. Поэтому эти книги, пронизанные оптимистическими настроениями, вселявшими надежду на освобождение и светлое будущее, приписывались наиболее авторитетным библейским персонажам.

Не случайно поэтому, что среди псевдоэпиграфических текстов так много апокалипсисов. Этот жанр библейской письменности (от греч. *apokalypsis* — откровение) предполагал изложение видений грядущих событий, полученных путем божественного озарения. «Бог открывает нечто отдельным мужам, — писал А. Мень, — которые рассказывают миру о том, что совершается в глубинах истории, какие силы управляют миром, к чему идет человечество и вся Вселенная» [1, с. 47]. Авторы псевдоэпиграфов хотели надеяться (и в этом их желания полностью совпадали с установками, свойственными общественной психологии тех времен), что пророчество продолжает существовать и именно оно предсказывает скорую победу и освобождение.

Основные темы псевдоэпиграфической литературы находятся в основном в русле библейской эсхатологии — это сотворение мира, представления о грехе и добродетели (грешниках и праведниках), приход Мессии, день Страшного Суда, борьба ангелов и демонов, вера в бессмертие души, вечную жизнь, установление Царства Божьего. Однако эти события описываются как предначертанные заранее и уже известные отдельным людям. Тем не менее «начиная с Пятикнижия Слово Божье всегда говорило

о возможности для человека *избирать* путь и нести ответственность. Абсолютная предопределенность Писанию чужда» [2, с. 536]. В этом смысле понимание свободы воли и предопределенности в неканонических текстах существенно отличалось от трактовки этих понятий в текстах канонических. Как отмечает Г. В. Синило, «премудрость Божия понималась апокалиптиками как некая небесная книга, в которой изначально записано все добро и все зло мира, вся история — от начала мира до конца» [3, с. 372].

Подобная вера в предопределенность всех событий стала одной из причин невключения псевдоэпиграфических текстов апокалиптического содержания в канон (были и другие причины — отступление от официального вероучения, авторство, время создания текста, отсутствие оригинального текста на иврите и др.).

К категории псевдоэпиграфов относят Книгу Юбилеев, 1-ю Книгу Еноха, «Заветы двенадцати патриархов», «Пророчества Сивиллы», «Вознесение Моисея», сирийский «Апокалипсис Варуха», греческий «Апокалипсис Варуха», 2-ю Книгу Ездры, «Псалмы Соломона», 4-ю Книгу Маккавеев и др.

Апокалиптическая литература возникла в эпоху эллинизма, и основная ее цель, как уже было отмечено, — открывать людям Божественный замысел, что должно было усилить веру людей в могущество и справедливость Бога. Когда надеяться более было не на кого, люди обращались к Богу как к единственному защитнику праведников и судье нечестивых.

Следует отметить, что истоки апокалиптики связывают с пророческой литературой, во многом близкой по духу и содержанию «внешним книгам» апокалиптического характера. Действительно, в пророческих книгах есть предсказание будущего, но еще нет эсхатологического взгляда на описываемые события. По словам А. Меня, «мир в глазах апокалиптиков — это нечто уже кончающееся, уходящее; все их помышления направлены на последнюю борьбу добра со злом. Для пророков злые силы еще не столь очевидны, они выражаются в действии конкретных носителей зла... Для апокалиптиков темные силы истории — это уже целые демонические полчища, полчища злых духов...» [1, с. 48].

Тем не менее и в канонических книгах можно обнаружить отдельные апокалиптические видения. Например, «Апокалипсис Исаии» (гл. 24–27 Книги пророка Исаии). Эти видения являются преддверием Судного Дня, причем Суд будет вершиться не только в отношении иудеев, но и язычников (*Ис 25:6*). Возможно, в «Апокалипсисе Исаии» присутствует одно из первых упоминаний о воскресении мертвых: «Оживут мертвецы твои, восстанут мертвые тела... и земля извергнет мертвецов» (*Ис 26:19*; здесь и далее Синод. перевод).

Эсхатологическими видениями насыщена Книга пророка Иоила, по мнению библеистов жившего в VI в. до н. э., когда Иудея находилась под

властью персидских владык. Событием, предвещающим Судный День, является нашествие саранчи, которая уподобляется таинственной силе, вершащей возмездие: «...пришел на землю Мою народ сильный и бесчисленный; зубы у него — зубы львиные, и челюсти у него — как у львицы» (*Иоиль 1:6*). Пророчество о Дне Господнем включает у Иоиля описание мировой катастрофы и торжества Царства Божьего: «...и будет Иерусалим святынею, и не будут уже иноплеменики проходить через него. И будет в тот день: горы будут капать вином, и холмы потекут молоком, и все реки Иудейские наполнятся водою...» (*Иоиль 3:17–18*).

Эсхатологическим и апокалиптическим восприятием описываемых событий отличаются отдельные главы (гл. 9–14 в Книге пророка Захарии. Автор предрекает падение языческих империй, пророчесствует о противостоянии сил света и тьмы, об эсхатологическом сражении. Царство Божье сравнивается с источником живой воды. В этом царстве владыкой будет только Господь: «И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина к морю западному.. И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино» (*Зах 14:8–9*).

И все-таки в указанных произведениях присутствуют только истоки иудейской апокалиптики. В этих текстах история человечества еще не переосмысливается в качестве метаистории, здесь еще нет рассуждений о переходе бытия в инобытие, пророки не раскрывают мистические тайны мира и истории, в то время как «мир в глазах апокалиптиков — это нечто уже кончающееся, уходящее; все их помышления направлены на последнюю борьбу добра со злом» [1, с. 48]. Все внимание авторов апокалиптических текстов сосредоточено на прозрении последней тайны мира.

Такой взгляд на описываемые события встречается в Книге пророка Даниила. Первые шесть глав были написаны в жанре мидраша и включали истолкование Даниилом чужих видений. Начиная же с 7-й главы следуют собственные видения Даниила о судьбах мира. Главы с 7-й по 12-ю являются апокалиптическим по содержанию текстом, поскольку описываемые события выходят за рамки земной истории. В Книге Даниила присутствует философское осмысление истории как двустороннего процесса, для которого характерно как возрастание сил зла, так и приближение Царства Божьего. Автор текста предвещает падение языческих империй, символически изображаемых в виде зверей, выходящих из моря (*Дан 7:3*), и приход Мессии (*Дан 7:13–14*).

В книге говорится также о сроке испытаний, тайну которого раскрывает Даниилу ангел Гавриил: «Семьдесят седмин определены для народа твоего и святого города твоего...» (*Дан 9:24*). «Семьдесят седмин» (490 лет от предсказания, данного Иеремии в период Плена. — *Иер 29:10*) должны

завершиться ко II в. до н. э. — времени правления Антиоха Эпифана, заставлявшего иудеев поклоняться языческим богам. Подобные видения должны были утешить людей, терпящих бедствия во время гонений.

Апокалиптический характер Книге Даниила придает и описание эсхатологической битвы, отнесенной к «последним временам», пределам истории (*Дан 10:14*). Борьба сил света и тьмы завершится воскресением мертвых и спасением праведников: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (*Дан 12:2*).

Автор Книги Даниила пишет о «мерзости запустения» (*Дан 11–31; 12–11*). Именно так называли эпоху правления Антиоха Эпифана. В истории иудейского народа II–I вв. до н. э. были временем испытаний, гонений, борьбы за веру. После освобождения из-под власти Селевкидов начинаются внутренние проблемы. После недолгого периода независимости Иудея вновь попадает под власть Римской империи. Правление царя Ирода не принесло утешения народу. В такой сложный период обостряются эсхатологические чаяния людей, их надежды на освобождение связываются с приходом Мессии, наступлением долгожданного Царства Божьего.

Именно на этот период приходится расцвет иудейской апокалиптики, развивавшей идеи, образы и замысел пророческой литературы. Самой ранней и, пожалуй, самой известной является Книга Еноха (II–I вв. до н. э.), которая является типичным псевдоэпиграфом. Она написана от имени Еноха — библейского персонажа, взятого Богом живым на небо. О Енохе упоминают Книга Бытия (*Быт 5:23*) и Книга Премудрости Бен-Сиры: «Енох угодил Господу и был взят на небо, — образ покаяния для всех родов» (*Сир 44:15*). Тем самым не только подчеркивается особая праведность Еноха, но и объясняются условия получения Енохом тайного знания. Ангел раскрывает Еноху тайны мироздания, записанные на небесных скрижалях: «И я рассмотрел все на небесных скрижалях, и прочитал все, что было написано на них, и заметил для себя все, и прочитал книгу и все, что было в ней, все дела людей и всех телесно рожденных, которые будут на земле до самых отдаленных родов» (*Енох 15:81*) [4].

В тексте описывается посещение Енохом загробного мира, ада и рая; в произведении явно выражена идея загробного воздаяния: «И когда тайны праведных будут открыты, тогда грешники будут судимы и нечестивые будут отвергнуты от лица праведных и избранных. И отныне не будут более сильными и вознесенными те, которые владеют землею, и не будут в состоянии видеть лицо святых, ибо свет Господа духов будет сиять на лице святых, и праведных, и избранных» (*Енох 7:38*) [4].

Видения Еноха раскрывают тайны устройства мироздания, излагают историю человечества от сотворения мира до Страшного Суда. Книга Еноха излагает отличную от канонических текстов историю грехопадения.

Согласно Еноху, именно Сыны Божии, ангелы, научили вопреки воле Господа людей магии, колдовству, производству оружия. Из-за этого Бог отвергает их в бездну: «И Уриил сказал мне: “Здесь будут находиться духи ангелов, которые соединились с женами и, принявши различные виды, осквернили людей и соблазнили их, чтобы они приносили жертвы демонам, как богам...”» (*Енох 4:19*) [4].

Автор Книги Еноха предсказывает наступление Страшного Суда, в ходе которого грешников ждут жесточайшие муки; описывается приход Мессии, который хоть и назван Сыном человеческим, скорее подобен ангелу: «Перед Ним упадут и поклонятся все живущие на земле, и будут хвалить, и прославлять, и петь хвалу имени Господа духов» (*Енох 8:48*) [4]. Вслед за Судом Божьим ожидается воскресение мертвых, сопровождающееся обновлением неба и земли; это будет время земного благоденствия: «И в те дни земля возвратит вверенное ей, и царство мертвых возвратит вверенное ему, что оно получило, и преисподняя отдаст назад то, что обязана отдать. ...и земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней» (*Енох 8:51*) [4].

В Книге Еноха, как и в Книге пророка Даниила, история мира описывается в седмицах (только у Еноха насчитывается десять седмиц). Однако автор псевдоэпиграфа не только подчеркивает, что все события предопределены Богом, но и трактует мировые события как регресс, характеризующийся упадком нравов и всеобщим ожесточением. Как отмечает Г. В. Синоло, «если автор Книги Данииля ждет в конечные дни раскаяния и прощения падших, то автор Книги Еноха – неумолимого небесного грома Страшного Суда, который уничтожит нечестивых» [3, с. 374].

Однако видения авторов апокалиптических текстов говорят о возможности спасения через покаяние и веру в Единого Бога, которому поклоняются иудеи. В «Пророчествах Сивиллы», написанных в период нахождения иудеев под властью Селевкидов, сильны антиримские настроения и явно выражена надежда на окончательное избавление от власти язычников. В книге присутствует надежда, что и язычники раскаются, откажутся от идолопоклонства и примут веру в Единого Бога, иначе их ждет Суд Господень: «Будет судить Господь вас всех мечом и войною, пламенем и дождем, затопляющим землю, и серой, с неба летящей, камнями огромными, градом ужасным и умерщвлением повсюду животных и четвероногих» [5, с. 20].

К началу I в. до н. э. относится еще один текст, более соответствующий жанру мидраша и написанный в подражание завещанию Иакова (*Быт 49*), – «Заветы двенадцати патриархов». Однако содержание этого произведения не ограничивается пророчествами и нравственными наставлениями. Здесь присутствуют мессианские и эсхатологические настроения, а «Заветы» Левия, Неффалима, Иосифа включают видения, имеющие

апокалиптический характер. Здесь говорится о спасении, которое придет от колен Левия и Иуды [4, с. 217]; концепция истории снова представлена в виде седмин: «И теперь я узнал, что семьдесят седмин вы будете заблуждаться, и священство обесечите, и жертвенники оскверните» [4, с. 225]. В тексте предрекается приход Мессии, который будет вершить Страшный Суд и установит Царство Божье, а также говорится о грядущем воскресении праведников: «И после восстанет Авраам, и Исаак, и Иаков к жизни, и я и братья мои будем начальниками скипетров во Израиле...» [4, с. 238].

Исторические катаклизмы, как и принято в апокалиптической литературе, описываются в терминах катаклизмов природных: «Итак, познай теперь, что совершит Господь Суд над сынами человеческими; ибо, когда камни распадутся, и солнце угаснет, и воды иссякнут, и огонь скроется от страха, и вся тварь придет в смятение, и невидимые духи растают, и ад обнажится, тогда люди непокорные останутся в неправдах, ради сего они будут осуждены на наказание» [4, с. 219].

Мессианские пророчества присутствуют и в апокрифическом тексте «Псалмы Соломона». Один из псалмов описывает пришествие Мессии, который изгонит из Иерусалима язычников и всех тех, которые не почитают Бога. Таким образом, общие темы апокалиптики отражены и здесь: ожидание Суда Господня, воскресение праведников, упование вечной жизни.

Традиции иудейской апокалиптики принадлежит сохранившийся в латинской версии псевдоэпиграфический текст, который называется «Вознесение Моисея». Его датируют I в. н. э. Подобно автору «Псалмов Соломона», автор «Вознесения Моисея» призывает к сопротивлению язычникам, говорит о приближении Царства Божьего: «И тогда явится Царствие Его во всяком творении Его. И тогда Дьявол обретет конец, и скорбь с ним отойдет. Тогда наполнится рука ангела, утвержденного на небесах, и тотчас избавит он их от врагов их... <...> И задрожит земля и до пределов своих сотрясется, и высокие горы понизятся и сотрясуются, и долины падут, солнце не даст света, и во мрак обратятся рога луны и сокрушатся, и все обратится в кровь, и круг звезд смешается, и море отступит до бездны, и источники вод иссякнут, и реки высохнут» [5, с. 136–137].

Иудейская апокалиптика создавалась в эллинистическую эпоху частично на древнееврейском языке, частично — на арамейском и древнегреческом. В то же время многие тексты сохранились в греческих, латинских, эфиопских, славянских переводах. Но именно в этот период эллинизма еврейская диаспора смогла сформировать и продемонстрировать собственную культурную и религиозную идентичность. Уникальное культурное наследие (в данном случае речь идет прежде всего о литературном творчестве) не растворилось среди нееврейского окружения, а показало свою способность к взаимодействию с культурой нееврейского большинства при сохранении собственной самобытности и оригинальности.

Апокрифы и псевдоэпиграфы эллинистического и римского периодов сохранили ценную информацию об общественных настроениях, традициях и культуре того времени. Эти тексты являются ценным источником для изучения истории развития иудаизма в эпоху Второго Храма и в период Мишны и Талмуда. Анализ данных текстов поможет лучше изучить особенности развития раввинистического иудаизма. Кроме того, исследование иудейской апокрифической и псевдоэпиграфической литературы имеет безусловную ценность и для изучения среды и условий, в которых происходило формирование христианской традиции.

Литература

1. *Мень, А. В.* Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова /А. В. Мень. Рига, 1992.
2. *Мень, А. В.* Исагогика /А. В. Мень. М., 2000.
3. *Синило, Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета) / Г. В. Синило. Минск, 1998.
4. Книга Еноха: Апокрифы. СПб., 2000.
5. Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2001.

Ж. В. Некрашэвіч-Кароткая
(Мінск, БДУ)

СТАРЫ ЗАПАВЕТ І НОВАЛАЦІНСКАЯ ПАЭЗІЯ БЕЛАРУСІ XVI–XVII стст.

Паўнавартаснае вывучэнне новалацінскай паэзіі Беларусі пачалося ў нашай краіне ў 70-х гг. XX ст. Менавіта гэтая галіна айчыннай літаратуразнаўчай медыявістыкі адзначана выразным фактам плённага беларуска-яўрэйскага дыялогу ў навуцы. Першыя 20 гадоў даследавання творчасці Яна Вісліцкага, Мікалая Гусоўскага, Саламона Рысінскага, Міхала Карыцкага ў айчынным літаратуразнаўстве былі, фактычна, дыялогам двух вучоных – беларуса Віктара Іванавіча Дарашкевіча і яўрэя Якава Ільча Парэцкага. Менавіта дзякуючы іх руплівай і самаадданай працы лацінамоўная паэзія была асэнсавана як натуральны складнік нацыянальнай літаратуры XVI, XVII і XVIII стст. В. Дарашкевіч у сваёй фундаментальнай манаграфіі «Новалацінская паэзія Беларусі» (Мінск, 1979) адзначаў, што «вялікая эпоха Адраджэння садзейнічала ліквідацыі адасоблена-замкнёнага развіцця і ўзаемаўзбагачэнню культур розных народаў» [1, с. 6]. З іншага боку, як справядліва ўказваў Сямён Падокшын, «рэнесансавы гуманізм у беларускай культуры – гэта перш за ўсё гуманізм хрысціянскі» [2, с. 75]. Таму зразумела, што мастацкая сістэма паэтаў гэтай эпохі была адкрыта для пранікнення ў яе элементаў дзвюх найбольш магутных плыняў – культурных здабыткаў антычнасці і духоўнай спадчыны хрысціянства. Пры гэтым уплыў хрысціянскай культурнай традыцыі рэалізоўваў сябе праз тэксты (рэдка – у форме прамых цытат, часцей – у форме алюзій, мастацкіх інтэрпрэтацый, выкарыстання асобных вобразаў) як Новага, так і Старога Запаветаў.

У перыяд Ранняга Рэнесансу пераважае ўплыў культурна-мастацкай парадыгмы антычнасці. Імёны старазапаветных герояў ужываюцца дастаткова рэдка, пераважна як сведчанне шырокай эрудыцыі аўтара. Так, Ян Вісліцкі ў сваёй «Элегіі да Багародзіцы Панны Марыі» называе Маці Хрыста «*Regia Iessaei veneranda propago parentis / Atque Palestinae fama*

superba plagae» («Шаноўны каралеўскі нашчадак праайца Ясэя, годная слава палясцінскага краю») [*Visl. Elegia. 1–2*] (пры цытаванні ўказваюцца скарачаныя назва твора і нумары паэтычных радкоў; гл.: [3]). Ужыванне імя бацькі цара Давіда Ясэя даволі рэдкае для лацінскай паэзіі акрэсленага перыяду. Паказальна, што ўжывае яго Ян Вісліцкі – сапраўдны тытан эпохі Адраджэння, *magister-extraneus* Ягелонскай акадэміі, які чытаў курсы лекцый па Арыстоцелю, Эўкліду, Цыцэру і Альберту Вялікаму, а значыць, відавочна, быў надзвычай эрудыраваным інтэлектуалам.

Праяўляе сябе ў рэнесансавай культуры і славетная *trilingua sacra* («святшчэнная трохмоўнасць»). Цікавы матэрыял у гэтым сэнсе прадстаўляе апошняя (56-я) старонка знакамітага выдання Мікалая Гусоўскага «*Carmen de statura, feritate ac venatione bisontis*» («Песня пра дзікасаць, постаць зубра і паляванне на яго», Кракаў, 1523). У цэнтры яе змешчана гравюрная выява, якую атачаюць інскрыпцыі багаслоўска-эсхаталагічнага характару. У ix – ключ да разумення ўсёй творчасці паэта. Зверху, па-лацінску, чытаем: «*Scilicet ultima semper memorare novissima*» («Апошняя, зразумела, запамінай заўсёды як самае апошняе»). У сувязі з гэтым выслоўем успамінаецца «*Carpere diem*» («Лаві дзень») Гарацыя, у якім увасоблена ідэя хуткаплыннасці, незваротнасці часу. Гэта ідэя, быццам бы ў люстэрку, адбіваецца ў ніжняй частцы старонкі – толькі цяпер у рэчышчы хрысціянскай аксіяматыкі: «*Expectanda dies homini est, et in aeternum non peccabis*» («Чалавеку належыць чакаць дня, і не ўчыніш граху вечна»). Чалавек павінен ашчаджаць кожную хвіліну, падкрэслівае паэт, не толькі каб не змарнаваць яе дарэмна, але яшчэ і каб не напоўніць яе грахоўнасцю. Здаецца, абодва выслоўі – самадастатковыя паводле свайго зместу. Аднак яны ўяўляюць сабою сапраўдную філалагічную загадку.

Пры ўважлівым разглядзе апошняй старонкі звяртае на сябе ўвагу той факт, што два радкі па-лацінску над партрэтнай выявай і два радкі па-лацінску пад ёю надрукаваны рознымі шрыфтамі. Калі аб’яднаць першыя радкі верхняга і ніжняга выслоўяў па-лацінску, то атрымаецца: «*Scilicet ultima semper expectanda dies homini est*» («Зразумела, чалавеку трэба заўсёды чакаць апошняга дня»). Што ж гэта за словы? Нішто іншае, як цытата з «Метамарфозаў» Авідзія! У арыгінале адпаведны фрагмент выглядае так:

...sed scilicet ultima semper
expectanda dies hominis, dicitque beatus
ante obitum nemo supremaque funera debet.

[Ovid. *Met. III, 135–137*]

(«...але, зразумела, чалавеку трэба заўсёды чакаць апошняга дня, і ніхто не павінен называцца шчаслівым да скону і да пагрэбу». – Тут і далей падрадкоўны пераклад наш. – Ж. Н.-К.)

Калі ж аб'яднаць другія радкі верхняга і ніжняга выслоўяў па-лацінску, то атрымаецца: «*Memorare novissima, et in aeternum non peccabis*». Гэта – амаль даслоўнае ўзнаўленне фрагмента 40-га (у рускім Сінадальным перакладзе – 39-га) верша 7-га раздзела «Кнігі Ісуса, сына Сірахава», які цалкам выглядае наступным чынам: «*In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis*» («Ва ўсіх тваіх справах успамінай пра апошнія [дні] твае, і не ўчыніш граху вечна» – *Cip 7:40*).

Такое «мазаічнае» размяшчэнне цытат сімвалізуе дамінанту творчай праграмы Мікалая Гусоўскага: спалучэнне элементаў антычнай і хрысціянскай этыкі і эстэтыкі. Беларускі паэт праяўляе сябе як сапраўдны ідэйны апалагет эпохі Адраджэння: ён імкнецца паказаць, што перадавыя ідэі антычнасці і хрысціянства перагукаюцца паміж сабою, выяўляюць аксіялагічную аднасць.

Думка Авідзія па-лацінску пацвярджаецца словамі аднаго з сямі старажытнагрэчаскіх мудрацоў, афінскага заканадаўцы Салона – адпаведна, па-старагрэчаску, – якія размешчаны ўздоўж левай рамкі гравюрнай выявы: «Ὅρα τέλος μακροῦ βίου» («Глядзі на канец доўгага жыцця»). Выслоўе з «Кнігі Ісуса, сына Сірахава» па-лацінску пацвярджаецца словамі 13-га верша 25-га раздзела Евангелля ад Матфея па-старагрэчаску: «Γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν» («Будзьце пільнымі, бо не ведаеце ні дня, ні часу»).

На апошняй старонцы прысутнічаюць таксама інскрыпцыі на старажытнаўрэйскай мове (ідэнтыфікацыю, пераклад і каменціраванне старажытнаўрэйскага тэксту выканаў М. У. Тарэлка), прычым частка з іх таксама спалучаецца паміж сабою. Так, у самым нізе старонкі чытаем наступныя словы: **עַם הַרְוּצִים | יָמֵיו** (на думку М. У. Тарэлкі, пры цытаванні ўзнікла памылка: ужываецца літара *ו* (айн) замест *א* (алеф)). Параўн. **אֵם הַרְוּצִים | יָמֵיו** («Калі вызначаныя дні яго») [Іоў 14:5]). Гэта пачатак 5-га верша 14-га раздзела Кнігі Іова. А ўздоўж правай рамкі – заключны фрагмент гэтага ж верша: **תְּקַן (תְּקַן) עֲשִׂיתָ וְלֹא יַעֲבֹר** (літаральна: «...мяжу яго Ты зрабіў, і ён не праройдзе»). Тут, як і ў цэнтральнай частцы гравюрнай выявы, таксама акцэнтуюцца архетып мяжы.

Наогул, усе выслоўі, размешчаныя зверху і знізу, датычаць абавязку чалавека дбаць пра выкананне свайго вышэйшага – Боскага! – прызначэння ў жыцці. Пры гэтым падкрэсліваецца думка, што час для спаўнення гэтага прызначэння абмежаваны. Адмысловым спалучэннем антычнай і хрысціянскай мудрасці Мікалай Гусоўскі стварае ўласную творчую аксіялогію: плён творчай чалавечай працы – гэта тое, што ён

пакідае як падзяку Стваральніку, як духоўны заповіт нашчадкам. І толькі ў канцы доўгага жыцця можна зрабіць высновы пра тое, як гэтае жыццё было пражыта, ці застанецца ў вяках тое, што стварыў той ці іншы смяротны. Пры гэтым Бог – галоўны Творца і галоўны Суддзя ў дачыненні да ўсяго, што стварыў чалавек. Вось чаму Мікалай Гусоўскі да ўсіх вышэй працытаваных афарызмаў дадае выслоўе з Псалтыра: **בְּרַדְדֵי יְהוָה לְעוֹלָם אָמֵן** (літаральна: «Бласлаўлены УНВН на векі, амэн!» – Пс 89:53).

Такім мэтанакіраваным падборам цытат з твораў антычных і хрысціянскіх аўтараў Мікалай Гусоўскі імкнецца вызначыць галоўную канстанту сваёй творчасці: спалучэнне ў ёй дзвюх магутных культурных плыняў еўрапейскай цывілізацыі. Як антычнасць, так і хрысціянства надавалі вялікае значэнне чалавеку-творцу, які павінен успрымаць кожны падараваны яму дзень як магчымасць упрыгожыць свет.

Да Старога Запавету звяртаецца Мікалай Гусоўскі і ў адным з фрагментаў паэмы «*De vita et gestis Divi Hyacinthi*» («Пра жыццё і подзвігі Святога Гіяцынта»). У фінале жыццёвай часткі твора паэт прапануе чытачу паўнаважнае паэтычнае тлумачэнне пэўных эзатэрычных пытанняў, перасыпанае алюзіямі з кананічных і службовых кніг. Ён тлумачыць, што, зрабіўшы святых сваімі абраннікамі, Хрыстос –

<...> pariter diffudit in illos
Vim Patris, humano tendens sub nomine robur
Divinum, cuius de nutibus omnia fiunt.
Illud erat quondam praedicere: Vos estis di;
Nam veluti summo sunt insita membra Tonanti,
Quorum magnificum caput est et nobile Christus.
(*De vita*, 432–437) [4]

(«<...> у аднолькавай меры праліў на іх сілу Айца, праявіўшы пад чалавечым імем Боскае магуцце, з Яго волі ўсё адбываецца. Гэта [тое], што калісьці было прадказана: «Вы – багі», – так, як быццам ёсць у Узвышняга ўласцівыя яму члены, сярод якіх велічная і шляхетная галава – Хрыстос.»)

Словы з 434-га радка «*cuius de nutibus omnia fiunt*» («з волі якога ўсё адбываецца») нагадваюць словы з Нікейскага Сімвала веры, датычныя Хрыста: «*consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt*» («адзінасутнага Айцу; праз яго ўсё сталася»). Словы «*Vos estis di*» Ян Пельчар суправадзіў спасылкаю на Кнігу прарока Ісаі (гл.: [4, с. 83]). Аднак у адпаведным фрагменце выраз «вы – багі» мае сатырычны падтэкст: Ісаія разважае пра тое, што ідалы, створаныя рамеснікамі, не могуць быць багамі. Прарок быццам бы звяртаецца да ідалаў: «Скажыце, што станецца ў будучыні, і

мы будзем ведаць, што вы — багі» (*Ic 41:23*). Мікалай Гусоўскі меў на ўвазе цытату з Псалтыра (*Пс 81:6*), якую ўзнаўляе таксама евангеліст Ян: «*Respondit eis Iesus nonne scriptum est in lege vestra quia ego dixi: dii estis*» («Адказаў ім Ісус: “Ці ж у законе вашым не напісана: “Я сказаў: вы — багі”?»») (*Ян 10:34*). Апошнія словы былі звернуты да суддзяў, метафарычна названых багамі. У кнізе «Выход» (*Вых 7:1*) богам быў названы Майсей.

Чаму ж Мікалай Гусоўскі вырашыў увесці ў кантэкст свайго паэтычнага твора прамую цытату з Бібліі? Такім спосабам ён стварыў натуральны пераход да антылютэраўскай тэматыкі. Пытанне пра дваістую (Богачалавечую) сутнасць Хрыста было адным з цэнтральных у палеміцы паміж пратэстантамі і католікамі. Паэт, яшчэ не згадаўшы імя Марціна Лютэра, пераканаўча даказвае, што спробы аддзяліць чалавечую прыроду Хрыста ад Яго Боскай сутнасці — беспадстаўныя.

У сярэдзіне XVI ст. у сувязі з пашырэннем рэфармацыйнага руху ў літаратуры Беларусі назіраецца часовае затуханне лацінамоўнага вершавання наогул. У гэты час вялікія эпічныя формы прадстаўлены ў творчасці іншаземных паэтаў, якія жылі і працавалі ў Вялікім Княстве Літоўскім у 50–60-х гг. Так, сапраўдным майстрам эпика-панегірычнага лацінамоўнага вершавання быў Ян Мылій (? — 1575), выхадзец з Лібенродэ (у Цюрынгіі), які ў 60-х гг. быў прыдворным паэтам і настаўнікам дзяцей князя Грыгорыя Хадкевіча. З-пад яго пяра выйшаў цэлы шэраг вялікіх паэтычных твораў, складзеных гекзаметрам, у якіх апяваліся гераічныя падзеі мінуўшчыны і сучаснасці. Бліжэй да формы эпапеі стаіць аб’ёмістая (больш за тысячу радкоў гекзаметра) паэма Я. Мылія «*Ierovikow [libri duo]*» («Гіэронікі [у дзвюх частках]»). Назва «гіэронікі» з’явілася ў творчасці старажытнагрэчаскага паэта V ст. да н. э. Піндара, які склаў шэраг панегірычных вершаў у гонар валадара Гіэрона Сіракузскага. Менавіта так — «Гіэронікі» — Я. Мылій назваў сваю паэму, у якой таксама ішла размова пра валадароў-змагароў. Фармальна (паводле дэдыкацыі ў пачатку) першая частка прысвечана імператару Максіміліяну Другому. Аднак у рэчаіснасці, зыходзячы са зместу, гэтая частка «Гіэронік» апявае ўсіх старажытнаўрэйскіх змагароў з ворагамі Айчыны — валадароў і суддзяў Іудзеі біблейскіх часоў (гл.: [5, с. 7–52]). Пра імкненне аўтара наследваць антычным узорам (прынамсі, Вергілію) сведчыць зачын, які яўна перагукаецца з зачынам «Энеіды»: «*Arma, ducisque cano, divinaque proelia regum*» («Апяваю зброю і правадыроў, святыя войны каралёў») [5, с. 7 п.н.]. У першай кнізе адзін за другім прэзентуюцца слаўныя старазапаветныя героі: Аўраам, Ісус Навін (у лацінскай транскрыпцыі — *Iosue*), далей — Эгуд, Самегар, Барак, Гедэон, Самсон, Самуіл, Саул, Давід, Абія, Аза, Ахаб, Іярам, Іязэфат, Амазія, Езэкія.

Другая частка «Гіэронік» прысвечана каралю Жыгімонту Аўгусту, і паэт пачынае яе так:

Qui, prius Heroas veteres miratus in armis,
Iudaicae gentis repetendo proelia fausta,
Divinos cecini lauri sub fronde triumphos,
Graviter et sanctae defensos legis honores
Praeside nunc Christo victrices dicere turmas,
Magnanimos proceres, animosaque corda viro-
rum,
Aetherei contra sceleratos Principis hostes
Ordinar, et late pugnantum nomen in orbe. [5, с. 52 n.n.]

(«Я, які раней дзівіўся са старажытных герояў у войнах іўдзейскага народа, ізноў вяртаючыся да шчаслівых бітваў, упэўнена спяваю пра Боскія перамогі пад зелянінаю лаўра. Я пачну распавядаць пра абаронены ў наш час гонар святога закона, пра пераможныя войскі пад апекаю Хрыста, пра велічных духам вяльможаў, пра адважныя сэрцы мужоў, [змагароў] супраць злачынных ворагаў Нябеснага Валадара і пра шырока [вядомае] ў свеце імя тых, якія змагаюцца».)

Гераічная гісторыя часоў старажытнай Іудзеі ўспрымаецца аўтарам як агульнавядомы (праз Біблію) культурна-гістарычны топас. Адштурхоўваючыся ад яго як ад першаўзору, паэт выяўляе герояў-валадароў новага часу: імператараў Канстанціна Вялікага, Валенцініяна, Грацыяна, Тэадозія Гішпанскага, Ганорыя, Тэадозія Малодшага, Тыберыя Другога, Гераклія, Канстанціна Барбата, Карла Мартэла Брабанцкага, Карла Вялікага, Генрыка Саксонскага, Атона Першага Вялікага і іншых. Сярод валадароў Еўропы былых і новых часоў – таксама прадстаўнікі дынастыі Ягелонаў: кароль Польшчы і Венгрыі Уладзіслаў, а таксама каралі Ян Альберт і Жыгімонт Першы. Прыклад гераічных папярэднікаў, якія адважна змагаліся з грознымі ворагамі з розных зямель, павінен натхніць караля Жыгімонта Аўгуста на супрацьстаянне новаму ворагу. Гэта – «*insanum furiiis ingentibus agmen finibus e Scythicis*» («пачварнае, вялізнай лютасці войска са скіфскага краю») [5, с. 92 n.n.] – татары. Уся паэма завяршаецца своеасаблівым паэтычным эпілогам пад назваю «*Ad inclytos Christianorum contra Turcam milites ΠΑΡΑΙΝΕΣΙΣ*» («НАПАМІН славытым хрысціянскім змагарам супраць турка») (гл.: [5, с. 102–108]). У апошніх радках сфармуляваны ўласна напамін: перамагчы грознага ворага, падкрэслівае паэт, усе еўрапейскія дзяржавы павінны найперш для таго, «*ut gentes videant alium non esse colendum, // quam Dominum coeli, Patrem, cum Flamine, Natum*» («каб народы ўбачылі, што ніхто іншы не варты ўшанавання са святаром, апрача Валадара неба, Айца, [і] Сына») [5, с. 108]. Такім паэтычным вынаходніцтвам паэт увязвае ў адно цэлае абаронцаў іўдзейскай веры старадаўніх вякоў з абаронцамі веры Хрыстовай часоў Сярэднявечча.

Ян Мылій з'яўляецца таксама аўтарам паэтычных травестацый тэкстаў як Новага, так і Старога Запавету. Гэты раздзел яго паэтычнага зборніка, які пабачыў свет у 1568 г., называецца «*Carmina sacra*» («Свяшчэнныя вершы»). Славуты Дэкалог ён перастварыў двойчы – па-старагрэчаску і па-лацінску. Ствараючы лацінскую травестацыю, Ян Мылій выпраўляе «граматычны перакос», які назіраецца ў кананічным тэксце Вульгаты, дзе формы *Futurum I indicativi* ўжываюцца замест форм *Praesens conjunctivi* пад уплывам сінтаксічных асаблівасцей старажытнаўрэйскай мовы (дзе план выражэння адпаведных форм супадае). Вось як фармулюецца першы завет у Вульгаце: «*Non habebis deos alienos coram me*» (дасл. «Ты не будзеш мець іншых багоў, апроч мяне») (*Ex 20:3*) [6, с. 104]. Ян Мылій ужывае натуральныя для лацінскай мовы формы другой і трэцяй асобы *Praesens conjunctivi* і пачынае свой «*Decalogus*» так:

Siderea Dominus sedeo moderator in arce:
Numina, me praeter, non aliena colas.
Sancta Dei nunquam vanos rapiantur in usus
Nomina: fas nulli verba prophana loqui.
Sabbata, quae statui, certus servare memento,
Ut verae noscas relligionis iter. [5, с. 222]

(«Я, Госпад-Валадар, сяджу ў нябесным палацы. Не ўшаноўвай іншых багоў, апроч мяне. Святыя імёны хай ніколі не прамаўляюцца (дасл.: не вырываюцца) для марнага ўжытку: нікому нельга гаварыць бязбожныя словы. Святочны дзень, што Я ўстанавіў, не забывайся цвёрда захоўваць, каб спазнаць шлях праўдзівай веры».)

У агульнай інтанацыі гэтай травестацыі, напісанай элегічным двувершам, адчуваецца яе дыдактычная скіраванасць, адукацыйнае прызначэнне. Сапраўды, Ян Мылій быў хатнім настаўнікам сыноў Грыгорыя Хадкевіча – Аляксандра і Андрэя – і падобныя паэтычныя перастварэнні, хутчэй за ўсё, выкарыстоўваў на занятках па лацінскай славеснасці.

Выключна героям Старога Запавету прысвечана выданне Іллі (Гальяша) Пельгрымоўскага «*De heroibus in Dei Ecclesia*» («Пра герояў у Касцёле Божым») (Кракаў, 1585). Кніга адкрываецца праявістым прысвечаннем Стэфану Баторыю, у якім аўтар жадае каралю Божай ласкі і падтрымкі ва ўсіх справах ад нябесных сіл, а таксама заяўляе, што хоча прынесці свайму валадару «*primos agrorum suorum fructus*» («першыя плады сваіх палеткаў») [7, с. 4]. Кніга складаецца з кароткіх апавяданняў, прысвечаных самым вядомым біблейскім персанажам. Першае апавяданне (прозаю) пад назваю «*Adam primus homo*» («Першы чалавек Адам») напоўнена дыдактычнымі і эсхаталагічнымі матывамі. Адам, звяртаючыся да чытача ад першай асобы, распавядае гісторыю свайго ўзвышэння і падзення, напрыканцы ж заклікае людзей не забывацца пра Божыя законы і просіць

паслухаць далей яго жонку. Другі тэкст пад назваю «*Eva*» – вершаваны (гэта адзіны верш у кнізе І. Пельгрымоўскага). Ева больш дэталёва распавядае гісторыю грэхападзення, прычым з пазіцыі пакаяннага грэшніка. Найбольшую цікавасць уяўляюць радкі, дзе Ева паведамляе пра выгнанне з Эдэма:

Iratuque novos Iova demigrare colonos
Hebronis in campos iubet. [7, с. 12]

(«Бог, разгневаны, загадаў, каб новыя жыхары перасяліліся ў землі Геброна».)

Незвычайная форма намінацыі Бога па-лацінску – *Iova* – з аднаго боку, быццам бы этымалагічна звязана з асновай імя галоўнага бога старажытных рымлян – Юпітэра (па-лацінску: *Iuppiter, Iovis*). З іншага боку, спосаб пісьмовай фіксацыі імя Бога Айца чатырма лацінскімі літарамі – гэта, магчыма, філалагічнае адкрыццё паэта, вынайздзены ім спосаб лацінскай транслітэрацыі старажытнаўрэйскага Тэтраграматона. Што да ўпамінання «зямель Геброна» як таго краю, дзе пасяліліся першыя людзі пасля выгнання з Эдэма, то ў тэксце Бібліі (Кнізе Быцця) адсутнічаюць канкрэтныя ўказанні на гэты конт. У кнізе Г. Сінілы прыводзяцца звесткі паводле каментару, што «Бог пасяліў першых людзей недалёка ад Эдэмскага Саду, на гары Морыя» [8, с. 159]. Аднак вядома, што яўрэі, вярнуўшыся з Вавілонскага палону, ізноў пасяліліся менавіта ў Геброн (гл.: [9, с. 278]). Падобна, І. Пельгрымоўскі ў дадзеным выпадку карыстаўся нейкімі некананічнымі крыніцамі ў вызначэнні месца перасялення першых людзей.

І. Пельгрымоўскі стварыў, фактычна, адну з першых літаратурных апрацовак падання пра выгнанне Адама і Евы з Эдэма (вершаваная трагедыя «*Adam Exul*» Гуга Гроцыя з’явілася толькі ў 1601 г.). Аднак кніга «Пра герояў у Касцёле Божым» прэзентуе таксама апрацоўкі іншых біблейскіх гісторый, пра што сведчаць назвы наступных апавяданняў – «*Cainus et Abelus*», «*Tharas et Abramus*», «*Isaacus*», «*Iosephus*». Пераказаўшы гісторыю Іосіфа, аўтар робіць падзаглавак «*Duces*» («Правадыры»); гэты раздзел складаецца з апавяданняў «*Aaron*», «*Iosua*», «*Gideon*», «*Samson*», «*David*», «*Solomo*», «*Iehus*». Наступны раздзел мае падзаглавак «*Reges gentium ad Ecclesiam veram aggregati*» («Валадары народаў, далучаныя да сапраўднага Касцёла»). Апавяданні з гэтага раздзела прысвечаны Сарданапалу, Навухаданосару, Артаксерксу I, Артаксерксу II Даўтарукаму. Аўтар спыняецца найперш на тых постацях Старога Запавету, якія былі найбольш актыўна запатрабаваныя ў пазнейшай літаратурнай традыцыі.

Наогул, аналізаванае выданне І. Пельгрымоўскага было падрыхтавана, хутчэй за ўсё, як сведчанне вялікай эрудыцыі аўтара. Дэдыкацыя, адрасаваная каралю Стэфану Баторыю, носіць характар звароту кліента

да патрона. Па ўсім відаць, што пісьменнік, які на той час ужо пачаў рабіць дыпламатычную кар’еру (у 1583 г. ездзіў паводле загаду караля да Івана IV з лістом і падарункамі), імкнуўся ўмацаваць сваё становішча пры двары. Кніга «Пра герояў у Касцёле Божым» мелася стаць адным з сродкаў гэтага ўмацавання. Падобна, І. Пельгрымоўскі дасягнуў сваёй мэты: у 1600–1601 гг. ён выконваў абавязкі сакратара ў пасольстве Льва Сапегі да Барыса Гадунова.

Па-за выданнем І. Пельгрымоўскага, якое непасрэдна прысвечана героям Старога Завету, імёны розных біблейскіх герояў і ўзгадванні звязаных з імі сюжэтаў дастаткова часта прысутнічаюць на старонках лацінамоўных твораў беларускіх паэтаў. Часам старазаветныя алюзіі ўзнікаюць як тлумачэнне этымалогіі хрысціянскіх сакрамантаў. Так, гераічны эпас Хрыстафора Завішы «Караламахія» (гл.: [10]; літоўскія вучоныя лічаць аўтарам паэмы «Караламахія» шведа Лаўрэнція Боера) прысвечаны перамозе вялікага гетмана Яна Караля Хадкевіча ў 1605 г. пад Кірхгольмам (цяпер – Саласпілс), адразу пасля традыцыйнай экспазіцыі адкрываецца сцэнай урачыстага шэсця гетмана-пераможцы да Касцёла святога Якуба ў Рызе. Малітоўна ўздыхаючы рукі, правадыр аб’яднанага войска беларусаў, літоўцаў і палякаў прамаўляе такія словы, звернутыя да Усявышняга:

Numen adoro tuum, venerorque, quod hostiae sacra;
Quod sacer iste calix sacri pro vertice Mystae
Tensus et aeterno, qui temperat omnia, Regi
Melhisede chaeo rituque modoque litatus,
Pro vivis et pro vitali lumine cassis,
Exhibet hic praesens at inobservabile Numen,
Numen adorandum tamen omni et honore colendum.

[Zawisza. *Carolomachia* 1, 69–75) [10]

Боскую волю Тваю і ахвяру святую ўслаўляю –
Тое, чым ёсць гэты хлеб, гэты келіх, узняты высока.
Ён – дабравест каралю, ён усё аднаўляе ў спрадвечным
Мельхіседэкавым чыне, дае за грахі адкупленне.
Келіх – аплот для жывых, ён жыццёвым святлом напаўняе,
Ён выяўляе нябачна прысутную Боскую волю,
Вартую годнай хвалы і бясконцай высокай павагі.

(Тут і далей паэтычны пераклад наш. – Ж. Н.-К.)

У гэтым урыўку ўзгадваецца Мельхіседэк, кароль Салімска, святар Бога Усявышняга, які пасля вяртання Аўраама з вайны выйшаў насустрач яму з хлебам і віном, такім чынам усталяваўшы прыняты да сённяшняга

дня абрад святой камуніі. Паэт дапаўняе мастацкую выяву тлумачэннем этымалогіі найважнейшых для кожнага хрысціяніна сакрамантаў: святога келіха і гостыі (святога хлеба).

Калі ў лацінскай паэзіі эпохі Рэнэсансу для пабудовы мастацкіх супастаўленняў часцей за ўсё выкарыстоўваліся вобразы і сюжэты антычнай міфалогіі, то ў творах эпохі барока паэты вельмі часта прыбгаюць да прыкладаў вядомых біблейскіх герояў. Так, у першай кнізе паэмы Язафата Ісаковіча «Язафатыда, або пра Жыццё і забойства святога Язафата Кунцэвіча» (Вільня, 1628) прысутнічае эпізод, у якім арцыбіскуп звяртаецца да жыхароў Віцебска. Імкнучыся пераканаць месцічаў у тым, што ён шчыра дбае пра выратаванне іх душ, Язафат Кунцэвіч прыбгае да яркага прыпадабнення:

<...> equidem si tanta cupido
Sanguinis, hunc etiam vestra pro laude paciscar
Et vita non segnis emam (vos sidera testor
Vos enses, vos arma) Pater Praesulque videri
Vibliadae vester. Potuit Iessaea propago
Impubi laniare manu jeiuna leonum
Ora, cruentatasque avida de fauce bidentes
Excutere: in Stygias ego vos, mea pignora fauces
Sorberi lentus patiar? pretiumque cruoris
Vile mei dubitem vestra pensare salute? [11, с. 21].

<...> Вось вас прага крыві ахапіла...
Я сваю кроў прынясу, дзеля вашай хвалы, у ахвяру.
Сведкі мне – неба, мячы, ваша зброя – жыццём заплаціў бы,
Віцьбічы, толькі б мяне вы за шчырага пастыра мелі,
Добрым лічылі айцом. Ці ж не здолеў нашчадак Ясэя
Пашчу галоднага льва разарваць недарослай рукою,
Вырваў авечку сваю з прагнай глоткі крывавай. То як жа
Я дапушчу, каб на вас разяўлялася Стыксава пашча?
Вы ж – мае дзеці! Няўжо я вагацца пачну, каб крывёю
Таннай сваёй заплаціць за бяспэчнае ваша збаўленне!

Тут, як і ў «Элегіі да Багародзіцы Панны Марыі» Яна Вісліцкага, цар Давід называецца паводле свайго бацькі – Ясэя. Несумненна, такая традыцыя перайшла ў лацінскую паэзію XVI–XVII стст. з эпічных твораў Гамера, Вергілія, Стацыя. Успомнім, што Ахіл у Гамера – заўсёды «Пелід», Эней у Вергілія – «Анхізіяд». Падобным чынам у трэцім кнізе «Прускай вайны» (1516) Яна Вісліцкага згадваюцца «Ягеланіды» – нашчадкі вялікага князя Ягайлы; у першай кнізе «Радзівіліяды» (1592) Яна Радвана – «Гедзімініяды» – нашчадкі вялікага князя Гедзіміна. Таму і Давід у «Язафатыдзе...» – «*Iessaea propago*» («Ясэеў нашчадак»).

Падсумоўваючы, хачу падкрэсліць, што лацінская вершаванне на Беларусі ў XVI–XVII стст. развівалася пераважна ў формах гераічнага ліра-эпасу. Таму і з біблейскага падання нашымі паэтамі-гуманістамі найперш актуалізуюцца постаці герояў Старога Запавету — змагароў за свабоду свайго народа і за сваю Айчыну. І гэта цалкам зразумела. Як адзначае Г. Сініла, «сюжэтна-вобразным і духоўным ядром Кнігі Быцця з’яўляецца эпас пра прабацькоў яўрэйскага народа — праведнікаў, якія першымі навучыліся не хавацца ад Бога, размаўляць з Ім “тварам да твару”, ісці шляхамі Яго» [8, с. 423]. Падобным чынам, гераічны кантэкст Старога Запавету быў актыўна запатрабаваны аўтарамі гераічных эпаяў Новага часу, прынамсі, паэтамі Вялікага Княства Літоўскага.

Як адзначаў У. Кароткі, «менавіта ў эпоху Рэнесансу ўсходнеславянскі адрасант упершыню змог спасцігнуць мінулае і сучаснае праз прызму мастацкага іх бачання» [12, с. 15]. Вось чаму як антычны, так і біблейскі хранатоп арганічна ўпісваліся ў мастацкую парадыгму паэтычных твораў на лацінскай мове. Пры гэтым як антычныя, так і біблейскія вобразы выконвалі ролю вытанчанага слоўнага дэкору для стварэння велічнага палатна гераічнай гісторыі Айчыны. З іншага боку, у межах імітацыйнай тэхнікі беларускіх лацінамоўных паэтаў (сутнасць імітацыі дэталёва раскрыў А. Жлутка; гл.: [13]) нараджалася новае, арыгінальнае бачанне айчынай гісторыі. Наследаванне ўзорам (як антычнай літаратуры, так і кнігі Бібліі), іх цытаванне ў дадзеным выпадку не з’яўляецца характарыстыкай, супрацьлеглай арыгінальнасці. Сутнасць гэтай культурнай сітуацыі вельмі трапна акрэсліў С. Аверынцаў, які даводзіў, што цытаванне можа быць і часта бывае знакам адштурхоўвання ад старажытнага аўтара або помніка. «Сказана тое ж самае — роўна настолькі, каб адцяніць кантраст: тое ж самае, але інакш» [14, с. 9].

У беларускай лацінамоўнай паэзіі эпохі Рэнесансу і ранняга барока нідзе немагчыма знайсці выразнага супрацьпастаўлення іудзейства і хрысціянства, Старога і Новага Запаветаў (якое прэзентуе літаратура Старажытнай Русі, асабліва выразна — «Слова пра Закон і Дабрадаць» кіеўскага Мітрапаліта Іларыёна). Старазапаветная духоўная спадчына ўспрымаецца паэтамі-гуманістамі як неад’емны складнік хрысціянскай культуры. Наогул, эстэтычны досвед нашых «аэдаў» быў адкрыты для спасціжэння культурных здабыткаў розных народаў і цывілізацый, ствараючы падставу для ўнікальнай культурнай талерантнасці новалацінскай паэзіі. Вось чаму менавіта са старонак лацінамоўных паэм і трактатаў XVI ст. чытач Вялікага Княства Літоўскага мог атрымаць дастаткова падрабязную інфармацыю пра жыццё і норавы барусаў, жамоітаў, татараў, армян і многіх іншых народаў. Што ж да Бібліі, то яна стала невычарпальнай крыніцай мудрасці для пісьменнікаў самых розных веравызнанняў, прапагандатараў самых розных эстэтычных праграм.

Гаворачы пра сусветнае значэнне Бібліі, Г. Сініла слухна канстатуе: «Кніга мае дачыненне не толькі да хрысціянскай культуры, і ў гэтым ёсць вельмі важны і высокі сэнс: тое, што адкрыта людзям Самім Усявышнім у Писанні, павінна не раз'ядноўваць, а аб'ядноўваць людзей – нават людзей розных канфесіяў» [8, с. 4]. Папа Рымскі Ян Павел II, які ў 1986 г. першым з усіх каталіцкіх архіпастыраў наведаў рымскую сінагогу, назваў іудзеяў «старшымі братамі па веры». Менавіта ў такім рэчышчы ўпісваецца біблейскі кантэкст у беларускую новалацінскую паэзію эпохі Рэнэсансу і ранняга барока. Вобразы і сюжэты Бібліі ўспрымаліся як адпраўная кропка ў гісторыі сучаснай цывілізацыі, як дасканалы ўзор служэння Богу, свайму народу і сваёй вялікай Айчыне.

Літаратура

1. *Дорошкевич, В. И.* Новолатинская поэзия Белоруссии и Литвы: первая половина XVI в. / В. И. Дорошкевич. Минск, 1979.
2. *Падокшын, С. А.* Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / С. А. Падокшын. Мінск, 2003.
3. *Вісліцкі, Ян.* Пруская вайна = Ioannis Visliciensis Bellum Prutenum: на лац. і беларус. мовах / Ян Вісліцкі; уклад, перакл., камент. Ж. В. Некрашэвіч-Кароткай. Мінск, 2005.
4. [Hussovianus, Nicolaus] Nicolai Hussoviani carmina / edidit, praefatione instruit, adnotationibus illustravit Joannes Pelczar. Cracoviae, 1894.
5. [Mylius, Ioannes] Poemata Ioannis Mylii Libenrodensis, poetae Laureati, ex dioecesi generosum Comitum de Hoenstein. <...> [Vienna Austriae]: Cum Gratia et Privilegio Caesareo, 1568.
6. Biblia Sacra juxta vulgatam versionem / adjuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele; recensuit et brevi apparatus critico instruxit Robertus Weber; editionem quartam emendatam cum sociis B. Fischer, H. I. Frede, H. F. D. Sparks, W. Thiele praeparavit Roger Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
7. [Pilgrimovius, Helias] De heroibus in Dei Ecclesia. <...> Cracoviae, 1585.
8. *Сініла, Г. В.* Біблія як феномен культуры і літаратуры / Г. В. Сініла. Ч. 1. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця / Г. В. Сініла. Мінск, 2003.
9. Библейская энциклопедия / перевод на русский язык. Российское библейское общество, 1996.
10. [Zawisza Christophorus] Carolomachia, qua felix victoria, ope Divina, auspiciis Serenissimi et Poten[tissimi] Sigismundi III. ... per ill[ustrissim]um d. Joan[nem] Carolum Chodkiewiczium... de Carolo Duce Sudermanniae S.R.M. perduelli V. Kalend[as] Octob[ris] A. D. 1605 in Livonia sub Kyrkholmum reportata, narratur. <...> Vilnae, [1606].
11. [Isakowicz, Iosaphat] Iosaphatidos, sive De nece Iosaphat Kuncewicz archiepiscopi Polocen[sis], ritus Graeci, pro unione et S. Sede Apostolica Romana Vitebsci a schismaticis caesi, libri tres, illustrissimo ac reverendissimo d[omi]no, d. Antonio

Sanctacrucio, Dei et Apostolicae Sedis gratia archiepiscopo Seleucia... / a f. Iosaphat Isakowicz Ordinis D. Basilii Magni dedicati anno M.DC.XXVIII. [Vilnae, 1628].

12. *Кароткі, У.* Эпохі і стылі ў старажытных усходнеславянскіх літаратурах (дыскусійныя праблемы літаратуразнаўчай тэрміналогіі) / У. Кароткі // Славянскія літаратуры ў кантэксце сусветнай = Slavonic literatures within the world context: VII Міжнар. навук. канф., Мінск, 12–14 кастр. 2005 г. Зб. навук. арт.: у 3 т. Мінск, 2007. Т. 1. С. 8–20.

13. *Жлутка, А.* Лацінская літаратура як феномен беларускай культуры / А. Жлутка // Спадчына. 1993. № 2. С. 13–21.

14. *Аверинцев, С. С.* Римский этап античной литературы / С. С. Аверинцев // Поэтика древнеримской литературы: Жанры и стиль. М., 1989. С. 5–21.

Г. Н. Ермоленко
(Смоленск, СГУ)

БИБЛЕЙСКИЕ ОБРАЗЫ В НОВЕЛЛАХ И ОЧЕРКАХ И. БУНИНА

Известен интерес И. А. Бунина к истории мировых религий. Большая научная литература посвящена его увлечению буддизмом. Но недостаточно изучены его произведения на библейские темы. А между тем они присутствуют в его произведениях на протяжении всего творчества. В одних произведениях Бунин непосредственно воспроизводит библейский мир; в других – вводит библейские образы в более привычный мир русской жизни, расширяя границы повествования; в третьих библейские темы образуют подтекст произведения на концептуальном уровне.

К темам и образам Ветхого и Нового Заветов Бунин обращался уже в ранние годы. В поэзии его с первых лет и до начала 1920-х гг. библейская тема возникает с определенной периодичностью. В 1890-е гг. написаны стихотворения «Ангел» (1891) и «В Гефсиманском саду» (1894). В 1900-е – «Сын Человеческий» (1903) и «Гробница Рахили» (1907). Большая часть стихотворений на библейские темы создана перед войной и в период Первой мировой войны. Это стихотворения «Судный день» (1912), «Иаков» (1914), «Новый Завет» (1914), «Бегство в Египет» (1915), «Благовестие о рождении Исаака» (1916). Стихотворения «Михаил» (1919) и «Потерянный Рай» (1919) созданы после Октябрьской революции. «Вход в Иерусалим» (1922) – в первые годы эмиграции.

В 1907 г. И. А. Бунин вместе с В. Н. Муромцевой совершил путешествие в Святую Землю. Во время путешествия они посетили Иудею, Иерусалим, Вифлеем, Иерихон. После этой поездки произведения, связанные с темами из Ветхого Завета, появляются и в бунинской прозе. Первая группа таких произведений относится к 1911–1913 гг. Это рассказы «Смерть Пророка» (1911), «Жертва» и «Копье Господне» (1913), а также книга очерков «Тень птицы» (1907–1911).

В некоторых из этих рассказов («Смерть Пророка») восточная тема развивается на основе приема стилизации в манере древней восточной поэзии. Бунин подчеркивает, что опирается на Коран и тексты Саади, повествуя о смерти пророка Моисея (по свидетельству В. Н. Муромцевой-Буниной, писатель ценил Саади и брал с собой в путешествие на Восток его книгу «Тезкират»). В других произведениях библейские образы вторгаются в повествование из жизни русской деревни и вносят в них мистико-фантастический колорит, как образ пророка Илии в рассказе «Жертва». А. Бобореко в комментариях указывает, что сюжет несколько напоминает народную сказку «Илья Пророк и Миколай Угодник», записанную в Самарской губернии. Библейские образы возникают не только в рассказах, но и в очерках. Так, в очерке «Копье Господне», рассказывающем о плавании в Красном море, Аравия названа «ветхозаветной страной», где пустыни «до шлака» сожжены «ветхозаветным Богом» [1, с. 373]. О нем рассказчик говорит, цитируя древних: «Господь есть Бог — Ревнитель и Мститель».

Книга очерков «Тень птицы», рассказывающая о путешествии Бунина на Восток, впервые была издана в полном собрании сочинений 1915 г. под названием «Храм Солнца», затем переиздана в 1917 г. вместе со стихами на восточные темы под тем же названием. Позднее в Париже в 1931 г. очерки были опубликованы под названием «Тень птицы». Затем еще дважды Бунин менял название. В первом томе собрания сочинений 1936 г. снова появился заголовок «Храм Солнца». Но в 1953 г., готовя новое издание, писатель восстановил название «Тень птицы».

В рассказе «Иудея» из названного цикла описано посещение писателем Иерусалима. Здесь тесно переплетаются темы и образы из Ветхого и Нового Заветов. Предлагая Н. Д. Телешову рассказ «Иудея» для публикации, Бунин писал 1 августа 1909 г.: «Это последний мой рассказ о поездке, и придаю я ему довольно большое значение. Пишу его давно, отношусь к нему так серьезно, что не печатаю его уже года полтора» [1, с. 664]. Яффу в рассказе он называет «подлинной Палестиной древних варваров, земных дней Христа». Местность вызывает у него ассоциации с событиями Ветхого Завета: «Это именно здесь, в одной из этих котловин, “взял посох свой в руку свою Давид и выбрал пять гладких камней из ручья и поразил Голиафа...”»; «за окном подо мной — громадный “водоем пророка Иезекии”, темно-зеленая вода которого стоит прямо среди домовых стен с решетчатыми окошечками, пробитыми как попало — и очень высоко и очень низко»; «“Иерусалим, устроенный, как одно здание!” — вспоминаю я восклицание Давида».

Писателю важно воссоздать зрительный образ древнего города: «Он, воспетый Давидом и Соломоном, некогда блиставший золотом и мрамором, окруженный садами Песни Песней, ныне возвратился к аравийской патри-

архальной нищете. Уступами сходящий к кремнистой ложбине Кедрона, к переполненной несметными могилами Иосафатовой долине, окруженный пустырями и оврагами, он кажется тяжким и грубым вретисцем, одевшим славный прах былого. Над ним высятся редкие минареты, католические колокольни и рубчатый черно-синий купол приземистой мечети Омара, занявшей место храма Соломона» [1, с. 543]. Повествователь упоминает «главы тяжких, вросших в землю храмов над Гробом и Голгофой».

Руины древнего мира вызывают у рассказчика ассоциации со смертью. «Темным ветхозаветным Богом веет в оврагах и провалах вокруг нищих останков великого города. Или нет, даже и ветхозаветного Бога здесь нет: только веянье Смерти над пустырями и царскими гробницами, подземными тайниками, рвами и оврагами, полными пещер да костей всех племен и народов. Место могилы Иисуса задавлено чернокупольными храмами. Мечеть Омара похожа на черный шатер какого-то тысячелетия тому назад исчезнувшего с лица земли завоевателя. И мрачно высятся возле нее несколько смоляных исполинских кипарисов... “Се оставляется вам дом сей пуст...”»; «На Сионе за гробницей Давида видел я провалившуюся могилу. Густо заросшую маком. Вся Иудея — как эта могила».

В топике древнего мира выделяется как островок жизни путь до Вифлеема: «Путь до Вифлеема самый живой из всех иудейских путей»; «Вифлеем — жизнь, воздух, солнце, плодородие», «но за Вифлеемом — пустыня». Образ цветущей жизни автор находит в ветхозаветной Песни Песней: «И вспоминались сады и виноградники Соломона: — Цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышится в стране нашей... Встань, возлюбленная моя! Выйдем в поле, побудем в селах; поутру пойдем в виноградники, посмотрим, распустились ли виноградные лозы... Но не ко всей ли земле был обращен этот зов?»

Вторую группу произведений на ветхозаветные темы составляют рассказы и очерки 1920-х гг. В них создается библейский подтекст, основанный на мифологеме конца и нового начала мира, восходящий к сюжету Великого Потопа. На формирование данной мифологемы повлияло переживание писателем событий революции и Гражданской войны, повлекших за собой гибель старой России.

Образует эту парадигму и представляет наиболее наглядный ее вариант очерк с характерным названием «Конец» (1921). Здесь настоящее время повествователя проецируется на период первотворения, описанный в библейской Книге Бытия. Историческое время революции и Гражданской войны ассоциируется с библейскими временами Потопа. Вместе с перестройкой художественного времени изменяются пространственные координаты, что проявляется в характере вторичной номинации. Корабль, на котором эмигранты плывут из Одессы в Константинополь, именуется Ноевым ковчегом.

В повествовательной ткани очерка мифологически нерасчлененно развиваются темы гибели и спасения, конца и начала жизни. Бегство эмигрантов из разоренного города представлено неоднозначно: с одной стороны, в тексте доминирует тема *конца* (и синонимичные темы *прощания, гибели, смерти*), что находит отражение в лексике (*вымершие улицы, убитые, мертвые, темный маяк, мрак, ад; гибнуть, смертельная опасность, угроза, потери; мука, мучения, страхи, жуткий, мрачный, страшное, ужас, отчаяние; роковые минуты жизни, прощай, Россия, России – конец, всему <...> конец*).

С другой стороны, несмотря на тяготы неустроенной жизни на корабле и опасности морской бури, бегство из мертвого города представляется как спасение, что также эксплицируется на уровне лексики (*надеяться, жить, живы, живое, борющееся, вне опасности, свет, тепло, бодро, с радостью, чудо*). Тему спасения развивает сцена, которую наблюдает повествователь у трапа: *длинный господин с маленькой девочкой на руках*, спасая жизнь ребенка, преодолевает сопротивление охранников, мешающих ему пройти на палубу. Синонимична теме спасения также эксплицированная в лексике тема начала времен, первобытного существования (*возвращение к первобытной простоте, дикому образу существования, первобытно жаждущее человеческое сердце, страхи древней жизни, пещерных, свайных дней*). Буря на море переживается повествователем как гибель, но в то же время оставляет надежду на чудо спасения. Главное событие очерка двойственно – и гибельно, и спасительно одновременно.

Те же явления темпорального синкретизма, аннигиляции линейного времени, отождествления настоящего и прошлого наблюдаются в других рассказах И. А. Бунина 1920-х гг. Географическое пространство произведений этого периода охватывает страны Запада и Востока (Россия, Франция, Италия, Ирландия, Палестина, Египет, Цейлон). Метафизический универсализм, аннигиляция линейного времени проявляются в характере вторичной номинации, возвращающей к библейским временам, миру буддийского Востока, язычеству. Современные географические названия заменяются древними: Святая Земля, Священный Львиный остров, Город Царей.

Мифологизированное представление о «бесконечности времени и пространства» и синкретичности понятий начала и конца применительно к жизни одного человека подробно интерпретируются в очерке «Ночь» (1925): «У меня их нет – ни начала, ни конца. <...> Рождение! Что это такое? Рождение! Мое рождение никак не есть мое начало. Мое начало и в той (совершенно непостижимой для меня) тьме, в которой я был зачат до рождения, и в моем отце, в матери, в дедах, прадедах, ибо ведь они тоже я, только в несколько иной форме, из которой весьма многое повторилось во мне почти тождественно. <...> Но нет у меня и конца. <...> Я всю

жизнь живу под знаком смерти — и все-таки всю жизнь чувствую, будто я никогда не умру. Смерть! Но каждые семь лет человек перерождается, то есть незаметно умирает, незаметно возрождаясь. Значит, не раз перерождался (то есть умирал, возрождаясь) и я» [2, с. 437—438].

В очерках «Ночь» и «Роза Иерихона» представлены как синонимичные понятия *смерть* и *забвение*. В качестве синонима противоположного понятия *возрождения* выступает концепт *памяти*. В очерке нерасчлененно выступают компоненты хронотопа — время и пространство, образующие синкретическое единство.

Пространство рассказа «Роза Иерихона» — это *Святая Земля, холмы Иудейские*. На уровне топонимов в описание вводится тема смерти: *Мертвое море, страшная долина Огненная, мертвая теснина в пустыне Иудейской*. Мифологизирующий синкретизм проявляется в том, что это пространство далекого легендарного прошлого и одновременно ментальное пространство памяти, поскольку предметом рассказа является воспоминание автора-повествователя об одном из счастливых моментов жизни — свадебном путешествии в Палестину, означавшем для него начало новой жизни.

В настоящем времени повествователя именно память дает возможность возродить прошлое, преодолевая смерть забвения. Мифологизация проявляется в синкретизме времени и пространства. Метафорический образ Розы Иерихона связывает прошлое и настоящее, пространство физическое и ментальное, физическое и метафизическое. На лексическом уровне метафоры представляют время в пространственных образах: *на полудне стояло солнце моей жизни*, «цвели все те же анемоны и маки, что цвели и при Рахили, красовались те же лилии полевые и пели те же птицы небесные, блаженной беззаботности которых учила евангельская притча», «в живую воду сердца, в чистую влагу любви, печали и нежности погружаю я корни и стебли моего прошлого» (курсив наш. — Г. Е.).

«Город Царя Царей» (1924), как и другие рассказы, воспроизводит воспоминания писателя о путешествии на Восток в 1910 г. В повествовании синкретично совмещаются темы начала и конца времен, начала цивилизации и смерти. Описание древней столицы Цейлона Анарадхапура погружено в легендарно-мифологический контекст. Для представления пространства Львиного острова выбираются цейлонские сказания о земном Рае и преступлении Каина. Географические топосы получают мифологические наименования: цепь рифов и скал названы Мостом Адама, высшая точка горного хребта — Адамовым Пиком. Аборигенов автор называет потомками Авеля, а пришельцев из Индии (суриев) — потомками Каина и «детьми Солнца». Дальнейшую историю цейлонских царей Бунин излагает также на основе мифов. Период становления буддизма представляет легенда о встрече на охоте царя Тисса с первым буддийским

апостолом Махиндой. Но рассказ о начале времен перебивается темой смерти древней цивилизации. Легендарное прошлое Цейлона противопоставляется настоящему времени повествователя, для которого древний остров — «мертвая священная страна».

В отрывках из путевого дневника «Воды многие» Бунин комментирует Заповеди Моисея и говорит о них как о вечных истинах человечества: «Мысль об этой неизбежности и о той связи, которую рождает между людьми почитание Синайских Скрижалей, вмененное в одинаковую священнейшую обязанность миллионам людей, отзывается в сердце великим утешением» [2, с. 451]. В его комментариях подчеркивается объединяющая сила Заповедей, осуществляющая связь времен и связь народов: «Мы и не подозреваем всей силы таинственного влияния этой архаичности, ее неизменности и независимости от преходящих земных условий. Она разрушает преграды времени, места, национальности, она говорит всем языкам людским только одним, только своим, только аравийским языком, и из тысячелетий в тысячелетия мириады самых разноплеменных человеческих душ, начинающих свое земное существование, младенческими голосами внушающих себе и другим для всех равно обязательные Синайские Законы, хранят только этот язык: ни раба его, ни осла его» [2, с. 451].

В последней группе новелл, отсылающих к библейской традиции (рассказы 1946 г. «Весной, в Иудее», «Мистраль» и «Пророк Осия»), Бунин свободно трактует ветхозаветные темы и образы, подчеркивая в них эстетическое и эротическое начала. В них вводятся обширные цитаты из библейских текстов, подробно и поэтично описывается Иудейская пустыня. Вместе они могут рассматриваться как последнее признание писателя в любви к древним священным источникам. Если в прежние времена Бунин подчеркивал дистанцию между современным и древним миром, то теперь он сближает их. Героиню рассказа «Весной, в Иудее» называет Суламифью, «Книгу Руфь» оценивает как *несравненную* и рисует пластический, визуально представимый образ пророка Осии: «Он был уже не молод; он был целомудрен, задумчив, грустен» [2, с. 521].

Обзор ветхозаветных мотивов в художественной прозе Бунина доказывает, что библейская культура была неотъемлемой частью его художественного мира. Библейские образы выполняют в рассказах и очерках писателя разнообразные функции, они составляют подтекст многих его произведений и придают им концептуальность и художественную глубину.

Литература

1. Бунин, И. А. Собр. соч.: в 6 т. / И. А. Бунин. Т. 3. М., 1987.
2. Бунин, И. А. Собр. соч.: в 6 т. / И. А. Бунин. Т. 4. М., 1987.

Т. Е. Комаровская
(Минск, БГПУ)

АМЕРИКАНСКАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА: РОМАН Ф. РОТА «КОГДА ОНА БЫЛА ХОРОШЕЙ»

Как известно, во второй половине XX в. в литературе США приобретают особое значение региональные литературы и литературы этнических групп. Среди них немаловажную роль играет американская еврейская литература, представленная творчеством таких крупных писателей, как Сол Беллоу, Бернард Маламуд, Филип Рот. Статья посвящена раннему роману Филипа Рота «Когда она была хорошей» (1967).

На первый взгляд, роман Филипа Рота представляется сугубо социальным романом. В центре авторского внимания — судьба несчастной молодой женщины, выросшей в семье, где отец — пьяница, ничтожество, дебошир, мать — слабая женщина, безумно и бездумно влюбленная в него, дед, в доме которого они живут, человек нравственный, но не могущий повлиять на ситуацию. Люси с отрочества мечтает только о том, как бы поскорее вырваться из дома, и потому еще в школе начинает принимать ухаживания молодого человека, вернувшегося из армии. Одиночество, неустроенность в собственном доме и желание признания, любви толкают ее к нему. Связь эта оказывается чреватой: когда мечты героини начинают осуществляться (она поступает в колледж), обнаруживается, что она беременна, что не остается ничего другого, как выйти замуж за человека, который, как она понимает к этому времени, ей не подходит.

Рой неплохой человек, по-своему любит Люси, но он слаб, ленив, не-предприимчив, инфантилен и, главное, лишен чувства ответственности. При первых трудностях семейной жизни он готов бросить жену с ребенком и бежать под материнское крылышко. Такова экспозиция трагедии Люси, завершающаяся ее смертью.

Бинарная смысловая оппозиция, на которой построен роман, это оппозиция *civilized* — *right*. Первая фраза книги гласит о том, что герой, Уиллард Кэрол, дедушка героини, стремился «Not to be rich, not to be famous,

not to be mighty, not even to be happy, but to be civilized – that was the dream of his life» [1, с. 3]. В первой главе, являющейся в то же время эпилогом романа, он, после посещения могилы внучки, стремясь сбросить с себя чувство вины, восклицает: «...all I did was good!...Good! ...Onto others!» [1, с. 39]. Но его понятия добра и цивилизованного поведения ничего, кроме несчастья, не приносят. Он никогда не мог обуздать зятя, человека слабого, безнравственного и безответственного, выпивоху и вора, не мог избавить от него свою дочь и внучку, и потому он косвенно виноват в несчастной жизни последней, в ее травмированной с детства психике, ее ранимости, комплексе социальной неполноценности и ее ранней смерти. Ключ к личности Люси лежит в заглавии романа, строчке из детского стишка:

There was a little girl
Who had a little curl
Right in the middle of her forehead.
And when she was good,
She was very, very good,
But when she was bad, she was horrid.

Ф. Рот активизирует второе значение слова *right*: не «как раз, точно», но «правильный, прав».

Выросшая в семье, где отец был лишен твердых нравственных устоев, где они, таким образом, не соблюдались, Люси выковала для себя твердый нравственный кодекс, и для нее главное – *to be right* – быть правой. Отсюда ее конфликт с миром, живущим по другим нравственным правилам, конфликт, разрешающийся только смертью героини.

Смена гендерного стереотипа обусловлена в этом романе позицией сильной женщины с твердыми нравственными принципами, живущей в мире слабых мужчин, неспособных действовать. Рот наделяет свою героиню именно этой чертой, являющейся обычно достоянием мужчин. Именно в нежелании и невозможности действовать укоряет Люси окружающих ее мужчин, в трусости.

Мир, окружающий Люси, живет по законам добропорядочного лицемерия. После того как Люси вызвала полицию, чтобы утихомирить разбушевавшегося отца и защитить таким образом мать, именно ее поступок вызывает всеобщее осуждение – и родных, и всех жителей города, а не пьяное буйство ее отца. Дед, осуждая поступок Люси, спрашивает ее, почему она вызвала полицию, но не позвонила ему. Люси, 15 лет, отвечает, что толку от этого не было бы, ее дед никогда не мог сдерживать отца. В ответ дед, как и всегда, раздражается словесными эскападами, в которых опять звучит слово *civilized*: «We are civilized people in this house... We are not riffraff... The way we do it in this house, Lucy, is we talk to a person. We show him the right. ...And if he doesn't know it?» Дед продолжает настаивать на том, что полицию вызывать ни в коем случае было нельзя: «...don't you see, they are your parents. <...> Then why don't they **act** like parents!» [1, с. 22–23].

Феминистская бинарная оппозиция романа состоит из еще одной его героини — матери Люси, слишком женственной, влюбленной в своего негодного мужа, покорной, без чувства собственного достоинства, готовой прощать мужу все его выходки. Люси, в противовес ей, наделена огромным чувством собственного достоинства, решимостью, готовностью действовать, обостренным чувством справедливости и того, что правильно. Парадокс романа состоит в том, что не мать старается защитить Люси от отца, но Люси — мать. Материнская любовь, столь важный компонент в воспитании девочек, сведена до тривиального уровня в отношении Люси. Духовной близости с матерью у нее никогда не было. Мать и является в конце книги той силой, которая толкнула Люси на нервный срыв, вызвавший уход от нее мужа, восстановивший против нее его семью, приведший, в конечном итоге, к отчаянному побегу героини и ее смерти. Мать посмела упрекнуть дочь в том, что ее непутевый отец, не живший в семье уже четыре года, из-за нее попал в тюрьму. «Он там, где ты всегда хотела, чтобы он был». Эти две героини противопоставлены в романе: мать, по-женски слишком слабая, мягкая, податливая, готовая приспособиться к любым жизненным реалиям, и твердая, негибкая, принципиальная Люси. Отсутствие у нее женской мягкости, приспособляемости, хитрости делает для нее невозможным стать по-настоящему хорошей женой. Люси и с мужем умеет только настаивать, заставлять, увещевать. Этим она отдаляет от себя мужа, человека слабого, податливого, без того внутреннего стержня, который так крепок у Люси. Это человек без твердых нравственных принципов, болтун, во многом похожий на ее отца.

Act — слово, ключевое у героини. В разразившемся семейном кризисе в конце книги, когда Рой, не пожелавший, не сумевший понять причины ее срыва, уходит от нее тайком, забирая ребенка, и под влиянием родственников настаивает на разводе и на том, что сын останется с ним, героиня идет напролом и в своих поступках, и в словах: она обличает, требует, настаивает, она требует выяснения отношений со всеми глубокой ночью.

С пятнадцати лет никогда не сомневавшаяся в правоте своих действий Люси, когда она вызвала полицию и ее отец попал в тюрьму, мучается осуждением своего поступка окружающими и мыслью о своей нравственной вине перед отцом, хотя она ее и не признает. Мать, бросившая ей упрек в конце романа, попала в большое место и тем вызвала нервный срыв и впоследствии — смерть дочери. Впрочем, Люси сама обрекла себя на гибель после прочтения письма отца из тюрьмы, адресованного матери. Именно она в восемнадцать лет изгнала отца из дома после очередного пьяного дебоша, закончившегося синяком под глазом матери. Читая письмо отца из тюрьмы, в котором он пишет: «I said years ago that without you I would slide to hell in a hurry. I guess it was a prediction that came all too true» [1, с. 308], — Люси словно получает подтверждение своей виновности в том, что отец попал в тюрьму, и приговаривает себя и свою нерожденную дочь к смерти.

Люси в жизни озабочена только тем, чтобы быть правой (*right*). Но мир, в котором она живет, не совершенен ни материально, ни морально, и слишком жесткая нравственная позиция Люси отпугивает от нее людей и восстанавливает их против нее. Люси права — и обречена в обществе, не прощающем ей неженского, нефеминного поведения.

В одном из своих эссе, посвященном роману Ш. Бронте «Джейн Эйр», Эрика Джонг писала о Джейн Эйр как о предшественнице современных феминисток и о негативной реакции прессы, сопровождавшей публикацию романа, и объясняла эту реакцию, подчеркнув, что обвинения, выдвинутые против Джейн Эйр, предваряли обвинения, выдвигаемые впоследствии против каждого значительного романа XIX и XX столетий, изображавших женщину как сложную человеческую личность, а не как стереотип. Более того, настаивает Э. Джонг, эти обвинения предваряют современные нападки на женский гнев, строптивость и нонконформизм, проявляемые на страницах художественной литературы или в реальной жизни. Джейн Эйр, по мнению Э. Джонг, обладает самым большим сокровищем, которое может иметь женщина: самоуважением, чувством собственного достоинства, что, едко замечает писательница, непростительно в женщинах и девушках с точки зрения социума. «We love Jane because she seems to know her own worth — an unforgivable thing in girls and women» [2, с. 50].

Этими же качествами наделена в самой высокой степени и Люси. Филип Рот, писавший свою книгу в 1960-е гг., когда выступления феминисток были наиболее сильны и полемичны и когда он был молодым писателем, занимает в романе двойственную позицию по отношению к своей героине. Сочувствуя ей, психологически точно мотивируя ее поведение, создавая сложный, достоверный женский образ, он в то же время по-мужски не прощает ей всех тех качеств, которые его предшественники в литературе не прощали Джейн Эйр. Писатель наказывает свою героиню смертью.

В чем черты национального облика писателя, национального менталитета, проявившегося в этом романе? В самом образе женщины, матери, созданном им и соответствующем расхожему стереотипу, отражающему национальный характер еврейской женщины: сильной, волевой, играющей большую роль в воспитании детей, формирующей их личности; женщины — опоры семьи, воплощающей идею Дома и, до какой-то степени, малой Родины.

Литература

1. Roth, Ph. When She Was Good / Ph. Roth. N. Y., 1967.
2. Jong, E. What Do Women Want / E. Jong. N. Y., 1998.

И. А. Бельцер
(Самара, СГУ)

ОБРАЗЫ И МОТИВЫ ТАНАХА В ТВОРЧЕСТВЕ БЕРНАРДА МАЛАМУДА

Роман Бернарда Маламуда «Наладчик» был написан в 1969 г. и является, по словам критиков, одним из самых сильных и талантливых произведений писателя, за которое он был удостоен Пулитцеровской премии и Национальной книжной премии. Это произведение не было переведено на русский язык, что в какой-то степени объясняет факт отсутствия исследовательских работ, посвященных роману, в советском и российском литературоведении.

Исторической основой произведения послужило дело Менделя Бейлиса: в марте 1911 г. рабочий кирпичного завода Мендель Бейлис был арестован по обвинению в ритуальном убийстве (якобы кровь христиан используется для приготовления мацы на Песах). Дело получило политическую окраску и было взято под контроль Его Императорского Величества Николая Второго. Роман «Наладчик» не является документальным описанием известных событий. В нем переосмыслен весь опыт так называемых «еврейских процессов». Скорее всего, образ Якова Бока можно считать собирательным, основанным на образах исторических личностей, которые были задействованы в делах о евреях. Б. Маламуд представляет подробную картину жизни евреев в дореволюционной России, где царь не хочет видеть евреев в качестве подданных.

Положение русского еврейства в начале века обуславливалось двумя основными факторами. Оба фактора были по отношению к евреям России объективны и имели отрицательный характер. Первый – российское самодержавие. Второй объективный фактор – это черта оседлости, которая была следствием царской антиеврейской политики и ограничивала экономические, политические и культурные стремления евреев.

Евреи живут за пределами больших городов, их часто ассоциируют с чертями из сказок, и в тексте романа мы сталкиваемся с диалогами, в которых окружающие именно так и воспринимают Якова Бока, главного героя романа: «The boy followed him poking his fingers like horns over his head...» [1, с. 9].

Сэнфорд Пинскер называет Якова Бока идишским словом *Schlemiel* (далее – Шлемиль). Образ Шлемиля является одним из ключевых не только в романном творчестве Бернарда Маламуда, но и во всей еврейской литературе. В течение очень долгого времени Шлемиль существовал в паре с другим очень хорошо известным образом идишского юмора – образом еврейского дурачка – Шлимазла (*Schlimazel*). Впоследствии образ Шлемиля приобрел более трагическую окраску, в исследовательских работах его стали определять как образ человека, который не просто попадает в разные глупые ситуации, а волей судьбы оказывается в очень тяжелых обстоятельствах и пытается бороться и изменить свое положение к лучшему.

В романе «Наладчик» главный герой – еврей из местечка Яков Бок – решает попытаться счастья и уехать в Киев в поисках другой жизни. Решение уехать из местечка обусловлено не просто желанием найти работу, а скорее потребностью понять, как устроен мир вне местечка, за пределами границ, которые для евреев на протяжении очень долгого времени определяли Тора и ее законы. Яков Бок добровольно покидает местечко. Героя привлекает жизнь за пределами маленького мирка, он прекрасно понимает, что делает и чем рискует, однако потенциальная опасность не заставляет его отступиться. Он хочет, подобно Спинозе, стать внутренне свободным:

«The truth of it is I'm a man full of wants I'll never satisfy, at least not here (в местечке). It's time to get out and take a chance. Change your place, change your luck, people say...What I want to know is what's going on in the world. What choice has a man who doesn't know what his choices are? If you want to be free, first be free in your mind» [1, с. 15].

Яков – не изгой в обычном понимании этого слова, он, скорее, отщепенец, другой, его уважают за мастерство плотника в местечке, но не любят. Он, если можно так выразиться, – романтический бунтарь. Романтические черты в образе Якова Бока отсылают нас к персонажам прозы М. Бердичевского, одним из первых романтических персонажей еврейской литературы, поскольку романтизм в еврейскую литературу пришел поздно, в силу разных причин. В творчестве Б. Маламуда мы находим и черты американского романтизма, и такого странного, запоздалого русско-еврейского романтизма. Как и герои Бердичевского, Яков Бок стремится уйти из четко очерченного мира, в котором он родился. Только у героя Б. Маламуда вместо томиков Ницше с собой томик Спинозы. Спиноза, в общем, и есть изгой, отщепенец. Яков позже во многом повторит путь Спинозы.

Герой уезжает в Киев поздней осенью и оказывается там в ноябре, в момент, когда никаких новых дел не начинают. Для человека, который связан с землей, переезд осенью был бы невозможен, для Якова же важно было только уехать из местечка. Он старательно пытается избавиться от своего еврейского прошлого, сбрасывает бороду и пейсы, а на переправе выбрасывает в реку молитвенные принадлежности. Вещи, связанные с религиозным ритуалом и еврейской традицией, нужны для того, чтобы обозначить, к какому социуму принадлежит владелец. В данном случае определяется принадлежность Якова Бока к еврейскому миру, к местечку. Один из способов, которым герой пытается порвать со своим еврейским прошлым, является выбрасывание в воду молитвенных принадлежностей. Вода вообще имеет символическое значение в еврейской традиции. Например, в Судный День (Йом Киппур) каждого года евреи должны вытряхивать содержимое своих карманов в водоем, что символизирует избавление от грехов прошлого и начало новой жизни. Возникает также аналогия между Днепром и Летой или Ахеронтом (и перевозчик присутствует). Яков отказывается от себя, несколько раз по пути в Киев герой отрицает, что он еврей:

«“I don't recognize the accent you speak”, said the boatmen, pulling the oars. “It's Russian but from what province?”

“I've lived in Latvia as well as other places”, the fixer muttered.

“At first I thought you were a goddam Pole. Pan whosis, Pani whasis”.

“The boatmen laughed, than snickered”. Or maybe a motherfucking Jew. “But though you're dressed like a Russian, you look more like a German, may the devil destroy them all, excepting yourself and yours of course”.

“Latvian”, said Yakov...» [1, с. 15].

Однако, как Бок ни старается, он пусть косвенно, но остается связан со своим еврейским прошлым и еврейской традицией. По замыслу автора практически все важные события в жизни Якова Бока происходят в канун еврейских праздников: убийство Жени Голова происходит на Песах (самое «подходящее» время для кровавых наветов), а суд над Яковом начинается в канун Рош-ѓа-Шана. Символичен тот факт, что Песах – праздник свободы, но Яков Бок ее именно в это время лишается, приобретает свободу внутреннюю, а не физическую перед Йом-Киппуром, священным днем, когда евреи могут избавиться от всех своих грехов.

В Киеве все неприятности для Якова начинаются с доброго дела: он спасает человека, несмотря на то, что на лацкане его пиджака был значок «черной сотни». Яков легко меняет свое имя, когда знакомится с человеком, спасенным им на улице. Он представляется Яковом Ивановичем Дологущевым. Таким образом, завершая начатое на переправе «перерождение», герой отрекается от своего имени (и национальности), что фактически означает отказ от существования. Чтобы перестать быть евреем, недостаточно просто отказаться от своей национальности, и Яков

прекрасно понимает это: он знаком с законом Торы, согласно которому даже человек, сменивший вероисповедание, получает в иудаизме свой статус. Ирония заключается в том, что вопреки своему желанию перестать быть евреем Яков все же им является не только по рождению, но и в глазах окружающих. И как бы Яков ни хотел забыть, что он еврей, он не может этого сделать, и все испытания и мучения, с которыми герой позже столкнется в заключении, он будет терпеть за свой народ: «...being born a Jew meant being vulnerable to history, including its worst errors» [1, с. 206].

Наградой за спасение черносотенца Лебедева стало предложение работать, а следствием — дополнительная необходимость скрывать свое происхождение. Яков становится не только человеком без дома, но и человеком без имени и прошлого, он просто *fixer* (наладчик).

Яков Бок оказывается обвиняемым по делу о ритуальном убийстве деревенского мальчика Жени Голова, попадает в тюрьму и находится в заключении на протяжении всего времени действия романа. Жизнь героя состоит из однотипных и повторяющихся событий. Он сбегает из местечка, в котором ему невозможно жить, и попадает в «ад» другого рода.

История Якова Бока напоминает историю библейского Ионы — пророка, который задумал избежать исполнения воли Творца, однако «обстоятельства» заставили его задуматься. Сюжет библейской книги Ионы пронизан идеей справедливости и размышлениями о свободе выбора, о необходимости выполнения воли Творца и последствиях отказа от этого исполнения. Иона делает свой выбор только тогда, когда понимает, что от его решения зависят жизни людей. Он бросается в океан, чтобы уберечь подобравший его корабль от гибели. Яков Бок находится в аналогичном положении, однако его выбор еще сложнее: он не обязан ни в чем признавать себя виновным и не обязан ни с кем бороться, его ложно обвинили в убийстве. Пройдя через ряд испытаний, герой понимает, что у него есть возможность сделать важный шаг не только для возвращения свободы себе, но и для свободы будущих поколений евреев и неевреев. Одновременно со сравнением с Ионой напрашивается параллель с жертвенным поступком Иисуса Христа. Яков начинает движение в сторону православия, но в конечном итоге предпочитает нерелигиозность и веру принадлежности какой-либо конфессии.

В художественном мире романов Бернарда Маламуда мы постоянно сталкиваемся с параллелями между иудаизмом и христианством. Так, в романе «Помощник» философия Франциска Ассизского соседствует с философией Торы. Проблема восприятия религии и религиозной философии как важного объединяющего и в то же время разъединяющего фактора для человечества является одной из важнейших в творчестве Бернарда Маламуда. Не стоит забывать о том, что еврейство неразрывно связано с иудаизмом, в то время как христианство такой привязки к национальности не имеет. В романах Маламуда поступки некоторых персонажей (Фрэнк

Алпайн, Яков Бок) иллюстрируют идею писателя о свободном решении и праве на выбор веры и религии. Высказывания об излишней закрытости иудаизма начались еще в XVIII в., в конце XIX в. подобные размышления обрели вторую жизнь. Местечковые евреи конца XIX в. во многом перестали понимать ценности и нормы, по которым жили. Это можно объяснить тем, что они этот образ жизни не выбирали, это просто данность, и самые решительные пробуют убежать в другую реальность, и Яков как раз из таких смельчаков-изгоев. Он приходит к восприятию себя евреем только после абсолютного отрицания самого этого факта и ряда испытаний, но к иудаизму Яков не возвращается. В художественном мире романов Б. Маламуда происходит то, что в реальном мире пока не произошло, — отделение религии от национальности, а именно — иудаизма от еврейства.

Все произошедшее с Яковом изменило не только его жизнь, но в каком-то смысле и историю Российской империи, и, сам того не желая, Яков Бок становится частью истории. Он отказывается подписывать ложное признание, потому что хочет опять стать незаметным человеком, который не имеет никакого значения для истории, а также из страха быть убитым. Однако когда Яков начал анализировать причины своего страха, он пришел к выводу, что исчезнуть из истории означает исчезнуть из жизни: «One thing I've learned...there's no such thing as unpolitical man, especially a Jew» [1, с. 238].

Заключение в тюрьме по ложному обвинению и все, через что герой там проходит, позволяет ему наконец-то почувствовать себя свободным. У Якова больше нет необходимости стесняться того, что он еврей, тюрьма освобождает его от необходимости прятаться, а не жить. После того как герой приобретает статус обвиняемого, он выкрикивает лозунги, из которых становится понятно, что даже при почти нулевых шансах на оправдательный приговор Яков Бок будет бороться за свои мизерные права, потому что суть не в результате борьбы, а в самом ее факте. Яков Бок — это человек в понимании С. Кьеркегора. Волею обстоятельств он обращает свой взор на самого себя, на свой внутренний выбор. Герой проходит и эстетическую, и этическую, и религиозную ступени развития, в конце концов обретает себя, принимает свое прошлое и пытается изменить настоящее в заданных ему условиях существования.

Формирование Маламуда как писателя происходило параллельно развитию экзистенциализма в литературе, поэтому можно говорить о преобладающем влиянии на него именно Кьеркегора, а не Альбера Камю. Безусловно, решение Якова Бока перекликается с решением о деянии в философии экзистенциализма. Образ Шлемиля вполне укладывается в рамки экзистенциалистской философии, а образ Якова Бока соответствует образу Шлемиля, основой мировоззрения которого является необходимость борьбы если не ради себя, то хотя бы ради возможного будущего: «...where's no fight for it, there's no freedom» [1, с. 282].

Жертва и страдания Якова Бока позволят ему приблизить возможную свободу для своего народа, предвидеть крах замыслов «черной сотни» и прочих, хотя бы потому, что он, обыкновенный человек, не отказался от своего национального наследия в самый трудный момент.

Прошлое занимает очень важное место в жизни Якова Бока, мучает его. Когда-то оно было его настоящей жизнью, и эта жизнь ему абсолютно не нравилась, в ней было голодно, темно и одиноко. Правда, после того как Яков попал в тюрьму, он понял, что не всегда убежать от себя и своей истории означает найти «светлое будущее».

Сам Яков находится на перепутье, его камеру в тюрьме можно считать метафорой переходного существования: когда Бок попадает туда, он не знает, кто он есть, а лишь помнит, кем он был.

Якову Боку приходится справляться с событиями и обстоятельствами, которые преодолеть практически невозможно, и несмотря на кажущееся отсутствие выбора, ему приходится выбирать: лгать и подписывать поддельные бумаги или нет, помогать своей жене или нет. Не один библейский образ Ионы соответствует образу Якова Бока. В его образе прослеживаются и черты библейского Иакова, который получает второе имя — *Израэль* («сражавшийся с Богом», но также «Бог сражается»). Он мужественно переносит все страдания, которые ему посылают, и в итоге становится праотцем еврейского народа, от него происходят двенадцать колен Израилевых. Сэнди Коэн расшифровывает имя жены Якова — *Рейза* как анаграмму слова *Израэль* (*Raisl — Israel*). Нам такая трактовка кажется искусственной, но все же тот факт, что Яков признает ребенка своей жены и дает продолжение роду Бок, роднит его с библейским праотцем. Сбежавшая жена приходит к Якову и просит написать записку, что он — отец ее ребенка, иначе жизнь для нее в местечке будет совсем невыносимой. Яков соглашается, хотя отцовство, о котором он мечтал всю жизнь, не приносит ему ничего, кроме позора: «I declare myself to be the father of Chaim, the infant son of my wife Raisl Bok... Please help the mother and child, and for this, amid all my troubles, I'll be grateful» [1, с. 262].

Мы сталкиваемся с инвариантом образа Шлемиля в образе тестя Якова Бока — Шмуэля. Он является одним из ключевых образов романа. Если Яков Бок первоначально пытается убежать от своего еврейского прошлого и настоящего, то Шмуэль проживает всю свою жизнь в местечке, он олицетворяет местечковый еврейский мир. Образ Шмуэля представляет эволюцию образа Мориса Бобера из романа «Ассистент». Если Морис душой так и остался в еврейском местечке, несмотря на то что много лет живет в Америке, то Шмуэль не считает нужным уходить из еврейского местечка, для него свобода внутренняя представляется более важной, чем свобода физическая. И Морис, и Шмуэль воспринимают свое страдание как данность, но при этом не являются пассивными страдальцами. Наобо-

рот, это люди, которые в очень тяжелых жизненных условиях сохраняют милосердие и стремление к духовному развитию. Для Шмуэля штетл — это модель мира, он предостерегает Якова, уговаривает не уезжать. Шмуэль понимает, что свобода передвижения, выход за границы очерченного еврейским законом мира могут иметь для Якова Бока ужасные последствия :

«“...What’s in the world, Shmuel said, is in the shtetl — people, their trials, worries, circumstances. but here at least God with us”.

“Be careful, Schmuel said, agitated, we live in the middle of our enemies. The best way to take care is to stay under God’s protection. Remember, if He’s not perfect, neither are we”» [1, с. 218].

В трудный момент именно Шмуэль делает невозможное для защиты Якова: он идет к еврейским и нееврейским журналистам, продает все, что у него есть, для того чтобы дать взятку и получить свидание в тюрьме с Яковом. Он навещает Якова в вечер Шаббата, нарушает закон, который всю жизнь соблюдал, однако помочь человеку для Шмуэля оказывается важнее соблюдения законов Торы:

«“God forbid, you’re not a prisoner, are you?” the fixer asked in anguish.

“God forbid. I came to see you, though I almost didn’t. It’s erev shabbos but God will forgive me”» [1, с. 228].

Шмуэль по-прежнему уговаривает Якова попросить милости у Всевышнего, обратиться к Торе, но Яков Бок все еще уверен, что на историю Бог не имеет никакого влияния. Шмуэль же убежден, что сочувствия (*rachmones*) искать нужно именно у Всевышнего, а не в законодательной системе.

Единственной связью с местечковым бытием для Якова был Шмуэль. Он не зря уговаривает Якова соблюдать именно Шаббат: четвертая заповедь для евреев всегда являлась одной из самых важных. Уже после Второй мировой войны выйдут дневники одного из переживших Катастрофу, в которых будет написано, что «Шаббат сохранил евреев». Логическая связь здесь очевидна: тот, кто соблюдает Шаббат, соблюдает традицию, а соблюдающий традицию остается евреем. Таким образом, Шмуэль пытается удержать Якова Бока в рамках той культуры и традиции, в которой он родился и вырос.

Персонажи Маламуда являются одновременно типичными евреями и просто страдающими людьми, без связи со своей национальностью. Проблема их личностной и еврейской самоидентификации в конечном итоге сводится к общечеловеческой проблеме поиска себя и определения человеком своего места в мире и проблеме отношения к людям, которые отличаются от нас или попросту являются другими. На деле речь идет об отношении личности к другой личности, о правах на уважение и самоопределение не только в обществе, но и в государственной системе.

Литература

1. *Malamud, B. The Fixer*, Farrar, Straus and Geroux / B. Malamud. N.Y., 1977.

П. І. Ляво́нава
(Мінск, БДУ)

БЕЛАРУСКА-ЯЎРЭЙСКІ ДЫЯЛОГ У ПОЗНЯЙ ПРОЗЕ ЗМІТРАКА БЯДУЛІ

Змітрок Бядуля (1886–1941) – празаік, паэт, крытык, адзін з тых знакамітых пачынальнікаў беларускай літаратуры ХХ ст., да якіх належалі Янка Купала, Якуб Колас, М. Багдановіч, А. Гарун і М. Гарэцкі. Цікаваць чытача да яго казак, апавяданняў, лірычных мініяцюр у прозе – абразкоў, аповесцей (да прыкладу, такіх, як «Салавей», «У дрымучых лясах») забяспечвалася паяднаннем пастаноўкі вострых сацыяльных праблем жыцця (гранічнай беднасці сялян, трагічнага лёсу дзяцей ды інш.) і паказу маральна-псіхалагічных асноў у іх вырашэнні, раскрыццём прыгажосці душы простага чалавека. Рамантычная настраёнасць, захапленне характэрна прыроды роднага краю, мастакоўскім талентам людзей з народа, адмысловае спалучэнне фальклорных і біблейскіх крыніц ды матываў у стварэнні мастацкіх вобразаў надаюць непаўторнасць яго творчасці, якая і сёння прыцягвае маладога чытача сваім лірызмам, глыбокай змястоўнасцю і чалавечнасцю.

Змітрок Бядуля (Сямён Яфімавіч Плаўнік) нарадзіўся ў небагатай яўрэйскай сям’і ў маленькай вёсцы Пасадзец, размешчанай пасярод дрымучых лагойска-плешчаніцкіх лясоў, недалёка ад мястэчка Даўгінава. Бацькі хацелі бачыць свайго сына паважаным у ваколіцы чалавекам, рабінам, і аддалі вучыцца ў навучальную ўстанову, якую ўтрымлівала яўрэйская абшчына, – ешыбот. Развітаўшыся з ім у 15-гадовым узросце, будучы пісьменнік стаў глядзець на штодзённае сялянскае жыццё праз прызму біблейскіх міфаў і легенд, і гэта надало яго погляду адметную філасофскую вышыню і прыўзнятасць стылю. Па складзе свайго таленту З. Бядуля – пісьменнік рамантычнага светаўспрымання, з вострай цягай да ідэалу, да прыгожага, з неадольнай прагай спасціжэння таямніцы жыцця. Прыхільнасць да таямнічага, трансцэндэнтнага была адной з характэрных адзнак беларускай літаратуры пачатку ХХ ст. Вобразы і матывы

вы, звязаныя са светам ірэальнага, містычнага, загадкавага, знаходзім у творах М. Гарэцкага, М. Багдановіча, Цёткі. З. Бядуля на пачатку творчага шляху звярнуўся да нязвыклай і амаль нязнанай у беларускай літаратуры мастацкай формы — жанру лірычных імпрэсій-мініяцюр (зб. «Абразкі», 1913). Яны ўражвалі чытача пачуццём містычнага зліцця і ўзаемапераходу чалавечага і прыроднага светаў, пры якім чалавек адчувае сябе часткай нейкага безыменнага стваральнага духу, разлітага ў Сусвецце. Рэлігійна-пантэістычнае спасціжэнне цэласнасці свету дасягалася пры дапамозе мастацкага пераасэнсавання беларускай народнай міфалогіі ў сувязі з біблейскімі матывамі і вобразамі. Адносіны да прыроды як да вечнай каштоўнасці назаўсёды становяцца ў З. Бядулі адным з найважнейшых этычных і эстэтычных крытэрыяў у ацэнцы чалавека, сведчаннем шырыні ўласных духоўных пошукаў пісьменніка. Выпрацоўваецца і адметная апавядальная манера аўтара: арганічнае паяднанне літаратурнай, фальклорна-міфалагічнай і біблейскай асноў. Ранняя проза З. Бядулі — гэта проза сімвалічнага асэнсавання жыцця, высокай мастацкай абагульненасці. Разам з тым цікавасць маладога аўтара да драматызму паўсядзённасці, да актуальных падзей і фактаў жыцця абумоўліваюць яго зварот да сацыяльнай праблематыкі, дазваляюць глыбока зазірнуць у душы герояў апавяданняў і навел, даследаваць супярэчнасці беларускага нацыянальнага характару, паказаць няўмольны крах традыцыйных маральна-этычных народных каштоўнасцей — дабрыні, міласэрнасці, цяплення, веры. Бядулевым навелам і апавяданням уласціва пільная ўвага да колераў, адценняў, гукаў, якія нібы складаюць фон чалавечага жыцця. І. Навуменка адзначаў, што Бядуля, бадай, адзіны ў беларускай літаратуры пісьменнік, які быў проста апантана захоплены да бяскончасці цудам беларускай казкі, міфа, легенды, і разам з тым стыль ягоных навел афарбаваны лёгкім сумам, элегічнай тугою. Ад біблейскага выхавання пісьменніка ідзе, відаць, прытчавая стрыманасць ягонага апавядання і мастацкі прыём завастрэння сітуацый, што робіць вобразы навел выразнымі і запамінальнымі [1, с. 246–247].

Такім чынам, ужо ў ранняй прозе З. Бядулі распачынаецца беларуска-яўрэйскі культурны дыялог, пакліканы да жыцця асаблівасцямі паходжання і адукацыі пісьменніка, што атрымала выяўленне ў арыгінальным для беларускай літаратуры жанры (абразкі), адметнай стылёвай манеры, сімвалісцка-імпрэсіяністычных адзнаках творчасці.

У позняй прозе З. Бядулі — рамане «Язэп Крушынскі» (1928–1931), аўтабіяграфічнай аповесці «У дрымучых лясах» (1939) — беларуска-яўрэйскі культурны дыялог пашыраецца і паглыбляецца, што знаходзіць адбітак не так у стылі пісьменніка, як у выбары жанру (раман), у праблематыцы, у стварэнні яркіх мастацкіх вобразаў розных сацыяльных слаёў грамадства.

Раман «Язэп Крушынскі» — гэта шырокая эпічная карціна рэчаіснасці, асэнсаванне складаных сацыяльных працэсаў, што адбываліся ў 20–30-я гг.

у савецкай дзяржаве. З. Бядуля адным з першых пісьменнікаў звярнуўся да паказу лёсу сялянства ва ўмовах вялікай сацыяльнай перабудовы, а ў цэнтры рамана паставіў вобраз махінатара, гандляра і авантурыста Язэпа Крушынскага. Надзвычай энергічны, ініцыятыўны ды вынаходлівы Крушынскі па сваім знешнім абліччы — чалавек савецкі і нават перадавы. Ён натхнёна паўтарае савецкія лозунгі, аддае значную частку зямлі сялянам, а на астатняй яе частцы арганізуе культурную гаспадарку, будзе млын для сябе і людзей, наладжвае «тэатр» з запрашэннем са сталіцы драмгуртка і духавога аркестра, а сам тым часам займаецца кантрабандай і шкодніцтвам, маючы адданных памагатых і ў сельсавесе, і ў Мінску, і ў сябе дома. Яго дзейнасць, вядома ж, не магла не ўплываць на тых, хто побач. Рознымі спосабамі Крушынскі даводзіў сялянам і тым, хто займаўся гандлем ды рознымі рамёствамі, што няма ні багатых, ні бедных, а ёсць адзін працоўны люд... Па-ягонаму выходзіла, што беднякі — гэта тыя з сялян, якія не стараюцца, не дбаюць аб сабе, аб сваёй гаспадарцы... Ён стараўся выхаваць у беднякоў пашану да грошай. Толькі тады яны перастануць быць беднякамі. А спосаб здабывання грошай? Дзеля такой важнай сацыяльна-эканамічнай мэты, — тлумачыў ён, — усе спосабы магчымы. Такія, на першы погляд, слушныя тлумачэнні ды яшчэ і быццам бы канкрэтная дапамога больш заможнага чалавека Крушынскага (то косы сялянам купіць, то мяшок жыта дасць) бяднейшым сваім аднавяскоўцам былі для іх вельмі даходлівыя, хаця і ішлі насуперак ідэям савецкай улады. У грандыёзную перабудову жыцця на новы лад былі ўцягнуты ўсе без выключэння слаі насельніцтва, а паколькі разам з беларусамі з даўніх часоў жылі яўрэі, то і яны, гэтак жа пакутліва, як беларусы, шукалі шляхі да новага эканамічнага і культурна-нацыянальнага жыцця. Твор З. Бядулі рэалістычны. У адказ на запытанні чытачоў пісьменнік адзначаў, што ўсе героі і іх учынкi ўзяты ім непасрэдна з жыцця, што ўсе натуршчыкі сябе пазнаюць, нават пазнаюць сябе і такія, якіх ён зусім не ведаў, людзі знаходзяць у правінцыі сваіх язэпаў крушынскіх і дзівяцца, адкуль аўтар іх ведае.

Непасрэдна з жыцця ўзяты ў раман вобразы вясковага каваля Лейбы, яго дачкі Мэры і сына Рахмількі, які таксама стаў кавалём і адначасова даверанай асобай Крушынскага, яго памагатым у справах кантрабанды, гаспадароў заезжых дамоў Шмуйлы Знаменскага і Зэліка Бэрндрука, махляркі-красуні з Радашковіч Соні, краўца-«манарха» Моткі ды іншых. Найбольш дэталёва раскрываюцца ў творы характары каваля Лейбы і яго сямейнікаў.

На нашу думку, беларуска-яўрэйскі дыялог у рамане адбываецца ў некалькіх кірунках. З аднаго боку, гэта сувязі сацыяльнага плана, і тут вырашальнымі становяцца ўзаемаадносiны сям'і каваля Лейбы з Язэпам Крушынскім. З другога боку, гэта сувязі побытовага характару паміж беларусамі і яўрэямі. Нарэшце, гэта сямейныя сувязі, узаемаадносiны паміж бацькамі і дзецьмі псіхалагічнага характару. Усе названыя кірункi

аб'ядноўвае тая найважнейшая асаблівасць, якую адзначаў аўтар у артыкуле «Жыды на Беларусі. Бытавыя штрыхі», напісаным яшчэ ў 1918 г. Ён сцвярджаў: «Суседства... дзвюх нацыяў тварыла такія жыццёвыя ўмовы і эканамічныя стасункі, у якіх адна нацыя без другой не магла абысціся... На Беларусі ніколі жыдоўскіх пагромаў не было... За ўвесь час сумеснага жыцця беларусаў і жыдоў на беларускай зямлі гэтыя дзве нацыі псіхічна шмат перанялі адна ад адной. У мовах, у звычаях, у легендах, у будаўніцтве, у будзённым жыцці — у іх формы так перамяшаліся, што... прынялі новую самабытную акрасу... Магутная сіла беларускай зямлі дала асобны духоўны і вонкавы воблік беларускім жыдам» [2, с. 400—401, 404]. У прыведзеным выказванні падкрэсліваецца даўняе добрасуседства абодвух народаў, моцнае ўздзеянне на іх культуру і побыт самой прыроды нашай зямлі.

У рамане на прыкладзе мастацкіх вобразаў Язэпа Крушынскага і дзяцей каваля Лейбы — Рахмількі і Мэры — паказваецца, як сацыяльныя формы жыцця, заснаваныя на імкненні багацець у што б там ні стала, падрываюць, руйнуюць спрадвечныя маральныя нормы, даўняе добрасуседства народаў. Сацыяльная сутнасць Крушынскага, прадстаўніка той маладой часткі беларускай буржуазіі, якая разбагацела ў час імперыялістычнай і грамадзянскай войнаў, — жаданне разгарнуцца яшчэ болей, на поўную шырыню, хаця савецкая ўлада абмяжоўвае яго, не дазваляе легальна павялічваць свой капітал. І тады ён дзейнічае нелегальнымі метадамі і паводзіць сябе як драпежнік. Сын каваля Лейбы Рахмілька становіцца адной са шматлікіх ахвяр махінатара: юнака застрэлілі чырвонаармейцы-пагранічнікі ў той самы момант, калі перахоўвалася кантрабанда. Бацька Рахмількі здагадваецца, хто насамрэч загубіў яго сына, але баіцца адкрыта выступіць супраць такога паважанага ўладамі культурнага гаспадара, які настолькі ўдала карыстаецца сродкамі сацыяльнай мімікрыі, што нават каля забітага Рахмількі выступае перад пагранічнікамі з палымянай прамовай у абарону савецкай улады ад розных шкоднікаў і непажаданых элементаў. У знак пратэсту Лейба з сям'ёй з'язджае са сваёй хаты, перабіраецца жыць у блізкае мястэчка, каб толькі не бачыць жуліка і прайдзісвета Крушынскага. А ён так сабе, як бы між іншым, ледзь не загубіў прыгажуню Мэру, сястру Рахмількі. Так што, як паказана ў рамане, у сацыяльным плане беларуска-яўрэйскі дыялог у 20—30-я гг. не мог весціся на роўных пачатках, ён абарочваўся ўціскам, прымусам з боку тых, хто меў больш моцныя пазіцыі, уладу ці грошы.

Сувязі побытовага характару паміж беларусамі і яўрэямі выяўляюцца ў рамане паралельна з паказам узаемаадносін паміж бацькамі і дзецьмі ў беларускіх і яўрэйскіх сем'ях. У раздзеле «Памірае мястэчка» малююцца розныя аспекты парушэння традыцыйнага ўкладу жыцця. Па-першае, моладзь перастала хадзіць да рабіна на малітвы, таму што шмат хто працуе ў Суботу, крамнікі, чые крамы зачыніліся, таксама злуюцца, не ходзяць

у сінагогу. Па-другое, людзі перастаюць верыць у Бога, яўрэй кідаюць сваю рэлігію, а па-трэцяе, амаль не засталася сямей, дзе сын ці дачка не пабраліся б з «гоямі», г. зн. з беларусамі, якія маюць сваю мову, веру, гісторыю і культуру. Усё гэта адбывалася, вядома ж, па прычыне змянення сацыяльнага ўкладу жыцця і не без уплыву таго факта, што з усіх губерняў еўрапейскай Расіі толькі ў беларускіх былі яўрэй-сяляне, і ім, гэтак жа, як і беларускім сялянам, у першыя гады савецкай улады давалі надзею зямлі. Нездарма рабін таго мястэчка, куды перабраўся жыць Лейба, красамойна канстатуе характар змен: «...памірае мястэчка. Кааперацыя з'ядае яго, як ва сне цара Фараона худыя каровы з'елі сытых». А каваль Лейба, адна дачка якога (Мэра) выйшла замуж за «гоя» Марціна, а другая (Соня) – за камсамольскага актывіста Міколу Цыпрука, кажа пра гэта так: «Свет перакуліўся». Напачатку, яшчэ да гібелі Рахмількі, Крушынскі суцяшаў Лейбу тым, што не адзін ён такі, што не трэба зяцёў перакоўваць у сваю веру, не трэба Марціну такая «рапарацыя» (аперацыя), якую робяць нованароджаным яўрэйскім хлопчыкам, што цяпер новы свет настаў. Наогул, Крушынскі, у якога спрытны Рахмілька быў адным з самых лепшых «дыпламатычных кур'ераў», а яўрэйская «нацменшасць» прымала самы чынны ўдзел у самых сур'ёзных справах яго «рэспублікі», вельмі цікавіўся жыццём «нацменшасці», вёў барацьбу з дробнымі праявамі антысемітызму, даводзіў старым сялянам, што ніякай розніцы няма паміж яўрэямі і хрысціянамі, тлумачыў ім гэта мякка, асцярожна, а то і абмінаў спрэчныя пытанні. Ён сам адчуваў прыемнасць ад сваіх слоў, ад таго, што зверху ў яго ўсё так гладка, хаця ўнутры заставалася нявыказаная супярэчнасць: «а ўсё ж такі»... Хочучы пахваліць Рахмільку («Ты, Рахмілька, да жыда не падобны»), ён як быццам яго пакрыўдзіў, зганіў усю нацыю. Як бачым, сапраўднага дыялогу паміж людзьмі, няроўнымі па сацыяльным становішчы, не атрымліваецца.

Дыялог, які прыводзіць да ўзаемапаразумення, згоды, да прабачэння адзін аднаго, насамрэч магчымы толькі паміж роднымі людзьмі, бацькамі і дзецьмі, паміж сваякамі, хаця яны і маюць розныя культурна-гістарычныя карані і перакананні. Пасля больш чым за тры гады адчужэння ад дачкі Мэры каваль Лейба ідзе па яе запрашэнні праведаць унучку Зорачку. Ён так сам сябе суцяшае: «Прывык да Мэрынага Марціна, прывыкну і да Сонінага Міколы... Дзве бяды аднолькавыя – адна бяда. Звыкнешся з бядою – палавіна бяды. Усё залежыць ад часу. На цяперашні час, можа, і ніякай тут бяды няма... Відаць, Бог змірыўся. Ну дык і я тое самае...» Зяць Марцін разумее па-яўрэйску, толькі не гаворыць, а Мікола і размаўляць ад Соні навучыўся. Заўважыўшы пры першым знаёмстве патрэсканыя чырвоныя кавальскія рукі Лейбы, усміхаецца сам сабе: «Стары герб працы. Такі самы герб і на руках майго бацькі...» Бацька ж Марціна, маленькі сівы дзядок з тварам у глыбокіх маршчынах і рэдкай жаўтавата-белай барадой,

сур'ёзна і рашуча пайшоў насустрэч Лейбу, сустрэліся дзяды пасярэдзіне хаты, падалі адзін аднаму рукі з такім выглядам, нібы яны два асілкі, якія за апошнія гады вельмі аслабелі...

«— Сваток... — дрыжачым голасам прагаварыў Марцінаў бацька. — Сваток...

— Мэхутн, — паправіў бацька Мэры, — па-нашаму гэта будзе мэхутн...

— Няхай сабе “хамуты”, усеё роўна, братку, — дадаў Марцінаў бацька. —

Унучка ў нас адна — Зорка.

— Сорка, — паправіў бацька Мэры.

— Старыя абняліся і заплакалі» [3, с. 149—150, 152—153].

Атрымліваецца, што разгортванню сапраўднага дыялогу як знаходжанню сэнсу ў зносінах чалавека з людзьмі, светам і Богам, дыялогу як кантакту асоб дапамагаюць найперш роднасныя, сваяцкія сувязі паміж імі, а таксама працоўная ды сацыяльная блізкасць. Менавіта такое мастацкае вырашэнне знаходзіць гэта праблема ў рамане Змітрака Бядулі «Язэп Крушынскі».

Аўтабіяграфічная аповесць «У дрымучых лясах» напісана рукой сталага майстра беларускай літаратуры. У ёй вельмі яскрава апавядаецца пра розныя бакі супольнага жыцця беларусаў і яўрэяў у беларускіх вёсках і мястэчках. Адна з першых карцін шырокага дыялогу паміж двума народамі, што ўзнікае ў свядомасці таленавітага яўрэйскага хлопчыка, які стане беларускім пісьменнікам, — ноч ранняй вясны ў мястэчку Пасадзец, песня мясцовых валачобнікаў, у якой бедная хатка яго бацькоў ператвараецца ў залаты шацёр, дзед, каваль-меднік Лэйзер — у князя, усе сямейнікі параўноўваюцца з сонцам, месяцам ці зоркамі, а кожны радок песні суправаджаецца прыпевам: «Зялёны явар, дуброва!»

Даволі шырокая галерэя вобразаў майстроў-умельцаў паўстае з раздзела «Абход мястэчка». Гэта і шавец Ісроэль, столяр, цырульнік і гадзіннікавых спраў майстар Янка, і асілак-каваль Гірша-Меер, і татарын Мухля, які вырабляў аўчыны. А сярод музыкаў у карчме вызначаліся тры чалавекі, якія гаварылі вершы, прыдуманых імі самімі. То быў чорны, як цыган, мельнік Барткевіч, кравец Юзік і селянін Гейне. Хлопцы і дзяўчаты падхоплівалі вершы непісьменных песняроў і распаўсюджвалі іх па ўсёй ваколіцы. Найбольш адораным з усіх быў крамнік Гося, які ўмеў перадражніваць усіх пасадзецкіх сабак і пеўняў, падрабляць чалавечыя галасы, граў на скрыпцы і на любым інструменце, які пападаўся яму ў рукі. Ён вырабляў фокусы, а яго жонка Цыпа-Хава ў гэты час таргавала ў краме, як у кірмашовы дзень. Тут не мела значэння, хто па нацыянальнасці быў майстар-умелец, мастацтва і беларусаў, і яўрэяў аднолькава радавала людзей, галоўным было тое, што яны спрадвеку жылі ў згодзе і разам пакутавалі ад галечы і сацыяльнага ўціску.

Пытанні нацыянальнай своеасаблівасці мастацтва, якія займалі З. Бядулю на ўсім працягу яго жыцця, найбольш падрабязна асвятляюцца ў

аповесці «Салавей» (1927). Письменнік лічыў, што мастацтва можа быць толькі нацыянальным, а яго творцы — таленавітымі і свабоднымі. У раздзеле «Муй жыдэк» з аповесці «Салавей» паказана, як пан Вашамірскі хацеў прадэманстраваць гасцям, што спяванне простага яўрэя Меера паслужыць як бы папрокам багатым панам, якія становяцца ўсё больш залежнымі ад магутных яўрэйскіх банкіраў ды жэняцца з банкірскімі дочкамі. Але ж песня Меера («Маёфіс») не выканала такога прызначэння, бо ў маліцвенна-спакорлівым тоне чуліся вялікая ўпартасць, тысячагадовы сум вандроўца-бяздомніка і нават нейкая пагроза. Нібыта вясёлай гопкі з яўрэйскага вяселля не атрымалася, гаспадар і госці страцілі гумар, бо, самі таго не жадаючы, падпалі пад уладу мастацтва «панскага жыдка». Праз усю аповесць «Салавей» праходзіць думка, што мастацтва не можа быць паднявольным.

Аповесць «У дрымучых лясах» не такая зададзеная ў тэматычных адносінах, у ёй даецца больш шырокая панарама рэальнага жыцця, таго дыялогу асоб яўрэяў і беларусаў, якія сапраўды паўплывалі на станаўленне будучага пісьменніка. Найбольш паказальнымі ў гэтых адносінах з’яўляюцца сцэны аднастайнага навучання ў хедэры і ешыбоце і пададзеныя па кантрасце з імі карціны вандроўкі героя-апавадалніка з пастушкамі ў прыроду, у арэхі, на рыбу, плаванне на чаўне, паданні бабулі Евы, аповеды стогадовага пастуха Юстына, які ведаў лекавыя травы ад усіх хвароб, меў вопыт народнай творчасці на некалькі тамоў, яшчэ помніў паншчыну і вайну са шведамі. А бабулька Бейля, з якой падлетак пасябраваў пад канец навучання ў ешыбоце, стала ўдзячнай слухачкай святой кнігі і па ўсім мястэчку разнесла славу пра тое, наколькі хораша піша хлапец лісты да сваякоў у Амерыку. Так у апошні год сваёй рэлігійнай адукацыі малады чалавек пачынае кар’еру лістапісца, якую запатрабавала само жыццё. Ён спалучае ў адно цэлае сапраўдныя жыццёвыя драмы і ўзвышаныя біблейскія гісторыі, і ўсё гэта афарбоўвае ў разнастайныя колеры ўласнай фантазіі. Письмы-споведзі становяцца найчысцейшай крыніцай народнага вопыту, школай праўдзівага жыццёвага дыялогу, навукай узмужнення характару і творчага пасталення мастака.

Падсумоўваючы ўсё сказанае, можна зрабіць выснову, што беларуска-яўрэйскі дыялог у позняй прозе З. Бядулі стаў адным са сродкаў сцвярджэння ў нашай літаратуры такіх агульначалавечых каштоўнасцей, як дэмакратызм, сацыяльнае і духоўнае разняволенне асобы, свабода яе творчасці, дзейсны гуманізм і інтэрнацыяналізм ва ўзаемаадносінах паміж людзьмі. Менавіта такія якасці з вялікай цяжкасцю прабівалі сабе дарогу ў 30-я гг. XX ст. як у жыцці, так і ў літаратуры, і ад пісьменніка патрабавалася вялікая грамадзянская мужнасць, каб увасобіць іх у пераканаўчыя мастацкія вобразы.

Літаратура

1. *Навуменка, І. Я.* Зміток Бядуля / І. Я. Навуменка // Гісторыя беларускай літаратуры XX стагоддзя: у 4 т. Мінск, 1999. Т. 1. С. 237–264.
2. *Бядуля, З.* Жыды на Беларусі. Бытавыя штрыхі / З. Бядуля // Выбраныя творы. Мінск, 2006. С. 399–409.
3. *Бядуля, З.* Язэп Крушынскі / З. Бядуля // Зб. тв.: у 5 т. Кн. 1. Мінск, 1987. Т. 4.
4. *Бядуля, З.* Язэп Крушынскі / З. Бядуля // Зб. тв.: у 5 т. Раман. Кн. 2. Мінск, 1989. Т. 5. С. 5–249.

Ю. О. Зезюлина
(Минск, БГУ)

СИМВОЛИКА ИМЕНИ נְהַשׁ В КУМРАНСКОМ ТЕКСТЕ 4Q Sam^a

Кумранский текст 4Q Sam^a был опубликован в 2005 г. в XVII т. оксфордского издания «The Discoveries in the Judaean Desert» [1], самого авторитетного из ныне существующих изданий Кумранских текстов. 4Q Sam^a представляет собой кумранскую версию 1-й Книги Царств, отличающуюся от Масоретского текста, однако тесно к нему примыкающую. Так, И. Д. Амусин пришел к выводу, что текст 4Q Sam^a «принадлежит к архетипу того еврейского оригинала, который лег в основу греческой Септуагинты» [2, с. 48].

В 1-й Книге Царств описан сложный период формирования института централизованной царской власти в Израиле, а также трагическая судьба Саула, первого израильского царя. В книге отражены реальные события, но с точки зрения библейской логики они имеют также сверхреальный, метаисторический план, они подчинены закону Божественного Провидения. История, в понимании иудеев, священна, поэтому изложена в Библии особым сакральным языком. Язык этот чрезвычайно сложен, ибо за каждым словом скрывается целая панорама значений. Постигнув внутреннюю логику библейского текста, в каждом фрагменте можно увидеть сакральный смысл, не доступный для обыденного понимания.

Покажем это на примере.

В тексте 4Q Sam^a есть фрагмент, который в Библии в 1-й Книге Царств отсутствует. Вот этот фрагмент:

[ול]חש מלך בני עמון הוא לחץ את בני גד ואת בני ראובן בחזקה ונקר להם כנוג] 6
[בר]שראל ולוא נשאר איש בבני ישראל בענין על [מה ופחד]עין ימין ונתן אי 7
בני עמון כל עין ימין רק שבעת אלפים איש [ש מלך]קר לו נחנא נר לנהירדן אשן 8
[3]. בש גלעד[ין]בני עמון ויבאו אל [נסו מפנ] 9

6 «И Нахаш, царь сынов Аммона, крепко давил сынов Гада и сынов Реувена, и он выколол у них все

7 правые глаза и дал Израилю ужас и боязнь. И не осталось мужчины среди сынов Израиля за

8 Иорданом, которому не выколол Нахаш, царь сынов Амона, правый глаз. Только семь тысяч человек

9 бежали от сынов Аммона и пришли в Иавис Галаадский».

(Перевод наш. — Ю. 3.)

А продолжение этих событий описывается уже и в библейском тексте: «И [было спустя около месяца,] пришел Наас Аммонитянин и осадил Иавис Галаадский. И сказали все жители Иависа Наасу: заключи с нами союз, и мы будем служить тебе. И сказал им Наас Аммонитянин: я заключу с вами союз, но с тем, чтобы выколоть у каждого из вас правый глаз и тем положить бесчестие на всего Израиля. И сказали ему старейшины Иависа: дай нам сроку семь дней, чтобы послать нам послов во все пределы Израильские, и если никто не поможет нам, то мы выйдем к тебе. И пришли послы в Гиву Саулову и пересказали слова сии вслух народа; и весь народ поднял вопль и заплакал» (1 Цар 11:1–4).

Царь аммонитян носит имя *Нахаш*, в Синодальном переводе — *Наас*. Это существительное произошло от глагола שָׁפַט со значением «шептать», «шипеть», «ворожить», «гадать», «давать коварный совет». Имя это означает «змей», и для язычника оно могло быть почетным, ведь змей — символ хитрости, мудрости. Но в иудейской культуре отношение к змею переосмысливается. «Змей понимается иудейскими комментаторами как воплощение *йецер эа-ра* — злого начала, злого намерения, рождающегося в первую очередь в душе человека», — указывает Г. В. Синило [4, с. 328]. Змей — символ хитрости, подлости, коварства, мирового зла. В Библии словом שָׁפַט назван змей-искуситель. Как известно, змей этот был наделен некоторыми антропоморфными чертами: так, он мог ходить и разговаривать.

В 1-й Книге Царств Нахаш — царь аммонитян, злейших врагов еврейского народа. Вражда их началась после того, как Израиль завоевал территории Сихона с его главным городом Хешбоном, на которую претендовал Аммон. Особым образом эта вражда отражена в Библии. Согласно библейской притче, аммонитяне происходят от греховной кровосмесительной связи дочери Лота со своим отцом. И хотя из этой притчи следует, что племена евреев и аммонитян родственны друг другу, Закон запрещает евреям допускать аммонитян в свою среду. «Да не войдут аммонитяне и моавитяне в собрание Бога, и десятое поколение их да не войдет в собрание Бога вовеки — за то, что не встретили они вас с хлебом и водою на пути, когда вышли вы из Египта, и за то, что он нанял против тебя Бильяма... чтобы тот проклял тебя. Не желай им мира и благополучия во все дни твои, вовеки» (Втор 23:3–7).

Колена Гада и Реувена, как известно из Книги Чисел, не пожелали перейти Иордан и получить свой удел в Земле Обетованной, прельстившись плодородием земли на восточном берегу Иордана. Дело в том, что земля Израиля без особого ухода и специфической обработки представляет собой практически безжизненную пустыню и в сравнении с соседними плодородными землями выглядит невзрачно.

Этим решением они вызвали упрек Моисея: «...для чего вы отвращаете сердце сынов Израилевых от перехода в землю, которую дает им Господь? так поступили отцы ваши, когда я посылал их из Кадес-Варни для обозрения земли: они доходили до долины Есхол, и видели землю, и отвратили сердце сынов Израилевых, чтобы не шли они в землю, которую Господь дает им; и воспылал в тот день гнев Господа» (*Чис 32:7–10*).

Для древнего сознания характерно отождествление процессов воспитания человека и возделывания почвы. Заповедь возделывать Эдемский Сад, данная Богом Адаму, выражает именно требование воспитывать свой дух, так как сам Райский Сад в уходе не нуждался. Возделывание израильской земли на метаязыке Библии означает следование заповедям Божиим вопреки трудностям.

Итак, колена Гада и Реувена, поддавшись искушению легко достижимого материального благополучия, не перешли Иордан. Но вспомним, что Авраам стал называться в Библии именем *иври* («еврей») только после того, как он перешел реку и тем самым отделил себя от языческой среды. Таким образом, эти два колена для библейского сознания оказались отделенными от остального народа не только чисто территориально, но и духовно, так как они не завершили Исхода.

Исход для библейского сознания — не просто движение в пространстве. Как пишет Г. В. Синило, «Исход понимается как преодоление внутренней инерции человеческого существования, как духовное обновление» [5, с. 409]. Исход — это избавление от рабского духа, выход из язычества и движение навстречу Богу. Рабство и язычество, таким образом, изживаются из сознания еврейского народа параллельно во время сорокалетнего пути по пустыне. Исход означает получение свободы, а вместе с ней и необходимость нести ответственность за свои действия. Бог желает, чтоб избранный народ следовал Его заповедям по собственному желанию. Моисей не стал насильно заставлять колена Гада и Реувена переходить Иордан, так как духовный подвиг Исхода должен совершаться осознанно и добровольно. Колена эти честно выполнили свой духовный долг, помогая собратьям утвердиться в Земле Обетованной. Но их готовность следовать Божиим заповедям по собственной воле, с точки зрения логики Библии, нуждалась в проверке. В эпизоде, описанном в 4Q Sam^a, функцию орудия Божественного испытания выполняет שׁוֹרֵט — царь аммонитян.

В притче о грехопадении **שָׁמַיִם** — это также орудие испытания свободной воли первых людей. Иначе всеведущий и всемогущий Господь легко предотвратил бы падение Адама и Евы. В идеальных условиях рая у первых людей не было необходимости принимать самостоятельные решения и тем самым проявлять свою свободную волю. А Богу надо, чтобы человек выполнял Его заповеди осознанно, поэтому Он и не препятствует змею.

Итак, Нахаш — орудие Божественного испытания. Но это также воплощение хитрости и коварства. Действительно, как в притче о грехопадении, так и в 4Q Sam^a **שָׁמַיִם** делает весьма коварное предложение. В тексте сказано, что царь аммонитян выколол правый глаз каждому представителю колен Гада и Реувена. Однако в бою, когда люди защищаются, этого сделать невозможно. Следовательно, с ними был заключен союз, такой же, какой впоследствии был предложен жителям Иависа Галаадского. Но что за странное условие: выбить у всех правый глаз? Ответ на этот вопрос дает Иосиф Флавий. В книге «Иудейские древности» он пишет: «Он (царь аммонитян) сумел коварною хитростью лишить этих евреев и в будущем возможности стряхнуть с себя его иго: дело в том, что он велел выкалывать правый глаз всем тем, которые сдавались ему на слово или которые попадали к нему в качестве военнопленных. Делал он это для того, чтобы лишить этих людей раз и навсегда способности к военной службе, потому что левый глаз оставался у них в бою прикрытым щитом» (кн. 6; гл. 5) [6, с. 274].

Но для библейского сознания произошедшее имеет и сакральный смысл. Правая сторона символизирует праведность, путь заповедей Божьих. Потеря же способности видеть может обозначать утрату духовного зрения, слепоту внутреннюю. Таким образом, потеря правого глаза на метаязыке Танаха может символизировать потерю способности отличать праведный путь от неправедного, растворение в мире язычества.

Змей **שָׁמַיִם** выступает в притче о грехопадении в качестве искусителя, так как для евреев это символ языческих культов плодородия и сексуальности. Д. В. Щедровицкий определяет его как «начало, нашептывающее, склоняющее человека к запретным действиям в сфере духовной — всякого рода темной магии...» [7, с. 58]. Согласно одному из прочтений этой притчи, грех Адама и Евы состоял именно в том, что они впали в язычество. В этом смысле царь аммонитян является **שָׁמַיִם**, так как сдача в плен языческому правителю автоматически обозначает отречение от Единого Бога и принятие иноземных культов, то есть те, кто принял это условие, нарушили первую из заповедей Декалога. Но из отрывка ясно, что условие это было принято не всеми. Семь тысяч человек бежали через Иордан в Иавис Галаадский. Маловероятно, что количество бежавших насчитывало ровно семь тысяч человек. Число в Танахе всегда несет некий сакральный смысл. Семь — символ чистоты, праведности. Число десять обозначает полноту,

завершенность. Таким образом, в переводе на библейский метаязык эта фраза обозначает, что абсолютно все праведные люди не пожелали принять коварное условие злейшего врага и, перейдя Иордан, присоединились к своим единоплеменникам в Земле Обетованной. Остальные же, не выдержав испытания нахашем, так и не завершили Исхода и вернулись в среду рабства и язычества.

Как известно из дальнейшего текста Библии, бежавшие в Иавис Галаадский спаслись, так как царь аммонитян был побежден Саулом. Таким образом, исполнилось проклятие, наложенное Богом на **שָׁנַן**: Помазанник, осененный особым покровительством Божиим, всегда будет побеждать зло. Называя царя аммонитян нахашем, текст тем самым подтверждает мессианскую роль Саула.

Итак, на примере этого отрывка мы убедились, насколько глубокое значение имеет каждое слово Библии. Одним словом **שָׁנַן** царь аммонитян был определен сразу и как воплощение зла, и как коварный советчик, и как орудие Божественного испытания, искушающее впадение в рабство язычества. Кроме того, это определение заранее предрекает его неотвратимое поражение от рук Мессии.

Литература

1. Qumran Cave 4. XII: 1–2 Samuel. DJD XVII // ed. F. M. Cross, et al. Oxford, 2005.
2. Амосин, И. Д. Введение / И. Д. Амосин // Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971. С. 7–64.
3. Дополнительный фрагмент текста 4Q Sam^a. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.kumranboom.ru>
4. Синило, Г. В. Грехопадение / Г. В. Синило // Религия: энциклопедия. Минск, 2007.
5. Синило, Г. В. Исход / Г. В. Синило // Религия: энциклопедия. Минск, 2007.
6. Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. / пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. М., 1994. Т. 1.
7. Щедровицкий, Д. В. Введение в Ветхий Завет: в 8 т. Т. 1–3: Пятикнижие Моисеево / Д. В. Щедровицкий. М., 2001.

Е. С. Лустач
(Минск, БГУ)

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОДНОГО БИБЛЕЙСКОГО МОТИВА У Д. Г. БАЙРОНА И М. Ю. ЛЕРМОНТОВА («MY SOUL IS DARK» – «ДУША МОЯ МРАЧНА»)

Библия – это Книга Книг, которая вобрала в себя веками накопленный опыт человечества во всех областях жизни. Она стала не просто символом веры и надежды для миллионов верующих, но и, являясь высокохудожественным текстом, – неисчерпаемым источником творчества для поэтов, композиторов, скульпторов, художников. С древних времен люди искусства обращаются к ней в поисках новых сюжетов; многие страницы ее бесконечно пленяют людей силой вдохновения, яркостью образов, глубиной мыслей.

Каждая культурная эпоха по-своему переосмысливала библейские сюжеты, образы, предания. «Начало XIX столетия – период “Бури и натиска”, период Наполеона, великих потрясений и войн, период героики и разочарований в тиранах» [2, с. 192], – отмечает Александр Мень. Быть может, поэтому поэтов, прозаиков и драматургов этого времени так привлекает Ветхий Завет с его титаническими, мощными образами.

Библия была одной из любимых книг великого английского романтика Джорджа Гордона Байрона. Он создал три произведения на библейские темы. Первым из них является целый цикл стихотворений, объединенных под общим названием «Еврейские мелодии». Цикл был написан поэтом совместно с композитором Исааком Натаном в 1814–1815 гг. – на зрелом этапе творчества Байрона.

Автор обращается к Библии, переосмысливая ее образы в соответствии с собственными раздумьями и переживаниями, связанными с его временем. Особенно его привлекает образ первого израильского царя

Саула. Г. В. Синило замечает, что «в образе Саула перед нами предстает личность крупная, недюжинная, с которой Господь связывает особые предназначения. Однако это и личность сложная, противоречивая, знающая внутренние сомнения и борения» [3, с. 542]. Возможно, эта фигура по своему внутреннему миру была близка Байрону. Этой трагической личности поэт посвятил четыре стихотворения: «My Soul is Dark» («Моя душа темна», в переводе Михаила Юрьевича Лермонтова – «Душа моя мрачна»), «Saul» («Саул», пер. В. Микушевича), «Song of Saul before his last Battle» («Песнь Саула перед его последним сражением», в переводе И. Козлова – «Песнь Саула перед боем»), «Thy Days are done» («Твои дни кончены», в переводе А. Плещеева – «Ты кончил жизни путь...»). На стихотворении «My Soul is Dark» хотелось бы остановиться подробнее в данном докладе. Интересно посмотреть, как преломилось мировоззрение двух выдающихся поэтов, принадлежащих разным культурам, в обработке известного библейского сюжета.

В первую очередь необходимо разобраться, чем является стихотворение М. Ю. Лермонтова по отношению к английскому оригиналу. Является ли оно просто переводом?

В своем эссе «Три типа людей» Гилберт Кийт Честертон условно делит человечество на «просто людей», «поэтов» и «интеллектуалов». «Поэты чувствуют, как люди, но выражают эти чувства так, что все видят их тонкость и сложность. Поэты облачают в плоть и кровь несмелую тонченность толпы. ...Поэты – это не те, кто пишет стихи или вообще что-нибудь пишет. Поэты – те, кому воображение и культура помогают понять и выразить чувства других людей» [4, с. 176]. Отталкиваясь от этого смысла, можно сказать, что миссия переводчика заключается в следующем: выраженную иноязычным поэтом тонкость и сложность внутреннего мира людей чужой культуры сделать понятными для людей собственной культуры. Таким образом, можно сказать, что при переводе произведение неизбежно теряет какие-то первоначальные смыслы и приобретает несколько иное звучание. Особенно это касается ситуации, когда переводчик еще является и поэтом, как в случае Байрона и Лермонтова.

Таким образом, говоря о стихотворении «My Soul is Dark», мы должны говорить о перекличке сразу трех авторов: Байрона, Лермонтова и неизвестного создателя 1-й Книги Царств (согласно религиозной традиции авторство принадлежит пророку Самуилу).

Приведем библейский эпизод, вдохновивший двух поэтов: «А от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его злой дух от Господа. // И сказали слуги Сауловы ему: вот, злой дух от Бога возмущает тебя. // Пусть господин наш прикажет слугам своим, которые пред тобою, поискать человека, искусного в игре на гусях; и когда придет на тебя злой дух от Бога, то он, играя рукою своею, будет успокаивать тебя. // И отвечал Саул слугам

своим: найдите мне человека, хорошо играющего, и представьте его ко мне. // Тогда один из слуг его сказал: вот, я видел у Иессея Вифлеемлянина сына, умеющего играть, человека храброго и воинственного, и разумного в речах, и видного собою, и Господь с ним. // И послал Саул вестников к Иессею, и сказал: пошли ко мне Давида, сына твоего, который при стаде. // ...И пришел Давид к Саулу, и служил пред ним, и очень понравился ему, и сделался его оруженосцем. // ...И когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, — и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Цар 16:14–19, 21, 23).

Теперь обратимся к стихотворению Д. Г. Байрона:

My soul is dark – Oh! quickly string
The harp I yet can brook to hear;
And let thy gentle fingers fling
Its melting murmures o'er mine ear.
If in this heart a hope be dear,
That sound shall charm it forth again:
If in these eyes there lurk a tear,
'T will flow, and cease to burn my brain.
But bid the strain be wild and deep,
Nor let thy notes of joy be first:
I tell thee, minstrel, I must weep,
Or else this heavy heart will burst;
For it hath been by sorrow nursed,
And ached in sleepless silence long;
And now 'tis doom'd to know the worst,
And break at once – or yield to song [5, с. 218].

Приведем подстрочный перевод данного стихотворения: «Моя душа темна – скорей настрой // Арфу, пока я все еще могу слышать; // Пусть твои мягкие пальцы донесут // Ее нежный шепот до моего уха. // Если в этом сердце есть надежда, // Этот звук очарует его снова; // Если в этих глазах осталась слеза, // Она прольется и прекратит обжигать мой мозг. // Но прошу: пусть мелодия будет дика и глубока, // Не позволяй нотам радости быть первыми; // Я говорю тебе, певец, я должен плакать, // Иначе это тяжелое сердце разорвется; // Так как оно было скорбью вскормлено // И болело в бессонной тишине долго; // И сейчас оно обречено узнать самое худшее // И лопнуть в тот же час или уступить песне».

Наконец, приведем лермонтовский вариант «Еврейской мелодии»:

Душа моя мрачна. Скорей, певец, скорей!
Вот арфа золотая:
Пускай персты твои, промчавшись по ней,

Пробудят в струнах звуки рая.
И если не навек надежды рок унес,
Они в груди моей проснутся,
И если есть в очах застывших капля слез —
Они растают и прольются.
Пусть будет песнь твоя дика. — Как мой венец,
Мне тягостны веселья звуки!
Я говорю тебе: я слез хочу, певец,
Иль разорвется грудь от муки.
Страданиями была упитана она,
Томилась долго и безмолвно;
И грозный час настал — теперь она полна,
Как кубок смерти, яда полный [6, с. 254].

Безусловно, Лермонтов испытал колоссальное влияние английского коллеги по перу. Байрон — воплощение романтизма, его воздействие испытали все последующие романтики вне зависимости от страны. Как отмечает В. И. Сахаров, «для русских романтиков он (Байрон) не просто властитель дум, великий поэт и борец за свободу человека и народов, но и могучая жизненная сила, оказывающая влияние на бытие и поступки современников и в то же время изнемогающая в непосильной борьбе с жестоким веком и самим собой, с собственными слабостями, страстями и сомнениями» [7, с. 149]. Проследив судьбы двух поэтов, мы увидим, что в них много общего. Они оба предстают перед нами как романтические изгнанники и избранники, оба не принимали убогой прозы жизни, не могли примириться с тупой и пошлой действительностью, где нет места действию. Они оба благодаря воле судьбы довольно долгое время жили на границе Востока и Запада, там, где проходит, по мысли М. М. Бахтина, культурный фронт. Образ библейского царя Саула, терзаемого «злым духом» и находящего успокоение лишь в музыке, которую искусно исполняет для него юный пастух Давид, стал для обоих поэтов идеальной формой выражения личных переживаний. Но все же отличий между ними гораздо больше, нежели сходств, и обусловлено это в первую очередь тем, что принадлежат они разным культурам, разным народам и личность Лермонтова не могла не отразиться в созданном им переводе. При всем стремлении в чем-то даже сознательно подражать Байрону сам поэт пишет:

Нет, я не Байрон, я другой,
Еще неведомый избранник,
Как он, гонимый миром странник,
Но только с русской душой.

Посмотрим, в чем же заключается специфика обоих стихотворений. Как отмечает российская исследовательница английского романтизма, и в частности творчества Д. Г. Байрона, Н. Я. Дьяконова, библейский сюжет обретает под пером английского поэта огромную зловещую силу, превращаясь в излияние тоски, отчаяния, страстной жажды исцеления:

If in this heart a hope be dear,
That sound shall charm it forth again;
If in these eyes there lurk a tear,
'T flow and cease to burn my brain.

Дословный перевод: «Если в этом сердце есть надежда, // Этот звук успокоит его снова; // Если в этих глазах скрывается слеза, // Она прольется и прекратит обжигать мой мозг».

Другой исследователь, И. А. Дубашинский, отмечает ту мощь, с которой поэту удалось выразить мучительное состояние человека, сознание которого раздрается внутренними противоречиями. Душевная драма лирического героя подошла к тому пределу, за которым неизбежно последует катастрофа, саморазрушение. Это может быть сумасшествие. Это может быть смерть. Но, несмотря на, казалось бы, безвыходное положение, Байрон оставляет своему герою надежду на исцеление. Ярче всего это демонстрируют финальные строки стихотворения:

And now 'tis doom'd to know the worst,
And break at once – or yield to song.

«И сейчас оно (сердце) обречено узнать самое худшее, // И лопнуть в тот же миг – или уступить песне» (перевод наш. – *Е. Л.*). Вслед за Библией Байрон говорит о целительной силе искусства (как и в строке «I tell thee, minstrel, I must weep» – «Я говорю тебе, певец, я должен плакать» – речь идет о том, что именно песня должна вызвать исцеляющие слезы).

Лермонтов придает стихотворению более трагическое звучание. Русский поэт привносит в свое произведение тему рока, чего нет в английском оригинале. Кажется, что Лермонтов совсем не уверен, что надежда все еще живет в сердце героя: «И если не навек надежды **рок** унес...»

Кроме того, у Байрона нет и намек на царский сан лирического героя, в связи с этим его стихотворение более обобщено, безлично. У Лермонтова же читаем: «Как мой венец, // Мне тягостны веселья звуки». Таким образом, читателю легче понять, что речь идет о библейском царе Сауле; с другой стороны, в Библии мы нигде не находим, что Саула тяготила его власть, напротив, он всеми силами пытается удержать в своих руках бразды правления и устранить своего главного соперника по трону – Давида.

Самое разительное отличие между двумя вариациями библейского сюжета в финале. Если Байрон дает своему герою надежду: его душа может «уступить песне» («yield to song»), то Лермонтов рисует в финале картину полной безысходности:

И грозный час настал – теперь она полна,
Как кубок смерти, яда полный.

Получается, что русский поэт ближе подходит к тексту Священного Писания. Но если принять во внимание тот факт, что во времена Байрона просто не было читателя, не знакомого с Библией и не способного узнать трагический подтекст (а именно: что Саул, отдавшись во власть демонов, прогонит от себя Давида и в результате покончит с собой, потерпев поражение в бою с филистимлянами), мы поймем, что английский писатель наполняет финальные строки своего стихотворения трагической иронией: ведь и он, и читатели знают, что никакой надежды на исцеление с помощью слез и на то, что сердце героя уступит песне, на самом деле нет. У Лермонтова финал более прозрачен.

Еще один момент, на который следует обратить внимание, – это различия в размере и ритме стихотворений. Сохраняя перекрестную рифмовку оригинала, Лермонтов заменяет четырехстопный ямб с мужскими рифмами у Байрона чередованием строк шести- и четырехстопного ямба (см.: [8]). Мы должны помнить, что мужская рифма всегда несет более жесткий смысл. У Лермонтова в результате чередования мужской и женской рифм интонация медитативная, смягченная. Таким образом, нарушается едва ли не главный источник напряжения, вызванный несоответствием между мрачным содержанием и энергичной формой оригинала.

Подводя итог всему вышесказанному, отметим следующее: стихотворения Джорджа Гордона Байрона и Михаила Юрьевича Лермонтова близки друг другу по духу. Обоих поэтов привлекал образ Саула – образ сложной, противоречивой, раздвоенной личности. Можно даже сказать, что в образе Саула, охваченного «злым духом», и английский, и русский романтики видели себя, свою душу, которая разрывалась между внутренней тягой к свободе и внешней сковывающей реальностью. И все же нельзя не заметить различий, которые вызваны разными судьбами и культурами, к которым принадлежали поэты. Неизбежно в переложении «Еврейской мелодии», выполненном Лермонтовым, появляются новые образы, новые оттенки смысла. Мы можем сделать вывод, что стихотворение «Душа моя мрачна» является не просто переводом, но вполне самостоятельным и оригинальным произведением. Оно близко основному содержанию творчества русского поэта, что замечательно выразил В. Г. Белинский: «Это боль сердца, тяжкие вздохи груди; это надгробные надписи на памятниках погибших радостей...» (цит. по: [8, с. 156]).

Литература

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В рус. пер. с парал. местами и приложениями.
2. *Мень, А. В.* Мировая духовная культура. Христианство. Церковь: Лекции и беседы / А. В. Мень. М., 1995.
3. *Синило, Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета) / Г. В. Синило. М., 2008.
4. *Честертон, Г. К.* Вечный человек: эссе / Г. К. Честертон. СПб., 2000.
5. *Вурон, G. G.* The complete poetical works / G. G. Byron. Boston, 1933.
6. *Байрон, Дж. Г.* Лирика / Дж. Г. Байрон. М., 1988.
7. *Сахаров, В. И.* Байрон и русские романтики / В. И. Сахаров // Великий романтик. Байрон и мировая литература. М., 1991.
8. *Мотовилов, Н. Н.* Еврейская мелодия / Н. Н. Мотовилов // Лермонтовская энциклопедия. М., 1981.

Д. С. Довгополюк
(Минск, БГУ)

РЕЦЕПЦИЯ ПЕСНИ ПЕСНЕЙ В ЛИРИКЕ ГЕНРИ ВОЭНА

«Я весь — боренье: на беду мою, // Непостоянство — постоянным стало» [1, с. 181] — эти строки известного поэта-метафизика XVII в. Джона Донна как нельзя лучше характеризуют мировосприятие той сложной переломной эпохи, в которую поэт жил и творил. Человек XVII в. ощущал себя песчинкой в огромном иррациональном и иллюзорном мире, поэтому стремился обрести утраченную гармонию и цельность, обнаружить закономерности жизни, в основе которых лежит некая высшая непознаваемая разумность. Неудивительно, что в эту противоречивую эпоху, в эпоху войн и потрясений огромное значение приобретают такие библейские книги, как Экклезиаст, Псалтирь, Плач Иеремии и, несомненно, Песнь Песней, без которой невозможно представить мистическую традицию. Эта библейская поэма была определенным «мостиком», который помогал обрести Бога и гармонию в окружающем мире и внутри себя. Именно Песнь Песней давала ответы на многие вопросы, утверждая незыблемую силу любви, которая способна преодолеть любые препятствия.

Творчество Донна обозначило возникновение стиля барокко в поэзии, в частности таких школ, как «поэты-кавалеры» и «поэты-метафизики». Как отмечает А. Н. Горбунов, «главным, что метафизики восприняли от Донна, была лирическая интенсивность его поэзии, ее устремленность вовнутрь, обращение к сугубо личному опыту, который помогал им осмыслить внешний мир и найти в нем свое место» [2, с. 135]. От Донна метафизики наследовали также драматизм его лирики, игру ума, использование метафор-концептов. Все эти элементы по-разному сочетались в творчестве различных поэтов-метафизиков.

Одним из самых ярких представителей мистической поэзии второй половины XVII в. является Генри Воэн. Важно отметить, что большое

влияние на него оказала лирика известного поэта-метафизика Д. Герберта, знакомство с которой помогло молодому поэту найти собственный стиль. Стихи лучшей книги Воэна «Искры из-под кремня», как и «Храм» Герберта, представляют собой рассказ о внутренней жизни человека. И если для Герберта главным храмом являются сердца людей, то для Воэна главный храм — это природа, которая способна вернуть каждому потерянную целостность.

Поэзия Воэна также органично вписывается в пасторальную традицию XVII в., для которой важны топики и метафорика Песни Песней. В одной из своих работ Г. В. Синило справедливо замечает: «В эпоху кризиса европейского сознания, социальных катаклизмов и острейших духовных противоречий, в трагическом XVII в., ставшем одним из пиков интереса к пасторали и давшем множество ее модификаций, усилился интерес к Песни Песней именно как к тексту, несущему в себе пасторальную топику особого, сакрального свойства» [3, с. 312–313].

В первую очередь на всех поэтов-метафизиков большое влияние оказало аллегорическое и мистическое прочтение Песни Песней, которое сложилось в еврейской традиции еще в глубокой древности (примерно во II веке н. э.). Иудейские комментаторы усматривали в Женихе и Невесте символические образы Господа и Общины Израиля, Бога и Его Шехины (женского начала в Боге, Его Присутствия в мире), Бога и души человека. Несомненно, именно под влиянием еврейских толкований мистическая и аллегорическая интерпретации складываются и в христианской традиции, прежде всего у Оригена (III в. н. э.).

Воэн по-своему интерпретирует мотив брака между душой и Христом, через который человек приходит к духовному равновесию. Для поэта, как уже упоминалось выше, природа является источником гармонии. Именно с царством природы, по мнению Воэна, человек должен заключить союз, основанный на любви и вере. Поэт рассматривает природу как творение Божье, а Бог присутствует в каждой частице Своего творения. В таком же ракурсе предстает перед нами и природа в Песни Песней. Благоуханный мир библейской поэмы, наполненный ароматами цветов и плодов, создает особую мистическую атмосферу. Упоминаемые в поэме деревья, цветы, виноградники, животные являются не просто объектами флоры и фауны, а в первую очередь — символами любви и чистоты на земле, символами трансцендентной любви. Именно поэтому топики и метафорика Песни Песней имеет первостепенное значение в лирике Воэна.

В стихотворении «Ночь» («The night») поэт через образы света и тьмы описывает момент мистического озарения и таинственную темноту экстаза. Интересно, что через все стихотворение проходит мотив поиска, который, как и в Песни Песней, показывает препятствия, возникающие на пути к духовному возрождению. Момент мистического откровения

Воэн связывает с тишиной, в которой незримо присутствует Господь. Причем при описании этого состояния поэт использует метафору из Песни Песней: «...my head is filled with dew, my locks with the drops of the night» [4] (здесь и далее английский вариант Песни Песней цитируется по данному источнику; «Голова моя полна росой, // мои кудри каплями ночи!» (Песн 5:2) [5, с. 75]; здесь и далее перевод И. М. Дьяконова). Таким образом, Воэн показывает, что лирический герой стихотворения достиг экстаза и ощущает присутствие Бога, который несет в Себе гармонию и любовь:

God's silent, searching flight;
When my Lord's head is fill'd with dew, and all
His locks are wet with the clear drops of night;
His still, soft call;
His knocking-time; the soul's dumb watch,
When spirits their fair kindred catch. [6]

Подстрочный перевод звучит следующим образом: «Молчаливый, пронизательный полет Бога, // Когда голова моего Господа полна росы, и // Локоны Его влажны от чистых капель ночи; // Его спокойный, кроткий зов; // Время ему покидать; духи молча наблюдают, // Как души находят свое полное родство».

Стоит обратить внимание на метафору «His knocking-time», которая имеет несколько значений. Поэт соединяет глагол «to knock» (стучать, ударять, ошеломлять, поражать, покидать, оставлять) с существительным «time» (время, эра, век, жизнь, возраст, срок, темп, ритм, размер). Получается, что данное словосочетание можно перевести, например, как «ошеломлять время» или «покидать жизнь». Видимо, автор имеет в виду то время, когда душа оставляет бренный мир. Можно также предположить, что данным словосочетанием Воэн хочет выразить свое состояние в момент мистического откровения.

Важно отметить, что глагол «to knock» встречается в Песни Песней в этой же пятой главе, из которой поэт берет метафору, чтобы описать состояние лирического героя в рассматриваемом нами стихотворении. В библейской поэме возлюбленная говорит: «I sleep, but my heart waketh: it is the voice of my beloved that *knoketh*, saying, Open to me, my sister, my love, my dove, my underfield» («Я сплю, но бодрствует сердце... // Голос милого! Вот он *стучится*: // “Отвори мне, моя милая, моя сестра, // моя нетронутая, моя голубка...”») (Песн 5:2) [5, с. 75]). Действительно, данный фрагмент из Песни Песней можно трактовать как описание экстаза, когда человек, находясь в состоянии полусна-полуяви, слышит таинственный голос, который «стучится», чтобы человек открыл свое сердце навстречу Господу. Поэтому мы можем утверждать, что Воэн не случайно использует именно этот глагол для выражения мистического состояния.

В стихотворении «Возрождение» («Regeneration») Воэн также в символической форме передает внезапное озарение, посетившее поэта в его сельском уединении. Смена пейзажей, мастерски воссозданные образы природы представляются читателю загадочными. Раскрыть их смысл нам вновь помогает обращение к топике Песни Песней. Ведь не случайно в оригинале после текста Воэн помещает изречение из этой библейской поэмы, которое многие комментаторы трактуют как молитву о духовном возрождении: «Awake, o north wind; and come, thou south; blow upon my garden, that the spices thereof may flow out» («Подымись, северный ветер, // приди, ветер южный. // Ветер, повеи на мой сад, // пусть разольются его благовонья!») (*Песн 4:16*) [5, с. 75].

Возможно, поэт, выбирая эти строки в качестве эпилога, стремится показать, что его стихотворение является своеобразной поэтической молитвой, которая дарит озарение. Важным является и то, что данная фраза содержит центральные образы стихотворения, и прежде всего ветра и Сада. Ветер у Воэна является символом душевного беспокойства и волнения, чего-то неведомого. Поэт описывает состояние ищущего человека, показывает все препятствия, которые тот преодолевает на своем пути к Богу. А достигнутое им мистическое озарение Воэн сравнивает с садом. Таким образом, сад является символом возрождения, озарения и духовной близости к Богу:

It was a garden of flowers, where I descried,
Though 'twas mid-day,
Some fast asleep, others broad-eyed,
And taking in the ray;
Here musing long, I heard
A rushing wind,
Which still increas'd, but whence it stirr'd
Nowhere I could not find. [6]

(«Это был цветущий сад, где я заметил, // Что, хотя был полдень, // Некоторые крепко спят, другие – бодрствуют // И разговаривают в сиянии; // Здесь, размышляя долго, я слышал // Порывистый ветер, // становившийся все сильнее, но откуда он дул, // не мог найти»).

Использование поэтом метафоры цветущего Сада еще раз доказывает, что в своей лирике Воэн опирается на мистическую интерпретацию Песни Песней, в которой сакральное знание о Господе и о мироздании в целом отождествляется с особым сакральным Садам (*Пардесом*). В мистической традиции *Пардес* предстает как воплощение предельной близости к Богу и Его тайнам.

Лирический герой стихотворения достиг своей цели, но его все еще беспокоит «a rushing wind» («порывистый [суетный, стремительный, несущийся] ветер»), и герой не может найти не только откуда веет ветер, но куда он мчится. Мы думаем, что у поэта ветер сравнивается с поисками, мыслями и вопросами, которые никогда не дают покоя человеку.

В стихотворении «The revival», название которого можно перевести как «Воскресение» или «Возрождение», Воэн, продолжая тему духовного озарения, переосмысливает образ ветра, показывая, что теперь ветер, манящий и теплый, дарует гармонию душе:

Hark! how His winds have chang'd their note!
And with warm whispers call thee out... [6]

(«Услышь! Как Его ветры поменяли напев! // И теплым шепотом призывают тебя...»)

В конце стихотворения, рисуя весеннюю картину природы, поэт вновь обращается к образам Песни Песней, в частности к таким, как горлица, (*turtle*) и лилия (*lily*). Эти образы помогают раскрыть внутренний мир лирического героя, достигшего той гармонии, к которой он стремился:

The lofty groves in express joys
Reply unto the turtle's voice;
And here in dust and dirt, O here
The lilies of His love appear! [6]

(«Величественная роща, выражая счастье. // Отвечает бесчисленным голосам горлиц; // И здесь в пыли и грязи, Здесь // Появляются лилии Его любви!»)

Сравним с Песнью Песней: «...the voice of the turtle is heard in our land» («Голос горлицы в земле нашей слышен!») (*Песн 2:12*) [5, с. 71].

Важным в библейской поэме является и образ лилии, с которой на протяжении всей книги отождествляются Жених и Невеста: «I am a rose of Sharon, a lily of the valleys. // As a lily among thorns, so is my love among the daughters» («Я – нарцисс равнины, // я – лилия долин! // Как лилия между колочек – // моя милая между подруг!») (*Песн 2:1–2*) [5, с. 69].

Следует также обратить внимание на еще одну важную метафору в данном стихотворении – «the lofty grove», которая может переводиться как «величественная [возвышенная, высокая] роща». Получается, что Воэн сравнивает своего героя с некоей «возвышенной рощей». Видимо, поэт намекает, что лирический герой его стихотворения – это и есть главная героиня Песни Песней, которая также отождествляется не только с цветущим садом, но и с рощей: «Твоя поросль – гранатовая *роща* с сочными плодами, // С хною и нардом» (*Песн 4:13*) [5, с. 74].

Как мы убедились, восхваление гармонии в природе и стремление понять ее законы занимают центральное место в творчестве Возна. Поэтому совершенно логичным является тот факт, что вся его поэзия насквозь пронизана метафорикой и символической Песни Песней. Практически во всех стихотворениях присутствуют такие важные для этой библейской поэмы образы, как сад, душа, лилия, роза, горлица, голубь, сон и т. д.

Многомерные образы Песни Песней, тесно переплетаясь в поэзии Возна, помогают поэту раскрыть внутренний мир его героев, показать, как через мистический союз с Природой, в которой открывает Себя Бог, человек может прийти к единению с Ним, к внутренней гармонии и любви.

Литература

1. Английский сонет XVI–XVII вв.: на англ. яз. с параллельным рус. текстом. СПб., 2001.

2. Горбунов, А. Н. Вступ. статья / А. Н. Горбунов // Английская лирика первой половины XVII века. М., 1989.

3. Синило, Г. В. Песнь Песней и европейская пасторалистика / Г. В. Синило // Материалы IX Ежегодной Междунар. Междисциплинарной конф. по иудаике: в 2 ч. М., 2002. Ч. 2.

4. Song of Songs // The Hebrew Bible in English according to the JPS 1917 Edition // <http://www.mechon-mamre.org/p/pt/pt3001.htm>.

5. Песнь Песней // Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М., 1998.

6. *Vaughan, H. Poems* / H. Vaughan // <http://www.poemhunter.com/henry-vaughan/poems/page-1/>.

К. Л. Харламенкова
(Минск, БГУ)

ПЛАЧ ИЕРЕМИИ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕМЕСОПОТАМСКИХ ЛИТЕРАТУР

Плач является одним из древнейших лирических жанров и широко представлен во всех древних литературах. Истоки жанра восходят к фольклорному творчеству. Известны плачи, созданные в рамках шумерской литературной традиции. Почти все дошедшие до нашего времени памятники шумерской литературы носят ритуальный характер, и всякого рода плачи (о вражеских нашествиях, народных бедствиях, о разрушении городов) также являются культовыми текстами. Таковы плачи о разрушении города Лагаш, о гибели Ура, о гибели Шумера и Аккада. На сегодняшний день известно пять таких текстов. Существуют два плача о разрушении города Ура. Особенно впечатляет один из них, условно названный по первым строкам: «Он покинул свое стойло...» Текст весьма объемён — состоит из одиннадцати нумерующихся строф-песен. Первая такая строфа построена на монотонных рефренах, создающих все более усиливающееся тревожное ощущение:

Он покинул свое стойло, в его загон вошел ветер,
Бык покинул свое стойло, в его загон вошел ветер.
Владыка стран покинул, в его загон вошел ветер, —
Энлил жилье в Ниппуре покинул, в его загон вошел ветер.
(Здесь и далее перевод В. К. Афанасьевой) [1, с. 271].

Таким образом, вся строфа в 39 строк заканчивается повторяющимся «в его (ее) загон вошел ветер», по словам Г. В. Синило, «все более и более усиливая трагическое настроение, передавая мысль о катастрофе вселенского масштаба» [2, с. 213].

Вторая строфа начинается призывом к самому городу начинать плач:

Город! Горестный плач, начинай свой плач,
Горький плач свой, о город, начинай свой плач,
О разрушении города праведного, о, горький тот плач,
О разрушении Ура-города, о, горький тот плач... [1, с. 273].

Город здесь предстает живым существом, являясь олицетворением всех своих обитателей, оплакивающих гибель своего дома. По замечанию Г. В. Синило, «показательно, что гибель города объясняется только непонятной и страшной волей богов, но вовсе не виной людей» [2, с. 214].

Известно, что после падения город Ур был восстановлен, однако он уже не смог достичь того положения, которое занимал до своего разрушения. Шумерологи установили, что подобные тексты писались конкретно на определенные события, в данном случае — на восстановление города Ур. Это касается не только городов, но и храмов. Прежде чем снести старый храм для возведения на его месте нового, как замечает В. К. Афанасьева, «надо было сперва оплакать храм и уже только после этого начать возведение святилища» [3, с. 437].

Среди дошедших до наших дней памятников шумерской литературы есть также два погребальных плача. Эти песни-элегии написаны от имени человека по имени Лудингира, оплакивающего смерть своего отца Нанны и жены Навиртум. Обе песни, без сомнения, — не просто записи подлинных плачей, а самостоятельные литературные произведения. Как предполагает исследователь шумерских текстов С. Н. Крамер, эти плачи были созданы для учеников шумерской школы и использовались в качестве учебных текстов.

Таким образом, жанр плача был широко распространен в Шумере. Традицию создания плачей продолжили и другие ближневосточные народы. По словам Г. В. Синило, «этот жанр типологически сходен с древнееврейским жанром *кина* (“плач”), а быть может, и оказал на него опосредованное влияние» [2, с. 216]. Тем не менее при типологическом сходстве очевидна разница, обусловленная тем, что древнееврейские тексты создавались в русле монотеизма, и это коренным образом отличает облик древнееврейской литературы от других литератур Ближнего Востока.

Одним из самых ярких образцов жанра плача в древнееврейской литературе является Плач Иеремии. В книге оплакиваются разрушение Иерусалима в 586 г. до н. э. и последствия этого разрушения. В тексте нет указаний на личность автора. Еврейская религиозная традиция приписывает авторство пророку Иеремии. Это обусловлено несколькими причинами. Во-первых, события, описанные в Книге Плача, относятся ко времени пророческой деятельности Иеремии. Второй причиной приписывания ав-

торства пророку является сама его личность — личность самого трагичного из всей плеяды библейских пророков. Пророческая книга Иеремии рисует яркий образ страдающего человека, вынужденного учиться преодолевать себя, сочетая в себе чуткость и жесткость, способность сопереживать и быть суровым судьей своего народа. Такая личность, как никакая другая, сочетается с трагизмом Книги Плача. Однако большинство современных исследователей этого текста отрицает авторство Иеремии. Некоторые ученые даже уверены, что Книга — результат творчества нескольких авторов. Но все согласны с тем, что Книга Плача создана в Иудее или Вавилонии вскоре после разрушения Храма.

Гибель Иерусалима воспринималась еврейским народом как величайшая трагедия. Иерусалим — город, избранный Самим Богом для Своего Храма, пал под напором вавилонского царя Навуходоносора. Более того большая часть населения была уведена в плен. Город опустел, лишившись своих обитателей. В самых первых строках Плача автор книги рисует образ одинокого города. В оригинале мы видим текст, написанный в форме тонического стиха:

כְּאַלְמָנָה-הַיְתֵמָה, הָעִיר רַבְתִּי עִם אֵיכָה יִשָּׁבָה בְּדָד;
לְמַס, הַיְתֵמָה-שָׂרְתִי בְּמַדִּינֹת, רַבְתִּי בְּגוֹיִם.

Ах, осталась пустынной столица, полная людом,
Стала, словно вдова, госпожа народов,
Правительница областей отдана в работу

(1:1; здесь и далее перевод И. М. Дьяконова). [4, с. 23]

Столица Иудеи — Иерусалим — оживает, автор обращается к ней как к живому существу, поруганному, обесчещенному врагом:

Безутешно плачет в ночи, на щеках ее слезы,
Нет утешителя ей среди всех ее любивших,
Предали друзья ее, стали врагами.

(1:2) [4, с. 23]

Более того, повествование передается в уста самому городу. От имени жителей страдающий город, оплакивающий своих детей, обращается к Богу с покаянием:

Только Господь прав — как смела я противоречить!
Послушайте, о народы, на страданье мое взгляните.
В полон уведены мои юноши и девы.

(1:18) [4, с. 26]

Показательно, что в данном переводе, в отличие от Синаодального, Дьяконов сохраняет женский род слова *Иерушалаим*, вводя слово «столица», что приближает перевод к оригинальному тексту на иврите, в котором Иерусалим, как и Цийон, и Эрец Йисраэль, грамматически является словом женского рода. Учитывая это, мы яснее понимаем следующие строки текста:

Упала я на любовников – они меня обманули;
Жрецы мои и старейшины в городе погибли
В поисках хлеба, чтоб восстановить силы.
(1:19) [4, с. 26]

Здесь используется заданная еще в Книге пророка Осии парадигма отождествления поклонения языческим богам с блудодеянием. Столица Иудеи предстает неверной женой, согрешившей перед Богом. Заметим, что в отличие от упомянутого выше Плача о гибели Ура, в котором разрушение города мотивируется лишь прихотью богов, в библейском тексте падение Иерусалима объясняется достигнутой предельной греховностью населявшего его народа. Библейский Бог по определению не может допустить уничтожение целого города, и даже всего одной жизни из Своей прихоти.

Автор Книги Плача рисует картину тотального разрушения и опустошения Иудеи:

Действует Господь, как враг: поглотил Он Израиль,
Все крепости его поглотил, рассеял его укрепления,
Умножил в Иудее плач и стенанья.
(2:5) [4, с. 28]

Автор использует множество метафор, описывающих бедственное положение Иерусалима и его жителей:

Точно на птицу, враги охотятся на меня понапрасну!
Жизнь мою сгноили в могиле, камень надо мной воздвигли.
(3:52–53) [4, с. 34]

Археологические раскопки подтверждают, что нападение Навуходоносора действительно стало катастрофой для Иудеи, на юге которой были уничтожены многие города. Кроме того, на опустошенные и обезлюдившие южные земли Иудеи хлынули эдомиты, аммониты, арабы, финикийцы и другие племена. «Нам на шею ярмо надели, изнурены, и отдыха нет нам» (5:5), – так описывает взаимоотношения с новыми хозяевами родной земли автор Плача. Существенное изменение этнического состава населения сделало «свою» страну «получужой» для иудеев. Кроме того, впоследствии катастрофы в Иудее осуществлялись глубокие

социальные изменения. По словам Йозефа Вейнберга, «в ходе и результате неоднократных депортаций большой урон был нанесен родоплеменной структуре древнееврейского общества. Многие роды и племена были разединены» [5, с. 94] и оказались не способными решать сложнейшие задачи выживания в новых условиях. Автор Плача так передает мироощущение людей: «Будто сироты мы, без отца, и матери наши, как вдовы» (5:3).

При всей трагичности описанной картины, как уже отмечалось, автор придерживается свойственной еврейскому религиозному сознанию мысли о личной вине народа в постигших его несчастьях:

За грех, коим согрешила, стала она бесприютной,
Те, кто раньше почитал, презирают, ибо срам ее увидали,
В голос она стонет, лицо свое пряча.

(1:8) [4, с. 24]

Осознание того, что у Господа были причины допустить разрушение Иерусалима, становится основой для надежды на то, что раскаяние и послушание могут положить конец каре:

Обдумаем пути наши, поразмыслим и к Господу вернемся,
Положим сердца на ладони, к Богу небес подыдем!
Мы согрешили, мы восстали, и Ты не простил нас!

(3:40–41) [4, с. 33]

Следует отметить, что в Книге Плача проскальзывает идея о пользе страдания для человека:

Ибо благ Господь к уповающим, к душе, что Его взыскует,
Ибо благ ожидающий молча от Господа спасенья.

(3:25–26) [4, с. 32]

Такой взгляд близок точке зрения, изложенной в аргументах мудрецов в Книге Иова, и характерен для традиционной нравоучительной литературы.

Одним из неоспоримых доказательств того, что Плач Иеремии – это литературное, а не фольклорное произведение, является то, что текст написан в форме алфавитного акростиха, что, как и тонический стих, сохраняется в переводе И. М. Дьяконова.

Плач Иеремии входит в состав *Мегиллот* – Пяти Свитков. Этот текст читается в день траура – 9 Ава. Согласно постановлению еврейского религиозного законодательства (Галахи), во время приближения трагической даты 9 Ава сокращают объем торговли, строительства и посадок деревьев, цель которых – доставить радость, совершают обручения, однако свадьбы не играют. Таким образом, мы видим, как еврейская религиозная традиция

до сегодняшнего дня свято блюдет день траура, помня о великих бедствиях, постигших еврейский народ, и о том, что родная земля когда-то была потеряна. И неспроста в этот траурный день в синагогах читается Книга Плача – скорбное напоминание о трагических событиях еврейской истории. Как замечает занимавшийся еврейской проблематикой популярный американский писатель Герман Вук, «существует довольно распространенное мнение, что с появлением на карте мира государства Израиль плач о падении Сиона сделался анахронизмом. Однако еврейский народ не страдает провалами в памяти. Маловероятно, что такие события, как падение Иерусалима и разрушение двух Храмов, можно забыть» [6, с. 124].

Книга Плача Иеремии явилась источником создания литературного термина «иеремиада», что означает «скорбная жалоба». Многие поэты вдохновлялись этой книгой, особенно в нелегкие для своего народа времена. Среди поэтов, обращавшихся к Плачу Иеремии, – поляк Ян Кохановский, написавший поэму «Ламентации», испанец Франсиско де Кеведо-и-Вильегас, автор «Слез кастильского Иеремии», Пинту Делгаду Жуан, перу которого принадлежат «Жалобы пророка Иеремии», француз Ф.-Т. де Бакюляр д'Арно – автор религиозной поэмы «Плач Иеремии» и поляк Корнель Уейский, откликнувшийся на подавление Краковского восстания 1846 г. созданием цикла стихотворений «Жалобы Иеремии». В еврейской религиозной традиции создание плачей о всенародных бедствиях продолжается до сих пор.

Итак, мы видим, как велик авторитет Книги Плача. Величие книги заключается в том, что каждый мыслящий человек, открывающий для себя этот скорбный текст, переосмысливает его по-новому, ощущая себя Иеремией своего народа, проливающим слезы над страданиями Отечества.

Литература

1. От начала начал: Антология шумерской поэзии / вступ. ст., пер., коммент., словарь В. К. Афанасьевой. СПб., 1997.
2. Синило, Г. В. Литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета) / Г. В. Синило. М., 2008.
3. Афанасьева, В. К. Комментарий / В. К. Афанасьева // От начала начал... М., 1997. С. 355–470.
4. Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М., 1998.
5. Вейнберг, И. Введение в ТАНАХ: в 4 ч. / И. Вейнберг. М., 1990. Ч. 1.
6. Вук, Г. Это – Бог мой / Г. Вук. Иерусалим, 1994.

Л. Я. Микулич
(Минск, БГУ)

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ АЛЛЮЗИИ В ЛИРИКЕ Ф. Г. КЛОПШТОКА

Оды, философские и религиозные гимны – это, несомненно, лучшее, что создано великим немецким поэтом-новатором Ф. Г. Клопштоком. Его оды, выражающие личные чувства, переживание природы, религиозное чувство, пронизаны аллюзиями на библейский текст. Но среди произведений Клопштока особое значение имеет религиозный гимн «Весеннее празднество» («Die Frühlingsfeyer»). Это первый образец религиозного гимна на немецком языке, написанного верлибром.

Давая описание природы, Клопшток охватывает как бы два мира – мир небесный и мир земной, и три масштаба – космический, земной и внутренний мир человека (свой внутренний мир). Взгляд исходит как бы из глубины Вселенной. А обозримый круг, постепенно сужаясь до единичного, к концу его стихотворений вновь приобретает вселенский масштаб. Так, Клопшток начинает гимн «Жизнь страны» (первая редакция гимна «Весеннее празднество») с «бездны миров» Вселенной, с небесного мира. Ближе к середине он описывает бушующую стихию на земле. И заканчивает автор гимн, вновь устремляясь ввысь, к небу. «Быть может, главное открытие Клопштока заключалось в “развоплощении”, в переводе всего телесного в сферу духа, в передаче динамики духа – но с сохранением в глубине этого духа пластических очертаний конкретных феноменов многокрасочного земного мира» [2, с. 133], – пишет Г. В. Синило.

Nicht in den Ozean
Der Welten alle
Will ich mich stürzen!
(«Das Landleben») [1, с. 85]

(«Не в бездну // Миров всех // Хочу я броситься!») – Здесь и далее подстрочный перевод наш. – *Л. М.*

Четко прослеживается во всех одах позиция автора, придерживающегося панентеизма — ощущения присутствия Бога в каждом природном явлении:

Wie beugt sich der bebende Wald!
Wie hebt sich der Strom!
Sichtbar, wie du es Sterblichen sein kannst,
Ja, das bist du sichtbar, Unendlicher!
Der Wald neigt sich!
Der Strom flieht!
Und ich falle nicht auf mein Angesicht?
(«Das Landleben») [1, с. 87]

(«Как склоняется дрожащий лес! // Как поднимается поток! // Очевидно, как Ты можешь быть этим смертным, // Да, это явно Ты, Бесконечный! // Лес преклоняется! // Поток течет! // И я не упаду ли на лицо мое?»)

Значит, Бог — бесконечно близок, раз Он — во всем. Но Он же и бесконечно далек и непознаваем. Ведь ничто полностью не открыто человеку. Он не знает точно даже о букашке. И ее судьба — в руках Господа:

Alles ist stille vor dir, du Naher!
Ringsum ist alles stille!
Auch das goldne Würmchen merkt auf!
Ist es vielleicht nicht seelenlos?
Ist es unsterblich?
(«Das Landleben») [1, с. 87]

(«Всё тихо перед Тобой, Ты Близкий! // Вокруг всё тихо! // И золотая букашка внемлет! // Возможно, она не бездушна? // Она бессмертна?»)

Поэт придерживается мнения, что если человек будет пытаться познавать природу, он сможет хотя бы приблизиться к познанию Бога, поэтому Клопшток во что бы то ни стало называет Бога «Близкий». Такой позиции придерживаются и библейские пророки.

Описывая природу, Клопшток включает в описание свои собственные переживания, размышляет о близости и недостижимости Творца, о созданном Им мире, о месте в нем человека, сделанного из праха земного («Erd, aus deren Staube der erste der Menschen geschaffen ward»), о его жизни:

Wer bin ich, o Erster!
Und wer bist Du!
Stärke, kräftige, gründe mich,
Dass ich auf ewig dein sey!
(«Dem Allgegenwärtigen») [1, с. 88]

(«Кто есть я, о Первоначальный! // И кто есть Ты! // Сильный, Мощный, сформируй меня так, // Что я буду вечно Твоим!» — «Вездесущему»)

Поэт одновременно выражает свое эмоциональное состояние, восхищается всеми созданными творениями Господа и величием Бога. Он применяет многочисленные определения: Бог «милостивый», «милосердный», «сострадающий», «молимый», «восхваленный», «Всемогущий», «Господь», «Творец», «Творящий», «Отец всех существ» («Vater der Wesen»). Так именуется Он и в Танахе:

Herr! Herr! Gott!
Barmherzig, und gnädig!
Angebetet, gepriesen
Sei dein herrlicher Name!
(«Die Frühlingsfeier») [1, с. 90]

(«Господь! Господь! Бог! // Сострадающий и милосердный! // Молимый, восхваленный // Будь Твоим чудесным именем!» – «Празднество весны»).

В одной из од Клопшток говорит, что Бога нельзя определить каким-то отдельным всеисчерпывающим словом. Бог вмещает в Себя все. Нельзя сказать, что Он – только это либо только такой, тем самым отрицая, что Он не есть нечто иное:

Du, den Worte nicht nennen,
Deine noch ungeschaute Gegenwart
Erleucht, und erhebe jeden meiner Gedanken!
Leit ihn, Unerschafner, zu dir!
(«Dem Allgegenwärtigen») [1, с. 89]

(«Ты, кого не назвать и словом, // Озарено Твое еще не обозримое // Настоящее, возвышаешь каждую мою мысль! // Направляешь ее, Несотворенный, к Тебе!» – «Вездесущему»).

Г. В. Синило отмечает: «Экстатическое восхождение человеческой души к Богу, иррациональный порыв, упоение грозной красотой природы соседствует с напряженной работой мысли. Лирический герой не только сливается с космической стихией, в каждой частице которой присутствует Творец, но и пытается осмыслить мир как целое и свое место в целостном космосе» [2, с. 131]. Исследовательница говорит это о гимне Клопштока «Весеннее празднество». Так можно сказать и о других гимнах великого поэта. Бушующая стихия оценивается как гнев Господень, и «одеяние» Господа – ночь. Все потемнело, на небе плывут черные тучи, и в буре день стал похож на ночь. Как и в Книге Иова, в оде «Празднество весны» Господь заявляет о Себе в буре. Удары грома, «летающая» и «горящая молния», мощные грозные ветры названы «свидетелями Господа». Стихия описывается в неожиданном начале, мощном разгаре и внезапном угаса-

нии. Можно догадаться, что, прокатившись по лесу, гроза и буря принесли значительный урон. Но только жилище людей осталось нетронутым на этот раз. Надежда, что гнев Господа не достиг еще самой высокой точки, теплится в душе поэта. И он молит, молит Господа о малой капле в его владениях, о земле. Но вскоре буря утихает. На землю льется благословенный дождь, дует кроткий ветер. Таковы теофании Господа в произведениях Клопштока – буря, гроза или гром, тихий ветер: im Donner, Donnersturm, im stillen sanften Säuseln. Еще ранее мы видим это в 3-й Книге Царств. Бог является пророку Элиягу в сходной теофании: «И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра» (3 Цар 19:11–12).

В одах явно просматриваются и другие аллюзии на библейский текст. Например, в религиозном гимне «Весеннее празднество» есть аллюзия на Книгу Исхода – на место, связанное с десятой египетской казнью, когда Бог приказал ангелам-губителям миновать дома верных ему людей и не умерщвлять их первенцев (см. Исх 12:23). Здесь, в маленькой хижине, люди тоже надеются на защиту Господа от возможной гибели.

Aber nicht unsre Hütte!
Unser Vater gebot
Seinem Verderber
Vor unsrer Hütte vorüberzugehn! [1, с. 93]

(«Но не наш приют! // Наш Отец приказал // Своему Губителю // Миновать наш приют!»)

Здесь же содержится другая аллюзия – на библейскую историю о всемирном потопе. Со спасшимися Ноем и его сыновьями Господь заключает Завет и обещает никогда более не уничтожить все созданное Им. Напоминанием об этом служит радуга. Так заканчивает гимн и Клопшток. У него радуга выступает в качестве надежды и веры в обещание Бога, что Он не уничтожит все и всех, а спасет и помилует этот грешный мир.

Siehe, nun kommt Jehovah nicht mehr im Wetter!
Im stillen, sanften Säuseln
Kommt Jehovah!
Und unter ihm neigt sich der Bogen des Friedens. [1, с. 100]

(«Смотри, теперь идет Иегова больше не в грозе! // В тихом, кротком дуновении // Идет Иегова! // И под Ним склоняется радуга мира»).

Часто отсылает нас Клопшток и к пророческим книгам. Так, например, он говорит о жажде, имеется в виду, конечно же, жажда духовная, «жажда слышания слов Господних», это мы находим и у пророка Амоса:

Meine Seele dürstet!
So dürstet meine Seele
Nach diesen Augenblicken deiner Erbarmungen!
(«Dem Allgegenwärtigen») [1, с. 88]

(«Душа моя жаждет, // Так жаждет моя душа // По мгновению Твоего сострадания!» – «Вездесущему».)

Многочисленные призывы радости и ликования сходны с таковыми в Псалмах: «И возрадуйтесь!», «Славьте Господа!» и т. д. И сами оды построены часто как хваления, гимны. Привлекаются и музыкальные инструменты:

Ergeuß von neuem, du mein Auge,
Freudentränen!
Du, meine Harfe,
Prieße den Herrn!
Umwunden, wieder von Palmen umwunden
Ist meine Harfe!
Ich singe dem Herrn!
(«Das Landleben») [1, с. 87]

(«Лей по-новому ты, мое око, // Слёзы радости! // Ты, моя арфа, // Хвали Господа! // Обвита, снова пальмами обвита, // Моя арфа! // Я пою Господу!» – «Жизнь страны»)

Мы видим такой пример и в одном из Псалмов: «Восклицайте Господу, вся земля; торжествуйте, веселитесь и пойте; пойте Господу с гусями, с гусями и с гласом псалмопения; при звуке труб и рога торжествуйте пред Царем Господом» (*Пс 97:4–6*).

Или:

Halleluja! Halleluja! Der Tropfen am Eimer
Rann aus der Hand des Allmächtigen auch!
(«Die Frühlingsfeier») [1, с. 99]

(«Аллилуйя! Аллилуйя! Капля в ведре, // Беги и ты из руки Всемогущего!» – «Весеннее празднество».)

В Псалме 110-м сказано: «Аллилуйя. Славлю Тебя, Господи, всем сердцем моим в совете праведных и в собрании» (*Пс 110:1*). У Клопштока есть и отдельно «Псалом» («Psalm») с включенными строками молитвы «Отче наш».

В одной из од находим и конкретные отсылки к Экклесиасту:

Das Leben gleichet, gegen die Ewigkeit,
Dem schnellen Hauche, welcher dem Sterbenden
Entfließt, mit ihm entfließt die Seele,
Die der Unendlicher ewig nachströmt!

(«An Gott») [1, с. 75]

(«Жизнь подобна, в противоположность вечности, // Быстрому дуновению, которое истекает // Из смертного, с которым истекает душа, // Которая вечно следует Бесконечному!» – «К Богу».)

Здесь «*Hauch*» соответствует библейскому *гэвель*, что в русском переводе обозначено как «суета», но не имеет однозначного перевода на русский язык. Здесь это скорее «дуновение», «дыхание».

Истинная любовь к женщине уподобляется любви к Богу. Это ярко видно на примере стихотворения «An Sie» («К ней»): «Lieben wie ein Unsterblicher liebt» («Любить, как любит Бессмертный»), – говорит поэт.

Таким образом, с помощью аллюзий на библейский текст Клопшток раскрывает свое мировидение в русле сентиментализма. Господь – свет, который ведет нас по жизненной дороге, тот свет, к которому должна стремиться душа каждого человека. Господа можно познать через природу. Он не отождествляется с ней, но Он – в каждом явлении, в каждом существе, стоит лишь взглянуть, как все в природе гармонично устроено. Задача человека – учиться любить все живое так, как любит Бог.

Литература

1. *Klopstock, F. G. Ausgewählte Werke* / F. G. Klopstock. В. 1. München, 1981.
2. *Синило, Г. В. Жанровые и стилевые новации в лирике Ф. Г. Клопштока* / Г. В. Синило // Другой XVIII век. М., 2002.

А. Е. Жихар
(Минск, БГУ)

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ МОТИВЫ В ПЕРВОЙ ЧАСТИ СБОРНИКА Р. М. РИЛЬКЕ «НОВЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ»

Расцвет творчества Райнера Марии Рильке пришелся на рубеж XX в. и совпал в немецкой поэзии с нарастающей тенденцией к преобразованию формы стиха. Стихотворения поэта приобретают в это время другую форму не за счет изменения самой формы стиха, а за счет превращения их в «стихотворения-предметы» (*Ding-Gedichte*), наполненные собственной динамикой и своеобразием.

В 1905–1906 гг. Рильке жил в Париже и был личным секретарем знаменитого Огюста Родена. Как отмечает А. В. Карельский, «в творениях французского скульптора для Рильке воплотилась его мечта об осязаемом, пластическом... совершенстве, о “превращении в предмет” (*Dingwerdung*) человеческих “надежд и томлений”» [1, с. 265]. Рильке загорается идеей создать свои стихотворения такими же «пластически совершенными», как и скульптуры Родена. Новый идеал Рильке — именно скульптор. Поэт стремится воплотить в своих произведениях осязаемую вещественность, прочность, не подверженную переменчивости, быстротечности и преходящести. А. В. Карельский отмечает: «В этом перемещении взгляда, в этой смене темы — суть и пафос цикла “Новых стихотворений”, создаваемого под знаком Родена» [1, с. 266]. Вся вселенная отражается в форме «стихотворения-предмета». Это не только вещественное, но и духовное.

Многие стихотворения и мотивы Рильке — из образного мира Библии и Евангелия. Как отмечает Г. И. Ратгауз, «как и прежде, у Рильке нет ни малейшего намека на ортодоксальную религиозность. Его увлекает титанический образный мир Ветхого и Нового Завета» [2, с. 392]. Обращаясь к библейским сюжетам, Рильке не мог обойти вниманием фигуру

царя Давида, с именем которого в иудаизме и христианстве связывается идея прихода Мессии. Монументальный образ царя, созданный в Книгах Царств, не оставил равнодушным и Рильке. В сборнике «Новые стихотворения» он создает величественный образ и показывает основные вехи жизни Давида. В библейском повествовании судьба Давида тесно связана с судьбой Саула, первого царя Израиля. Так и поэт связывает их жизни в триптихе «Давид поет Саулу»:

König, hörst du, wie mein Saitenspiel
Fernen wirft, durch die wir uns bewegen:
Sterne treiben uns verwirrt entgegen,
und wir fallen endlich wie ein Regen,
und es blüht, wo dieser Regen fiel. [3, с. 11]

(«Царь, ты слышишь, как моя игра разбросала дали, через которые мы движемся: звезды двигаются запутанно [смушенно] навстречу нам, и мы падаем наконец как дождь, и все цветет там, где этот дождь выпал». — Здесь и далее подстрочный перевод наш. — А. Ж.).

Давид стремится напомнить Саулу его славную молодость. Он говорит о том, что безвозвратно уходит время, Саул стареет. В этой речи героя триптиха звучит и уважение к Саулу. Даже жизнь царя Рильке называет «исполинской» (*lauter Leben* означает буквально «громкая, славная жизнь»). Рильке подчеркивает и то, что объединяет Давида и Саула — это общий путь избранничества, общий путь ответственности перед Богом:

Fühlst du jetzt, wie wir uns umgestalten?
König, König, das Gewicht wird Geist.
Wenn wir uns nur aneinander halten,
du am Jungen, König, ich am Alten,
sind wir fast wie ein Gestirn das kreist. [3, с. 11]

(«Ты чувствуешь сейчас, как мы связаны? Царь, царь, все важное станет призрачным. Если мы будем держаться друг за друга, ты, царь, — за юношу, а я — за старца, мы станем почти кружащимся созвездием».)

Рильке описывает не только первые события жизни Давида (его службу при дворе Саула и игру на арфе), но также и последние дни жизни. Так, стареющий Давид постоянно мерзнет, и слуги приводят к царю прекрасную девушку, чтобы она согревала теплом своего тела Давида: «И искали красивой девицы во всех пределах Израильских, и нашли Ависагу Сунамитянку, и привели ее к царю. Девица была очень красива, и ходила

она за царем, и прислуживала ему; но царь не познал ее» (3 Цар 1:3–4). Ависага становится главной героиней диптиха Р. М. Рильке, который и назван ее именем — «Abisag»:

Sie lag. Und ihre Kinderarme waren
von Dienern um den Welkenden gebunden,
auf dem sie lag die süßen langen Stunden,
ein wenig bang vor seinen vielen Jahren. [3, с. 10]

Она — дитя — на старце возлежала.
Ей слуги руки вокруг него обвили.
Тянулись сладкие часы в обилье
сквозь страх пред этой жизнью обветшалою.
(Пер. К. Богатырева) [2, с. 10]

Первая часть диптиха — воспоминания самой девушки, ее ощущения и переживания. Это и страх, и чувство ее ответственности за Давида, и невероятная забота, и, возможно, желание познать любовь, но не безразличие и равнодушие к судьбе человека, которого она согревает своим теплом.

Девушка остается невинной. Она последняя, кто утешал Давида. Ее чистота отмечена и автором стихотворения, и это чистота не только физическая, но и духовная:

Aber sie hielt sich an dem dunkeln Alten
und, von der Nacht der Nächte nicht erreicht,
lag sie auf seinem fürstlichen Erkalten
jungfräulich und wie eine Seele leicht. [3, с. 10]

(«Но она держалась за этого темного старца и, не достигая ничего ночью за ночью, она лежала на остывающем теле царя, девственно-чистая и легкая, как душа»).

Ависага сравнивается со звездой, яркой и загадочно мерцающей в вышине: «Die Sterne zitterten wie ihresgleichen...» — «Звезды дрожали, равные ей». Переводя эту же строку, К. Богатырев называет Ависагу «сестрой» звезды»: «Звезда дрожала, как сестра, поодаль».

Вторая часть диптиха — переживания и ощущения самого Давида. Он вспоминает прошлое, свершенные дела, принесшие ему славу и уважение, и поступки, совершенные под влиянием губительных страстей.

Но царь Давид понимает, что прошло его время, ушла его молодость, и он не имеет права привязывать к себе совсем юную девушку, хотя так пленительны ее черты, очаровывающие Давида своей чистотой, нетронутостью:

...und sah ihres Gefuehles grüne Rute
neigte sich nicht herab zu seinem Grund. [3, с. 10]

...Он знал, что чувств зеленая лозина
К его корням пути не обретет.
(Пер. К. Богатырева) [3, с. 10]

(«...И видел, что зеленая лоза ее чувств не склонится вниз к его грунту [основанию, почве]».)

Описывая жизнь Давида, его первую службу при дворе царя Саула и последние дни жизни, Рильке создает поистине титанический образ человека, который в любой ситуации остается верным самому себе. Это описание усиливается использованием резких переносов окончаний строк в следующую строку (*enjambements*), которые удалось сохранить переводчику:

Память я твою о них, о юных,
подберу. Но на каких же струнах
я возьму их темный, страстный стон?
(Пер. К. Богатырева) [4, с. 11]

Чтобы придать некоторым строкам выразительность, поэт использует ассонансы (например, на звук «u» или «ü») и аллитерацию отдельных звуков в некоторых строках, как в стихотворении «Ависага» (на звук «п»).

С меньшей силой выразился поэтический талант Рильке и в стихотворении «Собор Иисуса Навина» («*Josuas Landtag*»). Г. В. Синило отмечает, что Иисус Навин (Йеѓошуа бин Нун) – преемник пророка Моисея, но «не пророк, а талантливый полководец, суровый вождь и воспитатель народа» [5, с. 230]. Он вводит народ Израиля в Землю Обетованную и еще долгое время устраивает жизнь народа. Последний раз Иисус Навин предстает перед народом, чувствуя приближение собственной смерти, чтобы дать строгий наказ придерживаться заповедей Моисеевых: «Посему во всей точности старайтесь хранить и исполнять все написанное в книге закона Моисеева, не уклоняясь от него ни направо, ни налево... Но прилепитесь к Господу, Богу вашему, как вы делали до сего дня» (*Иис Нав 23:6, 8*). Этот библейский сюжет не оставил без внимания и Рильке. Он описывает последний наказ Иисуса Навина, его суровое требование выбрать служение Единому Господу в стихотворении «*Josuas Landtag*»:

So wie der Strom am Ausgang seine Dämme
durchbricht mit seiner Mündung Übermass,
so brach nun durch die Ältesten der Stämme
zum letzten Mal die Stimme Josuas. [3, с. 12]

Как в половодье, подступив к запруде,
река взрывает крепости плотин,
свой голос на Израилевых судей
в последний раз низверг Иисус Навин
(Пер. К. Богатырева) [4, с. 12]

Образ Иисуса Навина, созданного поэтом, поражает своей духовной мощью. Его голос звучит так, «как будто тридцать битв гремели разом в его устах» («...als höbe sich der Lärm von dreissig Schlachten in einem Mund» — «..как будто шум от тридцати сражений поднимался в его устах»). Поэт вспоминает славное прошлое легендарного воителя, который уже долгое время был забыт, но вдруг появился снова, чтобы побудить народ следовать путям Господним.

Рильке напоминает читателям о сражении при Иерихоне:

Как в тот великий день под Ерихоном,
на тьму народа вновь нашел столбняк.
Но трубы — в нем! — зывали к легионам,
их жизнью стены сотрясая так,
что корчились они, от страха воя...

(Пер. К. Богатырева) [4, с. 12]

Перевод К. Богатырева здесь не совсем точен (подстрочный перевод: «... и стены жизнью их шатались так, что они падали от ужаса, уже беззащитные и одоленные»), но более выразителен благодаря использованию необычной метафоры («что корчились они, от страха воя»). Рушащиеся стены города уподобляются судьбам самих жителей Иерихона, Рильке говорит о них, как о чем-то живом, называя «стенами жизнью» («Lebens Mauern»). Но эта победа одерживается силой духа и Божьим Словом, как и победа при Гаваоне, когда Иисус Навин попросил Господа задержать закат, чтобы выиграть сражение: «И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим... Ибо Господь сражался за Израиля» (*Нав 10:13, 14*).

Рильке по-своему интерпретирует этот библейский сюжет:

Und Gott ging hin, erschrocken wie ein Knecht,
und hielt die Sonne, bis ihm seine Hände
wehtaten, ob dem schlachtenden Geschlecht,
nur weil da einer wollte, dass sie stände.

И Бог пошел, испуганный как раб,
и над побоищем держал светило.
Он дольше бы держал его, когда б
все тело от усталости не ныло. [4, с. 21]

Бог у Рильке в этом стихотворении сравнивается с рабом. Как замечает Г. И. Ратгауз, «для любого верующего человека такое уподобление дерзостно до последнего предела, оно кощунственно. Но оно естественно в том мире титанических образов, который создает Рильке» [2, с. 393]. Поэт стремится показать, что Бог — живой, Он — живая личность, которая

тоже может изнемогать от усталости. В стихотворении Рильке, по словам Г. В. Синило, Иисус Навин предстает «цельным, волевым, непреклонным, требующим моральной чистоты и верности, напоминающим о свободе выбора и сопряженной с ней ответственностью» [5, с. 234].

Как умирает Иисус Навин, неизвестно. Эту неизвестность отразил и Рильке («Es war das letzte Mal» — «Это был последний раз»).

Суровость требований Иисуса Навина передается поэтом с помощью аллитераций («m», «n», «w»), благодаря которым голос пророка «гремит»:

**Wie waren die geschlagen, welche lachten,
wie hielten alle Herz und Hände an,
als höbe sich der Lärm von dreissig Schlachten
in einem Mund; und dieser Mund begann. [3, с. 12]**

Это же подчеркивается и использованием анжанбемана. Главная идея стихотворения (необходимость служения Господу, к которому призывает всех израильтян Иисус Навин, а также ответ народа на эти призывы) выражена через два двустипхия. Более короткая форма строк помогает выделить верность Иисуса Навина Богу и сомнения в вере остального народа.

В цикле «Новые стихотворения» Рильке создает произведения, подобные скульптурам Родена, пластически совершенные. При этом героями его стихотворений становятся библейские герои, написанные поэтом с большой мощью и выразительностью.

Литература

1. *Карельский, А. В.* От героя к человеку: Два века западноевропейской литературы / А. В. Карельский. М., 1990.
2. *Ратгауз, Г. И.* Райнер Мария Рильке (Жизнь и поэзия) / Г. И. Ратгауз // *Рильке, Р. М.* Новые стихотворения; Новых стихотворений вторая часть. М., 1977.
3. *Rilke, R. M.* Neue Gedichte / R. M. Rilke. Augsburg, 2003.
4. *Рильке, Р. М.* Новые стихотворения; Новых стихотворений вторая часть / Р. М. Рильке; изд. подгот. К. П. Богатырев, Г. И. Ратгауз, Н. И. Балашов. М., 1977.
5. *Синило, Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета) / Г. В. Синило. Минск, 1998.

Т. С. Супранкова
(Мінск, БДУ)

БІБЛІЙНЫЯ МАТЫВЫ Ў ТРОХ «ФАЎСТАХ» Ё. В. ГЁТЭ

Біблійны тэкст на працягу свайго існавання пастаянна адлюстроўваўся ў культуры і літаратуры, нараджаючы новыя і новыя прачытанні ў розныя гістарычныя эпохі. Кожны эпахальны твор так ці інакш звязаны з гэтым геніяльным метатэкстам, кожны выбітны майстар так ці інакш не мог не далучыцца да гэтага няспыннага ў часе і прасторы дыялогу, дадаючы да прачытання слаўтых, неразгаданых і вечных сюжэтаў свой каментар.

Тэксты Новага Запавету, уніфікаваныя да V ст., сфарміравалі разам з канонам Танаха Хрысціянскую Біблію, якая паўплывала ў значнай ступені на развіццё раннесярэднявечнай культуры. Узнікае вялікая колькасць літаратурных твораў, якія былі і пераказамамі, і парафразамамі на біблійны тэкст. У многіх творах у якасці галоўных ідэй выступаюць ідэалы цярплівасці, самаахвярнасці, міласэрнасці. Культура эпохі Адраджэння становіцца новай прыступкай на шляху рэцэпцыі Кнігі Кніг, пачынаючы «Боскай камедыяй» Дантэ Аліг'еры і заканчваючы познімі творамаі У. Шэкспіра. Наступныя стагоддзі Новага часу народзяць не меншую колькасць інтэрпрэтацый, адной з якіх стане і «Фаўст» Ё. В. Гётэ, а дакладней, тры яго «Фаўсты».

Вобраз чарнакніжніка Фаўста з'яўляецца на нямецкай глебе яшчэ ў часы позняга Сярэднявечча. І ўжо ў самых першых літаратурных версіях тэкст легенды пра гэтага героя непасрэдным чынам пераклікаецца з новазапаветным. У пісьмовай фіксацыі версіі легенды «Гісторыя доктара Ёгана Фаўста, знакамітага чарадзея і чарнакніжніка», якая была апрацавана ананімным аўтарам і выдадзена ў 1587 г. франкфуртскім друкаром Ёганам Шпісам, Фаўст прадстаўлены як негатыўны герой, які займаецца чарадзеяствам, што супярэчыць духу Хрысціянскай Царквы і асуджаецца. З памылак героя чытачу варта вынесці павучальны ўрок. Фаўста суправаджае злы чорт Мефістофель, які абяцае галоўнаму герою розныя жыццёвыя

ўцехі і, выконваючы яго жаданні, забірае душу Фаўста праз дваццаць чатыры гады. Невядомы аўтар актыўна апелюе да біблейных тэкстаў. Так, у пяцьдзсят другім раздзеле Народнай кнігі дзейнічае набожны лекар, знаўца Святога Письма і адначасова сусед Фаўста, які спрабуе адгаварыць апошняга ад яго д'ябальскіх і бязбожных паводзін:

«Не о теле одном, но о душе надо подумать, а не то ждет вас вечная мука и немилость Божия. Время еще не ушло, государь мой, если вы только обратитесь на путь истинный, то испросите у Господа себе милости и прощения, как этому вы видите пример в Деяниях апостолов в гл. 8 о Симоне из Самарии, который тоже много людей совратил, ибо многие почитали его за бога, давая ему такие имена, как Сила Господня или *Simon Deus sanctus*; однако и этот обратился после того, как услышал он проповедь св. Филиппа, дал себя окрестить, уверовал в Господа нашего Иисуса Христа и с тех самых пор постоянно держался Филиппа, и это особенно прославляется в Деяниях апостолов» (*пер. Р. Фрэнкель*) [1, с. 89].

Хоць гэтыя словы і пераканалі галоўнага героя ў намеры выракчыся злых д'ябальскіх спраў, аўтар быццам бы не дае яму ніякага шанцу, паколькі адмяніць дамову з чортам ні ў якім разе нельга.

Сучаснік Шэкспіра Крыстафер Марла, звяртаючыся праз некалькі год пасля выхаду ў свет выдання Шпіса да сюжэта аб Фаўсце і перапрацоўваючы легенду ў драму «Трагічная гісторыя доктара Фаўста» (1592), акцэнтуюе тытанізм і трагізм асобы навукоўца, які дзеля спасціжэння свету гатовы заплаціць любы кошт. У эпоху «Буры і націску» вялікая колькасць літаратараў звяртаецца да пералажэння фавулы народнай легенды. З'яўляюцца ў свет «Фаўст, яго жыццё, дзе і яго звяржэнне ў пекла» Максіміліяна Клінгера (1790), сцэнка Якаба Ленца, драма «Жыццё і смерць доктара Фаўста» Фрыдрыха Мюлера, «Ёган Фаўст» Паўля Вайдмана, план п'есы і некалькі сцэн пра Фаўста Готхальда Эфраіма Лесінга. Усе гэтыя аўтары, працуючы над сваімі творамі, так ці інакш звярталіся і да тэксту легенды, і да тэкстаў Старога і Новага Запаветаў, з пазіцыяй якіх і давалася маральная адзнака Фаўста. І тут яны альбо згаджаліся з першапачатковай версіяй, альбо, як Лесінг, лічылі, што галоўны герой заслугоўвае апраўдання.

Яшчэ адной цікавай інтэрпрэтацыяй народнай легенды стала шцюрмерская п'еса Ё. В. Гётэ «Пра-Фаўст» («*Urfaust*», 1773), якая была знішчана аўтарам, але стала асноўным сюжэтным ядром Першай часткі «Фаўста» («*Faust. Der Tragödie erster Teil*», 1806), а тая, у сваю чаргу, у супрацоўніцтве з кампазітарам А. Г. Радзівілам нарадзіла трэцяга «Фаўста» – лібрэта да аднайменнай оперы (1833). Гётэ ўслед за сваім папярэднікам Лесінгам у якасці галоўнай ідэі твора разглядае прычыну апраўдання Фаўста ў яго імкненні да пазнання свету, у спробах знайсці праўду, спасцігнуць ісціну:

«Engel

(schwebend in der höheren Atmosphaere, Faustens Unsterbliches tragend)

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
“Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen”.
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen. [2, с. 209]

Анёлы

(лунаюць у верхняй атмасферы, несучы несмяротную часціну Фаўста)

Высокі дух з цянётаў зла
Дабіўся вызвалення.
Хто жыў з ім кнэннем да святла,
Таму даём збавенне,
З любоўю шчыраю каго
Мы радасна вітаем,
У сонм анёлаў мы таго
Сардэчна запрашаем!» [3, с. 570]

(Тут і далей пераклад на беларускую мову В. Сёмухі)

Гэта ідэя быццам бы абрамляе твор, паколькі заяўлена яшчэ ў Пралогу на Небе, калі заключаецца пары паміж Госпадам і Мефістофелем, што, у сваю чаргу, ёсць алузіяй на старазапаветную Кнігу Ёва. У музычным «Фаўсце» гэтаму эпізоду адпавядае fuga з «Чарадзейнай флейты» Вольфганга Амадэя Моцарта. «Ідучы па слядах Радзівілавай сімволікі, можна беспамылкова адгадаць намер кампазітара: кожны раз, калі ён выкарыстоўвае музыку Моцарта ці стварае алузію на яе, будзе не што іншае, як прысутнасць Усявышняга ў дзеянні <...> бо асоба і творчасць генія-мастака Моцарта непасціжная, як непасціжны Бог», – мяркуе рэжысёр-пастаноўшчык оперы на беларускай сцэне Віктар Скорабагатаў [4, с. 23].

Звяртаючыся непасрэдна да аналізу алузіі на Новы Запавет у трох «Фаўстах» Гётэ, варта акрэсліць межы гэтага аналізу Першай часткай «Фаўста», якая суадносіцца з тэкстам лібрэта і са шцюрмерскай п’есай. На нашу думку, менавіта тут дадзены вялікім майстрам самыя яскравыя пазіцыі дыялогу з Новым Запаветам.

Адным з такіх яркіх момантаў ёсць сцэна спробы галоўнага героя скончыць жыццё самагубствам («Nacht» – «Ноч»), калі «звышчалавек» Фаўст, сустрэўшыся з Духам Зямлі, пераканаўся ў сваёй недасканаласці.

Але званы і харальны песняспеў перад святам Вялікадня, што нагадваюць расчараванаму доктару аб смерці і ўваскрэсенні Ісуса Хрыста, які стаў ахвяраю за грахі чалавецтва і канкрэтнага чалавека Фаўста, прымушаюць галоўнага героя не прадпрымаць радыкальны крок расправы над сабой, які супярэчыць духу Бібліі:

Erinnrung hält mich nun mit kindlichem Gefühle
Vom letzten, ernsten Schritt zurück.
O tönet fort, ihr süssen Himmelslieder!
Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder! [5, с. 24]

І неадольных успамінаў сіла
Цяпер загубны стрымлівае крок.
Я плачу! Дык гучы, хвала харала!
Зноў да зямлі мяне ты прыкавала! [3, с. 174]

Гэты невялічкі эпізод напаміну аб вялікай Перамозе над злом інкрустуецца аўтарам містычнымі хараламі анёлаў, жанчын, вучняў, якія пераклікаюцца з апошнімі раздзелаў Евангелляў аб пахаванні і ўваскрэсенні Хрыста. Тут таксама сцвярджаецца і яшчэ адна канцэптуальна важная для ўсёй творчасці Гётэ думка – «смерці і ўваскрэсення» – («stirb und werde!»), якая выводзіцца аўтарам і з біблейнага тэксту таксама. Даследчык «Фаўста» Г. В. Сініла адзначае: «На кожным этапе свайго духоўнага развіцця Фаўст адмаўляе сябе ранейшага і адраджаецца ў новай якасці, гатовы да новых выпрабаванняў. На працягу ўсяго дзеяння Гётэ так ці інакш расставіў знешнія знакі-метафары гэтага глыбіннага духоўнага руху, адвечнай метамарфозы быцця, але першай і галоўнай з’яўляецца сцэна ў кабінэце, калі Фаўст вырашае скончыць жыццё самагубствам» [6, с. 32].

Варта адзначыць, што гэты эпізод яшчэ адсутнічае ў Пра-Фаўсце», паколькі для маладога «бурнага генія», які хоча піць асалоду жыцця ва ўсёй яе паўнаце, такое ідэйнае суправаджэнне не зусім абавязковае. Герой жа Першай часткі (адпаведна і лібрэта) – сталы чалавек, які мусіць прайсці пэўную фізічную метамарфозу – амаладжэнне на Кухні ведзьмы, каб стаць ізноў трыццацігадовым, гэта значыць зноў дасягнуць узросту Ісуса Хрыста, цара Давіда, Іосіфа і многіх іншых біблейных герояў, якія пачынаюць сваю плённую духоўную дзейнасць на такім этапе жыцця.

Важным момантам Першай часткі, якога таксама не было яшчэ ў «Пра-Фаўсце», з’яўляецца пераклад тэксту Новага Запавету, а дакладней – пачатку першага раздзела Евангелля ад Яна:

Geschrieben steht: «Im Anfang war das Wort!»
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?

Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin. [5, с. 36]

Напісана: «Было спачатку Слова!»
Ці так? Ці ясна? Ці не памылкова?
Лічу, для Слова гонару зашмат, —
Перакладу я лепш на іншы лад,
Натхнёны згадкаю магічнай. [3, с. 174]

Шматзначнае арыгінальнае грэцкае *λογος* мадыфікуецца ў перакладчыцкіх вопытах Фаўста ў *Sinn* («сэнс», «думка» ў В. Сёмухі), *Kraft* («сіла», перакладчык на беларускую мову дадае яшчэ ад сябе «воля», «розум», «парыў»). Але ўсё ж такі выбрана менш распаўсюджанае значэнне *Tat* («дзеянне»), бо для Гётэ важна падкрэсліць дзейсную натуру свайго героя, і менавіта адразу пасля гэтага яму належыць прайсці адно з самых лёсавызначальных выпрабаванняў — сустрэчу з Мефістофелем і заключэнне дамовы з ім.

Не менш важным выпрабаваннем становіцца і каханне Фаўста да Маргарыты, якая з'яўляецца ідэалам простаі дзяўчыны з народа, здольнай ахварна і самааддана кахаць, быць вернай у каханні да апошняга моманту жыцця, як і героі балады пра «Фульскага караля», якую яна спявае. Яе светаўспрыняцце базіруецца на хрысціянскіх догмах, таму Грэтхен у размове з Фаўстам пра рэлігію не разумее каханага, кажучы: «Denn du hast kein Christentum» [5, с. 101] — «...вы — ўсё ж не ва Хрысце» [3, с. 275].

Чулівая душа Грэтхен не можа вытрымаць наступстваў сувязі з Фаўстам, якая абярнулася для яе смерцю маці, брата, а таксама забойствам немаўляці, народжанага ад каханага ў момант яго адсутнасці. Тонкая натура яе не змагла вытрымаць гэткай непасільны цяжар, і таму самай страшнаю пакутаю, якой карае сябе гераіня, становіцца спачатку страта душэўнай раўнавагі, вар'яцтва, пасля (што вельмі незвычайна пры такім стане і адбываецца толькі ў момант азарэння, прасвятлення розуму) — адданне сябе на Божы суд.

Фінальная сцэна «Пра-Фаўста» «Kerker» («Цямніца») заканчвалася словамі прысуду Маргарыце Мефістофелем: «Sie ist gerichtet!» [5, с. 135] («Яна асуджаная!» [3, с. 321]), але ў Першай частцы гучыць і апраўдалны прысуд з Нябёсаў: «Ist gerettet!» [5, с. 135] — «Уратавана!» [3, с. 322], які ў лібрэта будзе суправаджаць той жа містычны Хор анёлаў («Gloria, gloria, in excelsis Deo // Gerettet, gerettet, gerettet» — «Gloria, gloria, in excelsis Deo // Ёй Госпад даруе ратунак!» [7, с. 52]), што спявае Фаўсту пра Збавіцеля. Гэта тэма ўзнікне і ў заключнай сцэне Другой часткі, калі і душа галоўнага героя будзе ўратаванай і, не загінуўшы, набудзе Валадарства Нябеснае.

Маргарыта, якая даравала каханаму і заступаецца за яго, такім чынам становіцца блізкай да вобразаў хрысціянскіх святых і пакутнікаў, такіх, як гераіні Евангелляў Марыя Магдаліна і Самарыцянка, ці Марыя Егіпецкая з Жыцця святых. Услед за Дантэ, які змяшчае сваю каханую ў самыя высокія сферы (у гэтым прачытваюцца таксама і кабалістычныя алюзіі), Гётэ надае вобразу Una Poenitentium (адной з грэшніц, якая раней называлася Грэтхен) надзвычайны сэнс «Das Ewig-Weibliche» («Вечна-Жаночага»), без заступніцтва, літасці і апраўдання якога немагчымым было б наша чалавечае існаванне.

Літаратура

1. Народная книга / пер. Р. В. Френкель // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 35–120.
2. *Goethe, J. W. Faust. Der Tragödie zweiter Teil* / J. W. Goethe. Stuttgart, 1986.
3. *Гётэ, Ё. В.* Выбраныя творы / Ё. В. Гётэ; уклад., прадм. Л. Баршчэўскага і П. Копанева; камент. Л. Баршчэўскага і В. Сёмухі. Мінск, 1999.
4. *Скорабагатаў, В.* Лёс падарыў Гётэ музыку Радзівіла / В. Скорабагатаў // «Фаўст»: Опера А. Г. Радзівіла на лібрэта Ё. В. Гётэ. Мінск, 1999.
5. *Goethe, J. W. Faust. Der Tragödie erster Teil* / J. W. Goethe. Stuttgart, 1986.
6. *Крупкіна (Сініла), Г.* Мастацкі космас гётэўскага «Фаўста» і яго перастварэнне па-беларуску / Г. Крупкіна (Сініла) // Роднае слова. № 8. 2000. С. 31–35.
7. *Goethe, J. W. Faust: Libretto* / J. W. Goethe // «Фаўст»: Опера А. Г. Радзівіла на лібрэта Ё. В. Гётэ / уклад. В. Скорабагатаў; пер. лібрэта з ням. В. Сёмухі. Мінск, 1999. С. 35–62.

Секция 3

ЕВРЕЙСКАЯ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ. ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКО- МУСУЛЬМАНСКИЙ ДИАЛОГ. ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ И МЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ЕВРЕЙСКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУР

Г. С. Абрамович, раввин
(Минск, Религиозное объединение
прогрессивного иудаизма в Республике Беларусь)

ПРИОРИТЕТ МИРА В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ДИАЛОГЕ

Наверное, многие из нас слышали о том, что аист, который свил гнездо над крышей дома, приносит мир этому дому. И таким образом аист становится предвестником мира в доме и на земле. Раши, еврейский средневековый мыслитель и комментатор Торы, размышляя об аисте, задает вопрос: «Почему эта птица, аист, называется на иврите “хасида”? Потому, что она совершает “хесед” – “милость”, “благодетельное”, делясь своей пищей с другими аистами».

Однако при таком образе птицы мира в славянской традиции и милости – в еврейской мы видим, что дважды в Торе (*Лев 11:19* и *Втор 14:18*) приводится список птиц, не пригодных в пищу согласно еврейским законам питания, и, увы, аист попадает в число некошерных (непригодных) птиц. Но почему же тогда птица, олицетворяющая милость, является

некошерной? Ответ достаточно прост. Аист оказывает благодеяние и милость лишь аистам, а не другим птицам. Аист может рассматриваться как символ религиозных и этнических общин, которые оказывают всестороннюю помощь и поддержку всем своим членам, однако, к сожалению, не думают о членах других общин или о людях, вообще не входящих ни в одну из общин.

Пророки в своих видениях будущего представляли себе мир между народами так: «И перекуют мечи свои на орала, а копья свои на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будет больше учиться войне» (Ис 11:4). Мир — это важнейшее условие общности людей и народов. Еврейские мудрецы говорят: «Надо содержать бедняков-иноверцев, как и бедняков-евреев, навещать их больных, как и больных Израиля, что и будет поддерживать мир на земле». И еще: «Благословения не помогают, если с ними нет мира» (Мидраш на Книгу Числа, *Бемидбар Раба 11*).

Чудовищные, трагические события XX в. научили нас, что ответственность друг за друга, компромиссное решение возникших проблем — залог мира между народами. Говоря это, мне хотелось бы процитировать не только еврейские источники, но также слова иерарха и богослова Русской Православной Церкви — архиепископа Херсонского и Одесского Никанора (Бровковича). Данное обращение он произнес в Одессе в 1884 г., сказав следующее: «Мы должны быть едино с иудеями, не отказываясь от христианства, не вопреки христианству, а во имя и в силу христианства, а иудеи должны быть едино с нами не вопреки иудейству, а во имя и в силу истинного иудейства».

Увы, есть и те среди нас, которые видят мир по-иному. Для них мир — это бессмысленная и ничем не оправданная борьба с чем-то или с кем-то. Вот слова священника Владимира Южакова из поселка Красноборск Новосибирской области: «Есть люди, которые человеческого языка не понимают, а физическую силу понимают очень хорошо. Иудеи с их звериной Каббалой как раз из тех. Нам необходимо всем вместе победить поганых евреев только их одних, а без них потом между собой сами разберёмся. И будет мир».

Когда я читаю эти строки, у меня как у еврея и раввина возникает множество вопросов, но один из них связан с Посланием Алексия II, Патриарха Московского и всея Руси, группе представителей иудейской общины США, переданное американскому раввину Шнайдеру в ноябре 1991 г. Говоря о мире и взаимопонимании среди народов, Алексей II упоминает и нашего с вами земляка — раввина Шмуэля Александрова из Бобруйска, знаменитого еврейского каббалиста, жестоко убитого немцами в 1941 г. Читал ли Владимир Южаков это Послание и вообще задумывался ли он о том, к чему могут привести его слова?

В январе 2007 г. состоялся еврейско-католический диалог, инициированный с католической стороны ксендзом Владиславом Завальнюком и поддержанный епископом Минским и Могилевским Антонием Демьянко, а с еврейской — председателем Союза еврейских общественных объединений и общин Леонидом Менделевичем Левиним. Четырехчасовая встреча «пробежала» как 10 минут. Обе стороны осознали, что, идя разными дорогами ко Всевышнему, они сталкиваются с общими проблемами, часть из которых легче решать вместе.

В Иерусалимском Талмуде (трактат *Таанит* 5:2) сказано: на трех вещах стоит мир — на законе, на правде и на мире: соблюдают закон — соблюдают правду, соблюдают правду — хранят мир. Теоретически все просто, перед нами многовековая формула, объясняющая связь закона, мира и правды. Практически же все не так уж просто. Сегодня уже недостаточно быть «аистом», оказывающим благодеяние и милость лишь «аистам», а не другим «птицам» или, иными словами, заботящимися лишь о мире для своей общины, народа, этноса.

Мне хотелось бы процитировать слова человека, которому хорошо знакомы такие понятия, как закон, правда и мир. Это Ури Регев — юрист, раввин и президент Всемирного Союза Прогрессивного Иудаизма (ВСПИ), включающего в себя 1 700 000 евреев, живущих в 43 странах мира, в том числе и в Беларуси. Эти слова были произнесены в Москве в 2005 г. на 32-й конференции ВСПИ в ответ на теплые и дружественные поздравления по случаю открытия конференции Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, муфтия шейха Равиля Гайнутдина, председателя Совета муфтиев России, полномочного представителя Президента Российской Федерации в Центральном федеральном округе Г. Полтавченко. Раввин Ури Регев сказал: «Всемирный Союз Прогрессивного Иудаизма приветствует развивающиеся отношения, в духе дружбы и товарищества, между многими из последователей братских религий — христианства, ислама и иудаизма. Чрезвычайно важно углубление связей между нашими религиями, основанными на нашем общем наследии и нашей вере в то, что все люди — дети Божьи, что все созданы по образу Бога. Темные тучи нетерпимости и ненависти застилают горизонт в разных концах света, маскируясь под подлинные религиозные вероучения, и угрожают тем самым благополучию и безопасности нашего мира. Эту тьму не рассеять одними лишь юридическими актами и публичными декларациями — для этого нужно прежде всего расширять взаимопонимание и углублять просвещенность».

Думается, именно эти слова могут послужить девизом в нашей деятельности по налаживанию подлинного диалога между иудаизмом, христианством и исламом в нашей Беларуси. Хочется верить, что этой цели послужит и данная научная конференция.

А. А. Грицанов
(Минск, «Белгазета»)

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЕ КОРНИ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ЗАПАДА

Общность исторических корней основного корпуса европейской культуры, главной несущей конструкцией которой выступают базовые догматы христианства и иудаизма, — тема непреходяще актуальная. Поскольку консервативно-охранительный идеологический миф о якобы произошедшем тотальном «снятии» дискурса Танаха (Ветхого Завета Христианской Библии) идеями Нового Завета неоднократно оказывался подвергнут радикальной критике (например, см.: [1]), постольку для специалистов и исследователей оказалось правомерным рассуждать о единых духовных источниках современной цивилизации Запада. Более того — в ряде исследований речь уже идет о единой иудео-христианской цивилизации, выступающей некоей альтернативой культурам конфуцианского и мусульманского формата [2, с. 177].

Иудаизм и христианство едины как в генезисе (второе выросло из первого), так и в базовых этических и мировоззренческих (особенно — концепты эсхатологии и воздаяния) постулатах. Правомерно полагать, что именно они самым существенным образом определили духовный облик цивилизации Запада — как на уровне сакральных идеалов, так и в формате повседневных жизненных стратегий людей.

Христианство изначально уходит собственными корнями в ветхозаветный иудаизм. Об этом писал в Послании к Римлянам святой апостол Павел: «Вам говорю, язычникам: как Апостол язычников, я прославляю служение мое; // Не возбужу ли ревность в *сродниках* моих по плоти и не спасу ли некоторых из них? // Ибо если отвержение их — примирение мира, то что *будет* принятие, как не жизнь из мертвых? // Если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви. // Если же некоторые из ветвей отломились, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал

общником корня и сока маслины, // То не превозносишь перед ветвями; если же превозносишься, *то вспомни, что не ты корень держишь, но корень — тебя*» (Рим 11:13–18).

В этом фрагменте «апостол язычников» обратился к проблеме, сыгравшей роль главного фактора разделения традиционного иудаизма и складывающегося христианства: неприятию иудеями Христа как Мессии. Христианская Церковь, состоявшая при нем уже в значительной степени из неевреев, названа им «дикой маслиной», в то время как древний иудаизм назван «корнем». Но решение этой проблемы апостол Павел видит в следующем: «Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их. Ибо если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привьются к своей маслине» (Рим 11:23–24).

Необходимо отметить, что вера в Машиаха (Мессию) занимала важное место и в культуре древних иудеев, другой вопрос — проблема возможной процедуры персонификации этой исторической личности. В свое время Маймонид — автор первого полного систематизированного кодекса еврейского права «Мишне Тора», позволявшего избегать утомительных поисков соответствующих тезисов в Талмуде, — создал символ веры иудаизма, выраженный в 13 пунктах. Один из тезисов гласил: «Я всем сердцем верую в приход Машиаха, и даже если он медлит, я все равно буду ждать его прихода» [3].

В целом, как отмечает Г. В. Синило, «Мессия — в эсхатологических представлениях иудаизма и христианства — идеальный Царь, Помазанник и Посланник Божий, который явится в конце времен, чтобы изменить несправедливую историю, победить зло, свершить Суд над народами Земли и ввести человечество в Мессианскую эру — эру добра, милосердия, любви, гармонии. Согласно библейскому определению, Мессия должен быть выходцем из “дома Давидова”, т. е. из рода израильско-иудейского царя Давида. Вопрос же о личности Мессии в иудаизме остается открытым; известно лишь, что он *Машиах бен Давид* (Мессия, сын Давида), хотя существуют версии и другого его происхождения. Для христианской традиции идея Мессии, сына (потомка) Давидова явилась изначально формообразующей, стержневой, и этот Мессия — *Йешуа́ эа-Ноцири* (Иисус из Назарета) — стал известен как Иисус Христос» [4, с. 594].

На старте собственного существования христианство выступало небольшой сектой в рамках иудейской культуры. Для иудаизма в те времена было характерно значительное разнообразие религиозных форм. Возникло новое движение на фоне всеобщего религиозно-политического пробуждения. «Не в это ли время, Господи, восстанешь Ты Царство Израилю?» (Деян 1:6) — спрашивали ученики Господа перед самым Его Вознесением. Для христиан сама их вера была ответом на этот вопрос. Апостол Петр начинает свою проповедь к Израилю словами: «Вам принадлежит обетование и детям вашим» (Деян 2:39).

Для первого поколения верующих во Христа, почти целиком еврейского по крови, обращение Израиля, которому принадлежит «усыновление и слава, и заветы и законоположение, и богослужение и обетования» (Рим 9:4), представлялось органичным завершением евангельской истории, исполнением прямого завета Иисуса, поручившего ученикам начать проповедь о Нем исключительно с Иерусалима и Иудеи.

С самого начала Христианская Церковь глубоко ощущала свою солидарность с Израилем и преемственность действий Бога в прошлом с Его действиями в настоящем в фигуре Иисуса из Назарета и Его учеников. В Евангелии от Матфея Христос — по всем признакам и характеристикам — это новый Моше (Моисей). Рождение Моше было в известной степени моделью событий, связанных с Рождением Христа. В Своем учении Христос выдвигает этические принципы, являющиеся продолжением лучших традиций ветхозаветной веры.

Ряд содержательных сопоставлений базовых принципов иудаизма (зафиксированных в Танахе и — особенно — в Талмуде и родственных текстах) с нормами классического христианства позволяет сделать вывод о концептуальной родственности этих двух мировых религий, делающий возможным предполагать, в частности, принципиальную выводимость нравственных максим учения Иисуса Христа из этики верующих в Бога Отца.

Так, в рамках религии евреев рабби Абагу утверждает: «Всегда человек должен стараться быть среди преследуемых, нежели среди преследователей» (*Бава Кама 93а*). В Евангелии от Матфея констатируется: «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. // Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (*Матф 5:10–11*).

Духовные сокровища рассматриваются как, несомненно, более весомые, нежели богатства материальные. В Талмуде мы находим: «После того как семья царя Монбаза запретила ему раздавать все семейные ценности, он ответил: “Мои предки собирали сокровища здесь внизу, а я собираю сокровища в небесах... Мои предки собирали в том месте, куда может дотянуться рука любого человека, но я собрал [их] в месте, которое ни один человек не может достать...”» (*Бава Батра 11а*). Аналогично в текстах Нового Завета мы находим: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут; // Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкапывают и не крадут» (*Матф 6:19–20*).

В иудаизме сформированность и наличие четкого мотива для недостойного поступка принципиально не отличаются от его действительного совершения: предполагается, что «тот, кто смотрит на женщину с нечистым намерением, он как уже имевший отношения с ней» (*Калла 1*). Очевидна близость этого высказывания известнейшей установке

христианства: «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (*Матф 5:28*).

Первые христианские апостолы утверждали, что Господь пришел не столько нарушить, сколько исполнить: миссия христиан состоит в том, чтобы убедить своих братьев по крови признать Помазанником Божиим Того, кого ослепленные невежеством и злостью власти обрели на неправедное судилище и позорное убийство. Воскресив Его из мертвых, Бог открыто явил Его «Господом и Христом», Мессией, так долго ожидавшимся Израилем. На возражения, что пророки ожидали пришествия Мессии в силе и славе, а не в слабости висящего на кресте, апостолы отвечали, что страдания Иисуса были искупительными, как и было предсказано пророком Исаией, когда он говорил о страдающем Отроке (*Ис 50, 53*). Его смерть, говорили ученики Иисуса Христа, положила начало новому Завету между Богом и Его народом, о чем и говорил пророк Иеремия (см.: *Иер 31:31–34*).

Дискуссии подобного рода свидетельствуют о принципиальной идентичности (или – как минимум – родственности) эсхатологических представлений, присущих как аутентичному иудаизму, так и христианству.

Согласно князю С. Н. Трубецкому (см.: [1, с. 941–943]), у ветхозаветных евреев индивидуальная эсхатология и мессианизм вытесняются из области собственно религиозного интереса и сосредоточиваются на эсхатологии национальной или универсальной, т. е. на представлениях о конечной судьбе Израиля, народа Божия, а – поэтому – и дела Божия на земле. В народных верованиях таким концом естественно являлось возвеличение Израиля и его национального царства как Царства Бога Израиля и Его Помазанника или Сына – народа Израиля, олицетворяемого в царе, пророках, вождях, священниках. Пророки вложили в представление о Царстве Божием высшее духовное содержание. Это Царство не может иметь исключительно национального значения: его осуществление – конечная реализация святой воли Божией на земле – имеет универсальное значение для всего мира, для всех народов. Оно определяется прежде всего отрицательно как суд и осуждение, обличение и ниспровержение всех безбожных языческих царств и вместе с тем всей человеческой неправды и беззакония. Все исторические катастрофы, постигающие народ Божий, представляются знамениями Суда Божия, который оправдывается самой верой Израиля и является Божественно необходимым. Конечная реализация этого Царства определяется положительно как Спасение и Жизнь, как обновление, касающееся духовной природы человека и самой внешней природы.

Постепенно, вплоть до христианских времен, вырабатывается определенный комплекс апокалиптических представлений иудаизма, которые вошли и в христианскую эсхатологию. Изучая систематически (начиная

со II в. до н. э.) представления евреев о «последних вещах», можно, по кн. Трубецкому, принять в общем следующую схему:

1) скорби и казни, бедствия и знамения последних времен, видимое торжество язычников, нечестивых и беззаконных, крайнее напряжение зла и неправды, предшествующее «концу» (общая черта всех апокалипсисов);

2) в широких кругах распространенное ожидание пророка, предтечи великого «Дня Господня», Илии;

3) появление самого Мессии, последняя борьба вражьих сил против царства Божия и победа над ними десницей Мессии или Самого Бога;

4) Суд и Спасение, обновление Иерусалима, чудесное собрание рассеянных сынов Израиля и начало благодатного Царства в Иудее, которое имеет продлиться 1000 (иногда менее) лет; перед началом этого «тысячелетнего царства» праведные имеют воскреснуть, дабы принять участие в его блаженстве;

5) за концом истории, по совершении времен, некоторые говорят о конце мира – обновлении Вселенной.

«Последняя труба» возвещает общее Воскресение и общий Суд, за которыми следует вечное блаженство праведных и вечная мука осужденных.

Изучение христианского апокалипсиса, согласно С. Н. Трубецкому, показывает, каким образом эти представления еврейской апокалиптики были усвоены и переработаны Христианской Церковью в I в. н. э. «Евангелие Царствия» непосредственно примыкает к проповеди Иоанна Крестителя, в котором видели Илию, предтечу Дня Господня. Царство Божие как совершенное осуществление воли Божией на земле («яко на небеси») сознается прежде всего как Суд, но вместе и как Спасение. Оно приблизилось, пришло, хотя и без видимой катастрофы: оно уже среди людей, в лице Иисуса, который сознает себя единокровным Сыном Божиим, помазанным Духом, и именуется «Сыном Человеческим». Мессия вмещает в себе Царство, является его средоточием, носителем, сеятелем. В нем осуществляется Новый Завет – внутреннее, совершенное соединение Божеского с человеческим, залогом которого служит то единственное в истории интимное, непосредственное соединение личного самосознания с Богосознанием, которое мы находим у Иисуса Христа и только у Него. Внутренняя духовная сторона Царства Божия в человечестве находит здесь свое полное осуществление: в этом смысле Царство Божие пришло, хотя и не явилось еще в полноте своей славы. Иисус Христос есть «Суд миру сему» – тому миру, который «не познал» и не принял Его; Он одновременно «Спасение» и «Жизнь» для тех, кто «познает», принимает Его и «творит волю Отца», в Нем открывающуюся, т. е. становится «сыном Царства». Это внутреннее соединение с Богом во Христе, это духовное соиздание Царства Божия не упраздняет, однако, веры в окончательную реализацию этого Царства, его «явления» или пришествия «в силе и славе».

В рамки традиционной эсхатологии (с концептами антихриста, собрания Израиля, Суда, Воскресения, царствования Мессии, Рая и т. д.) апостол Павел вкладывает основную христианскую мысль: в Воскресении и славном осуществлении Царства совершается конечное соединение Бога с человеком, а через него и со всей природой, которая вся преобразуется, освобождается от тления; Бог будет всё во всё (*1 Кор 15*).

Эсхатология в целом является едва ли не одним из первых догматов христианства; I в. был эпохой ее расцвета. Последующие века жили преданиями ранней христианской и отчасти иудейской эсхатологии. Из позднейших добавлений Трубецкой отметил представление о мытарствах, некогда игравшее важную роль у гностиков, но усвоенное и православными. Эсхатология Католической Церкви обогатилась учением о чистилище. По мнению С. Н. Трубецкого, христианство как таковое, т. е. как вера во Христа — Мессию Иисуса, изначально необходимо было связано с иудаистской эсхатологией, составлявшей существенный элемент Евангелия Царства. Не отказываясь от самого себя, христианство не может отказаться от веры в Богочеловечество и в Царство Божие, в конечную, совершенную победу, реализацию Бога на земле.

Вторым базовым постулатом, объединяющим иудаизм и христианство, выступает концепт Воздаяния (см.: [5]).

Только в строго теистических религиях — иудаизме, христианстве и исламе — идея Воздаяния получает (в связи с новым пониманием сущности Бога) этическое наполнение и обоснование: Воздаяние (в двух его вариантах — земное и загробное) понимается как справедливая награда Божья за праведные дела и как справедливое возмездие за грехи. Учение о Воздаянии теснейшим образом взаимосвязано с концепциями добра и зла, Провидения, или Промысла Божьего, Избавления.

В иудаизме вера в справедливое Воздаяние является одним из основных принципов. Так, в Тринадцати принципах веры, сформулированных Маймонидом, принцип 11-й гласит: «Я верю полной верой, что Творец — благословенно Имя Его! — воздает добром соблюдающим заповеди Его и карает преступающих заповеди Его».

В Танахе индивидуальное и универсальное Воздаяние мыслится как зависящее так или иначе от поступков отдельной личности, от ее праведности, хотя каждому человеку Бог воздает только по его делам. Подтверждает это спор Авраама с Богом о недопустимости наказания невинных за вину других и мысль о том, что энергия десяти праведников может спасти грешный город (*Быт 18*).

В текстах Торы как аксиома звучит мысль о том, что Бог вознаграждает праведников, дарует им процветание и благосостояние, а грешников наказывает разорением и гибелью.

В современной еврейской религиозной философии учение о воздаянии не играет столь важной роли само по себе, но является составной ча-

стью взаимосвязанных концепций добра и зла, Провидения, Избавления. Согласно современным подходам, абсолютная вера в Воздаяние приводит к стремлению следовать воле Бога не из моральных, а из эгоистических побуждений, в расчете на награду или из страха перед наказанием. Личное намерение, продиктованное свободной волей, крайне важно для общей конечной «награды» — мира Добра. С особенной силой и сложностью проблема Промысла Божьего и воздаяния встала перед иудейским религиозным сознанием в годы Второй мировой войны и после нее — в свете Холокоста. Но эти же события стали предметом серьезной рефлексии христианского богословия и во многом новых подходов к проблеме вины, наказания и награды.

Христианский взгляд на Воздаяние исходит из предположения, что человек присутствует на земле для того, чтобы трудиться во славу Божию (*Быт 2:15; Иов 14:6; Матф 20:1–15*). Соответственно, этот труд вознаграждается (*Иов 7:1*). Согласно религиозной мудрости, Бог — справедлив: Он не в состоянии не предоставить каждому то, что ему положено, если возложенное поручение исполнено. Сам же по себе человек перед Ликом Божиим выступает бедным, нищим, слугой и даже рабом, располагающим лишь тем, что Господь дает ему изо дня в день. Воздаяние оказывается тем самым не смыслом и целью религиозного существования, а естественным результатом служения Богу. Так, Бог обещает Аврааму награду (*Быт 15:1*); также позднее в Библии говорится о «воздаянии каждому по делам его» (*Откр 22:12*).

Итак, мысль о Воздаянии фиксирует то, что: 1) Бог воздает каждому по делам его (*Прит 12:14; Иер 31:16; Иов 34:11; Лук 10:7; Иоан 4:36; Рим 2:6*) и 2) право на Воздаяние принадлежит только Богу (*Втор 32:35; Прит 20:22; Рим 12:17–20*). При этом особый акцент делается на том, что вера в Бога, «воздающего ищущим Его», необходимо дополняет веру в бытие Бога как таковое (*Евр 11:6*). Получение Воздаяния за земные дела человека являет собой, по сути, предстояние перед Судом Божиим. Для истинно верующего христианина Воздаяние, таким образом, оказывается абсолютным безвозмездным и беспредельно превышающим любую земную заслугу.

Осмысление ведущих постулатов, на которых фундируются иудаизм и христианство, свидетельствует, что именно эти две мировые религии могут и призваны считаться основанием единой цивилизации современного Запада и ее культуры. Именно обращение к вере в Мессию, с точки зрения апостола Павла, способно вернуть «природную» маслину иудаизма на исконное природное место. Таким образом, он предсказывает то будущее духовное объединение (признаки его сегодня очевидны), которое казалось невозможным на протяжении многих веков: «Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, *до времени*, пока войдет пол-

ное *число* язычников; и так весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с *них* грехи их. В отношении к благовестию, они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные *Божии* ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны» (*Рим 11:25–29*).

Литература

1. Религия: энциклопедия / сост. и общ. ред. А. А. Грицанова, Г. В. Синило. Минск, 2007.
2. *Льюис, Б.* Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм / Б. Льюис. М., 2003.
3. *Грицанов, А. А.* Маймонид // Религия: энциклопедия / сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Синило. Минск, 2007. С. 576.
4. *Синило, Г. В.* Машиах; Мессия / Г. В. Синило // Религия: энциклопедия / сост. и общ. ред. А. А. Грицанова, Г. В. Синило. Минск, 2007. С. 588–590; 594.
5. *Синило, Г. В.* Воздаяние / Г. В. Синило, А. А. Грицанов // Религия: Энциклопедия / сост. и общ. ред. А. А. Грицанова, Г. В. Синило. Минск, 2007. С. 184–188.

Е. В. Михайловская
(Минск, БГПУ)

ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ФОРМИРОВАНИЕ «Я-КОНЦЕПЦИИ» ПОДРОСТКА

Одной из основных характеристик современного мира является смещение феномена культуры в центр человеческого бытия. В XXI в. различные культуры Европы, Азии, Америки втянуты в единое временное и духовное пространство. Взаимодействие и взаимопроникновение этих культур — реальный факт повседневной жизни современного человека. Во избежание глобальных конфликтов и потрясений развитие человечества должно быть сегодня сопряжено с диалогом культур и выработкой единых ценностных ориентиров общечеловеческого развития. В данном контексте культура трактуется как форма одновременного бытия и общения людей различных культур (не только настоящих, но и прошлых, и будущих), а человек — как творец и произведение культуры (В. С. Библер, Ю. Б. Борев, М. С. Каган). Общеизвестно, что такой человек, являясь полноценным участником диалога культур, должен обладать позитивной целостной «Я-концепцией». Формирование данного личностного образования у растущего человека (в частности, подростка), обогащение его представлениями о себе как о субъекте и творце культуры и самого себя — важная задача современной школы. Одним из условий эффективного выполнения данной задачи является переход от знаниецентрической школы к школе диалога культур или к школе культуры.

Школа в русле идей диалога культур строит процесс обучения как диалог различных форм культуры, различных разумов культуры — античного и средневекового, средневекового и нововременного, нововременного и современного, западного и восточного. В школе «человека культуры» (В. С. Библер) каждая форма культуры, находясь в диалоге с иной культурой, способна к бесконечному развитию, обнаружению и формированию собственных, свойственных только этой культуре, новых смыслов.

Цель знаниецентрической школы (или, по В. С. Библеру, школы человека образованного) — усвоение учащимися знаний, умений и навыков, подготовка представителей подрастающего поколения к поступлению в вуз, к освоению определенной профессии, достаточно абстрактно понимаемая подготовка к жизни. Стремясь к достижению данной цели, учитель с помощью учебника «переводит» всеобщее научное достояние человечества в достояние каждого ученика. Цель «школы культуры» является иной — подготовить «учащего себя» человека, который может удивляться, реализовывать свою способность учить и переучивать себя, т. е. человека, способного к постоянному саморазвитию и самосовершенствованию (см.: [1, с. 339–340; 342–343]).

Следует отметить, что современные ученые в своих исследованиях опираются на культурологический подход к образованию (Е. В. Бондаревская, Н. В. Бордовская, А. А. Веремьев, А. А. Реан, В. Н. Руденко, Н. Е. Щуркова).

Так, Н. Е. Щуркова считает, что культурологический подход к воспитанию соответствует стремлению человечества к единому мировому сообществу, а воспитание является фактором развития единства между людьми на Земле. Культурологический подход к образованию оснащает учащихся способностью к жизнедеятельности на современном уровне достижений культуры, содействует формированию их позитивной «Я-концепции», помогает увидеть целостную картину мира и определить свое место в нем [2, с. 15].

В педагогической концепции Е. В. Бондаревской основными компонентами культурологического подхода являются:

- отношение к ученику как субъекту, способному к культурному саморазвитию и самосовершенствованию;
- отношение к педагогу как посреднику между учеником и культурой, готовому вести его в мир культуры, оказывая ему поддержку;
- отношение к образованию как культурному процессу, основу которого составляют личностные смыслы, диалог и сотрудничество участников процесса;
- диалог и творчество как средство развития человека культуры [3, с. 5].

Анализируя роль культуры в становлении и развитии личности, А. А. Веремьев утверждает, что культурологический подход к образованию означает:

- образование выступает в роли культурной среды, формирующей и растящей человека как личность;
- образовательный процесс — процесс приобщения учащегося к национальной и общечеловеческой культуре, воспитание у него уважительного отношения к культуре своего народа и такого же уважительного отношения к культурам других народов и общечеловеческим ценностям;

- человек выступает субъектом культуры; это означает, что он является существом творческим, стремящимся к культурному преобразованию окружающей реальности и себя;
- в основе воспитания должны лежать диалог, самоактуализация, свобода, творчество;
- конечная цель образования — воспитание «человека культуры» [3, с. 8–9].

Диалог как эффективное средство развития «человека культуры» реализуется в полной мере на уроках художественно-эстетического цикла (музыки, отечественной и мировой художественной культуры, изобразительного искусства) в процессе общения учащихся с произведениями искусства.

Анализ литературы по данной проблеме (Б. Г. Ананьев, М. М. Бахтин, А. А. Бодалев, М. С. Каган, И. С. Кон) показал, что диалог является одним из основных механизмов как формирования «Я-концепции» подростка, так и художественного познания.

Доказано, что общая предпосылка всякого самосознания — раздвоение «Я» на субъект и объект (познания, управления, контроля). Ученые разграничивают знание человека о самом себе и его самосознание. Отношение «Я — Мое» является отношением субъектно-объектным. Превращая определенную совокупность своих свойств в объект познания, индивид рассматривает их как бы со стороны. Его собственная субъективность остается вне этого отношения. В результате появляется отношение «Я — Я», т. е. автокоммуникация, когда индивид обращается к самому себе как к субъекту и собеседнику (внутренняя речь, интимный дневник). Вследствие этого, хотя «Я» кажется полностью внутренним, оно по самой сути своей диалогично, раскрывается и порождается в процессе общения, которое является и интеллектуальным, и чувственным (см.: [4, с. 23]).

Диалог как феномен художественного общения, механизм формирования «Я-концепции» и основа современного урока искусства в школе достаточно глубоко изучен и является предметом исследования В. С. Библера, М. М. Бахтина, Ю. Б. Борева, Н. Н. Гришанович, М. С. Кагана, Ю. М. Лотмана, Т. А. Сухановой и других.

Общепризнанно, что искусство является средством духовного общения людей, оно по своей природе диалогично (как и внутреннее «Я» человека), его постижение и познание возможно лишь в процессе диалога. Непосредственно процесс восприятия произведения искусства рассматривается как художественное общение, диалог с его автором, героями, образом и с самим собой (М. М. Бахтин, Н. Б. Берхин, Ю. Б. Боров, М. С. Каган).

Художественное общение традиционно трактуется как акт сотворчества воспринимающего (слушателя, зрителя, читателя) с автором про-

изведения, его исполнителем, героем, художественным «Я» (В. В. Медушевский), как «сотворчество понимающих» (М. М. Бахтин). Это общение рассматривается как диалог с самим собой, направленный на познание самого себя через познание духовного мира, характера автора, заключенных в произведении [5, с. 394]. Этот диалог также определяется как способ освоения духовно-ценностных основ бытия, форма поиска самого себя в мире красоты, добра, гармонии [6, с. 62].

Автор белорусской концепции преподавания музыки в общеобразовательной школе Н. Н. Гришанович опирается на диалогический подход. Исследовательница трактует диалогичность в широком смысле как наличие разных точек зрения, позиций, мнений, отношений и суждений о художественном произведении, его смысле, о мире и человеке. В выше-названной концепции Н. Н. Гришанович обосновывает важность развития у учащихся в процессе диалога чувства сопричастности духовному миру других людей и культуре в целом. Она отмечает, что в данном процессе учащиеся на уроках художественно-эстетического цикла самостоятельно открывают знания о человеке, о себе, ценностях, усваивают опыт эмоционально-ценностного отношения к себе и миру [7, с. 38].

Эффективному формированию «Я-концепции» подростков на уроках художественно-эстетического цикла способствует многоуровневый диалог. Отличительной чертой последнего является то, что в рамках традиционного диалога ученика с самим собой, с учителем и одноклассниками организуется диалог с искусством. Это прежде всего диалог с художественным произведением, изучаемым на уроке, с его героями, художественным образом, автором. На следующем уровне разворачивается диалог с жанром и стилем этого произведения и затем с той национальной культурой и эпохой, в рамках которых оно создано. Это специфическое общение с воображаемыми собеседниками, или квазисубъектами, по М. С. Кагану, которое по сути является автокоммуникацией, общением ученика с самим собой.

На уроках художественно-эстетического цикла, и в частности отечественной и мировой художественной культуры, часто изучаются несколько произведений разных видов, жанров, стилей искусства, принадлежащих к разным национальным культурам и эпохам. Поэтому учитель организует диалог между различными видами искусства, жанрами, стилями, культурами, эпохами (например, в 8-м классе в IV четверти – это диалог между стилями барокко и классицизм; во II и III четвертях – диалог между средневековой белорусской, древнерусской и западноевропейской культурами и т. д.).

Более обобщенным уровнем диалога является диалог между искусством определенной исторической эпохи и современностью, между искусством и жизнью, который осуществляется на каждом уроке.

В данном полисубъектном диалоге учащиеся осознают неповторимость и уникальность собственной личности, выявляя ее особенности и сущностные качества. Многочисленными исследованиями доказано, что в процессе постижения и взаимодействия с произведениями искусства школьники соотносят авторскую позицию с собственной, сопоставляют художественный образ со своей личностью, опытом и примеряют характер героев произведения на себя (И. С. Кон, Г. Н. Кудина, А. А. Мелик-Пашаев, З. Н. Новлянская, Н. Г. Тагильцева). В этом процессе у учащихся вырабатывается собственная оценка и отношение к себе и окружающему миру, определенная система ценностей. Так урок художественно-эстетического цикла, и в частности отечественной и мировой художественной культуры, в школе становится уроком сотворчества, приобщения учеников к своему и чужому духовному «Я», направленного на познание себя, усвоение высших эстетических ценностей и в целом на самосозидание школьников.

Таким образом, именно диалог является основополагающим общим условием и механизмом становления человека как субъекта и творца культуры, способного к преобразованию окружающего мира и самого себя. Культурологический и диалогический подходы к обучению и воспитанию в современной школе содействуют формированию позитивной целостной «Я-концепции» подростков, помогая стать подрастающему поколению полноценными участниками диалога культур, уважающими культуру своего народа и других народов.

Литература

1. *Библер, В. С.* На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. М., 1997.
2. *Шуркова, Н. Е.* Прикладная педагогика воспитания: учеб. пособие / Н. Е. Шуркова. СПб., 2005.
3. *Веремьев, А. А.* Культурологический подход к образованию: методологический и содержательный аспект / А. А. Веремьев // Искусство и образование. 2007. № 6. С. 4–9.
4. *Кон, И. С.* Открытие «Я» / И. С. Кон. М., 1978.
5. *Борев, Ю. Б.* Эстетика: в 2 т. / Ю. Б. Борев. 5-е изд., доп. Смоленск, 1997. Т. 1.
6. *Гришанович, Н. Н.* Музыка в школе: метод. пособие для учителей учреждений, обеспечивающих получение общ. сред. образования, с 12-летним сроком обучения / Н. Н. Гришанович. Минск, 2006.
7. *Гришанович, Н. Н.* Концепция музыкального образования в 12-летней школе Беларуси: науч.-метод. разработка / Н. Н. Гришанович. Минск, 2004.

А. Г. Кержнер
(Винница, Институт
политических и этнонациональных
исследований имени И. Ф. Кураса)

ВОЗРОЖДЕНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ЖИЗНИ В СТРАНАХ СНГ: ДОСТИЖЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ

В перестроечное время стала возрождаться организованная легальная еврейская жизнь в тогдашнем СССР, а впоследствии — после распада Советского Союза — и в новообразовавшемся СНГ. Стало возможным легально зарегистрировать религиозные общины, культурные, общественные, просветительские организации. Первые легальные еврейские организации в РСФСР возникли в Москве в 1988 г. — Еврейская культурная ассоциация (ЕКА) и Московское еврейское культурно-просветительское общество (МЕКПО). В 1989 г. в Москве прошел Первый съезд евреев СССР, создавший первую «крышевую» координационную организацию советского еврейства — Ваад СССР, просуществовавший до распада СССР.

Первая независимая легальная еврейская организация в УССР — Черновицкий фонд сохранения еврейского кладбища — была создана в июне 1988 г. (с августа 1988 г. — Черновицкий еврейский общественно-культурный фонд). Ваад (Ассоциация еврейских организаций и общин) Украины (председатель — Иосиф Зисельс) официально был создан в январе 1991 года, а до этого фактически являлся частью единого союзного Ваада (Конфедерации еврейских организаций и общин СССР). Еврейский совет Украины (председатель — Илья Левитас) был создан в 1992 г. (зарегистрирован в 1993 г.) на основе созданного в 1991 г. Республиканского товарищества еврейской культуры, которое, в свою очередь, наследует Киевскому товариществу еврейской культуры, учрежденному еще в 1988 г.

Прошло вот уже около двадцати лет с начала возрождения, и, как мне представляется, можно подвести некоторые итоги этого процесса. В своих суждениях автор, как член еврейской общины, опирается на собственные

наблюдения и впечатления, беседы с лидерами еврейского возрождения — руководителями еврейских организаций, а также на источники из еврейских и нееврейских СМИ. Большею частью я буду говорить об Украине, но та же самая ситуация характерна и для других стран СНГ. В рамках статьи невозможно охватить все проблемы полностью, но, думаю, полезно будет коснуться некоторых из них.

По данным всеукраинской переписи населения 2001 г. в Украине насчитывается 103,6 тыс. евреев [1] (по оценкам же общинных лидеров критериям израильского «Закона о возвращении» соответствует 250–350 тыс. чел.). На начало 2008 г., согласно данным Государственного комитета по делам национальностей и религии, в Украине было зарегистрировано 288 национальных еврейских организаций и 290 иудейских религиозных общин. К ним следует прибавить еще около 100 еврейских благотворительных организаций и фондов. В Украине работают представительства основных международных еврейских организаций — «Джойнта», «Сохнута», «Клеймс конференс», «Гиллеля». Офисы «Сохнута» действуют более чем в 70 городах Украины. Представительства «Джойнта» — в четырех городах Украины. Под патронатом «Джойнта» почти в 70 городах Украины действуют хеседы (благотворительные центры), обслуживавшие на пике своего развития в начале 2000-х гг. около 120 000 чел. Параллельно в некоторых городах на западе Украины существуют и свои собственные благотворительные организации, объединенные в систему «Милосердие — Маген Авот» (последняя была создана в начале 1990-х гг. Ваадам Украины и поддержана Объединением иудейских религиозных организаций Украины; в 1996 г. большинство ее представительств было передано «Джойнту» под нажимом последнего).

В республике действует несколько всеукраинских еврейских организаций и «зонтичных» объединений местных общин. В отличие от представительства международных структур местные объединения характеризует отсутствие жесткой иерархии. В сложившихся в Украине реалиях речь, скорее, идет о существующих достаточно автономно местных организациях, членство которых в тех или иных «зонтичных» объединениях носит довольно формальный характер и мало влияет на повседневную деятельность. Это относится даже к хасидским организациям движения ХаБад, которые в других постсоветских странах отличаются довольно централизованной структурой и иерархией.

Честности научной ради следует отметить, что существует мнение, будто в Украине, несмотря на наличие евреев и развернутой сети еврейских организаций, еврейской общины как таковой нет — ведь общинная инфраструктура действует за счет ее рядовых членов и своей задачей имеет удовлетворение их потребностей [2]. А как же реально складывается ситуация? В условиях отсутствия в достаточном количестве платежеспособ-

ного среднего класса, готового платить за удовлетворение собственных религиозных (и национально-культурных) потребностей, финансирование общинной деятельности идет из двух источников: от зарубежных организаций или от крупных отечественных бизнесменов. Складывается система не общинных, а «патронажно-клиентских» отношений.

Иностранные фонды, вместо поддержки местных общин, просто назначили собственные филиалы «общинами». В общем-то жизнь в таких структурах бурлит: пенсионеры получают лекарства и продуктовые пайки (известный факт, что большая часть евреев общин СНГ — люди пожилые), молодежь учит английский язык и занимается танцами. Только эту жизнь нельзя назвать «общинной», если под «общиной» иметь в виду описанную выше модель.

В регионах филиалы фондов и дочерние благотворительные организации возглавляют не местные лидеры и активисты еврейского возрождения, а лояльные заграничному руководству менеджеры, которые держатся за неплохие (особенно для провинции) зарплаты и стремятся угодить начальству, а не «общине».

В отечественных условиях «первичная» религиозная община в городке структурируется тогда, когда богатая религиозная федерация присылает в провинцию раввина, и тот с помощью бесплатных обедов (и за мизерную оплату) набирает из бедных пенсионеров миньян. Конечно, раввины бывают разные, и вокруг по-настоящему активного и небезразличного посланника того же ХаБаДа, например, постепенно сложится и круг местных спонсоров, и жаждущая религиозного знания молодежь. Но в любом случае ни о каком контракте с раввином, ни о каких реальных, альтернативных выборах председателя общины в нашей ситуации и речи не может идти.

Итак, очертим круг некоторых проблем, с которыми сталкиваются современные постсоветские еврейские общины.

Одна из вечных проблем — «тьень еврейского народа», по определению Альберта Эйнштейна, — **антисемитизм**. Однако это отдельная большая тема, анализ которой достоин самостоятельного исследования, поэтому лишь отослужу читателя к статистическим данным постоянного мониторинга [3]. Значительный блок проблем связан с **реституцией** еврейской общинной собственности. В марте 1992 г. президент Украины В. Ющенко подписал указ «О мерах по возвращению религиозным организациям культового имущества», согласно которому религиозным общинам должны быть возвращены культовые здания и собственность, конфискованная у них в советские времена. В результате благодаря усилиям еврейских организаций были возвращены некоторые провинциальные синагоги и две синагоги в Киеве — Галицкая и Центральная синагога Киева (синагога Бродского), несколько зданий местные власти передали религиозным

общинам вместо разрушенных зданий синагог (Белая Церковь, Черкассы, Овруч, Чернигов, Новоград-Волынский). Из известных Вааду Украины более чем 2500 объектов бывшей еврейской собственности за 15 лет возвращено около 50. Процесс реституции затрудняется тем, что государство, несмотря на неоднократные попытки, не составило реестр еврейских культовых зданий, в результате чего в процессе приватизации учреждений, находившихся в помещениях синагог, нередко приватизируются и здания (так, еврейская община Киева добивается, пока безуспешно, приостановки планирующейся приватизации здания Купеческой синагоги, где в настоящее время находится кинотеатр).

Кроме того, существует также проблема возвращения общинам культового имущества, в первую очередь — хранящихся в государственных архивах свитков Торы. Имеют место скандалы, связанные с тем, что в тех редких случаях, когда общинам были переданы на хранение и в пользование находящиеся на балансе государства свитки Торы, архивные организации обвиняют (насколько можно судить, ложно) общины в порче госимущества.

В октябре 2007 г. президент Украины В. Ющенко подписал указ «О передаче иудейским религиозным общинам Украины свитков Торы», согласно которому кабинету министров поручалось «проработать в месячный срок вопрос о передаче в установленном порядке иудейским религиозным общинам Украины свитков Торы, которые находятся в Национальном архивном фонде Украины». По сути, указ противоречит действующему законодательству и выполнен не был.

В крайне плохом состоянии находятся практически все **еврейские кладбища** Украины. Несмотря на имеющийся договор с США (Agreement between the U.S. and Ukraine on the Protection and Preservation of Cultural Heritage, 04.03.1994) и соответствующий указ кабинета министров о сохранении культурного наследия государство не занимается этой проблемой, а общины не имеют необходимых средств на уход за старыми кладбищами. Но, возможно, дело сдвинется с мертвой точки: 13 октября 2009 г. еврейская община Житомира во главе с раввином Шломо Вильгельмом открыла в поселке Заричаны «Центр документации, сохранения и реставрации еврейских кладбищ на территории Украины», цель которого — восстановить и сохранить около 1500 еврейских старых кладбищ, разбросанных по всей стране.

Финансировать этот проект будет еврейская организация «Хевра Кадиша». Многие еврейские кладбища находятся в городах и поселках, где совсем не осталось еврейского населения или же оно крайне немногочисленно, и еврейские кладбища, на которых похоронены многие великие деятели еврейского народа, находятся в страшном запустении и зачастую подвергаются атакам местных антисемитов-вандалов (например, время от

времени слышно о вандализме на могилах цадиков в Житомире, Дубно, Погребище).

На первом этапе планируется составить детальную опись всех еврейских кладбищ Украины, отмечая степень разрушения, а также составить списки наиболее известных людей, похороненных на этих кладбищах. Второй этап проекта предусматривает наведение порядка на кладбищах и их постоянную опеку.

Инициаторы проекта надеются, что всемирные еврейские организации окажут финансовую и организационную помощь в реализации этого важного для национальных еврейских традиций проекта [4].

Одной из самых значительных проблем еврейской общины Украины является **сильная зависимость от внешнего финансирования** и нехватка средств на общинные программы. По оценке Ваада Украины, только около 50 % условного общего бюджета еврейской общины Украины собирается внутри Украины, в основном усилиями ХаБаДа.

В Украине действуют 37 дневных еврейских школ, финансируемых (до осени 2008 г.) в основном хабадским фондом «Ор Авнер», 60 воскресных школ, 11 детских садов, 8 иешив, 70 ульпанов, где в общей сложности обучается около 10 тыс. детей и взрослых. Осенью 2008 г. фонд «Ор Авнер» в силу финансовых трудностей приостановил поддержку средних школ; в настоящее время еврейские общины ищут выход из сложившейся ситуации, обращаясь в первую очередь к украинским бизнесменам.

Основная проблема **еврейского среднего образования** заключается в низкой конкурентоспособности еврейских школ по удобству расположения, оснащенности, уровню преподавания общеобразовательных предметов и перспективам поступления в престижные вузы.

Многие председатели общин жалуются на деятельность христианских миссионеров, скрывающихся под такими названиями, как **мессианские евреи, или «Евреи за Иисуса»**. Организацию «Евреи за Иисуса» основал американский баптистский священник Моше Розен в 1960 г. Он разработал программу, в которой пытался «втиснуть» христианство в иудейский каркас. Такой подход рассчитан главным образом на тех, кто только обращается к религиозному опыту и мало или совсем не знаком с духовным наследием своего народа. Мессианская Церковь использует символику иудаизма — менору, шестиконечную звезду, празднует Субботу и еврейские праздники. Одновременно Мессианская Церковь считает Иисуса Христа Мессией, признает Новый Завет, Божественную Троицу.

Противоборство этой идеологии призвана осуществлять действующая в СНГ Лига «Маген» (<http://www.magen.ru>), занимающаяся борьбой с мессианскими иудео-христианскими движениями, пытающимися обратить евреев в свою веру. Деятельность объединений мессианских евреев («Евреи за Иисуса» и др.) в России, Украине и Беларуси весьма заметна,

однако в последние годы даже с точки зрения государства эти организации не являются еврейскими — несмотря на их требования, по крайней мере в Украине, Госкомнацрелигии не регистрирует их официально как «иудейские» [5]. Заслуживает отдельного внимания вопрос **еврейской прессы** — она, к сожалению, остается пока на низком уровне, профессиональных журналистов — единицы. Страницы таких «боевых листков» полны бодрых репортажей с мероприятий, проведенных организацией, выпускающей данное издание, и перепечаток из русскоязычных израильских (российских, американских) еврейских газет и сайтов. Пожалуй, этим содержание еврейских украинских СМИ и ограничивается, разве что в изданиях религиозных организаций еще рассказывается о праздниках месяца или о недельной главе Торы.

В еврейской печати не обсуждаются действительно серьезные внутриобщинные проблемы. Неудивительно, ведь независимой еврейской печати нет: все существующие издания выпускаются теми или иными организациями и распространяются бесплатно по «своим» общинам. Что тоже вполне понятно: вряд ли хоть кому-нибудь из интересующихся еврейскими делами придет в голову за свои деньги выписывать дайджест русскоязычных израильских новостных сайтов.

Впрочем, и представители самих еврейских изданий высказывают самокритику и выражают неудовлетворенность собственными газетами в их нынешнем состоянии, отмечают множество проблем, стоящих перед еврейскими медиа. И в первую очередь — недостаток внимания к развитию еврейской прессы со стороны ведущих еврейских организаций страны [6].

«Нужно признать, что наши журналисты не знают своего языка, а наши газеты не востребованы», — говорит ветеран журналистики, львовянин Борис Дорфман. «Читатель привык к другому, более современному новостийному продукту, и общинным изданиям трудно конкурировать в печатном формате с ежедневными большими газетами», — отмечает шеф-редактор сайта «Комитет гражданского контроля ЧЕ-12» Андрей Капустин [7].

На телевидении существуют еврейские программы, которые создаются силами еврейских организаций (например, в Украине это киевская телепрограмма «Мазл тов», днепропетровская «Алеф», винницкая «Мишпаха» и др.). Некоторые сделаны на высоком профессиональном уровне, но большинству их следует его повысить. Кроме того, иногда встречаются откровенные ляпы с точки зрения еврейской традиции: например, в одной из провинциальных телепередач в рубрике «Традиционная еврейская кухня» рассказывали бабушкин (sic!) рецепт *gefилте фиш* (фаршированной рыбы), где пытались сочетать несочетаемое с точки зрения кашрута: куриный смалец (чтобы рыбный фарш был мягче) и булку, вымоченную в молоке. (Для непосвященных следует пояснить,

что по правилам кашрута (еврейских диетарных законов) не готовят вместе рыбу и мясо, а уж тем более не смешивают мясное и молочное. По мнению автора (которое совпадает с большинством мнений членов еврейской общины, как религиозной, так и светской), еврейская телепередача должна быть именно еврейской, т. е. преподносить материал с точки зрения многовековых традиций еврейского народа, поэтому вводить людей в заблуждение и давать материал, который противоречит нормам кашрута, непозволительно).

Становление еврейских общин сопровождалось также различными **проблемами религиозного характера**, которые приходилось решать религиозным активистам общин. Начиная с конца 80-х гг. и старые, и новые еврейские общины на территории бывшего СССР превратились из бесправных в мощные структуры, совмещающие под своей крышей самые разные виды деятельности: от групп по изучению иврита и Торы до спортивных клубов и любительских театров. Многие формы, которые принимает еврейская жизнь на просторах бывшего СССР, оказываются несколько проблематичными с религиозной точки зрения и требуют серьезного галахического анализа. Как пишет журнал «Общинная жизнь», они следующие [8].

Одна из подобных проблем связана с популярной практикой **проведения общественных Шаббатов** (а также общественных Седеров на праздник Песах). Трудно переоценить национальное значение этих мероприятий: в сегодняшних условиях такие Шаббаты являются для многих евреев единственной возможностью принять участие в традиционной субботней трапезе, послушать лекцию о недельном отрывке Торы. Но вместе с тем организация подобных мероприятий связана с серьезными галахическими проблемами. В отличие от, скажем, США в странах бывшего СССР не существует еврейских кварталов в традиционном смысле этого слова. Поэтому место жительства большинства евреев любого города никак не связано с близостью тех или иных еврейских учреждений. Соответственно, значительная часть евреев, особенно в больших городах, не может добраться в синагогу или общинный центр иначе как с помощью общественного транспорта — прежде всего это касается пожилых людей, которые составляют основной контингент многих еврейских общественных мероприятий. Сегодня на территории СНГ практически нет общинных центров, которые могли бы предоставить людям возможность ночлега. Поэтому участники общественных Шаббатов вынуждены в конце празднования возвращаться домой — естественно, на транспорте, то есть нарушая при этом Субботу. В результате проведение общественного Шаббата парадоксальным образом оказывается нарушением законов Субботнего дня! Как уже было сказано, избежать нарушения Субботы при проведении подобных мероприятий практически невозможно. Поэтому у религиозного

человека не может не возникнуть вопрос: насколько с галахической точки зрения является допустимым проведение таких субботних мероприятий?

Естественно, что эта проблема является новой только для постсоветских еврейских организаций. Американское еврейство столкнулось с ней уже после войны, когда все больше евреев стало перебираться из городских кварталов в пригороды. Поскольку большинство синагог осталось в городах, многие из переехавших в результате лишились возможности прийти в Субботу пешком в синагогу. Оригинальное решение этой проблемы было предложено представителями консервативного иудаизма. Исходя из того, что полный разрыв с синагогой и общиной почти наверняка приведет к ассимиляции, консервативные раввины в 1950 г. позволили своим прихожанам, живущим далеко от синагоги, приезжать на субботнее богослужение на личном или общественном транспорте. (При этом особенно подчеркивалось, что данное разрешение не распространяется на иные поездки (например, на море) и не касается тех, кто живет близко от синагоги. В частности, по словам известного консервативного раввина Давида Голинкина, это разрешение не имеет силы в Израиле, где та или иная синагога имеется практически на каждой улице.)

Раввины-ортодоксы никогда не соглашались с таким решением своих коллег-консерваторов. Более того, это решение служило постоянным объектом едкой критики со стороны ортодоксов. Но вместе с тем на практике представители ортодоксии, работающие с нерелигиозными евреями, часто фактически следуют именно этому решению. Например, как свидетельствуют многие прихожане синагог, хабадники регулярно приглашают на субботнюю молитву или трапезу евреев, живущих в тридцати – сорока минутах езды (!) от синагоги, при этом не предлагая остаться на ночь. Наверное, и они, подобно консервативным раввинам, считают, что предотвращение ассимиляции является более важным, чем даже формальное нарушение Субботы [8].

Еще одна религиозная проблема, касающаяся деятельности многих организаций, связана с **женским пением**. Для большинства постсоветских еврейских организаций нормой является участие женщин в концертах или театральных постановках. На Шаббатах женщины вместе со всеми поют субботние гимны. Между тем ряд галахических авторитетов запрещает мужчинам слушать женское пение, иногда даже в записи (*Talmud Bavli, Brakhot 24a*) [9]. (Согласно талмудическому утверждению, «Kol be-isha erga» – «Голос женщины – стыд».)

Разумеется, можно достаточно легко решить данную проблему технически, просто запретив женское пение на еврейских мероприятиях. Однако попытка реализовать его на практике будет означать, что большинство еврейских организаций останется в этом случае не только без женского пения, но и без женщин и пения вообще. Причем с очень большой вероят-

ностью за своими женами и подругами пойдут и мужчины. Следовательно, необходимо искать другие решения для этой проблемы, тем более что они есть. Не анализируя в рамках этой статьи разные галахические подходы и мнения раввинов различных эпох, скажем только, что в наши дни есть основания более радикального пересмотра традиционной позиции по данной проблеме. В ортодоксальных общинах Израиля и Америки существуют значительные разногласия по вопросу о допустимости женского пения в присутствии мужчин: в одних общинах оно строго запрещено; в других — не видят никаких проблем, если мужчины и женщины вместе поют за субботним столом; в третьих общинах не считают зазорным пойти в оперу или на концерт певицы. Таким образом, у религиозных общин Украины и СНГ является для подражания несколько правомочных еврейских моделей. И никто не может помешать им выбрать для себя ту, которая оптимально подходит местной специфике.

Еще одна проблема: поскольку уровень смешанных браков в постсоветских странах достаточно высок, практически нет ни одной семьи, у которой не было бы **нееврейских родственников**. Вместе с тем многие неевреи, что породнились с евреями, начинают проявлять интерес к культуре и традициям еврейского народа. Часть из них стремится записать своих детей в еврейские школы, некоторые и сами начинают изучать Тору или основы иудаизма. В результате сплошь и рядом возникает ситуация, когда значительный процент участников того или иного образовательного проекта составляют люди, не являющиеся евреями согласно Галахе. А между тем существует раввинское мнение, что нееврею изучать Тору запрещено. Однако более серьезный анализ галахических источников показывает, что на практике нет никаких оснований для столь радикальных выводов [8].

Второй аспект проблемы: ортодоксальный иудаизм строго следит за тем, чтобы соблюдался галахический закон о еврействе по материнской линии, поэтому в еврейские школы и другие учебные заведения, принадлежащие к ортодоксальному направлению, принимают только галахических евреев. Реформисты (в некоторых случаях и консерваторы) признают еврейство по отцу и допускают участие в своих программах и негалахических евреев.

Антагонизм между этими двумя подходами приводит к взаимным спорам и разногласиям между различными направлениями и, безусловно, не может консолидировать и без того «проблемный» еврейский мир.

По моему мнению, учитывая демографическую еврейскую ситуацию в Украине (а также и других странах СНГ), ортодоксальному направлению, которому сейчас принадлежит большинство учебных образовательных учреждений и общинных центров, было бы уместно существенно пересмотреть свою позицию и выработать пути преодоления этой проблемы ради блага будущего еврейской общины [10]. Это могут быть различные

образовательные проекты с последующим гиюром для смешанных пар, которые этого желают, попытки привлечь нееврейского супруга к еврейскому образу жизни и др.

На сегодня существует большая **потребность многих еврейских религиозных общин в таких ритуальных вещах, как свитки Торы, мезузы, тфиллин**. Для удовлетворения этой потребности в конце 90-х гг. на базе иешивы «Нахлас Лейви» в Днепропетровске был начат курс обучения переписчиков священных текстов – соферов [11]. В 1999 г. при поддержке Федерации еврейских общин Украины в Днепропетровск приехал известный софер р. Зеев Гельфант, который начал обучение учеников иешивы искусству софрута, и уже через год состоялся первый выпуск студентов, которые получили право заниматься работой софера.

В 2001 г. отделение софрута Днепропетровской иешивы было преобразовано в Национальный центр софрута Украины. Днепропетровский центр переписчиков Торы – явление в прямом смысле слова уникальное, во всяком случае, на бескрайних просторах СНГ аналогов ему нет [12].

Первый выпускник школы софрута Рувен Марголин сейчас работает главным софером Национального центра софрута Украины и преподает соферское искусство студентам.

Сейчас Центр приобрел большую популярность. Многие хотят учиться именно здесь, несмотря на жесткие требования к студентам. Программа обучения занимает два года и состоит из нескольких этапов: сначала изучают теорию, законы, техническую сторону, потом учатся правильно писать буквы, проходят практику, выполняют самостоятельные работы. После окончания первого курса ученик сдает экзамен по следующим предметам: форма буквы, законы написания букв. Практика тоже разделяется на этапы: сначала ученик под руководством учителя пишет несколько строчек мезузы, затем саму мезузу, затем *Мегиллат Эстер*. И только после успешной сдачи этих экзаменов последним этапом обучения становится написание Имени Всевышнего. Для того чтобы не пропустить ошибки, после завершения работы весь свиток проверяется специальной компьютерной программой: отсканированный свиток пропускается через специальную компьютерную программу. Ошибки, если таковые найдены, вытираются особым методом, особым же методом и исправляется текст.

После успешного прохождения всего цикла обучения софер может перейти на самостоятельную практику [13]. Многие выпускники Центра едут в Израиль и успешно сдают экзамены. Часть выпускников возвращается в Днепропетровск и работает в соферском центре, постоянно оттачивая свое мастерство.

В Национальном соферском центре не только реставрируют древние свитки Торы, но также изготавливают новые. Соферы Центра пишут мезузы, тфиллин, мегиллот. Многие общины как Украины, так и зарубежья

обращаются в Национальный центр софрута для того, чтобы отреставрировать старые свитки Торы или заказать новые [14].

Очень остро стоит **проблема кошерных продуктов** — их или нет совсем, или они продаются по недоступным ценам. Речь идет прежде всего о мясных продуктах, молочных и разного рода выпечке — печенье, тортах, сладостях, чей уровень кошерности устраивал бы всех членов еврейской общины.

Объем российского рынка кошерных продуктов составляет около 5 млн долл. США и, по оценкам экспертов, имеет ярко выраженную зависимость продаж от сезона. Взлет торговли всегда приходится на еврейскую Пасху и григорианский Новый год. Лето — ярко выраженный мертвый сезон. И тем не менее спрос на кошерную продукцию устойчиво растет. Сейчас многие компании заинтересованы в необычных продуктах. Кошерные продукты попадают под группу экологически чистых, которые сейчас в большой моде [15]. В США, например, согласно исследованиям, проведенным журналом «Kosher Today», среди 11 млн американцев, выбирающих продукты по принципу кошерности, только 1 млн собственно евреев. Все остальные — это адвентисты Седьмого дня, мусульмане, вегетарианцы, люди, не переносящие лактозу или клейковину, словом, покупатели, убежденные, что знак кошерности обеспечивает качество и чистоту продукта [16].

Дороговизна кошерных продуктов (особенно в период экономического кризиса) ложится тяжелым бременем на семейные бюджеты слабозащищенных слоев населения, но желающих и пытающихся соблюдать кашрут. Следует пытаться найти более эффективные пути как для производства, так и для сбыта кошерных товаров. Эксперты отмечают, что значительно выросший за последние гг. спрос на кошерные продукты в Европе ставит все более серьезные и ответственные задачи перед всеми участниками рынка кошерного питания [17].

Кошерное куриное мясо, к примеру, стоит примерно в два раза дороже, чем его некошерный аналог, а говядина — и того дороже. Такая ситуация с кошерным мясом наблюдается не только по всему СНГ, но и в Европе: в некоторых странах купить кошерное мясо вообще практически невозможно, в остальных же — цены на него непомерно высоки [18]. С Европой более-менее понятно — по данным департамента кашрута Объединенной синагоги Лондона и других организаций, одним из факторов завышения цен является пошлина, которая идет на поддержку еврейских образовательных учреждений. В СНГ же высокие цены на кошерную продукцию объясняют большими затратами на производство.

Высокая стоимость кошерной продукции не способствует соблюдению законов Торы, а скорее отталкивает. То и дело можно услышать от рядовых прихожан-неофитов, которые и рады бы соблюдать кашрут, но

не имеют финансовой возможности: «Почему я должен платить в пять раз больше за то же самое мясо?»

Требование употреблять кошерную пищу касается не только здоровья — как духовного (в первую очередь), так и физического, — подчеркивают раввины. Существенный аспект соблюдения кашрута — обособление еврейского народа от нееврейского окружения (необходимое для сохранения еврейского народа в рассеянии), а невозможность употреблять кошерную пищу может привести к ассимиляции, считают они.

В разные времена, с давних и до сегодняшних, находились противники и «обличители» многовековых правил и традиций еврейских диетарных законов. Самое давнее, известное и, добавим, живучее заблуждение на сей счет постоянно воскресает накануне праздника Песах: будто бы для изготовления мацы необходима кровь христианских младенцев. Довольно часто эти **заблуждения и предрассудки** связаны с элементарным невежеством и незнанием принципов кашрута и еврейской традиции.

В январе 2006 г. в СМИ г. Могилева (Беларусь) прошла кампания против выпечки кошерного хлеба на местном хлебозаводе. На хлебозавод начались звонки и посыпались письма следующего содержания: «Знак с пометкой “кошер” ставится на продукты, освященные иудейскими раввинами. Известно, что при освящении может использоваться кровь жертвенных животных... Только вздумайте. Ведь новый хлеб “Блюминский” — это <...> продукт религиозного назначения... Специалисты Могилевхлебпрома <...> соблюдая финансовые интересы предприятия, превращают весь город Могилев в “местную иудейскую общину”, выпустив свою новинку в общественную торговую сеть». Или такие заявления: дескать, технологи хлебзавода дрожжи делают из костей. Приходила женщина, которую трясло, и утверждала, что понимает, куда деваются люди в Могилеве, если они пропадают. Кровью, дескать, освящают «Блюминский» хлеб, а из костей делают дрожжи. «Принесла батон, — рассказывает главный технолог, — трясет этим батоном перед моим лицом: “Понюхайте, чем он пахнет! Кровью! Потому что он лежал рядом с “Блюминским!” Я была готова вызвать “скорую помощь” или милицию».

Звонки и письма по поводу того, что кошерный хлеб задевает религиозные чувства христиан, не прекращались еще долгое время. «Как известно, в Республике Беларусь около 80 % населения — православные. Появление кошерного хлеба на самом деле вызвало у многих из них не “легкую растерянность”, а настоящий шок... Православные христиане должны воздерживаться от вкушения таких продуктов как от “идоложертвенного”... Возможно, данный хлеб не освящался (пока!) кровью жертвенных животных, но кто даст гарантию, что этого не произойдет?» (Из статьи «Что делать с кошерным хлебом?»; «Вечерний Могилев», № 6, 18 января 2006 г.) [19].

Подобные воззрения на кошерность продуктов — вовсе не локальное явление, а часть кампании, которую проводит Православная Церковь [20] (хотя, ради справедливости, следует отметить, что не все священники подвержены этой антисемитской истерии) и правые радикальные круги. В 2004 г. основано движение «Жить без страха иудейска!» В названии отражен известный эпизод из Евангелия, когда после Воскресения Иисус явился ученикам, собравшимся в одном из домов Иерусалима. Все окна и двери дома были закрыты, потому что ученики все еще боялись ареста. Воскресший после распятия Христос явился своим удрученным ученикам и освободил их от страха перед иудеями (*Иоанн 20:19–20*). Движение проводит «антикошерную акцию» бойкота кошерных продуктов («мясные кошерные продукты следует прямо отнести к идоложертвенным, ибо мясо считается кошерным только после совершения специальной процедуры забоя скота с произнесением соответствующих талмудических заклинаний» [21]) и фирм, производящих их, с включением в стоимость косвенного налога в пользу раввината; распространение обращения о недопустимости кошерных продуктов для православных людей; публикация в СМИ списка основных производителей кошерных продуктов; распространение информации о кошерных продуктах среди руководителей торговой сети с предложением отказаться от них [22]. Представители движения утверждают: независимо от того, идет ли речь о продовольственных или иных товарах, — неприятно и по сути греховно хотя бы таким косвенным образом финансировать «врагов» Христа, чей «отец — диавол» (*Иоанн 8:44*) [23]. Этот призыв к сознательному поведению православных даже в окружающей бытовой экономической жизни в согласии с церковными канонами содержит и несомненный духовный смысл. Предлагается аналогичная кампания бойкота американского доллара как валюты, приватизированной еврейскими банкирами и превращенной в оружие «еврейского мирового господства» [24].

По свидетельствам, листовки с подобным содержанием и выдержками из правил святых отцов «О вкушении идоложертвенной пищи» (согласно которым отведавших таковую отлучают от Церкви на срок от 6 до 4 лет) периодически появляются на дверях православных храмов в Украине. Беда в том, что все, что связано с другими религиями, а тем более с иудаизмом, большей части населения мало известно. А если и есть какие-то базовые знания, то они зачастую не соответствуют действительности из-за сомнительности источников, из которых получены (В. В. Розанов, Л. И. Тихомиров, В. И. Даль и т. д.), вступая в противоречие со многими фактическими положениями иудаизма.

В Украине в 2007 г. Украинская национал-трудовая партия призывала к бойкоту израильских и кошерных товаров, поскольку «их приобретение помогает евреям и израильтянам завоевать и разрушить украинскую

экономику». На сайте УНТП партии (<http://untp.org.ua>) можно было прочесть следующее: «Когда вы покупаете кошерные продукты, сделанные в Израиле, вы помогаете уничтожить свой народ. Наивные украинцы не обращают внимания и покупают продукты, отмеченные жидовским словом “кошер” и все больше распространяющиеся на украинском рынке. Украинцы покупают их, не подозревая, что на самом деле они помогают Израилю завоевать украинский рынок и разрушить национальную экономику Украины».

Также в тексте заявления говорится, что 13 % прибыли от продаж кошерных продуктов отходят религиозным еврейским общинам в Украине и используются против украинского народа.

На сайте содержится подробное объяснение, как можно распознать израильские продукты, а также образцы штрих-кодов израильских товаров и кошерной продукции, произведенной в Украине. Партия призывает украинцев не покупать их, поскольку они произведены «сионистами». Рядом с заявлением размещена антисемитская карикатура, изображающая длинноносого еврея, сидящего на куче черепов и считающего деньги на фоне Звезды Давида [25].

В том же Могилеве и в том же 2006 г. районный прокурор вынес официальное предупреждение руководителю музыкального кружка еврейского детского сада за нарушение Закона «О свободе совести и религиозных организациях», выразившееся в организации праздника Пурим. Суть обвинения прокурора – в навязывании детям религиозных догм и использовании в кружке «иудейской церковной символики», к которой «знатоки» из прокуратуры отнесли Звезду Давида и менору.

Более того, прокурор утверждал, что «приведенные факты имеют распространённый характер», что детей с религиозными праздниками «не знакомили, а с ними их организовывали и некоторые из них пропагандировали в средствах массовой информации». В результате, по мнению прокуратуры, имело место «незаконное, умышленное насаждение малолетним детям религиозных догм, которые могут причинить существенный вред их мировоззрению, их нравам и законным интересам».

В качестве аргументов прокурор приложил к письму, направленному в органы образования, ксерокопии нескольких страниц из скандально известной книги священника А. Кураева «Как делают антисемитом» (см.: [26]).

Одна из главных проблем современного еврейства СНГ – это **отсутствие преемственности поколений**. Несколько поколений советского еврейства выпали из цепочки передачи традиции – как религиозной, так и культурной. Об этом с сожалением пишет бывший главный раввин Одессы Шая Гиссер: «В семидесятые годы я был несмышленным отроком с очень не устоявшимися взглядами и жил в городе Одессе. Так уж получилось, что мне повезло, и я постоянно посещал единственную синагогу, общаясь там

с немногими уцелевшими хранителями традиции. В один из осенних дней мое внимание привлек изменившийся порядок синагогальной службы. На вопрос о причине этих изменений реб Нуте, пусть будет благословенна память о нем, скороговоркой, как бы извиняясь, объяснил, что в этот день прихожане одесской синагоги постятся в память о десятках тысяч уничтоженных в годы войны одесских евреев. По молодости да глупости я не придал значения этим словам, а теперь о дате этого поста и спросить уже некого. Прошли годы, многое изменилось в моем родном городе. Те старики, кто все годы советской власти составляли общину, умерли, а пришедшие (слава Б-гу!) им на смену “гемахте идн”, “сделанные” евреи, учат свои традиции у пришлых раввинов, естественно, не знакомых с местными традициями и обычаями. Идет невиданная прежде унификация религиозной жизни, выравнивание линии...» [28]. Гиссер Шая (род. 1961, Одесса) – раввин, духовный наставник (машпия) сотен русскоязычных евреев, переводчик. В настоящее время руководит рядом проектов в издательстве «Лехаим» и курирует еврейское образование в Международном институте XXI века (Москва).

Или вот еще одно свидетельство: «Заканчивается утренняя субботняя служба в синагоге. Накрывается стол для кидуша. Этим заправляют молодые громкие бойкие ребята в черных шляпах. Играют плечами, раздвигая старых местных евреев. Выпивают и закусывают. “Лехаим!” И чувствуют себя главными. Один из них, с присущим молодости задором как-то сказал мне важно, почесывая еле пробивающуюся бородку: “Понимаете, это ведь благодаря нам сохранилось здесь еврейство”. Не знаю, поймут ли эти “хранители еврейской традиции” что-то. Дойдет ли это когда-нибудь до них – студентов и преподавателей в черных шляпах – то самое недоумение Кадика (Аркадия Шмиста – инициатора еврейского возрождения в Днепрпетровске. – А. К.): “Живут так, будто до них никто не жил!”» [29].

О раввинах еврейских общин СНГ: стоит коснуться еще одной принципиальной особенности восточноевропейских общин – статуса и функций раввинов общин в СНГ (значительная часть из них относится к движению ХаБаД). Ситуация отличается от того, что происходит в общинах США или Израиля.

Поскольку в тот момент (15–20 лет назад) во многих местах не существовало никакой еврейской структуры, а потребность была велика, сложилась ситуация, когда один человек вынужден был брать на себя ответственность и за материальные, и за духовные дела. Есть много удачных примеров того, как подобные раввины поднимают общины (Москва, Киев, Днепрпетровск, Одесса). В большинстве случаев они даже не имеют смихи – раввинского диплома. Да и это не было столь необходимо: дело в том, что к раввину в СНГ в большинстве случаев не обращаются с галахическими вопросами, а в случае если обращаются – уровень этих

вопросов таков, что обычный религиозный человек, получивший минимальное образование, в состоянии с ними справиться. Кроме того, у любого подобного посланника, при необходимости, есть возможность переправить вопрос более опытному раввину.

В значительной степени современный раввин еврейской общины в СНГ — это прежде всего администратор. Ему приходится работать с бюджетами, заниматься строительством, администрацией, школами, стариками и т. д. в зависимости от его возможностей и способностей (иллюстрацией такого успешного в этом плане раввина является р. Шмуэль Каменецкий из Днепропетровска, общине которого могут позавидовать не только жители СНГ). Помимо административно-хозяйственных способностей человек на подобной должности обязан быть психологом, уметь общаться с разными (и даже не всегда адекватными) людьми, и знать, как заинтересовать их [30].

Раввин Пинхас Гольдшмидт, главный раввин Москвы, автор многих научных трудов по Галахе (еврейскому законодательству), из которых наиболее фундаментальный — книга «Зикарон бэ-сэфер», посвященная специфическим вопросам Галахи, возникающим у евреев России позднего советского и постсоветского периодов, так комментирует ситуацию: «Если сравнивать раввинов Восточной Европы с западноевропейскими, очевидным становится, насколько разнится наш опыт. Общины в Западной Европе, как правило, давние, с выстроенной инфраструктурой. Так что типичный западноевропейский раввин — это прежде всего духовный руководитель, его работа на 90 % состоит из того, чтобы вести людей по жизни в соответствии с традицией, учить их иудаизму, давать советы в сложных жизненных ситуациях. В Восточной Европе (и особенно в странах бывшего Союза) раввин должен разбираться и в строительстве, и в менеджменте, и в пиаре, должен в буквальном смысле строить общину, а значит, заниматься всем — и духовным, и материальным. Это, конечно, намного тяжелее. Но в то же время интереснее, и многие наши западноевропейские коллеги нам даже завидуют» [31].

В большинстве своем в светском атеистическом русско-еврейском социуме раввинами являются представители ортодоксальной ветви из-за рубежа. Их работа охватывает меньшинство местных евреев, подготовка отстает от современного уровня знаний о еврейской истории и традиции, зависимость от внешнего ортодоксального мира огромна. Существует также проблема отсутствия местных кадров и системы их подготовки [32].

Многие сетуют на то, что раввина долгое время не бывает в городе, он лишь «приехал-уехал». Многие действия таких приехавших раввинов, не знающих местных реалий, традиций, менталитета, вызывают гнев и бурю негодования. Трагический случай произошел в г. Коростене (Житомирская обл., Украина), когда прибывший раввин, не посоветовавшись ни

с советом общины, ни с прихожанами, выбросил из синагоги все ветхие книги. От тяжелого стресса умер один из пожилых евреев.

Раввин — это главная фигура в еврейской общине. Раввин должен быть стержнем, объединяющим отдельных членов общины и различные ее структуры, независимые в юридическом и финансовом отношении. От него зависит формирование не только религиозной, но и общественно-культурной жизни, духовной атмосферы в еврейской общине. Однако, как оказывается, не всем и не везде везет с такими пастырями-менеджерами. В городах, где существует несколько синагог, то и дело происходит «перетягивание» людей разными общинами, настраивание их друг против друга. Случается, что приезжий раввин служит только разобщению общины, а не ее сплочению [33]. Прочитируем отзывы руководителя одной из еврейских общин Крыма: «... профессиональные качества, свойственные ему (раввину): вспыльчивость, раздражительность, амбициозность, нежелание идти на компромисс, отсутствие толерантности в отношениях с еврейскими организациями и отдельными членами Общины (при абсолютном невладении... русским языком), — привели к прямо противоположным последствиям: раввин стал орудием разобщения евреев, причиной многочисленных конфликтов. Нежелание считаться с местными условиями и менталитетом практически привело его к полной изоляции от Общины. ...проявляемые им бесхозяйственность и некомпетентность, в сочетании с полной безотчетностью в вопросах получения и траты материальных средств, вопиющие факты их нецелесообразного использования привели к полному разрушению инфраструктуры Общины...» По признанию некоторых членов еврейских общин, «создается впечатление, что некоторые религиозные лидеры приезжают в нашу страну не соблюдать законы Торы, а работа для них является своего рода бизнесом» [34].

Были случаи, когда раввины и члены их семьи своими действиями и поведением создавали негативное впечатление и о себе, и об иудаизме как религии. Это отталкивает многих от еврейской общины, синагоги и соблюдения мицвот (заповедей). Для желающих видеть факты приведу пример конфликта в еврейской общине г. Запорожья в 2004 г., где имел место силовой захват здания синагоги с дракой, милицейскими протоколами, судебными разбирательствами и статьями в городской прессе (см.: [35]).

Как признается Борис Эстеркин, председатель религиозной общины «Яхад» г. Запорожья и Еврейского совета Запорожской области, «проблема в том, что почти нет раввинов — уроженцев страны. И люди, не имеющие даже приблизительного представления о субэтнотипе, каковым является украинское еврейство, его менталитете, истории, взаимосвязях с другими этносами, берутся руководить общиной» [36].

Какой же все-таки раввин нужен современной постсоветской еврейской общине? Ответим словами Б. Тархова, председателя еврейской

религиозной общины г. Симферополя: «Мы хотели бы видеть раввином нашей синагоги человека, способного общаться с прихожанами на русском языке, которому близко современное еврейское образование, соблюдение заповедей Торы, в сочетании с лучшими интеллектуальными и культурными достижениями, созданными светским миром во благо человечества, раввина, со всей чуткостью и гуманностью ищущего гармоничное решение проблем современных евреев» [37].

Вот всего лишь небольшая часть из тех проблем, которые преодолевают еврейские общины на современном этапе их развития. Не предаваясь эйфории и головокружению от успехов, следует сконцентрироваться на негативных моментах, чтобы понимать, что еще предстоит сделать, и сосредоточиться на решениях проблем.

Литература

1. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality>
2. *Лихачев, В.* Еврейская община Украины: двадцать лет возрождения / В. Лихачев. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://eajc.org/page18/news61>
3. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.eajc.org/>
4. Открылся центр по реставрации еврейских кладбищ, 14.10.2009. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://unian.net/rus/news/news-341120.html>
5. «Евреев за Иисуса» и «Мессиянских евреев» поставили на место. Пока только на Украине // Народ мой. 2003. № 14 (307). [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jew.spb.ru/ami/A307/A307-051.html>
6. *Черкасский, М.* Семинар еврейских СМИ / М. Черкасский. Киев, 2006. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.aen.ru/index.php?page=brief&article_id=40233
7. *Джурицкий, Е.* О еврейских журналистах замолвите слово / Е. Джурицкий. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.aen.ru/index.php?page=article&article_id=693&category=sketches
8. *Левин, Е.* Общинные организации: попытка религиозного взгляда / Е. Левин // Общинная жизнь. 2005. № 3.
9. *Berman, S.* Kol Isha / S. Berman // Rabbi Joseph H. Lookstein Memorial Volume / ed. by L. Landman. N.Y., 1980. P. 45–66.
10. Проблемы еврейского самосознания: сб. ст. М., 2004; *Синельников, А.* Еврейство только по матери – путь в тупик. Где выход? / А. Синельников // Диаспоры. 2004. № 2. С. 101–124.
11. *Гинер, П.* Успехов вам, уважаемые соферы! / П. Гинер // Шабат Шалом. 1999. № 10.
12. *Городецкая, Т.* Своя, украинская, Тора... / Т. Городецкая // Шабат Шалом. 2000. № 1.

13. *Капулкин, Б-Ш.* Софрут – дело тонкое! / Б-Ш. Капулкин // Еврейский обозреватель. 2003. № 1/44.

14. *Голуб, М.* Реставрация столетнего Свитка Торы / М. Голуб. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://tradition.aen.ru/story-id=1178/>

15. Объем российского рынка кошерных продуктов составляет около \$5 млн. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://russian.fjc.ru/news/newsArticle.asp?AID=401768>

16. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.koshertoday.com/>

17. Конференция по вопросам производства и сбыта кошерных продуктов. Бельгия. [Электронный ресурс] // Режим доступа: 19. http://aen.ru/index.php?page=brief&article_id=55077

18. Кашрут станет доступнее. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jewish.ru/theme/world/2009/10/news994279505.php>

19. *Карпенко, И.* Могилев губернский / И. Карпенко // Лехаим. 2007. № 1.

20. *Аксютин, Д.* Как относиться христианину к кошерным продуктам? / Д. Аксютин. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.rusidea.org/?a=14003http://www.pravoslavie.in.ua/kosher.php>

21. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.rusidea.org/?a=14003>

22. Кошерное – причастие сатаны. Почему кошерное неприемлемо и отвратительно для русского человека? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.rusidea.org/?a=2212>

23. *Назаров, М. В.* Кошерное – «причастие» сатаны / М. В. Назаров. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.russia-talk.com/uf/wbsi-kosher-how.htm>

24. Становление и задачи движения «Жить без страха иудейска!». [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.rusidea.org/?a=2001>

25. Национал-трудовая партия Украины призывает к бойкоту израильских и кошерных товаров. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://jewish.kiev.ua/news/594/>

26. *Басин, Я.* Прокурор в роли религиоведа. В Могилеве наказали музыкального руководителя еврейской группы детского сада за проведение с детьми национального праздника / Я. Басин // За свободное веравызнанне. 2005. № 11. [Электронный ресурс] // Режим доступа: 27. <http://www.forreligiousfreedom.info/bulletin/11/jewry.htm>

27. *Басин, Я.* Проверка закончена. Забудьте! / Я. Басин // За свободное веравызнанне. 2006–2007. № 14. [Электронный ресурс] // Режим доступа: 31. <http://www.forreligiousfreedom.info/bulletin/14/inspection-is-over.htm>

28. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://ishaya-gisser.livejournal.com/10668.html?view=220076>

29. *Гальперин, Е.* Двух одинаковых Б-гу не надо. Памяти Кадика / Е. Гальперин // Шабат Шалом. 2006. № 5.

30. *Зельман, И.* Ортодоксальный менеджмент / И. Зельман // Общинная жизнь. 2006. № 5.

31. *Литвак, Е.* Главные раввины Европы: место встречи – Одесса / Е. Литвак // Еврейский обозреватель. 2007. № 12/151.

32. *Сатановский, Е.* Русские евреи – варианты будущего / Е. Сатановский. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://eajc.org/page18/news14008.html>

33. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://levi-vs.narod.ru/816mikva.html>

34. Проблемы мелитопольской еврейской общины. Режим доступа: <http://levi-vs.narod.ru/819melit.html>

35. *Левенштейн, А.* Шалом, ребе Нохум?! Ч. I / А. Левенштейн // Истеблишмент. 29.08.2005. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://establishment.com.ua/articles/2005/8/29/340/>; *Левенштейн, А.* Шалом, ребе Нохум?! Ч. II / А. Левенштейн // Истеблишмент. 05.09.2005. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.establishment.com.ua/articles/2005/9/5/363/>; *Эстеркин, Б.* Литраот, ребе! / Б. Эстеркин. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.establishment.com.ua/articles/2005/9/12/387/>; *Эстеркин, Б.* Община жива и будет жить / Б. Эстеркин // В поисках истины. 2004. № 8/44. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://levi-vs.narod.ru/825boris.html>

36. *Эстеркин, Б.* Литраот, ребе! / Б. Эстеркин // Истеблишмент. 12.09.2005. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.establishment.com.ua/articles/2005/9/12/387/>

37. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://levi-vs.narod.ru/816mikva.html>

И. М. Ратникова
(Минск, БГУ)

КРИТИКА НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ МОДЕЛИ СУБЪЕКТИВНОСТИ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

Критико-теоретическая парадигма Франкфуртской школы представляет собой целую эпоху в истории западной философской мысли. Основатели школы, представители еврейской интеллигенции Германии, оказались свидетелями трагических событий XX в. (приход к власти Гитлера, Вторая мировая война, Холокост, геноцид, концентрационные лагеря и многие другие). Данные обстоятельства привели их к необходимости критического переосмысления того концептуального каркаса, который детерминирует и репрезентирует «лицо» западной культуры в целом. В своих трудах они блестяще продемонстрировали, что те фундаментальные основания, на которых покоится культура модерна (инструментальная рациональность, т. е. применение познавательных способностей человека как инструмента преобразования внешней природы и внутренней природы самого человека; когнитивизм в понимании человека, т. е. рассмотрение его как гносеологического субъекта; установка на прогрессизм во всех сферах культуры, обусловленная субстанциальным пониманием времени и линейным видением хода исторического процесса), обусловили собой не только ужасы Второй мировой войны, но и глобальные проблемы современности, поставившие под угрозу само выживание человечества.

Следует отметить, что концепция «современности» Франкфуртской школы достаточно многоаспектна и многогранна. По этой причине автор не усматривает возможности в рамках данной работы системно эксплицировать философию культуры франкфуртцев в целом, но ограничивает себя историко-философской реконструкцией концептуального основа-

ния критической теории, а именно, критикой новоевропейской модели субъективности.

Так, в своих работах основатели Франкфуртской школы подвергают радикальной критике принцип субъективности как определяющий культуру «современности» в целом. Следует отметить, что они не были первыми, кто поставил под сомнение ценность субъекта эпохи модерна. Такой анализ осуществляли и Г. В. Ф. Гегель, и К. Маркс, и Ф. Ницше, и Э. Гуссерль, и М. Хайдеггер, и ряд других великих философов. Тем не менее, как небезосновательно полагает Ю. Хабермас, основатели Франкфуртской школы осуществили самый пронизательный анализ модели субъективности «современности». Он именуется их самыми «черными» философами XX в., а «Диалектику Просвещения», в свою очередь, — самой «черной» работой в западной философии. Резонно согласиться с хабермасовской оценкой мыслительной оптики его франкфуртских предшественников. Действительно, они, нарисовав мрачную картину модерна, задали своего рода матрицу для дальнейших исследований в этой области. Данное обстоятельство обуславливает актуальность обращения к исследованию их концепции критики современного субъекта.

Основной тезис основателей школы состоит в следующем: культура модерна обусловила возникновение особого типа субъективности. Специфика субъекта «современности» состоит в культивировании гносеологической составляющей человека, формировании его идентичного, целенаправленного, зрелого мужского характера [1, с. 50]. В то время как природная, подлинная, по мнению франкфуртцев, часть человека (это и эмоциональная составляющая человека, его способность к эстетическому и телесному наслаждению, открытость, многозначность человеческого существования) выдавливается из сферы легитимности посредством одного, калькулирующего разума «современности».

С целью выявления характерных черт субъекта модерна франкфуртцы обращаются к исследованию домодерных обществ. Выясняется, что во времена мифо-ритуального синкретизма человек был един с природной и социальной действительностью. Человек был целостен и многогранен во всех своих проявлениях. В веберовском духе франкфуртцы утверждают, что стремление к «размифологизации» объективной действительности привело к саморасщеплению человека на самость и не-самость, Я и поток чувственно-эмоциональных переживаний. Природная реальность предстала не как данность, но как заданность, как то, что противостоит человеку, как то, что необходимо предельно дистанцировать и познать. Природа лишается своего онтологического значения и превращается в объект преобразования и покорения. Франкфуртцы пишут: «Пробуждение субъекта куплено ценой признания власти в качестве принципа всех отношений» [1, с. 22].

С развитием городского товарного хозяйства человек отчуждается от мира. Вещи становятся доступны субъекту лишь в той мере, в какой он способен их познать, преобразовать и произвести: «мировое господство над природой оборачивается против самого мыслящего субъекта, от него не остается ничего, кроме как раз того вечно одного и того же “Я мыслю”, которому надлежит сопровождать все мои представления. И субъект, и объект становятся ничтожными. Абстрактной самости, правооснованию всякого протоколирования и систематизирования не противостоит ничего, кроме абстрактного материала, не имеющего никаких иных свойств, кроме свойства быть субстратом подобного обладания» [1, с. 42]. При этом, вслед за К. Марксом, франкфурты полагают, что общественное разделение труда приводит к отчуждению человека не только от окружающей реальности, но и от самого себя и своей родовой сущности. Субъект превращается, таким образом, во всего лишь гносеологическую и производительную функцию. В результате субъект опредмечивается и превращается в универсальный инструмент познания и производства. Кроме того, отчуждение и опредмечивание человека оборачивается его овеществлением. «В то время как единичный человек исчезает на фоне того аппарата, который он обслуживает, последний обеспечивает его лучше, чем когда бы то ни было» [1, с. 12]. Подлинная суть бытия заключается безудержным вовлечением человека в мир материальных благ и повышением уровня жизни. Человек оказывается настолько закабален вещностью, что не в состоянии увидеть истинный фасад существующего положения дел, подавляющего и искажающего не только окружающую реальность, но и внутреннюю природу самого человека.

Немалую роль в санкционировании такого положения дел играет современная франкфуртцам индустрия развлечений. Задачу последней они усматривают в выполнении идеологической функции по приукрашиванию, стабилизации и сохранению действительности. Культурная индустрия, заключающая мыслители, формирует особый тип человека. Это человек «массы», он деиндивидуализирован, предсказуем, пассивен, стандартизирован, унифицирован. Человек «современности» утрачивает способность к критической рефлексии и заинтересован только в сохранении существующей комфортабельной несвободы. Таким образом, в хоркхаймеровско-адорновской концепции субъект «современности» предстает в фигуре бюрогера, который последовательно принимает «сменяющиеся друг друга обличья рабовладельца, свободного предпринимателя, администратора» [1, с. 106].

Анализ франкфуртской концепции современной субъективности позволяет автору работы заключить, что одной из причин патологий в развитии европейской цивилизации является выдвигание на первый план принципа «Я», «Эго», обретающего «свою действительность в принципе

господства, которое себя полагает и увековечивает» [2, с. 164]. Так, в работе «Негативная диалектика» Т. Адорно показывает, что принцип главенства субъекта над объектом получает свое философское обоснование еще со времен античности в учении Платона, которое в наиболее развернутом виде предстает в немецкой классической философии абсолютного тождества. «На протяжении тысячелетий идеализм разыгрывает свои экзерсисы: нет — *objectum subjectum*, хотя, тем не менее, и *subjectum objectum*. Главенство субъективности спиритуалистически продолжает дарвиновскую борьбу за существование. Эксплуатация природы ради целей человека — это просто природные, естественные отношения; отсюда приоритет разума, ориентированного на овладение природой, господство над ней и принципа разума» [2, с. 164].

Господство субъекта не ограничивается только лишь философской областью, но апплицируется и на социальную практику, что оборачивается, как было уже показано, подавлением человека. Т. Адорно полагает, что единственно правильное решение состоит в наделении *объекта* приоритетным положением. Это вовсе не означает, что объект должен занять место субъекта. Взаимоотношения субъекта и объекта суть диалектические. Здесь не должно быть места иерархической упорядоченности. Действительно, нет истории объектов без субъекта, нет знания об объективной реальности без познающего ее субъекта. Но точно так же субъект всегда уже *«есть»*, он всегда опосредован объективностью. Признание этой диалектической взаимосвязанности, полагает Т. Адорно, позволит объекту раскрыть свое качественное измерение. Объективная реальность снова приобретет онтологический статус независимого от субъекта бытия. С уверенностью можно утверждать, что принцип первенства объекта — это есть не что иное, как квинтэссенция идейно-теоретических и практических интенций Франкфуртской школы — освободить природную реальность из-под оков поработавшего ее субъекта модерна, дать возможность высказаться природе ее собственным языком. Другими словами, в концепте «преимущества объекта» проявляется экологическая составляющая философии Франкфуртской школы, что созвучно основным устремлениям современности.

Таким образом, франкфуртцы разрабатывают собственную версию диалектической антропологии, в рамках которой было показано, что принцип субъективности удостоверяет принцип господства «современности». Целостная природа человека нивелируется. Он становится только лишь познающим и производящим субъектом. Все его действия и интенции направлены на овладение и покорение объективной действительности, самого себя и себе подобных.

Стоит заметить, что в целом трактовка субъективности «современности» другого ведущего теоретика Франкфуртской школы — Г. Маркузе, по

мнению многих исследователей, носит производный характер, поскольку дублирует основные положения критики модерной субъективности М. Хоркхаймера и Т. Адорно. Вместе с тем выделение автором данной работы маркузевских воззрений в качестве самостоятельной рубрики исследования обусловлено некоторыми различиями между ними относительно механизма и причин формирования субъекта «современности».

Определяющее влияние на становление маркузевской концепции «современности» оказало биологизаторское учение З. Фрейда о человеке как совокупности витальных влечений. Именно такое видение природы человека и предопределило маркузевскую критику новоевропейской модели субъективности. Однако к таким философско-методологическим выводам Г. Маркузе пришел не сразу.

На начальных этапах идейной эволюции он целиком находился под воздействием философии своего учителя М. Хайдеггера. В экзистенциалистском ключе Г. Маркузе полагал, что «смысл и сущность человека заключены в его конкретном наличном бытии» [3, с. 55]. Субстанция же человека — в его существовании, счастье — в пассивно- созерцательном отношении к жизни. Однако события Второй мировой войны стали причиной обращения маркузевской мысли к наследию З. Фрейда. Он утверждал, что объяснение причин возникновения феномена фашистского варварства и самоуничтожения человечества в высокоразвитой культуре XX в. возможно только посредством привлечения фрейдовских построений.

В своей работе «Эрос и цивилизация» он показывает, что причина формирования субъекта «современности» состоит в репрессивной организации сексуальных влечений человека. Франкфуртский теоретик поясняет, что в условиях первобытного общества недостаточность материальных средств для выживания спровоцировало трансформацию сексуальной энергии человека в целеполагающую деятельность по преобразованию объективной и субъективной действительности. При этом сфера бессознательных, природных влечений человека как та сфера структуры человеческой личности, которая связана со стремлением к наслаждению и счастью, полностью подавляется господствующими культурными и моральными нормами. Этот процесс оказывается «в высшей степени травматическим событием в развитии человека» [4, с. 19]. В итоге целостный человек доmodерного общества превращается во всего лишь мыслящего субъекта «современности».

В маркузевской концепции человек модерна предстает в образе автономного, активного, деятельного, воинствующего субъекта. Основная задача такого субъекта состоит не в достижении удовлетворения подлинных потребностей, чувственных, по мнению мыслителя, но в преобразовании природы с помощью разума. Г. Маркузе заключает: «Природа (как внутренний, так и внешний мир) была “дана” Я как нечто, подлежащее

завоеванию, даже насилию – и такова была предпосылка самосохранения и саморазвития» [4, с. 99].

Вышесказанное позволяет заключить, что специфика маркузевской позиции состоит в том, что он пытается психоаналитические категории наполнить социальным содержанием. В его концепции субъект «современности» оказывается воинственным не только по отношению к объективной действительности, но и к самому и себе подобным. Вместе с тем эта воинственность никоим образом не распространяется на существующее социальное, экономическое и политическое положение дел. Данное обстоятельство франкфуртский теоретик связывает с тем, что индустриальное общество осуществляет нетеррористическое подавление критической составляющей человеческого мышления и оппозиционных умонастроений посредством экономического координирования человеческих потребностей. В ход пускается механизм овеществления человека. Важно отметить, что Г. Маркузе, в отличие как от К. Маркса, так и от других представителей Франкфуртской школы, полагает, что человек не отчуждается от продукта собственного труда, от себя и своей родовой сущности. Напротив, во всех вещах индустриальной цивилизации он узнает себя. Классовые различия более не играют никакой роли. Человек модерна может смотреть те же фильмы, что и его начальник, ездить на таких же автомобилях и т. д. В стремлении удовлетворить «ложные» потребности накопительства человек «современности» утрачивает критерии истинности бытия. Он полностью идентифицирует себя с одномерным обществом потребления. «Я уже отметил, что понятие отчуждения делается сомнительным, когда индивиды отождествляют себя со способом бытия, им навязываемым, и в нем находят пути своего развития и удовлетворения» [4, с. 274].

Установка субъекта «современности» на безудержное производство материальных благ и повышение собственного благосостояния оборачивается утратой им индивидуального, «самостного» измерения. Качественный момент не учитывается. Более того, человек превращается в инструмент производства. Единственное предназначение человека «современности» мыслитель усматривает в обслуживании огромного аппарата производства. В культуре модерна труд и бессознательные сексуальные влечения человека объединяются в едином процессе производства. По мнению Г. Маркузе, «это и есть чистая форма рабства: существование в качестве инструмента, вещи» [4, с. 97].

Он постулирует, что в социальной организации модерна никому нет дела до подлинных желаний и страданий единичного человека. Когда на кон поставлено благополучие и стабильность общества, никакое действие не считается противоправным за исключением его неприятия и отказа его защищать. Именно эта тоталитарная установка трактуется франкфуртским

мыслителем как причина возникновения фашизма. При этом «мир концентрационных лагерей... был не единственным чудовищным обществом. То, что мы видели, было образом и в некотором смысле квинтэссенцией того inferнального общества, в которое нас свергают ежедневно» [4, с. 344]. Он настаивает, что победа над фашизмом не означает победы над проектом «модерн». Установки и принципы «современности» продолжают влиять и на современную социально-культурную ситуацию, что проявляется в ксенофобии, экономически и религиозно мотивированном экстремизме и т. д.

Проведенный автором анализ позволяет сделать следующие выводы. Представители Франкфуртской школы разрабатывают собственную диалектическую антропологию «современности» в сугубо пессимистическом ключе. Принцип субъективности является отражением властности современной культуры. Субъект самоудостоверяет себя в акте покорения и угнетения природы, самого себя и других людей посредством ряда когнитивных процедур. Общество «современности» – это общество агрессивных, воинствующих субъектов. В таком обществе подлинная сущность человеческого существования искажается. Субъект модерна нацелен только на достижение материальных благ посредством неумеренного их производства. Человек превращается всего лишь в инструмент производственного процесса. Он отчуждается от собственного «Я», опредмечивается и овеществляется. Эмансипационный потенциал познавательной и трудовой деятельности утрачивается. Субъект модерна закабалется вещностью и становится апологетом общества комфортабельной несвободы.

Литература

1. *Хоркхаймер, М.* Диалектика Просвещения: философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. М.; СПб., 1997.
2. *Адорно, Т.* Негативная диалектика / Т. Адорно. М., 2003.
3. *Marcuse, H.* Beitrage zu einer Phenomenologie des Historischen Materialismus / H. Marcuse. Frankfurt a. M., 1928.
4. *Маркузе, Г.* Эрос и цивилизация: философское исследование учения Фрейда / Г. Маркузе. М., 2003.

Е. А. Раввич
(Минск, БГУ)

ИУДЕЙСКО-ПРОТЕСТАНТСКИЙ ДИАЛОГ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ХОЛОКОСТА

В истории Холокоста особое место занимает взаимодействие евреев и Протестантских Церквей, потому что последние сыграли неоднозначную роль в страшных событиях, связанных с истреблением нацистами европейского еврейства. С одной стороны, существует немало сведений о попытках, иногда удачных, иногда нет, верующих протестантов, в том числе и священников, спасти евреев от смерти. С другой стороны, Протестантские Церкви не предприняли активных мер по оказанию сопротивления нацистам в связи с окончательным решением еврейского вопроса.

В основу политики Протестантских Церквей во время Второй мировой войны легли три основных фактора. Первый фактор — это традиционный христианский антисемитизм, который существовал и до 1933 г., изначально в рамках Католической Церкви, затем возродился в проповедях Мартина Лютера. Однако в первой половине XX в. протестантские лидеры, чтобы не быть обвиненными в средневековой отсталости, отказались от борьбы с иудаизмом в теологических спорах. В целом протестанты положительно восприняли политическую эмансипацию евреев в Западной Европе. Они ожидали, что евреи начнут ассимилироваться и переходить в христианство. Большинство протестантов сочли уместным предать забвению трактаты Мартина Лютера против евреев и стать на точку зрения таких видных мыслителей, как известный библеист и богослов Адольф фон Гарнак (Харнак), который говорил о том, что христианство, как более современное и развитое вероисповедание, заменило собой иудаизм. Но несмотря на это, ожидаемой ассимиляции евреев не произошло, и некоторые видные протестанты, такие, как Генрих фон Трейчке и Адольф Штеккер восприняли это весьма критически. Так, историк Г. фон Трейчке, который стал одним из идеологов расового антисемитизма в Германии,

следующим образом высказывался по «еврейскому вопросу»: «Еврейская проблема в нашей стране — это понятие не является пустым набором слов. Когда англичане или французы пренебрежительно упоминают о предубеждениях немцев против евреев, мы должны ответить им: вы нас не знаете. Вы живете в лучших условиях, предотвращающих возникновение у вас подобных предубеждений. Евреев на западе Европы настолько мало, что они не могут серьезно повлиять на национальную культуру. Но через нашу, немецкую восточную границу ежегодно просачиваются из польской колыбели тысячи амбициозных юношей, продавцов готовой одежды, сыновья и внуки которых овладевают биржей и газетами Германии. Иммиграция заметно растет, и вместе с ней возникает такая проблема: как может существовать эта чужая национальная сущность в единстве с нашей собственной? Единственный выход для наших сограждан-евреев — это беспрекословное решение стать немцами, как давно сделали многие из них — на наше и свое счастье. Это не может осуществиться в полной мере: евреи всегда останутся людьми восточного склада, лишь разговаривающими по-немецки» [1]. Таким образом, Трейчке, как и Е. Дюринг, постулировал некую «изначально испорченную» природу евреев, которые ни при каких условиях не могут войти ни в немецкую культуру, ни в христианское сообщество и от которых один только «вред» для немецкого народа.

Большинство немецких протестантов с воодушевлением встретили приход А. Гитлера к власти в 1933 г. Гитлер умело поставил религиозную лексику на службу своей расистской идеологии, что существенно воспрепятствовало развитию любых форм оппозиции. Видные протестантские теологи Германии — Пауль Альтхаус, Эммануэль Хирш, Вильгельм Штапель и др. — в значительной степени содействовали развитию националистической и расистской теологии. Никто из них не симпатизировал евреям и не выступил с осуждением антисемитизма. У немецких протестантов не было в запасе идейных доводов против жестоких проявлений ненависти к евреям, поэтому они оказались безоружными, когда вскоре антисемитизм нацистов принял угрожающие формы.

Второй фактор заключается в исторической роли протестантов, так же, как и других христиан, в создании так называемого «христианского мира», то есть в создании западноевропейской культуры, которая начиная с эпохи римского императора Константина позиционировала себя как сугубо христианская. Таким образом, все положительные ценности в культуре были поняты как христианские, в то время как отрицательные были приписаны евреям. Третьим фактором была роль Церкви как института. Большинство христианских религиозных лидеров в Германии приветствовали вспышку националистических настроений, но вместе с тем все более и более нарастало беспокойство о будущем Церкви в государстве,

которое явно становилось тоталитарным. Кроме того, многие из нацистов открыто заявляли о своей антихристианской позиции. Желая сохранить свое место в обществе, Протестантские Церкви шли на определенные уступки нацистскому режиму.

Все эти факторы привели к тому, что, когда в апреле 1933 г. ряд известных протестантов призвали Церковь во имя милосердия и гуманизма выразить протест против антиеврейских акций, они не были услышаны. Протестантские лидеры не пожелали предпринять ничего такого, что могло бы вызвать сомнения в их преданности идее национального возрождения Германии или подозрения, что они осуждают новый режим. В то же время громко о себе заявила немногочисленная группа пасторов, назвавшая себя «немецкими христианами» и высказавшая горячую приверженность делу нацистов. Их идеологическая платформа предусматривала коренное реформирование Церкви, в первую очередь — изгнание всех пасторов и церковнослужителей еврейского происхождения, а также изъятие любых следов еврейского влияния, в частности — текстов Ветхого Завета. Иисуса Христа следовало воспринимать как «героического арийца», евреям — запретить вести любую благотворительную деятельность, а в системе органов церковного управления ввести нацистские порядки. Выступив против иудаизма, «немецкие христиане» обратились к уже имевшимся в немецком протестантизме тенденциям, но придали им утрированную форму. Им оказали серьезную поддержку такие известные профессора, как Адольф Шлаттер и Герхард Киттель. Их деятельность в 1939 г. увенчалась учреждением Института изучения и уничтожения еврейского влияния в церковной жизни Германии во имя создания Церкви, свободной от евреев.

Однако все это встретило резко отрицательную реакцию у более консервативных протестантов, придерживавшихся основной религиозной доктрины. Уже летом 1933 г. пастор Мартин Нимёллер основал Пасторскую чрезвычайную лигу, чтобы противостоять внедрению нацистских порядков в протестантизм, в первую очередь — требованию изгнать пасторов еврейского происхождения. Год спустя Пасторская лига стала ядром конфессиональной Церкви, которая защищала интересы Церкви от антихристианских тенденций, в особенности от насаждения в ней антисемитизма и идеи превосходства немецкой расы. Но эта оппозиционная деятельность была направлена скорее на защиту независимости институтов Церкви, нежели на защиту поправленных прав евреев. Несмотря на то, что резкие суждения о расовом идолопоклонстве нацистов кончились для многих пасторов и простых прихожан жестокими преследованиями со стороны гестапо, в политике конфессиональная Церковь держалась твердых националистических взглядов и потому одобряла агрессивную внешнюю политику Гитлера. Как теологи, Нимёллер и другие главы конфессиональной Церкви, например Отто Дибелиус, разделяли традиционную

неприятнь к евреям, но отвергали утверждение нацистов, что принятие евреем христианства ничего не меняет, и были озабочены судьбой только крещеных евреев.

Только избранные теологи-протестанты, прежде всего Карл Барт и Дитрих Бонхоффер, выступая против требований «немецких христиан» сделать Церковь чисто немецкой, взяли на себя смелость напомнить о еврейских корнях христианства, подчеркнуть жизненное значение как Ветхого, так и Нового Завета и признать все, чем христианство обязано иудаизму. Карл Барт пишет о евреях: «...неоспоримо, что еврейский народ, как таковой, есть святой народ Бога; народ, знавший милость Его и Его гнев, среди этого народа Он благословлял и судил, просветлял и ужесточал, принимал и отвергал; дело Его этот народ так или иначе сделал своим делом, и не прекращал считать своим делом, и никогда не прекратит. Все они по своей природе освящены Им, освящены как преемники и родственники Святого в Израиле; освящены так, как не могут быть освящены по природе своей неевреи, даже христиане-неевреи, даже лучшие из христиан-неевреев, несмотря на то, что они тоже теперь освящены Святым во Израиле и стали частью Израиля» [2, с. 287].

Но это были единицы, и их взгляды не нашли поддержки. В результате мало кому приходило в голову пересмотреть природу взаимоотношений между христианами и евреями или посчитать обязанностью Церкви помогать гонимым евреям или противостоять антигуманной политике государственной власти. Только «Свидетели Иеговы» не изменили своего изначального уважительного отношения к иудаизму, что и стало одной из причин, почему эту маленькую группу верующих нацисты преследовали с особой жестокостью.

Однако многие протестанты, даже разделяя точку зрения властей на так называемую еврейскую проблему, считали неприемлемыми бесчеловечные методы, которые применяли нацисты. Такая двойственность проявлялась по мере того, как антиеврейские акции становились все более жестокими. После чудовищного погрома в ноябре 1938 г., получившего название «Хрустальная ночь», протестанты разделили возмущение общестственности нацистскими актами зверства и вандализма. Однако никто из церковных иерархов не выступил с открытым протестом. Были люди, которые проявляли милосердие или, рискуя жизнью, укрывали и спасали евреев от смерти, но эти отдельные случаи сострадания лишь подчеркивали постыдное молчание Церкви.

Протестантские Церкви в Европе и Северной Америке, в отличие от пассивных немецких, громко заявили о своем неприятии нацизма. В апреле 1933 г. протестанты Нидерландов, Великобритании и США призывали своих немецких собратьев выступить с протестом против первых нацистских дискриминационных мер в отношении евреев, поскольку,

по их мнению, такие меры «полностью противоречат духу Евангелия и учения Иисуса Христа». Вместе с тем эти церковные деятели понимали, что протесты из-за рубежа, не получив поддержки внутри страны, могут возыметь обратное действие — еще больше разъярить преследователей и усугубить страдания евреев, однако не реагировать на события в Европе они не могли. В Дании, например, четко организованное бегство датских евреев в Швецию было недвусмысленно поддержано Церковью, отвергавшей нацизм. В Норвегии в 1942 г. церковные деятели публично выступили в защиту евреев, хотя лишь половине последних удалось спастись. Однако в целом страх перед репрессивными мерами нацистов и тайной полицией был настолько велик, а сочувствие к евреям так слабо, что Церковь не имела возможности организовать более весомые акции протеста против нацистского плана целенаправленного геноцида. Протестантам в странах, находившихся в состоянии войны с Германией, — в Великобритании и США — ничто не мешало выражать возмущение антисемитскими действиями нацистов в рамках морального оправдания борьбы с германской агрессией. Церкви выступали с публичными протестами на протяжении всей войны. При всей искренности и эмоциональности их протестов против зверств нацистов сами они были не в состоянии оказать достаточное давление на свои правительства, чтобы подтолкнуть их на практические меры по спасению евреев или разрешить въезд в свои страны большому числу иммигрантов.

Погром в ноябре 1938 г. окончательно убедил большинство протестантов за пределами Германии в том, что антисемитизм нацистов несовместим с протестантскими религиозными и нравственными нормами. Однако их практические попытки оказать помощь даже обращенным евреям были обречены на провал из-за отсутствия действенных структур и по причине слишком ничтожной поддержки внутри самой Германии. Попытки помочь немецким евреям эмигрировать из Германии кончались неудачей из-за ограничительных иммиграционных законов, действовавших во многих странах, а призывы Церкви приоткрыть границы оставались не имели успеха.

В Германии же протестантское большинство приветствовало первые победы своей страны. Обыватели поверили нацистской пропаганде, что Германию втянули в войну главным образом евреи и что она ведет справедливую оборонительную борьбу. Свои кровавые расправы на территории оккупированных стран нацисты объясняли как издержки военного времени, и даже беспредельную власть гестапо они списывали на военную необходимость. Это привело к тому, что усилившееся преследование евреев как в самой Германии, так и на оккупированных территориях других стран не вызвало громкого осуждения протестантов. В массе своей они предпочли не замечать очевидного, заняли позицию пассивного безраз-

личия и даже, в известной мере, молчаливого согласия с политикой нацистского руководства страны.

Только в 1941 г., когда все еврейское население Германии было насильно депортировано на Восток, главы Протестантских Церквей наконец поняли, что репрессии против евреев перешли все границы мер, вызванных необходимостью военного времени. В 1943 г. епископ Вюртембергский Теофил Вурм, добровольно избрав роль выразителя общего чувства возмущения, написал несколько писем вождям нацистской партии с протестом против их действий. В это же время Прусский Синод конфессиональной Церкви обратился с письмом ко всем своим приходам, в котором заявил о неприятии Церковью государственной политики массового истребления людей, поскольку она нарушает Пятую Заповедь.

Однако такие протесты не возымели последствий. Большинство немецких протестантов, несомненно, или не представляли себе чудовищных масштабов преступлений, совершавшихся нацистами против еврейского народа, или не желали знать правду о них. Даже после того, как нацистский режим пал и всплыли страшные подробности о лагерях смерти, большая часть немецкого населения отказывалась верить очевидным фактам.

Однако после окончания Второй мировой войны, а именно 19 октября 1945 г., Совет Евангелической Церкви принял специальный документ, так называемое Штутгартское исповедание вины, в котором христиане признают себя ответственными за Катастрофу и объявляют о недопустимости какого-либо проявлении антисемитизма.

В целом в послевоенные годы диалог иудаизма и протестантизма сводится, согласно С. Мадиевскому, к декларированию в рядах последних следующих моментов: «признание совиновности и соответственности христиан за Холокост; отказ от антисемитизма, осуждение его; признание неразрывной связи христианства с иудаизмом; отказ от миссионерства среди евреев» [3].

В ответ на меры, предпринятые Протестантскими Церквями, евреи издали декларацию о христианах и христианстве «Dabru Emet» (в переводе с иврита: «Говорите правду!»), в которой отдельным пунктом было сказано: «...без долгой истории христианского антииудаизма и насилия христиан по отношению к евреям, нацистская идеология не смогла бы устоять и реализоваться. Слишком много христиан принимали участие в нацистских злодеяниях против евреев или же одобряли их. Другие христиане недостаточно протестовали. Но сам по себе нацизм не являлся неизбежным следствием христианства. Если бы полное истребление евреев нацистами успешно осуществилось, то гибельное безумие нацизма обратилось бы непосредственно на христиан. Мы благодарны христианам, которые рисковали и жертвовали жизнью ради спасения евреев в период нацизма. В связи с этим мы ожидаем, что новые тенденции в христианской теологии

по безоговорочному осуждению чувства презрения к евреям и иудаизму найдут свое продолжение. Мы благодарны христианам, отвергающим учение презрения, и не обвиняем их в грехах, совершенных их предками» [4].

Таким образом, переосмысление событий времени Второй мировой войны приводит к созданию специальных церковных и межцерковных организаций, которые ориентированы на сотрудничество между евреями и протестантами во имя гуманизма, и для большинства Протестантских Церквей антиеврейская направленность становится недопустимой.

Литература

1. *Лихтенберг, Ж.* К истории еврейско-христианских отношений / Ж. Лихтенберг. [Электронный ресурс] // <http://jhistory.nfurman.com/lessons10/10-19.htm>
2. *Барт, К.* Церковная догматика : в 13 т. / К. Барт. М., 2007. Т. 2.
3. *Мадиевский, С.* Отношение Протестантских Церквей Германии к Израилю и палестино-израильскому конфликту / С. Мадиевский // Вестник Европы. 2002. № 6. [Электронный ресурс] // <http://magazines.russ.ru/vestnik/2002/6/mandiev.html>
4. *Frymer-Kensky, T.* Dabru Emet / T. Frymer-Kensky, D. Novak, P. Ochs, M. Signer. [Электронный ресурс] // <http://www.jcrelations.net/.2635.0.html?L=7>

Секция 4

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ БЕЛАРУСИ В КОНТЕКСТЕ БЕЛОРУССКОЙ И МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Я. З. Басин
(Минск, БГУ)

ЕВРЕИ В ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ ЛИТОВСКОМ: ВЛАСТЬ И ОБЩИНА

Система взаимоотношений литовского великокняжеского двора и еврейского населения княжества уникальна: фактически первый и последний раз в истории евреи занимали в государстве место, соответствующее их вкладу в государственное и культурное строительство. Эта система носила весьма специфический характер и целиком зависела от того места, которое занимали евреи в странах рассеяния.

В течение двух тысячелетий оторванные от своего национального очага евреи, попадая на новые для себя места обитания, занимали те ниши, которые по разным причинам — чаще всего, религиозным — не занимало коренное население. Как правило, это зависело от того, что как народ «пришлый» они стремились не осваивать те экономические и культурные сферы, которые уже были освоены местным населением, чтобы не оказаться в условиях конкурентной борьбы. Та основная ниша, которую заняли евреи, оказавшись в Европе, была торговлей, и это не было случайностью.

Можно смело утверждать, что именно евреи заложили основы современной европейской торговли. Как известно, от успехов в этом непростом деле во все века в значительной степени зависело благосостояние

государств, а торговать евреи умели. Ханаан, куда они пришли после Исхода из Египта, назвав его *Эрец-Йисраэль*, был одним из самых крупных узлов миграции: здесь сходились торговые пути из Европы, Азии и Африки. Здесь был основан самый древний морской порт в мире — Яффа. В Библии слово «ханааней», означавшее жителя Ханаана, употреблялось как синоним слова «купец». Так что евреи пришли в Европу уже вполне подготовленными, чтобы занять эту если не пустую, то, во всяком случае, полупустую нишу.

Географическое положение Эрец-Йисраэль таково, что ее не случайно называли «вечным ближневосточным яблоком раздора». За обладание этим клочком земли тысячелетиями шли кровавые войны, не завершившиеся фактически до сих пор. Благодаря многочисленным племенам кочевников, осуществлявшим транзит товаров и содержавшим торговые пути, Эрец-Йисраэль быстро превратилась в международный торговый центр. Не располагая природными ресурсами, евреи экспортировали зерно, муку, оливковое масло, вино, драгоценные камни, косметические и медицинские препараты, а ввозили строительные материалы, металл. Здесь оказывались даже руда, олово, медь, добываемые в далекой Британии. В отдельные времена в торговлю было вовлечено до 70 % населения Эрец-Йисраэль.

Оказавшись в Европе, евреи почти до начала крестовых походов удерживали первенство в торговле, доставляя сюда благовония, стекло, текстиль, восточные предметы роскоши. Их рынки были в большинстве городов — от Мадрида до Киева.

Для христиан же торговля была не только делом непрестижным, но и крайне опасным: разбой на дорогах приводил к убийствам купцов, утрате грузов. К тому же это занятие требовало большой мобильности, знаний того, что сегодня называют конъюнктурой разных регионов, наличия деловых связей и преодоления языковых барьеров, что, естественно, достигалось контактами с единоверцами, рассеянными по всему миру.

Страны Древнего мира, Средневековья и даже первых столетий Нового времени были аграрными, земля была главным богатством, и евреи как народ «пришлый» никогда и нигде к частному землевладению практически не допускались¹. Поэтому они селились в городских местностях и занимались теми ремеслами, которыми по разным причинам местное население не занималось: медицина, фармация, ювелирное, кузнечное, портняжное, сапожное дело, винокурение и т. д. А главное — они становились посредниками между городом и деревней, способствуя активному натуральному и торговому обмену. Именно евреи внесли наибольший вклад в развитие средневековых городов.

¹ Исключение составляли в эпоху Поздней Античности — Месопотамия (Вавилония) и в Средневековье — мусульманская Андалусия. — *Ред.*

Поселяясь на новом месте, евреи достаточно быстро достигали успеха в жизни, чему в немалой степени способствовала практически сплошная грамотность: ни у одного народа нет такой религиозной традиции, как необходимость самостоятельно читать Священное Писание. Как известно, успех в борьбе за «место под солнцем» больше всего зависит от степени подготовленности человека: его грамотности, уровня профессиональных знаний и умений, общего развития, общего уровня культуры. И в этом отношении евреи как традиционно городские жители, конечно же, обходили своих конкурентов, подавляющее число которых до промышленной революции и эпохи массовой урбанизации, т. е. до скопления населения в городах, были выходцами из практически безграмотного крестьянства.

К тому же имело значение то, что коренное население всегда более консервативно в попытках изменить условия жизни, работы, овладеть новыми сферами производства и т. д. Человек вообще по природе своей очень неохотно меняет ту зону душевного комфорта, к которой привык. А пришлый люд, которому надо еще как-то выжить в новых для себя условиях, более мобилен, более легок на подъем. Вот он и осваивает все то, чем по разным причинам не хочет или не может заниматься коренное население.

Если не знать всей этой предыстории, трудно понять, почему евреи в Великом Княжестве Литовском (ВКЛ) пользовались такой свободой и почему великие князья даровали им такие привилегии.

Когда в эпоху Позднего Средневековья в Западной и Центральной Европе погромы и преследования были отмечены обильно пролитой еврейской кровью, массы евреев начали переселяться в Восточную Европу, и их охотно приняли к себе великие литовские князья, стремившиеся к заселению и экономическому развитию своих земель. Евреи быстро достигли привилегированного положения, заняв многие позиции в коммерческих и финансовых операциях, которые вели в масштабах всего государства, — во внешней торговле, сборе налогов, в пошлинных и таможенных сборах, содержании монетных дворов и т. д. Рядом с ВКЛ, на территории Речи Посполитой, магнаты сдавали евреям в аренду целые города, деревни, трактиры, постоялые дворы, организацию торгового дела, ярмарок и т. д. Имея возможность, согласно Галахе, заниматься ростовщичеством с неевреями, евреи фактически заложили основы будущего банковского дела в этом регионе.

Точных сведений о том, когда евреи появились на территории современной Беларуси, нет, но уже первые упоминания о них в литературных источниках свидетельствуют, что они представляли из себя серьезное общественное явление. Так, уже в 906 г. германские власти устанавливают таможенные сборы на баварско-славянской границе с «купцов-евреев и других купцов», отправляющихся на восток, причем пошлины взимались «с рабов и всяких других товаров».

В 989 г. пражский епископ Адельберт во время поездки к «прусским язычникам» (литовцам) с целью проповеди Евангелия писал польскому королю Болеславу I, что ему не удалось выкупить на волю христианских пленных и рабов, которых «еврей-купец закупил своим проклятым золотом». А еще через столетие чешская принцесса Юдифь, жена польского князя Владислава I, как описал это историк С. Дубнов, «тратила много денег на выкуп христианских пленных и рабов из рук евреев».

Рукопись Ватиканской библиотеки, относящаяся к 1094 г. и состоящая из комментария к Библии, написанного литовско-русскими талмудистами, свидетельствует о наличии учености и зачатках науки в среде литовских евреев.

Оседая в ВКЛ, евреи усваивали образ жизни, быт и нравы окружающего их коренного населения, но, в силу обособленности общинной (религиозной) жизни, не смешивались с ним и смогли в течение длительного времени сохранять свое национальное своеобразие. Говоря словами известного белорусского историка М. Довнар-Запольского, они «не подвергались ассимиляции и сами не подвергали ассимиляции белорусов».

Великие князья быстро оценили вклад евреев в экономические отношения княжества и всемерно стимулировали их деятельность, даруя им многочисленные права и привилегии. Они широко пользовались услугами евреев для своих целей. Заключая с ними многочисленные арендные договоры и передавая ведение важных коммерческих и финансовых операций в руки еврейских откупщиков. Свидетельством той высокой оценки, которую давали великие князья роли евреев в жизни ВКЛ, является переселение Витовтом в 1392 г. (сразу после того, как он стал Великим князем) тысяч крымских евреев и караимов и создание мест их компактного проживания — главным образом в г. Троки (Тракай).

24 июня 1388 г. еврейская община Бреста, крупнейшая в XIV в. община Великого Княжества Литовского, получила от княжившего в Бресте и Гродно Витовта привилегию — законодательный акт (хартию), устанавливавший их правовой статус. В следующем, 1389, году аналогичную привилегию получили евреи Гродно. Такие же привилегии получили евреи и других больших городов ВКЛ (Трокай, Луцк, Владимир и т. д.), но из городов современной Беларуси Брест и Гродно были первыми, отмеченными этими актами. Позднее, в 1392 г., когда Витовт стал Великим князем, положения этих хартий были распространены на все еврейское население государства.

Привилегии 1388—1389 гг. сыграли большую роль не только в становлении еврейских общин, но и в развитии городов ВКЛ. Едва ли не самым важным в этих хартиях были статьи, обеспечивавшие личную безопасность евреев и регламентировавшие их отношения с окружающим христианским населением. Еврей имел право на беспрепятственное передвижение в

пределах страны и беспошлинный провоз тел своих единоверцев. Христианин, причинивший еврею увечья, не сопровождавшиеся кровопролитием, подвергался наказанию. В делах, касающихся евреев, суд обязан был заседать либо в синагоге, либо в другом, указанном евреями, месте. Христианин, повредивший что-либо на еврейском кладбище, подвергался наказанию, а имущество его конфисковывалось. Кидавший камни в синагогу обязан был уплатить воеводе штраф. Христианин, вошедший в дом еврея против воли хозяина, подвергался наказанию. Сосед-христианин, не отозвавшийся ночью на крики еврея о помощи, подлежал штрафу.

Хартии Витовта закрепляли царившее в то время в христианском мире негативное отношение к обвинениям евреев в преступлениях с ритуальной целью («кровавый навет»): «Так как папские буллы удостоверяют, что евреям собственными их законами воспрещено употреблять человеческую или какую-либо иную кровь, запрещается обвинять евреев в употреблении человеческой крови. Однако в случае обвинения еврея в убийстве христианского ребенка, такое обвинение должно быть доказано тремя христианами и тремя евреями. Если же обвинитель-христианин не в состоянии доказать свое обвинение, он подвергается тому же наказанию, которому подлежал бы обвиняемый, если бы вина его была доказана».

Хартии Витовта предоставляли евреям значительную свободу в торговле и финансовых операциях. Евреям позволялось давать деньги займы под заклад любого движимого имущества, за исключением вещей, запятнанных кровью или употребляемых при богослужении. Еврей, давший дворянину займы сумму денег под залог недвижимости, в случае неплаты этой суммы в срок мог взять в собственность эту недвижимость, и такое владение подлежало защите закона. Христианин, насильственно отнявший у еврея заложенную у него вещь, подвергался наказанию как лицо, совершившее кражу. Займы, совершенные христианами у еврея, должны были погашаться с процентами. Лицо, препятствовавшее евреям в покупке или продаже товаров, штрафовалось воеводой.

Было бы неверным говорить о Хартиях князя Витовта как о некоем уникальном явлении в истории евреев, хотя само Великое Княжество Литовское в отношении веротерпимости и в самом деле было уникальным государством в истории Европы. Привилегии Витовта евреям фактически повторяли Хартию вольностей, которую евреи Польши получили за 125 лет до этого от князя Болеслава Калишского по прозвищу «Благочестивый».

Хартия Болеслава Благочестивого также содержала статьи, гарантировавшие евреям известную свободу личности. Первой же своей статьей Хартия утверждала, что при разборе гражданских и уголовных дел в суде свидетельство христианина против еврея принимается лишь тогда, когда оно подтверждается показанием свидетеля-еврея. Споры между самими евреями были подсудны не общим городским судам, а лично князю, его

наместнику (воеводе) или назначенному им особому судье. Запрещалось причинять какие-либо притеснения едущим по дороге еврейским купцам, требовать от них больше пошлин, чем от христиан.

Весьма симптоматичным было запрещение обвинять евреев в похищении и убиении христианских младенцев для употребления их крови. При этом делалась ссылка на буллу папы Иннокентия IV от 1247 г. Более того, в Хартию было заложено положение, что если донос на еврея в подобном преступлении окажется ложным, доносчик-христианин подлежит смертной казни.

Все эти права и привилегии князь Болеслав утверждал «на вечные времена» с согласия высших государственных чинов – воеводы, графов и баронов, подписавших этот акт в Калише в далеком 1264 г., и действие это было совершенно невероятным по сравнению с тем, в каком положении евреи находились в это время в других странах. Буквально три года спустя, в 1267 г., Венский собор принял ряд резолюций, подтверждающих дискриминацию евреев «просвещенной» Европой.

Возрождая решение Вселенского собора 1215 г., евреев вновь заставили носить шапки с рогами, дабы они существенно отличались от христиан. Семейное общение между евреями и христианами было запрещено. За сожительство с христианкой еврей карался большим штрафом, а христианка подвергалась публичному бичеванию и изгнанию из города. Христиане не должны были покупать у евреев мясо и другие пищевые продукты во избежание отравы. Новые синагоги запрещалось строить, а построенные подлежали сносу, и т. д., и т. п.

А в это время в Польше Казимир III трижды за свое правление продлевает Хартию Болеслава Благочестивого – в 1334, 1364 и 1367 гг.

В апреле 1495 г., на третий год своего княжения, Великий князь Александр Ягеллон под влиянием изгнания евреев из Испании (1492) и по настоянию своей жены Елены, дочери Ивана III, узнавшей о возбуждении в Москве дела о так называемой «ереси жидовствующих», издал указ об изгнании евреев и караимов из ВКЛ и из смежных с ней земель. Дворяне, имевшие долги перед евреями, приветствовали указ, который позволял им избавиться от своих кредиторов. Евреи из южных регионов ВКЛ ушли в Крым, а остальные расселились на пограничных с ВКЛ землях Польши. Однако в 1501 г., став королем Польским, Александр убедился, что изгнание евреев привело к осложнению финансового положения государства. Находясь под угрозой войны с Московским княжеством, он в 1503 г. отменил указ. Евреям были возвращены дома, синагоги, кладбища. Они получили право взыскивать оставшиеся неоплаченными долги и выкупать конфискованную недвижимость у ее новых владельцев по ценам, которые те платили княжеской казне.

Подлинный период экономического и политического расцвета литовского еврейства начинается при Сигизмунде I. Король подтвердил

Хартии Витовта и даже включил их в 1-й Литовский статут (1529), согласно которому убийство еврея каралось смертной казнью (как дворянина или горожанина), а семья убийцы была обязана платить семье убитого пенью, причём эта пеня была в 8 раз больше, чем пеня за убийство горожанина. Наиболее знатные евреи в документах стали именоваться «панамии». В 1534 г. евреи освобождаются от обязательного ношения нагрудного знака.

При Сигизмунде I еврей Аврам Езофович (1450—1519), приняв православие, был назначен министром финансов Великого князя («земским подскарбием»), а его брат Михель Езофович (ум. ок. 1529) — одним из наиболее влиятельных откупщиков с особо широкими полномочиями, включая судебные (единственный случай, когда некрещеный еврей был возведен в дворянство).

В XVI в. продолжалась активная миграция евреев из Центральной Европы, создавались новые городские общины (Кобрин, Клецк, Новогрудок, Слоним, Минск, Полоцк, Витебск, Могилев, Орша и др.). После Люблинской унии (1569) Стефан Баторий подтвердил старинные привилегии литовских евреев и специальным декретом 1574 г. приказал, «чтобы никто впредь не смел ложно обвинять евреев перед судом или магистратом в убиении христианских детей».

Начиная с XVI в. еврейские общины стали получать статус автономных единиц как в юридическом, так и в налоговом отношении. Во главе общин стояли старейшины, которые представляли их перед властями и отвечали за сбор налогов.

В 1623 г. был учрежден Литовский Ваад — съезд представителей еврейских общин ВКЛ, высший орган еврейской автономии, просуществовавший до 1764 г. Общинное самоуправление было ликвидировано царским правительством лишь в 1844 г.

Несмотря на то что литовские евреи в целом не представляли крупной экономической или политической силы, степень их благосостояния была намного выше, чем у их польских и германских единоверцев. Еврейское население ВКЛ неизменно росло (20 тыс. чел. в 1560-е гг., ок. 40 тыс. чел. в 1628 г.). На протяжении столетий ВКЛ было одним из наиболее крупных центров еврейской учености. Первые иешивы, готовившие раввинов, возникли в конце XVI в. в Бресте и Гродно; позднее — в других городах (в Минске — в 1685 г.). Польские и литовские иешивы XVI—XVII вв. служили образцом талмудического образования для иешив всей Европы. После зарождения хасидизма литовские иешивы дали жизнь некоторым его направлениям: любавичскому (ХаБаД) и карлин-столинскому. Однако уже с середины XVI в. в среде горожан, дворянства и католического духовенства начинают нарастать антиеврейские настроения. В 1527 г. горожане Вильны добились запрета на поселение евреев в городе. Дворянство смогло внести некоторые антиеврейские ограничения в Литовский статут 1566 г., в том

числе введение обязательного ношения евреями отличительного знака. Вновь стали возникать кровавые наветы, многие магистраты стали ущемлять экономические права евреев.

Христианское население нередко препятствовало поселению евреев в городах, которые находились под юрисдикцией городских управ. К примеру, евреи Витебска впервые получили разрешение строить синагогу лишь в 1627 г. Тяжелый удар по еврейским общинам Польско-Литовского королевства нанесло вторжение войск Богдана Хмельницкого (1648–1649), сопровождавшееся грабежом и резней отказывавшегося от насильственного крещения еврейского населения. В белорусских регионах казаков поддерживали местные крестьяне и горожане. Татары, бывшие союзниками Б. Хмельницкого, брали евреев в плен и продавали в рабство. Евреи ряда городов (Гомель, Брагин, Пинск, Слуцк и др.) бежали при приближении казачьих отрядов. И все же общины нескольких городов, в том числе Бреста и Пинска, пострадали особенно сильно. Избиению еврейское население подвергалось и после вступления в Беларусь русско-казацкого войска. В целом евреи в результате Хмельнитчины потеряли почти 25 % населения.

К 1766 г. литовское еврейство насчитывало ок. 160 тыс. чел., из которых почти 40 % проживало на территории современной Беларуси. К этому времени самыми крупными общинами были Минская (1396 чел.) и Пинская (1350 чел.). Европейские войны, слабость королевской власти, постоянное расширение антиеврейского законодательства и католическая экспансия привели к упадку еврейской общинной жизни и обеднению еврейского населения. К концу XVIII в. евреи почти полностью утратили свое влияние в общественной и экономической жизни региона.

Д. З. Фельдман
(Москва, Российский государственный
архив древних актов),
О. Ю. Минкина
(Санкт-Петербург, Европейский университет)

КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН ПРОШЕНИЙ БЕЛОРУССКИХ ЕВРЕЕВ ВЛАСТЯМ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XIX в.

Начало исследованию и публикации таких источников, как прошения, в российской историографии было положено во второй половине XIX в. Несколько еврейских прошений из государственных архивохранилищ было введено в научный оборот в трудах Н. Н. Голицына [1] и Ю. И. Гессена [2, 3, 4]. Традиция изучения прошений евреев в различные инстанции как ценного источника по истории евреев Российской империи была продолжена в исследованиях и публикациях ряда современных исследователей [5–10]. Однако на данный момент в историографии отсутствует сколько-нибудь цельное осмысление еврейских прошений рубежа XVIII–XIX вв. как особого культурного феномена.

Законодательство о подаче прошений на высочайшее имя в Российской империи XVIII–XIX вв. предполагало обращение со стороны исключительно частных лиц. Прощение должно было быть передано через представителей местной администрации, которой был подчинен проситель, хотя и предполагалась конфиденциальность. Причем нарушение субординации допускалось только в исключительных конфликтных ситуациях (например, в случае подозрения в адрес непосредственного начальства, и тогда проситель должен был быть готов обосновать свои подозрения на следствии и в суде). Практика непосредственного «доступа к телу» государя не исключалась, но была регламентирована ритуалом. Просить можно было только по частному, семейному делу. Прощение могло содержать как жалобу на незаконность каких-либо действий, так

и прошение о милости, помиловании, отмене вынесенного на основании закона приговора, о неприменении закона в конкретном случае [11–15]. Данная практика указывает не столько на пренебрежение к писанным нормам, сколько на иную логику и иное понимание того, кто в состоянии установить «истину» в конкретном деле: представители администрации, руководствуясь общим для всех описанием подобных обстоятельств в законодательстве и общей логикой, или государь, который вправе своей волей менять общие постановления. Существовало запрещение писать «скопом» и обращаться от коллективного имени, от лица сословия (исключение в ряде случаев составляли губернские «дворянские общества»), корпорации, полка, общины [16–19].

Практика подачи и рассмотрения еврейских прошений несколько отличалась от охарактеризованной выше законодательной нормы. Так, официально допускалась подача прошений от имени кагалов и «еврейских обществ» (при этом под «еврейскими обществами» могли подразумеваться как те же кагалы, так и *хеврот*, оппозиционные кагалам объединения). Эти выступления не требовали какой-либо дополнительной легитимации, так как кагал и «еврейское общество» являлись в глазах властей коллективными юридическими лицами. С прошением могли выступать поверенные тех или иных профессиональных или региональных групп еврейского населения, легитимность которых определялась наличием доверенностей от указанных групп и признавалась властью. С прошением по самым различным вопросам обращались к властям еврейские депутаты, включенные в структуру государственного управления (временных и постоянных государственных учреждений), имевшие доверенности от кагалов или надобщинных объединений и обладавшие, таким образом, «двойной легитимностью» (подробнее об этом см.: [10]. Отметим, что ряд документов еврейской депутации 1818–1825 гг., хотя в них и используются формулы, характерные для жанра прошений, именуется в делопроизводстве «доношениями» или «рапортами» [20, л. 40–41, 51–51 в., 86–91; 21, л. 10–11 и др.]. Это отражало окончательное превращение еврейской депутации в часть государственного аппарата. И наконец, евреи активно использовали прошения при обращении по частным вопросам к различным инстанциям, вплоть до самого императора. По архивным материалам можно проследить выступления одного и того же лица в качестве депутата (или поверенного), в составе кагала и в качестве частного лица.

Характерный пример такого рода представляют собою материалы, связанные с деятельностью витебского купца 2-й гильдии Цалки Файбишовича. В 1785 г. он вместе с купцами Абрамом Еселевичем из Витебска, Ицкой Мовшовичем и Израилем Бейнашовичем из Полоцка вошел в состав еврейской депутации, отправленной восемнадцатью еврейскими общинами Белоруссии к Екатерине II. Поданное императрице прошение

[22, л. 10–12] было подписано Файбишовичем и Еселевичем. Данное прошение является одним из первых сохранившихся прошений еврейских представителей «на высочайшее имя».

В преамбуле воздавалась пышная хвала императрице за «великодушное монаршее благоволение приять нас в свое высокое подданство» и сопутствующие этому преимущества, которых «белорусские евреи с прочими обитателями того края удостоены провидением» [22, л. 10 об.]. Поверенные жаловались на то, что многие евреи потратили все свое состояние на постройку домов и винокуренных заводов. Однако законодательный запрет отдавать производство и продажу алкоголя на откуп евреям фактически лишил их средств к существованию. Характерно, что свои претензии поверенные мотивировали не только экономическими доводами, но и тем, что евреи занимаются алкогольными промыслами «издревле», «по древности», указывали на «всегдашнюю вольность винокурения, пиво- и медоварения». Поверенные доказывали, что позволение евреям участвовать в местном самоуправлении было фактически фикцией, поскольку количество избирателей-евреев ограничено. Другие проблемы интеграции евреев в российское общество были связаны, по словам просителей, со «страхом и незнанием российского языка» [22, л. 10 об.–12].

Подписи поверенных также заслуживают внимания: после традиционного «Всеавгустейшая монархиня, государыня всемилостивейшая, Вашего императорского величества всеподданейшие рабы, поверенные Белорусского еврейского общества» следуют написанные еврейскими буквами «Цалка Файбишович» и «Абрам Еселевич» [22, л. 12], т. е. поверенные назвали себя так, как принято было писать имена евреев в польских и русских документах, однако сделали это при помощи еврейских букв.

Подпись еврейскими буквами могла свидетельствовать о том, что еврейские представители не только не знали письменного русского языка, но даже не могли подписаться русскими буквами, в связи с чем встает вопрос об авторстве поданных ими прошений. Возможно, эту функцию взяли на себя два «секретаря» депутации; возможно, еврейским представителям пришлось прибегнуть к услугам кого-либо со стороны. Неточности в тексте прошения, такие, как именование раввинов «духовенством», могут объясняться как авторством незнакомого с еврейскими реалиями человека, так и стремлением еврейских представителей вписать непонятную российским властям структуру еврейского общества в привычную для власти систему координат.

С другой стороны, по намного более ранним документам, связанным с функционированием ваадов в Речи Посполитой, известны случаи, когда евреи, свободно владевшие польским и латынью, подписывали документы, составленные ими на этих языках, используя еврейские буквы [23, с. 7, 9]. Что же касается Файбишовича и Еселевича, то о владении ими

русским языком свидетельствовал хотя бы факт их выступления на заседаниях Правительствующего Сената с подробным разъяснением требований белорусских евреев [22, л. 262]. Таким образом, привычка подписываться еврейскими буквами могла отражать практику, распространенную среди евреев того времени, но не уровень грамотности просителей. Отметим, что к началу XIX в. подписи еврейскими буквами постепенно сменяются подписями на русском языке, что отражало приближение еврейских прошений к стандартам российского делопроизводства.

Цалка Файбишович выступил в качестве защитника еврейских интересов и во время выселения евреев из Москвы в 1790 г. Формальным поводом к этому послужили жалобы московских купцов на своих еврейских конкурентов. Файбишович на основании доверенности, выданной ему группой еврейских купцов из Белоруссии, снова обратился с прошением к Екатерине II [6]. Заслуживают внимания рассуждения Файбишовича о том, что благодаря указу о правах евреев 1786 г. «еврейская нация, не имевшая доселе положительного состояния, будучи присоединена к российскому гражданскому телу, льстилась, подобно прочим членам оногo, воспользоваться преимуществами и правами, от правительства дарованными» [6, с. 186]. Файбишович просил предоставить евреям право свободно проживать и торговать во всех городах Российской империи.

Сохранились также прошения Цалки Файбишовича, в которых он выступает уже как частное лицо. Так, в 1788 г. он обратился к Екатерине II с просьбой о возмещении убытков, причиненных ему губернскими властями: «...Угнетаем будучи совершенною бедностию, не имею почти ежедневного пропитания со своим семейством» [24, л. 554 об.]. Материалы канцелярии Витебского губернского правления того же времени, однако, свидетельствуют о том, что на тот момент Файбишович был одним из глав Витебского кагала и вел успешную коммерческую деятельность [25, с. 315–319]. Таким образом, красочное описание разорения купца в прошении являлось не более чем риторической условностью.

Претензии еврейской элиты на права и привилегии, приближавшие ее статус к статусу дворянства, ярко демонстрирует прошение императору Павлу I, поданное в 1799 г. одним из самых известных еврейских деятелей того времени — подрядчиком Нотой Ноткиным из Шклова. За недостатку в поставках провианта для флота Черноморское адмиралтейское правление собиралось конфисковать «собственное недвижимое имение» Ноткина в Екатеринославской губернии, со «строениями, поселенными людьми (т. е. крепостными), и всего, что есть по реестрам», приобретенное им вполне легально пятью годами ранее у генерал-майора Б. Б. Лещано. Ноткин в прошении протестовал против «несправедливости» адмиралтейского правления [26, л. 261–261 об.]. Существование официального законодательного запрета евреям на владение крепостными [27] игнорировалось не

только в прошении Ноткина, но и в официальной документации, связанной с конфискацией его имени [26, л. 13, 262 об.—263], которое, к слову сказать, занимало 10 тысяч десятин земли (ок. 10900 га).

Аналогичное отношение к писаному праву прослеживается и в прошениях еврейских депутатов при центральной власти. Так, в 1813 г. депутат Зундель Зонненберг из Гродно, находившийся при Главной квартире российской армии, ходатайствовал за евреев, высланных из Московской губернии в Нижний Новгород. В числе их было несколько евреев из Витебска, Шклова и Мстиславля, содержавших питейные заведения в Можайском и Волоколамском уездах, что само по себе при наличии черты оседлости и запрете на производство и продажу евреями водки было противозаконно. Однако Зонненберг не упоминал о нарушенных евреями формальных ограничительных нормах, утверждая, что арестанты — «люди невинные», пострадавшие «только за то, что они находились в России» [28, л. 7–8 об.]. Следует также отметить, что хлопоты о судьбе еврейских арестантов, вероятнее всего, воспринимались еврейскими депутатами в рамках традиционного дискурса как выполнение заповеди «о выкупе пленных».

Примечательно также прошение об отставке, поданное Зонненбергом императору Александру I в 1817 г. [29, с. 75]: «...Поелику же домашние мои дела и немало моего семейства по причине отсутствия моего претерпевают расстройство, принужден обратиться со всеподданнейшею просьбою о высочайшем соизволении еврейскому народу избрать вместо меня двух или трех способных лиц в звание депутатов». «Немалое» семейство депутата на тот момент составляли его жена и 12-летняя дочь [30, л. 13], а само прошение об отставке являлось очередным тактическим ходом в его борьбе с другим депутатом — Лейзером Диллоном. Указания на «немалочисленное семейство» [31, л. 50], «целую большую фамилию» [32, с. 894] присутствовали и в прошениях других еврейских деятелей, имевших двоих-троих детей, т. е. по еврейским меркам того времени совсем мало.

К тому же году относится всеподданнейшее прошение бывшего городского головы Витебска Бейнуша Лапковского, который жаловался на личные оскорбления, нанесенные ему членами Витебского магистрата. Прошение было написано не самим Лапковским, а «со слов просителя» губернским регистратором Ф. Харкевичем [33, л. 169 об.]. Данное обстоятельство может объясняться, скорее всего, не тем, что Лапковский не владел письменной русской речью, а тем, что из-за раны, полученной им в 1812 г. в стычке с французами, он «лишился употребления руки» [34, с. 35]. Прошение свидетельствует также о том, что для Лапковского было необычайно важно понятие личной чести.

Идеологические изменения, связанные с новым царствованием Николая I, сказались и на текстах прошений. Эти различия ярко проступают при сопоставлении документов депутата Лейзера Диллона 1817–1818 гг.

[20, л. 51–51 v.; 35, л. 1–2] с его же прошениями, поданными в 1829–1830 гг. Николаю I и главе Третьего отделения Собственной Е. И. В. канцелярии графу А. Х. Бенкендорфу. Данные прошения Диллона являются уникальным источником информации о деятельности еврейской депутации при Главной квартире в 1812–1814 гг. Однако свое повествование об этих событиях Диллон стремился привести в соответствие с предпочтениями адресатов и «духом времени»: даже его взаимодействие с кагалами представлено в виде отношений агента политической полиции с завербованными им информантами. Переписка с кагалами, объясняет автор, нужна ему только для одного: «для предоставления мне нужных сведений по важнейшим, даже и по политическим, делам, о коих имел я счастье своевременно Его императорскому величеству доносить» [31, л. 1, 33 об.]. Однако, по-видимому, взаимоотношения кагалов с депутатами больше походили на отношения традиционных штадланов с еврейскими общинами.

Таким образом, можно отметить активное использование в еврейских прошениях штампов официальной правительственной риторики, указывающее на знание евреями декларативных текстов власти. Проситель-еврей, очевидно, понимал смысл указов, которые зачастую привлекались им для подкрепления совершенно противоположных этому смыслу утверждений. Он предлагал власти принять это прочтение, апеллируя к таким категориям, как «милосердие», «человеколюбие», «справедливость», приписываемые адресату. В ряде случаев нельзя исключить влияние европейских литературных стилей и литературных трафаретов на язык прошений и одновременно присутствие калек с древнееврейского и идиша. Не следует также забывать и о том, что прошения являлись документом, отражающим внешнюю сторону взаимодействия евреев с властью. Реальные причины принятия властью тех или иных решений, мотивировавшиеся ссылками на прошения евреев, часто остаются скрытыми или неясными. Поэтому еврейские прошения могут рассматриваться скорее как документы культурной истории евреев Российской империи, отражающие специфику аккультурации верхушки еврейского общества в первые десятилетия после разделов Польши.

Литература

1. *Голицын, Н. Н.* История русского законодательства о евреях. 1649–1825 / Н. Н. Голицын. СПб., 1886.
2. *Гессен, Ю. И.* Из прошлого. Депутаты еврейского народа / Ю. И. Гессен // *Восход*. 1903. № 17. С. 37–38.
3. *Гессен, Ю. И.* Евреи в России: очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев / Ю. И. Гессен. СПб., 1906.

4. Гессен, Ю. И. История еврейского народа в России / Ю. И. Гессен. Л., 1925—1927. Т. 1—2. (Репринт: М.; Иерусалим, 1993).
5. «Желаем записаться в российское купечество»: Прощение евреев г. Митавы к графу А. Р. Воронцову / публ., вступ. ст. и коммент. Д. З. Фельдмана // Источник. 1997. № 4 (29). С. 34—36.
6. «Московское изгнание» евреев 1790 года / публ., вступ. ст. и коммент. Д. З. Фельдмана // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 1 (11). С. 170—195.
7. Фельдман, Д. З. Первые российские штатданы: витебский купец Цалка Файбишович / Д. З. Фельдман // Архив еврейской истории. М., 2004. Т. 1. С. 75—88.
8. Фельдман, Д. З. Страницы истории евреев России XVIII—XIX веков: опыт архивного исследования / Д. З. Фельдман. М., 2005.
9. Минкина, О. Ю. Еврейская депутация к российским властям. 1812—1814 гг. / О. Ю. Минкина // Вопросы истории. 2007. № 8. С. 151—155.
10. Минкина, О. Ю. Евреи и власть: депутации 1773—1825 гг. в Российской империи / О. Ю. Минкина // Исторические записки. 2007. № 10 (128). С. 165—201.
11. Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1-е. (ПСЗ—1). СПб., 1830. Т. XV. № 10980. 8 августа 1759 г.
12. ПСЗ—1. Т. XV. № 11459. 4 марта 1762 г.
13. ПСЗ—1. Т. XVI. № 11606. 12 июля 1762 г.
14. ПСЗ—1. Т. XVIII. № 12902. 31 мая 1767 г.
15. ПСЗ—1. Т. XXXVI. № 27618. 2 января 1819 г.
16. ПСЗ—1. Т. XXI. № 15379. 5 апреля 1782 г.
17. ПСЗ—1. Т. XXIV. № 17636. 12 декабря 1796 г.
18. ПСЗ—1. Т. XXIV. № 17955. 4 мая 1797 г.
19. ПСЗ—1. Т. XXVI. № 19856. 5 мая 1801 г.
20. The Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem) (САНЖР). НМ 2/9737.1 (оригинал: Lietuvos valstybinis istorijos archyvas (LVIA). F. 378. BS. 1818, b. 286).
21. САНЖР. НМ 2/9735.3 (оригинал: LVIA. F. 378. BS. 1819, b. 176).
22. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 248. Оп. 65. Д. 5793.
23. Schipper, I. Komisja Warszawska: Przyczynek do dziejów autonomji Żydów w dawnej Polsce / I. Schipper. Warszawa, 1931.
24. РГАДА. Ф. 248. Оп. 65. Д. 5824.
25. Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в Центральном архиве в Витебске. Витебск, 1888. Вып. 18.
26. САНЖР. НМ 2/9470.6 (оригинал: Российский государственный архив Военно-морского флота (РГА ВМФ). Ф. 243. Оп. 1. Д. 222).
27. ПСЗ—1. Т. XXII. № 15936. 22 февраля 1784 г.
28. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 1165. Оп. 1. Д. 10.
29. Пэн, С. «Депутация еврейского народа»: к истории евреев в России в эпоху Александра I / С. Пэн // Книжки Восхода. 1905. № 3. С. 50—71.
30. Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ) в Гродно. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2186 (копия предоставлена О. А. Соболевской).

31. САНПР. НМ 2/9450.10 (оригинал: ГА РФ. Ф. 109. 1-я экспедиция. 1829 г. Д. 67).

32. *Гессен, Ю. И.* К биографии Ноты Хаимовича Ноткина / Ю. И. Гессен // Будущность. 1900. № 45.

33. САНПР. RU 1379 (оригинал: Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). Ф. 1416. Оп. 4. Д. 645).

34. *Фельдман, Д. З.* О награждении медалями российских евреев в первой половине XIX века / Д. З. Фельдман, Д. И. Петерс // Вестник Еврейского университета. 2001. № 5 (23).

35. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1284. Оп. 2. Д. 117.

А. Н. Вабищевич
(Брест, БрГУ)

ЕВРЕЙСКАЯ КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ЖИЗНЬ В ПОЛЕССКОМ ВОЕВОДСТВЕ (1921–1939 гг.)

После вхождения западнобелорусских земель в состав Польского государства евреи являлись представительным этническим сообществом в этноконфессиональной структуре их населения. Согласно данным переписи населения 1931 г., численность евреев составляла там около 340–370 тыс. чел., из них около 110 тыс. — на территории Полесского воеводства. Наиболее ощутимым было еврейское присутствие в отдельных городах — в Пинске (63,4%), Бресте (44,3%). Евреи составляли более 70% населения Кобрина, Березы-Картузской. Расселение евреев по отдельным поватам (уездам) было неравномерным. В 1921 г. наибольшее еврейское представительство имели Брестский (18,2% от всего населения), Пинский (14,2%) поваты [1, с. 42–43; 2, с. 84]. Сравнительный анализ официальных данных переписей населения 1921 и 1931 гг. показывает, что доля евреев среди всего населения названного воеводства снизилась за десятилетие с 14,3% до 10,1% (без учета Сарненского и Камень-Каширского поватов — до 9,2–9,6%).

Согласно некоторым оценкам, уровень грамотности евреев местечек Полесского воеводства был самым низким в Польше [3, с. 177]. Сеть государственных учебных заведений не удовлетворяла интересы еврейского населения. Например, в 1924/25 учебном году 52,5% еврейских детей в Полесском воеводстве учились в частных еврейских школах (по всей Польше — всего 17,8%). К 1934/35 учебному году эти показатели составили соответственно 42,3% (19,2%) [4, с. 32–74]. В условиях отсутствия на Полесье разветвленной сети государственных школ еврейское сообщество вынуждено было создавать собственные заведения.

В межвоенное двадцатилетие важную роль в культурной трансмиссии евреев продолжала играть их система религиозных учебных заведений,

которая состояла из хедеров, талмуд-тор, школ «Бет-Яков» («Bejs Jaków») для девочек и иешив (ешиботов) для мальчиков. Традиционное просвещение евреев было направлено на познание религии, высшим олицетворением которой являлась Тора [5, с. 10]. В новых условиях главной задачей еврейских школ являлось воспитание детей на основе иудейских традиций, а также приобщение их к необходимым светским знаниям. Хедер и иешива в Бресте располагались в здании талмуд-торы, где обучалось около 1 тыс. еврейских детей из города и окрестных местечек. Кроме Бреста, на территории Полесского воеводства иешивы действовали в Пинске, Кобрине (также там работали хедер, талмуд-тора), Каменце [6, л. 18; 7, с. 249]. В Пинске действовали 2 талмуд-торы. При одной из них (двухклассной) в 1930 г. была открыта трехклассная религиозная ортодоксальная школа для девочек общества «Бет-Яков» [8, л. 3]. В Пинске также действовала восьмилетняя религиозная школа культурно-просветительского товарищества «Хорев» («Chogew»), созданного в 1929 г. еврейским ортодоксальным политическим объединением «Агудат Исраэль» («Agudat Israel»), и религиозная школа для мальчиков «Тушия» («Tuszia») [9, л. 1; 10, л. 2]. Всего в Пинске функционировало 5 еврейских религиозных школ.

Еврейские общины вынуждены были заниматься не только религиозными вопросами, но и благотворительностью, заботиться о школах, клубах и других культурно-просветительских учреждениях. На эти нужды еврейские общины Полесского воеводства в конце 1920-х – 1930-е гг. использовали от 10 % до 35 % своих расходов [11, л. 6]. В кризисные периоды кагалы обращались за поддержкой к широкой еврейской общественности, проводили акции по сбору пожертвований от различных учреждений, частных лиц, из-за границы. После антисемитских выступлений в 1937 г. дирекция иешивы в Бресте (раввины И. В. Соловейчик, И. Х. Каплан) обращалась к зарубежной еврейской диаспоре с просьбой о материальной помощи [12, с. 102].

В повседневной жизни, просвещении, культурной жизни еврейского сообщества идиш занимал господствующую позицию. Согласно результатам переписи населения 1931 г., в Полесском воеводстве 84,6 % евреев признали идиш родным языком (общепольский показатель составлял 79,9 %). Хотя в межвоенное время в еврейском обществе предыдущее влияние русской культуры постепенно уступало свои позиции польской культуре, языку, особенно под воздействием школьной системы, однако значительная часть еврейского населения (преимущественно среднего и старшего поколения) отдавала предпочтение русской культуре и языку, считая польскую культуру чужой [13, с. 130]. В конце 1930-х гг. администрация Полесского воеводства упрекала евреев в русификации местного населения [14, с. 12].

Несмотря на то что религиозные ценности оказывали значительное влияние на культуру и просвещение евреев, они уже не являлись домини-

рующим фактором в их общественной жизни. В различных социальных, профессиональных, возрастных группах еврейского сообщества возрастал интерес к светской культуре [2; 15; 16]. Новаторские демократические идеи особенно импонировали еврейской интеллигенции, молодежи не только в крупных городах, но и местечках.

Особенно отчетливо светская тенденция прослеживалась в деятельности Бунда. Местные отделы Центральной еврейской школьной организации (ЦЕШО – *Centrale Jidisze Szul-Organizacje*), «Культур-Лиги» («*Kultur-Liga*») являлись элементами структуры Бунда. Учитывая, что их организационное развитие рассматривается в работах А. Мошука [17; 18], основное внимание обратим на деятельности влиятельных на Полесье сионистских организаций.

В отличие от социалистической идишистской концепции бундовцев сионисты выступали за возрождение иврита, языка «нового еврейского человека» в Палестине, при светско-религиозном характере просвещения. Лидеры основанного ими в 1922 г. товарищества «Тарбут» («*Tarbut*») не признавали клерикального характера «Агудат Исраэль», хедеров и иешив. Брестское отделение сионистской организации активно занималось проведением в городе лекций по палестинской проблематике, жизни еврейской диаспоры за рубежом. Отдел Общей сионистской организации в Пинске с 1925 г. также проводил лекции по палестинской проблематике [19, л. 25]. Эффективность культурно-просветительской работы сионистских организаций в Бресте улучшилась после их размещения в отдельном здании [20, с. 150]. Одним из выпускников работавших там вечерних курсов был активист местной сионистской организации Менахем Бегин, будущий премьер-министр Израиля, отец которого Зеев-Давид Бегин являлся секретарем еврейской общины Бреста. Сам Менахем Бегин, который учился в хедере, четырехклассной еврейской школе «Тахкемони», а потом в польской государственной гимназии имени Р. Траугутта, в памяти учителей остался мальчиком, всегда готовым к учебе [21, с. 273].

Одним из приоритетных направлений в деятельности сионистских организаций являлось создание ими собственной школьной сети. Хотя становление светских еврейских учебных заведений наблюдалось еще в начале 1920-х гг., однако из-за экономической разрухи и целого ряда объективных и субъективных причин этот процесс тормозился. И только в 1924–1928 гг. началось возрождение еврейского образования. Как и на общепольском уровне, на Полесье активизировалась работа товарищества «Тарбут». Одна из его школ была создана в 1923 г. в Пинске, в 1924 г. – в Бресте (директор – Шабце Лютвак; при ней позже был открыт двухгодичный лицей). К 1927/28 учебному году были открыты новые школы товарищества «Тарбут» в Березе-Картузской, Бресте, Кобрине, Лунинце, а общее их количество достигло 23 (среди них в Брестском повете – 3,

Дрогичинском – 2, Кобринском – 1, Коссовском – 2, Лунинецком – 2, Пинском – 2, Пружанском – 3, Столинском – 3). Количественный рост школ «Тарбут» продолжался до 1930 г. Одновременно расширялась сеть отделений товарищества на территории воеводства. Только в 1929–1930 гг. их было открыто 30 [22, л. 5; 23, л. 13; 24, л. 19; 25, л. 5–10; 26, л. 2–14]. «Евреи в своих культурно-просветительских кружках делают много, усилия направлены в первую очередь на ознакомление масс с культурным и художественным наследием современных еврейских писателей. Молодое еврейское искусство все больше находит поддержку как сионистов, так и даже ортодоксов», – отмечалось в отчете IX Корпуса охраны пограничья за I квартал 1929 г. [27, л. 46 обр.]. Хотя польские власти не приветствовали развитие организационной структуры «Тарбут», однако не обвиняли его в антигосударственной деятельности, так как были заинтересованы в эмиграции евреев как средстве решения их социальных проблем [28, с. 112]. По сравнению с организационной структурой ЦЕШО, которая развивалась в Полесском воеводстве медленно, сионистские организации имели более разветвленную сеть местных отделений [29, с. 291].

Из учебных заведений «Тарбут» особенно выделялись 2 гимназии – в Бресте и Пинске. Из гимназий «Тарбут» только 2 во всей Польше (в Пинске, а также в Белостоке) получили права общественных заведений. Среди преподавателей Пинской гимназии «Тарбут», основанной в 1922 г. (с 1937 г. при ней действовал гуманитарно-естественнонаучный лицей), были опытные, квалифицированные кадры. Большим авторитетом у местной интеллигенции пользовался Давид Альпер, который работал учителем, заместителем директора, а с 1931 г. – директором данной гимназии [30, с. 89–93]. Гимназия «Тарбут» была доступной в первую очередь для имущих слоев еврейского населения Пинска, хотя строгой социальной селекции при приеме в число учащихся не проводилось. Гимназисты принимали активное участие в общественной деятельности, подготовке изданий (например, к приезду в Польшу еврейского поэта Хаима Нахмана Бялика в октябре 1931 г. ими была напечатана на иврите однодневка «Воспитание-культура»).

К концу 1930-х гг. товарищество «Тарбут» смогло сохранить свои позиции. В 1937 г. в Полесском воеводстве действовало 19 (по другим сведениям – 11 [31, с. 97]) его школ. Тогда же в Пинске существовали 3 школы с преподаванием на иврите, среди них – уже названная гимназия «Тарбут» во главе с Давидом Альпером, семиклассная школа при данной гимназии, шестиклассная школа «Мидраш-Тарбут» («Midrasz-Tarbut») (директор – Лейб Канат) [32, л. 19, 23; 33, л. 62; 34, л. 16; 35, л. 35–38; 36, с. 646]. Кроме школ в Пинске действовали вечерние курсы для взрослых по изучению иврита, программа которых была нацелена на подготовку к эмиграции в Палестину (иврит, история еврейской, мировой культуры и т. п.).

Однако масштабы не только сионистского, но и бундовского еврейского культурно-просветительского движения на Полесье существенно ограничились с середины 1930-х гг. Во многом это было следствием обострения социально-экономической ситуации, развернувшейся в то время в Польше антисемитской кампании.

Литература

1. *Mironowicz, E.* Zmiana struktury narodowościowej na pograniczu polsko-białoruskim w XX wieku / E. Mironowicz, S. Tokć, R. Radzik. Białystok, 2005.
2. *Вабішчэвіч, А.* Культурна-асветніцкая дзейнасць яўрэйска-літвакоў у 20–30-я гг. XX ст. (на прыкладзе заходнебеларускага рэгіёна) / А. Вабішчэвіч // *Białoruskie zeszyty historyczne*. Białystok, 2006. № 25. S. 84–101.
3. *Bronsztejn, S.* Ludność żydowska w Polsce w okresie międzywojennym: Studium statystyczne / S. Bronsztejn. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1963.
4. *Sprawy narodowościowe*. 1937. № 1–2.
5. *Сабалеўская, В. А.* Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стагоддзя: лад жыцця і культура: аўтарэф. дыс... канд. культуралогіі: 24.00.02 / В. А. Сабалеўская; Гродзен. дзярж. ун-т. Гродна, 1999.
6. *Archiwum Akt Nowych w Warszawie (AAN)...* Zespół 9/1. Sygnatura 1062.
7. *Najnowsze dzieje żydów w Polsce: w zarysie (do 1950 roku)* / pod red. J. Tomaszewskiego. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1993.
8. Государственный архив Брестской области (ГАБО). Ф. 59. Оп. 2. Д. 703.
9. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 623.
10. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 652.
11. ГАБО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 2.
12. *Łętocha, B.* Żydowskie druki ulotne w II Rzeczypospolitej w zbiorach Biblioteki Narodowej / B. Łętocha, A. Messer, A. Cała. T. I. Warszawa, 2004.
13. *Wierzbicki, M.* Stosunki polsko-żydowskie na Zachodniej Białorusi w latach 1939–1941 / M. Wierzbicki // *Wokół Jedwabnego* / pod red. P. Machcewicza, K. Persaka. T. 1: Studia / Instytut Pamięci Narodowej. – Warszawa, 2002. S. 129–158.
14. *Polski stan posiadania na Polesiu*. Brześć nad Bugiem, 1939.
15. *Вабішчэвіч, А. М.* Яўрэйскі культурна-асветніцкі рух у Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.): паміж рэлігійнасцю і свецкасцю / А. М. Вабішчэвіч // *Гісторыя: праблемы выкладання*. 2006. № 10. С. 34–38.
16. *Вабищевиц, О. М.* Еврейська присутність у національно-культурному житті західнобілоруських земель (20–30-ті роки XX ст.) / О. М. Вабищевиц // *Збірник наукових праць. Серія «Історія та географія» / Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди*. Харків, 2007. Вип. 28. С. 63–71.
17. *Мошук, А. В.* Еврейские культурно-просветительские организации на территории Западной Беларуси (1921–1939 гг.) / А. В. Мошук // *Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць: матэрыялы навук. канф.* (Мінск, 6–7 снежня 2001 г.). Мінск, 2001. С. 244–246.

18. *Мошук, А. В.* Деятельность Бунда на территории Западной Беларуси в 1921–1939 гг. : автореф. ... дис. канд. ист. наук : 07.00.02 / А. В. Мошук; Ин-т истории НАН Беларуси. Минск, 2008.

19. ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 112.

20. *Ващукувна-Каменецка, Д.* Брест – город незабываемый / Д. Ващукувна-Каменецка. Брест, 1999.

21. *Сарычев, В.* В поисках утраченного времени. Кн. I / В. Сарычев, 2006.

22. ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 879.

23. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 690.

24. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 723.

25. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 766.

26. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 768.

27. ГАБО. Ф. 1. Оп. 9. Д. 616.

28. *Tomaszewski, J.* Rząd Rzeczypospolitej Polskiej wobec emigracji Żydów / J. Tomaszewski // Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego – Instytutu Naukowo-Badawczego. 1994. № 4. 1995. № 2 (172–174). S. 99–112.

29. *Wabiszczewicz, A.* Oświata i kultura Żydów na terytorium województwa poleskiego w latach 1921–1939 / A. Wabiszczewicz // Kwartalnik Historii Żydów / Jewish History Quarterly. 2007. № 3 (223). S. 285–293.

30. *Иванюк, А.* Давид Альпер – директор еврейской гимназии «Тарбут» в Пинске / А. Иванюк // Асоба ў гісторыі: гераічнае і трагічнае: матэрыялы Міжнар. навук.-практ. канф. студэнтаў і аспірантаў (Брэст, БрДУ, 21–22 лістапада 2003 г.: у 2 ч. Брэст, 2004. Ч. 2. С. 89–93.

31. *Ejzenstejn, M.* Jewish Schools in Poland, 1919–1939: Their Philosophy and Development / M. Ejzenstejn. N. Y., 1950.

32. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 1097.

33. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 1133.

34. ГАБО. Ф. 59. Оп. 2. Д. 1271

35. ГАБО. Ф. 59. Оп. 4. Д. 1524.

А. В. Мощук
(Брест, БрГУ имени А. С. Пушкина)

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ БУНДОВСКОЙ ОРГАНИЗАЦИОННОЙ СТРУКТУРЫ НА ТЕРРИТОРИИ ЗАПАДНОЙ БЕЛАРУСИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Процесс формирования региональных организаций польского Бунда на территории Западной Беларуси проходил в сложных политических и социально-экономических условиях. Во-первых, в ходе Первой мировой войны бундовские организации на территории Западной Беларуси фактически прекратили свое существование. Во-вторых, территорию северо-восточных воеводств Польши можно охарактеризовать как преимущественно аграрный регион, что исключало возможность наличия широкой социальной базы партии.

Руководство дореволюционного Бунда рассматривало приоритетным направлением своей работы влияние на пролетариат крупных промышленных центров. На территории Западной Беларуси такие предприятия размещались лишь в Белостоке. Остальная промышленность северо-восточных воеводств межвоенной Польши была представлена лишь мелкими предприятиями и предприятиями кустарного типа. Очевидно, что руководство польского Бунда не было готово к работе в среде мелкого еврейского пролетариата и ремесленников-кустарей, что сказывалось на медленном росте числа бундовских организаций на территории Западной Беларуси на протяжении всего межвоенного периода.

Существенной сложностью в становлении организационной структуры партии в Западной Беларуси являлась популярность в начале 1920-х гг. среди еврейского пролетариата и ремесленников края большевистских идей, которые были вызваны реакцией еврейских рабочих масс на события октября 1917 г. в России. Это приводило к тому, что значительная часть не только рядовых еврейских рабочих, но и партийных деятелей Бунда

входила в состав коммунистических организаций Западной Беларуси. Во время советско-польской войны органы контрразведки Польши нередко фиксировали факты перехода членов Бунда в ряды большевистских организаций [4, л. 3]. Более того, после окончания войны органы польской военной администрации неоднократно свидетельствовали о сращивании бундовских и большевистских организаций. Зачастую одни и те же лица являлись членами и большевистской, и бундовской организаций.

В начале 1920-х гг. на территории Западной Беларуси также заметно усиливаются сионистские организации. По данным польских властей, в 1921–1925 гг. на Полесье до 70 % евреев симпатизировало сионистам разной направленности [5, л. 28]. Более того, по мнению Э. Мендельсона, «восточные области Польши стали одним из центров современного еврейского национализма. «Общие сионисты» и другие более радикальные сионистские организации до конца 1920-х гг. были наиболее влиятельной политической силой среди польских евреев» [7, с. 154]. Эмигрантские настроения среди еврейского населения Западной Беларуси заметно усилились в результате целой волны погромов, которые прокатились по краю в годы советско-польской войны. Польский Бунд, имея программную установку на решение еврейского вопроса в границах региона проживания, т. е. совершенно противоположную идеям эмиграции в Палестину, не мог рассчитывать на серьезную поддержку среди еврейского населения в регионе, где проводилась открытая антисемитская политика.

Польские власти также неоднократно подчеркивали апатию еврейского населения по общегосударственным и политическим вопросам: «еврейское население северо-восточных воеводств в большей степени интересуют экономические проблемы. Оппозиционные настроения еврейских политических партий, таких как Бунд, являются всего лишь отголоском политики их руководства в Варшаве» [6, л. 11 об.].

Формирование партийных организаций польского Бунда в крае начинается в местах еще довоенной концентрации еврейского населения, где позиции российского Бунда были достаточно сильны. Низовыми организациями Бунда на местах являлись партийные группы, строившиеся по профессиональному принципу и функционировавшие в рамках профсоюзов. Данный принцип построения первичных ячеек партии диктовался тем, что основной социальной базой Бунда являлся еврейский пролетариат. В городах несколько партийных ячеек входили в состав городских или окружных комитетов, которые осуществляли руководство как профсоюзными, так и культурно-просветительскими организациями города и повета. Данные комитеты, в свою очередь, организационно подчинялись Центральному комитету партии в Варшаве. Руководство городскими комитетами осуществлял совет (*рама*) во главе с председателем, секретарем и казначеем, которые выбирались общим собранием членов партийной

организации города. Наиболее значительными городскими комитетами партии на территории Западной Беларуси были организации в Вильно, Гродно, Барановичах, Пинске, Бресте, Пружанах и Слониме.

Наряду с собственно партийным аппаратом самым важным составным элементом партийной структуры Бунда являлись еврейские профсоюзы. Всю свою деятельность среди рабочих партия проводила в основном через профсоюзы. Основой профсоюзной системы партии были многочисленные рабочие и ремесленные организации, основанные еще до 1918 г.

На территории Западной Беларуси бундовские профсоюзы начали активно создаваться членами партии уже в 1922–1923 гг. Анализ источниковой базы позволяет констатировать, что под полным влиянием Бунда на территории региона находились профсоюзы работников металлургической, кожевенной, пищевой и деревообрабатывающей промышленности [3, с. 3]. Уже к середине 1920-х гг. Бунд установил полный контроль над еврейскими профсоюзами по всей Польше, в том числе и на территории Западной Беларуси [1, с. 79; 10, с. 32; 11, с. 696]. Также следует отметить, что к концу 1930-х гг. у Бунда практически не осталось конкурентов в борьбе за влияние над профсоюзным движением в крае.

Вторым по значимости структурным элементом Бунда после профсоюзов являлись культурно-просветительские организации. Решением вопросов, связанных с культурно-просветительской деятельностью, занимались две организации. В 1926 г. был основан «Спортивный рабочий союз Моргернштейн», который насчитывал на 1929 г. 71 отделение и 3100 членов по всей стране, в том числе и на территории Западной Беларуси [9, с. 90]. А в 1918 г. в Киеве была основана Культур-Лига, центральный орган которой в 1921 г. был перенесен в Варшаву. На 1929 г. данная организация насчитывала 63 отделения по всей стране [2, с. 71].

Кроме профсоюзных и культурно-просветительских организаций составной частью Бунда являлись молодежные организации. Наиболее влиятельными бундовскими молодежными организациями были Цукунфт и детско-юношеская организация Скиф (Sotsialistisher Kinderfarband). Цукунфт возник в Варшаве во время Первой мировой войны как организация молодых еврейских социалистов под названием «Социал-демократическая молодежная организация Цукунфт», которая в 1919 г. формально стала молодежной организацией Бунда. По данным министерства внутренних дел Польши, в 1927 г. она насчитывала примерно 6000 членов в возрасте от 14 до 25 лет [9, с. 89].

Вопросами воспитания и образования еврейской молодежи занималась Центральная идишистская школьная организация (ЦИШО). Родоначальником данной организации являлось созданное в годы Первой мировой войны объединение «Наши дети». С 1919 по 1927 г. в Западной Беларуси ЦИШО было создано около 200 школьных учреждений, в которых занималось около 20 000 детей [8, л. 489].

Процесс становления бундовских политических организаций на территории Западной Беларуси приобретает наиболее интенсивный характер в конце 1920-х гг. У этого явления был целый ряд причин. Во-первых, провал Бунда на выборах в Сейм и в целом менее удачные, чем ожидалось, итоги на выборах в гмины на территории Западной Беларуси в 1928 г., что заставило руководство Бунда обратить внимание на построение организационной структуры партии на территории северо-восточных воеводств Польши. Во-вторых, начало экономического кризиса и рост симпатий еврейского населения к партии, которая, пользуясь огромным влиянием в профсоюзной среде, могла наиболее эффективно отстаивать экономические интересы еврейского населения среди других партий и организаций. В-третьих, начиная с 1929 г. заметно активизировалась работа бундовских партийных функционеров, направленная на укрепление партийной структуры. По данным польских властей, в конце 1920-х — начале 1930-х гг. в Польше насчитывалось от 117 до 160 местных организаций, количество членов в которых достигало 10 000 человек [5, л. 26].

В отчетах местных организаций КПЗБ отмечается, что «в период с 1928 по 1931 г. произошло заметное усиление Бунда, его организации имеются практически во всех городах и местечках Западной Беларуси» [6, л. 99]. Рост Бунда происходил во многом за счет разоренных кустарей-ремесленников и мелких торговцев, которые на выборах в Сейм и местные органы самоуправления отдавали свои голоса в пользу Бунда. Например, в Слониме на выборах в городской совет осенью 1931 г. Бунд получил 778 голосов и 3 мандата, в то время как в 1924 г. — 440 голосов, а в 1927 г. — 500 [8, с. 110].

В середине 1930-х гг. мы можем проследить некоторое снижение численности партийных организаций края. В 1934—1935 гг. польские власти усилили административный контроль над деятельностью бундовских организаций. Под предлогом борьбы с коммунистическим влиянием властями была запрещена деятельность целого ряда партийных и культурно-просветительских организаций Бунда на территории северо-восточных воеводств страны. В отчетах ЦК КПЗБ отмечается, что в данный период «произошел значительный упадок бундовского влияния на еврейский пролетариат. В последнее время отмечают многочисленные случаи массового отхода целых групп рабочих от Бунда и его молодежного крыла “Цукунфт”». Наряду с этим мы можем констатировать снижение влияния Бунда и в профсоюзных организациях. Причиной данного снижения роли Бунда среди еврейского пролетариата является «переориентация партии в своей работе с рабочего класса на мелкую еврейскую буржуазию» [8, л. 44].

В конце 1930-х гг. вновь отмечается заметный рост числа бундовских организаций, который был следствием ряда факторов. Во-первых, ежедневной плановой работы партии по созданию новых партийных органи-

заций. Во-вторых, грамотной работы партийных функционеров Бунда с молодежью через широкую сеть школьных и молодежных организаций, что создавало для партии предпосылки для подготовки молодых членов Бунда. В-третьих, в Польше и Западной Беларуси Бунд фактически возглавлял борьбу евреев против проявлений антисемитизма.

В начале марта 1936 г. Бунд начал усиленно готовиться к организации Конгресса по борьбе с антисемитизмом, что заметно усилило популярность партии среди еврейского населения края. В результате численность бундовских организаций в северо-восточных воеводствах страны в 1936—1938 гг. не только достигла уровня начала 1930-х гг., но и превзошла его. По данным польских властей, в 1936 г. численность партийных комитетов Бунда в Западной Беларуси достигала 62 организаций [11, с. 289].

В 1937 г. следует отметить новый виток роста численности бундовских организаций. Практически весь 1937 г. прошел под знаком празднования 40-летия со дня основания Бунда в Российской империи. Одной из задач праздничных мероприятий стала вербовка новых членов в ряды партии. В результате на протяжении 1937 г. на территории края возникла 21 новая партийная организация, а на 10 февраля 1938 г. ряды партии пополнились 1614 новыми членами, которые были приняты в 59 бундовских организаций в Западной Беларуси [11, с. 130]. Рост численности Бунда стал возможен и благодаря активной пропагандистской работе, которую вела партия в рамках кампаний по созданию Еврейского народного конгресса по борьбе с антисемитизмом в 1936—1938 гг. На тот момент Бунд фактически стал единственной политической партией, способной объединить вокруг себя еврейское население Польши и противостоять антисемитской политике польского государства. «Волна антисемитизма толкает евреев в ряды Бунда», — отмечал в своем отчете в 1937 г. полесский воевода [8, л. 61].

Увеличение численного состава партии проходило и за счет перераспределения симпатий в рядах еврейской диаспоры. Так, польские спецслужбы констатируют, что численный состав Бунда увеличивается за счет вливания в его ряды тех, кто ранее входил в состав коммунистических организаций. Особенно сильно данный процесс ускорился после ликвидации КПЗБ.

Определение численного состава польского Бунда на территории Западной Беларуси представляется крайне затруднительным из-за отсутствия точных данных в архивных источниках, мемуарах и исторической литературе. На территории Западной Беларуси ЦК Бунда оценивало численность членов партии в конце 1930-х гг. в 5200 человек [11, с. 289]. К данной цифре следует подходить крайне осторожно, т. к. очевидно стремление лидеров партии завысить количество членов Бунда.

Следует отметить, что основная масса членов партии была сконцентрирована в профсоюзных и культурно-просветительских организациях.

Однако назвать членами партии еврейское население, входящее в состав профсоюзных организаций, можно лишь с достаточной степенью условности. Во-первых, в большинстве профсоюзов Бунду приходилось бороться за контроль над профсоюзными организациями с другими партиями и прежде всего — КПЗБ и *Поалей Цион*. Поэтому определить принадлежность рабочих, членов того либо иного профсоюза к какой-нибудь из партий, является практически невозможным. Во-вторых, ЦК партии проводил политику, согласно которой членами партии могли являться лишь те, кто входил в состав партийных, а не профсоюзных организаций, и регулярно выплачивал членские взносы.

Таким образом, мы можем говорить, что процесс формирования бундовской организационной структуры на территории Западной Беларуси приобрел централизованный характер только во второй половине 1920-х гг. Организационная структура партии была привязана к традиционным центрам проживания и концентрации еврейского пролетариата. На основе анализа источников можно констатировать тот факт, что первые партийные организации Бунда в регионе начинают возрождаться на базе еврейских классовых профсоюзных организаций края. Причиной данного процесса является то, что профсоюзная система подлежала восстановлению быстрее и с наименьшими усилиями, нежели другие партийные структуры. Кроме того, в данной ситуации только профсоюзы могли объединить вокруг себя основные элементы социальной базы партии.

Реально действовавшие крупные партийные организации существовали лишь в Белостоке, Вильно, Бресте, Гродно, Слониме и Пинске. В других городах региона мы можем отметить наличие большого количества сторонников и симпатизирующих, прежде всего в рабочей среде, которые входили в состав подконтрольных партии профсоюзов или в состав бундовских культурно-просветительских организаций.

Литература

1. *Belcikowska, A.* Stronnictwa i związki polityczne w Polsce / A. Belcikowska. Warszawa, 1925.
2. *Bernard K.* Jonpoll. The politics of futility. The General Jewish Workers Bund of Poland, 1917–1943 / K. Bernard. Ithaca; N.Y., 1967.
3. Большевик. 1925. № 3.
4. Государственный архив Брестской области (далее — ГАБО). Фонд. 1. Оп. 9. Д. 754.
5. ГАБО, Фонд 1. Оп. 9. Д. 2145.
6. ГАБО, Фонд 67. Оп. 1. Д. 83.
7. *Mendelsohn, E.* The formative years, 1915–1926. Zionism in Poland / E. Mendelsohn. London, 1981.

8. Национальный архив Республики Беларусь, Ф. 242п. Оп. 1. Д. 299.
9. *Pickhan, G.* «Gegen der Strom». Der allgemeine Judische Arbeiter bund «Bund» in Polen 1918–1939 / G. Pickhan. Stuttgart, 2001.
10. Rocznik pracowniczych związków zawodowych w Polsce. Rok 1925. Warszawa–Varsovie, 1927.
11. Sprawy Narodowościowe: informator społeczno-polityczny. 1932. № 6.

С. С. Рудовіч
(Мінск, Жаночы інстытут «Энвіла»)

СТАЎЛЕННЕ ЯЎРЭЙСКОЙ ГРАМАДСКАСЦІ БЕЛАРУСІ ДА АБВЯШЧЭННЯ БНР (1918 г.)

Вядома, што ў канцы XIX ст. у складзе насельніцтва Беларусі яўрэйская этнаканфесійная супольнасць займала ў колькасных адносінах другое месца пасля беларусаў. Паводле перапісу 1897 г., у пяці заходніх губернях Расійскай імперыі пражывала 1,2 млн яўрэяў (14,1 % усяго насельніцтва), у 35 паветах, прыблізна адпаведных сучаснай тэрыторыі Рэспублікі Беларусь, — 912 тыс. яўрэяў (14,0 %).

На жаль, аналагічныя звесткі пра этнічны склад насельніцтва Беларусі на момант рэвалюцыі 1917 г. і наступных падзей адсутнічаюць. Відавочна, на працягу двух дзесяцігоддзяў пасля перапісу ў выніку натуральнага прыросту абсалютная колькасць яўрэяў вырасла, але іх удзельная вага, хутчэй за ўсё, зменшылася — з прычыны добраахвотнай эміграцыі за мяжу ў пачатку XX ст. і прымусовай дэпартацыі ў іншыя губерні імперыі ў гады Першай сусветнай вайны. Аднак наўрад ці змяненне прапорцый паміж яўрэйскім і астатнім насельніцтвам Беларусі было вельмі значным.

Дзейнічаў шэраг фактараў, якія абумоўлівалі высокую грамадскую і палітычную актыўнасць яўрэйскай супольнасці. Яўрэі з'яўляліся самым урбанізаваным этнасам краю. У зоне аселасці амаль кожны другі яўрэй (48,8 %) быў гараджанінам, кожны трэці (33,1 %) — месцічкаўцам [1, с. 89]. У Беларусі, паводле падлікаў З. В. Шыбекі, жыхары гарадоў сярод яўрэйскага насельніцтва складалі 39,2 %, жыхары паветаў (большай часткай — мястэчак) — 60,8 % [2, с. 168, 260]. З высокай урбанізаванасцю, а таксама з пэўнымі гістарычнымі традыцыямі была звязана схільнасць яўрэяў да гандлёва-прамысловай дзейнасці, фінансава-крэдытнага прадпрымальніцтва. У Беларуска-Літоўскім рэгіёне каля 93 % асоб, занятых у гандлі і крэдытных аперацыях, былі яўрэямі [3, с. 74–75]. У 1897 г. у пяці заходніх губернях яўрэйскім прадпрымальнікам належаў 51 %

прадпрыемстваў, на якіх працавалі 60 % рабочых і выпускалася 48 % агульнага кошту прадукцыі [4, с. 21–22]. Нарэшце, яўрэі належалі да этнічных супольнасцяў з найбольш высокім узроўнем адукаванасці. Узровень пісьменнасці на рускай мове сярод яўрэяў пяці заходніх губерняў дасягаў 42,2 %, што выводзіла іх па гэтым паказчыку на першае месца сярод асноўных этнічных груп краю [5, с. 106].

З улікам усяго сказанага становяцца зразумелымі магчымасці яўрэйскай супольнасці (найперш – яе маёмаснай і інтэлектуальнай эліты) уплываць на грамадска-палітычныя працэсы ў Беларусі.

Варта адзначыць, што палітычная актыўнасць яўрэйскай грамадскасці прыкметна ўзрасла ўжо пасля Лютаўскай рэвалюцыі 1917 г., якая надала яўрэям роўныя правы з астатнімі грамадзянамі Расійскай дзяржавы. Шырокую дзейнасць разгарнулі на Беларусі яўрэйскія партыі: Бунд, Яўрэйская сацыял-дэмакратычная рабочая партыя *Паалей Цыён*, Аб'яднаная яўрэйская сацыялістычная рабочая партыя (АЯСРП), разнастайныя сіянісцкія суполкі ліберальнага і кансерватыўнага напрамкаў. Вялікая частка газет, што выходзілі на Беларусі ў 1917–1918 гг., належала яўрэям або рэдагавалася імі. Яўрэйскія партыі і беспартыйныя групы атрымалі значнае прадстаўніцтва ў дзяржаўных і грамадскіх установах, органах мясцовага самакіравання. Напрыклад, у выніку муніцыпальных выбараў летам 1917 г. прадстаўнікі яўрэйскага этнасу здабылі палову месцаў у Віцебскай гарадской думе, значную колькасць – у Магілёўскай і Мінскай думах. Старшынёй Мінскай гарадской думы быў абраны лідэр Бунда А. І. Вайнштэйн [6, с. 125–127].

У 1918 г., нягледзячы на захоп большай часткі Беларусі войскамі кайзераўскай Германіі, яўрэйская этнічная супольнасць па-ранейшаму адыгрывала прыкметную ролю ў грамадска-палітычным і культурным жыцці краю. Пад нямецкай акупацыяй працягвалі легальна дзейнічаць яўрэйскія партыі – сіяністы, *Паалей Цыён*, Бунд. Актыўна функцыянавалі шматлікія дабрачынныя арганізацыі, культурна-асветныя і спартыўныя таварыствы, выдаваліся газеты. Значны размах атрымала яўрэйскае школьніцтва: апрача хедэраў і іншых пачатковых школ у гарадах Беларусі засноўваліся яўрэйскія гімназіі, дзе поруч з агульнаадукацыйнымі выкладаліся спецыфічныя яўрэйскія дысцыпліны (іўрыт, Танах, Талмуд).

Германскія акупацыйныя ўлады не перашкаджалі пачатай у 1917 г. кампаніі па рэарганізацыі ў гарадах і мястэчках краю яўрэйскіх суполак на дэмакратычных асновах. Да восені 1918 г. шляхам выбараў па партыйных спісах былі сфармаваны саветы яўрэйскіх суполак у Мінску, Бабруйску, Слуцку, Валожыне, Івянцы, Ракаве і г. д. Па ініцыятыве Мінскай суполкі на канец лістапада 1918 г. быў запланаваны з'езд (канферэнцыя) яўрэйскіх суполак Беларусі для выпрацоўкі кансалідаванай палітычнай пазіцыі і каардынацыі дзейнасці.

Натуральна, што пастаўленая вайной і рэвалюцыяй на парадак дня праблема дзяржаўна-палітычнага статусу Беларусі наўпрост закранала інтарэсы яўрэйскай часткі насельніцтва, таму яўрэйская грамадскасць не магла пакінуць гэтую праблему па-за сваёй увагай. На падставе даступных гістарычных крыніц паспрабуем разгледзець, які рэзананс выклікала ў яўрэйскай грамадскасці краю адна з этапных падзей у гісторыі станаўлення беларускай дзяржаўнасці — абвяшчэнне ў 1918 г. Беларускай Народнай Рэспублікі як суверэннай дзяржавы народаў Беларусі, заснаванай на прынцыпах палітычнай і сацыяльнай дэмакратыі.

Наяўныя дакументы дазваляюць сцвярджаць, што яўрэйская супольнасць напачатку даволі прыязна паставілася да абвяшчэння Беларускай Народнай Рэспублікі і стварэння яе палітычных органаў — Рады БНР і Народнага сакратарыята Беларусі. Як паведамляў 23 сакавіка 1918 г. у Кіеў адзін з кіраўнікоў украінскай дыяспары Мінска — М. М. Лебядзінец, пасля таго як большавікі, уцякаючы ад наступаючых немцаў, у лютым рэціраваліся з Мінска, новаабвешчаны беларускі ўрад быў сустрэты «досыць прыхільна», яму сімпатызавала даволі вялікая частка праваслаўных беларусаў, а таксама яўрэйскае насельніцтва [7].

На старонках друку яўрэйскімі аўтарамі выказвалася станоўчае стаўленне да ідэі беларускай дзяржаўнасці. У лютым 1918 г. орган Бунда — газета «Дэр Векер» («Будзільнік») заклікала «актыўна дапамагаць і садзейнічаць рэвалюцыйна-дэмакратычным імкненням Беларускага Народнага Сакратарыята ў справе склікання Беларускага Устаноўчага сходу, які павінен выказаць волю народаў краю» (цыт. па: [8, с. 69]). 31 сакавіка 1918 г. рэдактар-выдавец газеты «Могилевский голос» Мірскі-Ісаеў (сапр. І. Міркін) пафасна пісаў, што Рада БНР у Мінску «выявіла ў шэрагу дзеянняў дастаткова ўласнай годнасці», што яна «гучна заявіла» аб надзеях і спадзяваннях Беларусі, і «гэты голас радасным рэхам адгукнуўся пад небам Беларусі, запаліў сэрцы радасцю, акрыліў надзеяй» [9].

Некалькі пазней вядучы публіцыст газеты «Минский голос» Ю. Волін (у мінулым — адзін з лідэраў «зубатаўскай» Яўрэйскай незалежнай рабочай партыі) таксама ўхвальна выказаўся аб праве Беларусі на ўласную дзяржаўнасць (але толькі ў форме аўтаномнай рэспублікі ў складзе агульнарасійскай федэрацыі). На думку Ю. Воліна, Беларусь адрозніваецца ад Велікаросіі этнаграфічнымі, гістарычнымі, культурна-эканамічнымі ўмовамі; ёсць таксама (што найважней за ўсё) жаданне мясцовага насельніцтва ўладкавацца самастойна, вылучыць уласную дзяржаўнасць. «Край гэтага хоча. Інтэрэсам Расіі гэта не супярэчыць», — разважаў журналіст [10].

Напэўна, фарміраванню такога кшталту ляльнага стаўлення не ў апошнюю чаргу спрыяла тое, што заснавальнікі БНР паслядоўна дэманстравалі сваю адкрытасць да іншых палітычных і нацыянальных

сіл краю. Усе тры Устаўныя граматы Рады БНР былі звернуты не толькі да беларусаў, але да «народаў Беларусі». Пры гэтым у іх падкрэслівалася, што Рада БНР і Народны сакратарыят Беларусі лічаць сябе толькі часовымі органамі ўлады — да склікання Беларускага Устаноўчага сходу, які мусіў быць выбраны шляхам дэмакратычнага волевыяўлення ўсяго насельніцтва без нацыянальных адрозненняў. Апрача таго, усім народам Беларусі дэкларавалася права нацыянальна-персанальнай аўтаноміі і абвешчалася раўнапраўе ўсіх моў [11, с. 110–112; 106–107].

Крокам на шляху да рэалізацыі гэтых прынцыпаў стала ўваходжанне ў Раду БНР прадстаўнікоў нацыянальных меншасцей Беларусі. Ад яўрэйскіх партый і арганізацый членамі Рады сталі М. П. Гутман і Мац (АЯСРП), Б. Айзенштадт (*Паалей Цыён*), Літвак (Бунд), Розенгаўз. Апрача іх у якасці дэлегатаў ад гарадскіх дум Беларусі ў Раду БНР былі ўключаны І. А. Бергер, Я. С. Хургін, А. І. Вайнштэйн і М. А. Мар'ясін [12, с. 98–99]. Два прадстаўнікі яўрэйскага народа — Г. М. Белкінд і М. П. Гутман — уваходзілі таксама ў першы склад Народнага сакратарыята Беларусі.

Неаднаразова выказваліся ў падтрымку ідэі беларускай дзяржаўнасці яўрэйскія гласныя Мінскай гарадской думы. Выступаючы на пасяджэнні думы пасля абвясчэння Выканаўчым камітэтам Рады Усебеларускага з'езда Першай Устаўной граматы (ад 21 лютага 1918 г.), прадстаўніца Бунда М. Фрумкіна-Віхман «вітала факт нацыянальнага самавызначэння свабоднага народа Беларусі» і заявіла, што «з'езд ці Устаноўчы сход Беларусі павінен сустрэць падтрымку ўсіх дэмакратычных элементаў Беларусі». Бергер ад імя яўрэйскай фракцыі Мінскай думы таксама «вітаў адраджэнне беларускай нацыянальнасці», зрабіўшы акцэнт на тым, што «самавызначэнне Беларусі будзе мець поспех, калі яно пойдзе рука ў руку з усімі нацыянальнасцямі, якія тут пражываюць» [13].

Другая Устаўная грамата (ад 9 сакавіка 1918 г.) таксама не сустрэла прынцыповых пярэчанняў. У пракце рэзалюцыі, прапанаванай яўрэйскай фракцыяй на пасяджэнні Мінскай гарадской думы 18 сакавіка, гаварылася: «Выслухаўшы II Устаўную грамату Беларускага Народнага Сакратарыята (так у тэксце. — С. Р.), дума вітае ідэю стварэння рэспублікі Беларусі ў надзеі, што толькі самастойнасць дасць магчымасць краю нармальна квітнець і развівацца і наладзіць братэрскія адносіны паміж раўнапраўнымі народнасцямі краю».

Далей яўрэйская фракцыя зноў падкрэслівала, што для таго, каб займець поўную легітымнасць, «усе пытанні, датычныя жыцця краю і асноў яго самакіравання, павінны вырашацца воляй усяго краю, ясна выказанай маючым быць скліканым на аснове усеагульнага выбарчага права Устаноўчым сходам Беларусі» [14]. Гэты тэзіс не супярэчыў праграме дзяржаўнага будаўніцтва, намечанай заснавальнікамі БНР.

Стаўленне да БНР з боку яўрэйскай супольнасці можна было вызначыць як спакойна-прагматычнае. Многія яўрэі падтрымлівалі з яе

ўстановамі дзелавыя адносіны: у друкарні Я. Грынבלата выдаваліся беларускія перыёдыкі і кнігі, Т. Кац пастаўляў прадукты для беларускіх дзіцячых прытулкаў, Б. Гохштэйн і Ю. Іргер удзельнічалі ў справе пераводу студэнтаў, ураджэнцаў Беларусі, з расійскіх універсітэтаў на Украіну і ў Вобласць Войска Данскога. Пасля пастановы Народнага сакратарыята Беларусі аб рэгістрацыі грамадзян БНР нямала яўрэяў атрымалі адпаведныя пасведчанні [15, с. 192].

Аднак у хуткім часе ўзаемадчынненні паміж дзеячамі Беларускай Народнай Рэспублікі і яўрэйскай грамадскасцю істотна ўскладніліся. Каменем сутыкнення стала прынятая 25 сакавіка 1918 г. Трэцяя Устаўная грамата Рады БНР, якая абвешчала аб выхадзе Беларусі з-пад дзяржаўнай юрысдыкцыі Расіі. У Радзе БНР з ліку яўрэйскіх прадстаўнікоў толькі дэлегаты АЯСРП пасля ваганняў падтрымалі гэты дакумент, астатнія занялі становішча апазіцыі. Пазней большасць з іх наогул выйшла з палітычных структур БНР.

Пры абмеркаванні 29 красавіка 1918 г. у Мінскай гарадской думе пытання аб адносінах да Рады БНР яўрэйская фракцыя заявіла, што лічыць няправільнымі спробы Рады вызначыць палітычную будучыню краю да склікання Устаноўчага сходу Беларусі, і прапанавала прыняць меры, каб «не дапусціць Раду весці палітычную работу, на якую яна не ўпаўнаважана» [16].

Як слухна адзначае І. П. Герасімава, «беларусы лічылі, што незалежнасць Беларускай Народнай Рэспублікі мае на ўвазе яе выхад са складу Расіі. Яўрэі ж выступалі за федэратыўны саюз Беларусі з Расіяй» [17, с. 202]. Такая пазіцыя тлумачылася шэрагам прычын. Перспектыва ўзнікнення незалежнай Беларускай рэспублікі, адасобленай ад суседзяў дзяржаўнымі і мытнымі межамі, не магла імпанаваць тым яўрэйскім прадпрымальнікам, якія мелі па-за краем свой эканамічны інтарэс. Некаторыя яўрэйскія палітычныя колы (у прыватнасці, Бунд) асцерагаліся магчымага ўзмацнення ў суверэннай БНР уціску на нацыянальныя меншасці [18, с. 189]. Нарэшце, частка яўрэйскай інтэлігенцыі вельмі балюча ўспрымала распад былой Расійскай імперыі як ненатуральнае, гвалтоўнае раздрабленне адзінага яўрэйскага этнасу Расіі. Такія настроі эмацыянальна выказаў вядомы гісторык, заснавальнік і ідэолаг Яўрэйскай народнай партыі (*Ідыш фолкспартэй*) С. М. Дубноў. 24 лютага 1918 г., падчас германскага наступлення, ён занатаваў у сваім дзённіку: «Цяпер Расія прададзена, здраджана. Адыходзяць як асобныя дзяржавы Украіна, Фінляндыя, Літва з Беларуссю, Курляндыя, Эстляндыя, Ліфляндыя, і ўсе будуць у сферы германскага ўплыву ... Расію спасціг лёс Багдадскага халіфату... Але на жаль! Гэта – вівісекцыя і майго народа. Шасцімільённы яўрэйскі цэнтр разрэзаны на шэсць кавалкаў...» [19, с. 399]. Прэтэнзіі з боку яўрэйскіх колаў да Рады БНР змацніліся ў сувязі са змяненнем палітычнага аблічча апошняй пасля ўступлення ў яе Мінскага белару-

скага прадстаўніцтва на чале з Р. Скірмунтам, выхаду шэрагу левых груп і прызначэння Скірмунта на пасаду старшыні ўрада. З гэтай нагоды прадстаўнік левага крыла Мінскай яўрэйскай суполкі (прозвішча не названа) заявіў у газетным інтэрв'ю: «Цяперашняя Рада сканцэнтравала ў сваім асяроддзі прадстаўнікоў крайняй памешчыцкай рэакцыі ў асобе п.п. Скірмунтаў і К, адзіная праграма якіх — знішчэнне ўсіх сацыяльных і палітычных імкненняў беларускага народа, усёй дэмакратыі ў нашым краі». Асаблівае абурэнне ў левага яўрэйскага дзеяча выклікала «какетнічанне (Рады БНР. — С. Р.) з адкрытай рэакцыяй на Украіне (рэжымам гетмана П. Скарападскага. — С. Р.), якая знішчыла ў сябе дома органы ўсеагульнага выбарчага права і ўвяла цэнзавую сістэму, змагаецца супраць рабочых арганізацый, звяла на нішто яўрэйскую аўтаномію і разагнала Яўрэйскі нацыянальны кангрэс». Стаўленне да Рады БНР з боку правых фракцый Мінскай яўрэйскай суполкі таксама сталі, паводле газетнай інфармацыі, «хутчэй адмоўнымі, чым станоўчымі» [20]. Відавочна, тут адыграла ролю ўспрыманне Р. Скірмунта і яго групы, вылучанай на першы план у кіраўнічых органах БНР, не толькі як антыдэмакратычнай і прапамешчыцкай, але і як паланафільскай паводле нацыянальна-культурнай арыентацыі [21, с. 53–54]. Ва ўмовах традыцыйных польска-яўрэйскіх непаразуменняў гэта ўзмацняла непрыхільнасць і да Рады БНР.

У выніку 19 кастрычніка 1918 г. на пасяджэнні савета Мінскай яўрэйскай суполкі пры абмеркаванні атрыманага ад Рады БНР запрашэння накіраваць дэлегатаў у яе склад з вуснаў прадстаўнікоў розных фракцый загучалі абвінавачванні Рады ў «рэакцыйнасці», «чарнасотніцтве» і нават «антысемітызме» (што не спалучалася з самім фактам запрашэння яўрэйскіх дэлегатаў). Нават памяркоўная прапанова сіяністаў накіраваць у Раду часовых назіральнікаў з інфармацыйнымі мэтамі не была падтрыманая, і «беларускае пытанне» вырашылі перанесці на з'езд яўрэйскіх суполак усёй Беларусі [22], які з-за змянення геапалітычнай сітуацыі (займання Беларусі Чырвонай Арміяй) так і не сабраўся.

Такім чынам, стаўленне яўрэйскай грамадскасці да абвяшчэння Беларускай Народнай Рэспублікі не было адназначным. Спачатку яўрэйскае насельніцтва Беларусі і яго палітычная эліта дастаткова лаяльна паставіліся да нацыянальна-дзяржаўніцкіх намаганняў беларускіх адраджэнцаў. Але гэтая лаяльнасць з'яўлялася не безумоўнай. Беларуская Рэспубліка бачылася мясцовым яўрэйскім колам не як суверэнная дзяржава, а як інтэгральная частка агульнарасійскай «постімперскай» прасторы, арганізаванай на прынцыпах федэрацыі. Спробы лідэраў БНР паставіць беларускую справу на больш шырокі міжнародны грунт, дамагчыся для Беларусі статусу самастойнага суб'екта міжнародных адносін былі ацэнены яўрэйскай грамадскасцю як не адпаведныя яе нацыянальным інтарэсам і не знайшлі падтрымкі.

Літаратура

1. *Кімель, Я.* Яўрэйскае гарадское насельніцтва Беларусі ў 1897–1926 гг. / Я. Кімель // Беларусіка = Albaruthenica. Кн. 4. Мінск, 1995.
2. *Шыбека, З. В.* Гарады Беларусі (60-я гг. XIX – пачатак XX ст.) / З. В. Шыбека. Мінск, 1997.
3. *Каппелер, А.* Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад / А. Каппелер. Минск, 1997; *Функ, Ю. В.* Евреи Беларуси в конце XIX – начале XX в. / Ю. В. Функ. Минск, 1998.
4. *Бич, М. О.* Развитие социал-демократического движения в Белоруссии (1883–1930 гг.) / М. О. Бич. Минск, 1973.
5. Белорусы. М., 1998.
6. *Сяменчык, М. Я.* Грамадска-палітычнае жыццё Беларусі ў перыяд Лютаўскай і Кастрычніцкай рэвалюцый (сакавік 1917 – сакавік 1918 гг.) / М. Я. Сяменчык. Мінск, 2001. Ч. 1.
7. Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. Ф. 325, воп. 1, спр. 19, арк. 151 адв.
8. *Ладысеў, У. Ф.* Паміж Усходам і Захадам: Станаўленне дзяржаўнасці і тэрытарыяльнай цэласнасці Беларусі (1917–1939 гг.) / У. Ф. Ладысеў, П. І. Брыгадзін. Мінск, 2003.
9. Могилевский голос. 1918, 31 марта.
10. Минский голос. 1918, 20 октября.
11. *Турук, Ф.* Белорусское движение: Очерк истории национального и революционного движения белорусов / Ф. Турук. М., 1921.
12. Архівы Беларускай Народнай Рэспублікі. Вільня; Нью-Ёрк; Менск; Прага, 1998. Т. 1. Кн. 1.
13. Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі (далей – НГАБ) у Мінску. Ф. 224, воп. 1, спр. 3672, арк. 103–107.
14. НГАБ у Мінску. Ф. 224, воп. 1, спр. 3679, арк. 4 адв.
15. *Мазец, В. Г.* БНР і праблемы нацыянальных супольнасцей / В. Г. Мазец // Этнічныя супольнасці ў Беларусі: гісторыя і сучаснасць. Матэрыялы навук. канф. Мінск, 2001.
16. НГАБ у Мінску. Ф. 24, воп. 1, спр. 3673, арк. 266 адв.
17. *Герасимова, И. П.* К вопросу белорусско-еврейских отношений в период становления белорусской национальной государственности (по материалам прессы 1917–1922 гг.) / И. П. Герасимова // Этнічныя супольнасці ў Беларусі.
18. *Липецкий, Э. А.* Некоторые аспекты деятельности Бунда после Октябрьской революции 1917 г. / Э. А. Липецкий // Этнічныя супольнасці ў Беларусі.
19. *Дубнов, С. М.* Книга жизни / С. М. Дубнов. СПб., 1998.
20. Минский голос. 1918, 16 октября.
21. *Рудовіч, С.* Беларускі дзеяч з вялікіх паноў: эпізоды палітычнай біяграфіі Р. Скірмунта / С. Рудовіч // Гістарычны альманах. Гародня, 1999. Т. 2.
22. Минский голос. 1918, 22 октября.

А. Д. Лебедев
(Гомель, ГГУ)

КОНФИСКАЦИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В КАТОЛИЧЕСКИХ КОСТЕЛАХ БССР (1922 г.)

В 1922 г. советская власть провела кампанию по изъятию церковных ценностей. Относительно этих событий существует две основные точки зрения. В соответствии с первой конфискация была вынужденной мерой и произведена для борьбы с голодом, охватившим страну в 1921–1922 гг. Вторая точка зрения указывает на то, что голод — это всего лишь косвенная причина или даже повод для изъятия ценностей, главный же мотив заключался в том, чтобы подорвать экономическую базу Церкви, с одной стороны, и улучшить финансовое положение советской власти — с другой [1, с. 187; 2, с. 159].

Юридически данное решение было оформлено постановлением ВЦИК РСФСР от 23 февраля 1922 г. (опубликовано 26 февраля 1922 г. в «Известиях ВЦИК»). В соответствии с постановлением предполагалось «в месячный срок со дня опубликования сего постановления изъять из церковных имуществ, переданных в пользование групп верующих всех религий по описям и договорам, все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие коих не может существенно затронуть интересы самого культа, и передать в органы Наркомфина, со специальным назначением в фонд Центральной Комиссии помощи голодающим» [3, л. 13]. Аналогичное решение было принято на заседании Президиума ЦИК ССРБ, состоявшемся 1 марта 1922 г. [4, л. 213].

Непосредственное осуществление изъятия возлагалось на специальные комиссии, состоящие из представителей исполкомов советов, Комитета помощи голодающим (Помгол), Наркомфина и партии [3, л. 13]. В ССРБ изъятием занималась Центральная Белорусская Комиссия по изъятию церковных ценностей в составе: председателя ЦИК БССР А. Червякова, народного комиссара финансов БССР С. Талунтиса, председате-

ля Минского исполкома В. Грузеля, кроме того, в ее работе участвовали представители от Наркомсобеса, ГПУ, КП(б)Б и музеев [4, л. 219–222 об.].

Перед самым изъятием в соответствии с инструкцией «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих» (опубликована в «Известиях ВЦИК» от 28 февраля 1922 г., № 47») Комиссия должна запросить «заверенные копии описей и договоров с группами верующих, коим переданы в пользование храмы и другие церковные здания <...> (причем обязательно должна быть представлена старая, до 1917 г., церковная опись или инвентарная книга)» [3, л. 14, 14 об.].

8 марта на заседание Комиссии были приглашены представители различных конфессий и религий Минска. Главная цель мероприятия — ознакомить духовенство с решением ВЦИК и в ответ услышать их мнение по поводу предстоящего изъятия. Православные и иудеи в целом выразили свое согласие с необходимостью изъятия. Что касается Католической Церкви, то настоятель Кафедрального костела кс. Лисовский на заседание не явился, т. к. заболел тифом [5; 4, л. 45–46]. В сложившейся обстановке Комиссия попыталась пригласить с той же целью кс. Мациевского, однако получила отказ со следующей мотивацией: «Я не являюсь заместителем кс. Лисовского, но только временно исполняю религиозные требы для граждан римско-кат. исповедания города Минска» [4, л. 14, 14 об.]. Обратившись с аналогичным предложением к кс. И. Василевскому Комиссия в очередной раз не встретила понимания. Кс. И. Василевский написал: «...я как временно командированный исключительно для исполнения треб местных католиков во время пасхальных месяцев не имею никакого юридического основания выступать в качестве представителя местных приходов». По всем вопросам он порекомендовал обращаться в Петроград к Могилевскому архиепископу [4, л. 59].

В итоге после длительных уговоров властям все же удалось узнать мнение духовенства РКЦ по поводу изъятия. Кс. И. Василевский заявил, что «духовенство и верующие католики будут смотреть на изъятие из костелов ценностей как на насилие». Отказ оказать содействие в проведении изъятий был мотивирован тем, что «как в догматическом отношении, так и в отношении ценностей костельных все костелы находятся в подчинении Римского Папы и его заместителя в России Могилевского Архиепископа», а никаких указаний относительно содействия властям в деле проведения изъятия не поступало [2, с. 183; 5; 4, л. 214 об., 219–222 об.].

В такой ситуации руководство Комиссии, видимо, понимая, что предстоит сопротивление, 11 апреля постановило: «Просить Госполитуправление для участия в работе <...> прикомандировать сотрудника, снабдив его надлежащим мандатом» [4, л. 91–92].

Кроме ГПУ в подготовке к изъятию участвовало и Польское бюро ЦК КПБ. По данным отчета этого ведомства, «в Минске было проведено

5 больших митингов. Кроме того, проводились собрания на фабриках и в учреждениях. На всех собраниях выносились резолюции за немедленное изъятие ценностей из католических костелов» [6, л. 5, 6, 9].

Как свидетельствует протокол Польбюро Гомельского губкома РКП(б) от 12 апреля 1922 г., на обсуждение был вынесен вопрос о необходимости «приступить к агитационной работе среди польского населения об изъятии церковных вещей из Польского Костела в пользу голодающих, чтобы они не встречали препятствия к изъятию таковых». В результате было вынесено следующее постановление: «Провести ряд митингов и собраний граждан поляков, находящихся в г. Гомеле, об изъятии из местного польского костела ценных вещей, а также <...> находим необходимым ... по всей губернии изъять из польских костелов ценные вещи, дабы тем помочь голодающим братьям-поволжанам в самом непродолжительном времени» [7, л. 40].

Наряду с Польбюро информационно-пропагандистским обеспечением кампании по изъятию занималась и пресса. Так, 20 апреля 1922 г. Комиссия направила в редакцию газеты «Звезда» заметку, в которой критиковалась позиция римско-католического духовенства и лично кс. Василевского по вопросу об изъятии. В частности, там говорилось: «У почтенного представителя Католической Церкви, как видно, разум и сердце совершенно молчат при тех ужасах, которые переживают наши голодные братья. Украшение церкви ему дороже жизни десятков миллионов погибающих от голода людей, и то богатство, которое создано только народом и которым только народ имеет право пользоваться и распоряжаться, как видно, нужно только князьям Церкви. <...> Если они с кафедры говорят о любви к ближнему, а на деле проявляют к ближнему жестокость, то кто же совершает насилие и тяжкий, ничем не смываемый грех?» [4, л. 79, 80, 80 об.].

С самого начала деятельности Комиссии был определен строгий порядок ее работы. В первую очередь предполагалось осуществить изъятия в иудейских синагогах, затем в православных церквях и в заключение — в католических костелах [3, л. 15]. Такой порядок был не случаен. Предвидя возможное сопротивление, власти стремились погасить недовольство и показать, что «Советская власть, издавая декрет об изъятии, не имела в виду специально произвести насилие над костелами, а что она считает Католическую Церковь наравне с другими религиозными верованиями». Вероятно, руководствуясь этими же соображениями, власти не начинали кампанию до тех пор, пока в Минске не прошли пасхальные торжества [4, л. 213–214 об., 219–222 об.].

Наконец после проведенной подготовки власти приступили к действиям. Как и планировалось, первыми ревизии подверглись синагоги — это произошло 16–19 апреля. Затем 26–28 апреля внимание Комиссии было обращено на православные храмы. И только 2 мая 1922 г. начались

изъятия в католических костелах. В первую очередь изъятие было произведено в Минском кафедральном костеле, на следующий день, 3 мая, в Доминиканском, Бернардинском, Золотогорском и в т. н. Красном, или Новом, костеле [4, л. 121, 178, 178 об.].

По данным отчета Комиссии от 13 мая 1922 г., из всех минских костелов было изъято ценностей общим весом: золота 6 золотников, 83 доли, серебра 3 пуда, 31 фунт, 8 золотников, 78 долей и меди в монетах 28 фунтов, 8 золотников. Для сравнения: из синагог г. Минска было изъято всего лишь 1 пуд, 36 фунтов, 83 золотника и 50 долей серебра [4, л. 219–222 об.].

Как правило, по факту изъятия составлялся протокол, в двух экземплярах, за подписями председателя и членов Комиссии, представителей от ГПУ, ксендза и членов общины верующих. В протоколе перечислялись все изъятые ценности. Один экземпляр протокола оставлялся в костеле, другой – хранился в делах Комиссии. Наиболее часто изымаемые предметы – это кресты, сосуды, подносы и т. п.

Определенные трудности при изъятии вызвали т. н. «сакраментальные предметы», «которые, по заявлению некоторых групп верующих, являются для них священными и изъятие которых затрагивает религиозное чувство верующих». В мартовском циркуляре НКФ ССРБ за № 223 было указано, что «в тех случаях, когда от групп верующих будут поступать коллективные заявления об оставлении тех или иных ценных вещей, имеющих для верующих особое религиозное значение, разрешается допускать замену подлежащих изъятию предметов по весу равноценным металлом» [5; 3, л. 2–2 об.]. Трудно сказать, насколько в полном объеме было выполнено данное распоряжение, но в случае с Золотогорским костелом серебряная дарохранильница весом примерно 10 фунтов была «оставлена временно в костеле до изъятия из нее духовным лицом находящимся в ней даров». В Новом костеле власти пошли на то, чтобы с аналогичной оговоркой оставить сразу две дарохранильницы [4, л. 178, 178 об.].

Прихожане Слуцкого костела написали в мае 1922 г. заявление в местную комиссию по изъятию с просьбой оставить в их пользовании две чаши, а также не снимать серебряных риз с алтаря св. Анны и иконы Божьей Матери Ченстоховской, мотивируя это тем, что данные предметы почитаются верующими и необходимы для совершения богослужений. Через несколько дней было подано еще одно заявление, в котором содержалось следующее: «...если икону Божьей Матери Ченстоховской нельзя оставить не снимая ризы, то просим разрешить нам заменить (ризу. – *А. Л.*) тем же весом серебра», из чего следует, что в первом случае прихожане получили отказ [8, л. 49, 62]. Результаты повторного ходатайства нам не известны.

Как уже упоминалось выше, в работе Комиссии принимали участие и музейные работники, так как далеко не все изъятые предметы были направлены в фонд Помгола. Указания по этому вопросу были даны в

инструкции «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих»: в случае обнаружения вещей «бесспорно музейного значения <...> они изъеются из храма под наблюдением представителя местного отдела музеев передаются на хранение в отдел музеев» [3, л. 14, 14 об.]. Так, 3 мая 1922 г. во время изъятия ценностей в каплице (часовне), находящейся при Золотогорском костеле, были «отобраны несколько предметов для музея, имеющих патриотическо-художественное значение». На следующий день в Белорусский музей Комиссия направила «6 металлических портретов польских писателей и полководцев» [4, л. 118, 178, 178 об.]. 5 мая 1922 г. музейные работники решили сами проявить инициативу и направили в Комиссию заявление, в котором просили оказать содействие в передаче целого ряда предметов из Минского кафедрального костела. К таковым были отнесены: «картины – виды и портреты, не представляющие костельного имущества, а также целый ящик деревянных клише, из которых одно препровождено в музей. Клише это относится к концу XVII века и представляет исторический интерес. Было бы желательно как картины, так и клише извлечь из ризницы костела и передать в музей» [4, л. 446, 247, 247 об.].

Наконец даже те предметы, которые конфискованы как «церковные ценности», впоследствии были возвращены как «не серебряные». Например, из 11 предметов, изъятых в бывшем Доминиканском костеле, 5 вернули обратно после произведенной экспертизы [4, л. 272].

Также следует обозначить, что далеко не во всех костелах имелись церковные ценности, особенно это касалось уездов. К примеру, 5 мая 1922 г. на заседании Игуменской уездной подкомиссии было отмечено, что ни в Игуменском, ни в Смиловичском костелах «ценностей, подлежащих изъятию, не оказалось» [4, л. 164–166 об.]. А в Хоромецком костеле Лясковичской волости, Бобруйского уезда, видимо, ввиду отсутствия ценностей, были изъятые серебряные монеты на сумму 150 р., общим весом 7 ф. 12 зол. [8, л. 98 об.].

Понятно, что кампания по изъятию церковных ценностей не могла не вызвать сопротивления со стороны духовенства и верующих. В первую очередь это было обусловлено распоряжением со стороны высшего руководства РКЦ. Так, еще 3 января 1922 г., т. е. до издания декрета об изъятии, Могилевский архиепископ Я. Цепляк распорядился, чтобы священнослужители не передавали Советской власти сведений о церковном имуществе римско-католических храмов. В конце марта 1922 г. католические приходы получили очередное указание архиепископа Я. Цепляка: «Требование неправомочно. Инвентарь не выдавать». А в одном из своих обращений он прямо протестовал «против применения к Католической Церкви в России Декрета об изъятии церковных ценностей». Как результат сопротивление изъятию имело место в Москве, Петрограде, Каменец-Подольске, Минске, Одессе, Витебске и др. городах [9, с. 228–231].

Условно сопротивление можно разделить на две формы: пассивную и активную. К первой следует отнести нежелание идти на контакт с властью, а также игнорирование или невыполнение ее распоряжений. Типичным примером может служить поведение минских ксендзов. Они не только отказывались быть официальными представителями от РКЦ в работе Комиссии, не говоря уже об оказании содействия в ее работе, но и вообще первоначально игнорировали приглашения посетить Комиссию и высказать свое мнение по поводу происходящего. Сюда же следует отнести отказ предоставить вовремя инвентарные книги и описи имущества костелов, составленные до 1917 г. [4, л. 213–214 об., 219–222 об.].

Что касается прихожан, а точнее наиболее активной их части, то они также оказывали пассивное сопротивление. Например, при изъятии в Бернардинском костеле 3 мая служительница не предоставила ключи, и Комиссии пришлось взламывать замок. Та же картина повторилась в Золотогорском костеле: «Несмотря на то что дважды пришлось посылать к захристиану, чтобы он пришел и открыл костел, таковой не явился. После настойчивых требований к жене захристиана сказать, где находится муж, и отдать ключи от костела она ответила, что муж уехал куда-то за город и взял с собой ключ. Комиссии для того, чтобы войти внутрь костела, пришлось взломать замок от дверей». В ходе изъятия в Красном костеле «несмотря на то, что повестки посланы Комиссией были заблаговременно, вручить их не представилось возможным, так как захристианы, т. е. администрация костелов, отказались их принять», и т. д. [4, л. 178, 178 об.].

Впрочем, полного единства и сплоченности в действиях католиков не наблюдалось. Об этом свидетельствует следующее. Минский Доминиканский костел во время изъятия был не заперт, и при этом присутствовала «прислужница». Красный костел по требованию Комиссии был открыт «служительницей», и само изъятие происходило в ее присутствии [4, л. 178, 178 об.].

Еще более красноречивый случай имел место 29 мая в Койданово (совр. Дзержинск). Здесь настоятель костела Ф. Касперович не только не оказывал сопротивления, но и, по данным местных властей, «сам вынимал из шкафов чаши, реквизиры и др. ценные вещи». Понять причину такой лояльности помогает повестка от 26 мая с просьбой «немедленно явиться в Госполитуправление к тов. Ольскому для допроса» [4, л. 229, 254]. Нам неизвестно, о чем беседовали кс. Ф. Касперович и председатель ГПУ БССР Я. Ольский, но в свете приведенной цитаты становится понятно, почему именно так, а не иначе вел себя настоятель Койдановского костела.

Кроме пассивной необходимо указать и активную форму сопротивления. В первую очередь следует назвать фальсификацию инвентарных книг и описей имущества костелов. В отчете Комиссии от 13 мая 1922 г. по этому поводу сказано, «что представленные описи <...> были непол-

ные, в представленных описях ценностей из серебра и золота почти не значилось, а если и были указаны, то очень в незначительном количестве. Впоследствии, при расследовании, обнаружилось, что по трем костелам описи были <...> фиктивные». К примеру, во время изъятия в Минском кафедральном костеле, прошедшего 2 мая 1922 г., «Комиссия затребовала опись предметов костела, и ей была предъявлена за подписью представителей духовенства верующих и эксперта опись, по которой не значилось ни одного ценного предмета. Несмотря на это Комиссия <...> обследовала ценности в костеле, причем оказалось, что имеется много ценностей и серебра каковые не значатся в предъявленной описи» [4, л. 219–222 об.].

В соответствии с уже упомянутой инструкцией ВЦИК «О порядке изъятия...», в случае возникновения подобных инцидентов «составляется особый протокол и передается следственным органам для производства расследования и привлечения виновных к ответственности» [3, л. 14, 14 об.]. Впрочем, на практике дело приняло несколько иной оборот. В целом, догадываясь о возможных осложнениях при изъятии, власти реили принять превентивные меры, и за несколько дней до начала кампании органами ГПУ были арестованы ксендзы И. Василевский, А. Лисовский и М. Томашевский, а также 10 наиболее активных верующих «за агитацию против изъятия ценностей, отказ от участия в Комиссии по изъятию, выдачи ключей от костелов и представление ложных описей».

В ходе произведенного расследования «выяснилось не только злостное поведение ксендзов <...> выразившееся в намерении противодействовать всеми мерами проведению в жизнь декрета ВЦИК», но и «установлена политическая контрреволюционная работа минских ксендзов». В качестве доказательств таковой были предъявлены обнаруженные при обыске: «1) архив союза христианских демократов, 2) лист пожертвований ПОВ (*Польска организация войскова. – А. Л.*) в пользу контрреволюции, 3) контрреволюционные воззвания епископа Зигмунда и др. документы, доказывающие, что деятельность минских ксендзов распространяется за пределы Белоруссии». Кроме того, была «установлена служебная связь с границей нелегальными путями, а также через посредство официальных представителей Польской Республики» [4, л. 219–222 об.].

После проведенного 29–31 мая 1922 г. судебного процесса кс. А. Лисовский приговорен к расстрелу с последующей заменой первоначального наказания на 5 лет принудительных работ, ксендзы И. Василевский и М. Томашевский – к 3 и 4 годам принудительных работ соответственно. Что касается оставшихся семерых гражданских лиц, принимавших участие в сокрытии ценностей, то из них трое получили строгое предупреждение, еще трое осуждены на 6 месяцев принудительных работ и один получил 4 года принудительных работ [10, с. 14, 15, 42, 43].

Похожие события развернулись в Гомеле. На собрании католиков по случаю изъятия костельных ценностей женщины «подняли вой», бросали в докладчика песок, называли коммунистов-поляков жандармами. В результате, по сообщению ГПУ, были задержаны 10 человек, из которых 7 предстали перед судом [11, л. 1, 29; 12, л. 63; 13, с. 149; 14, л. 79, 156]. 9–10 мая 1922 г. в Гомеле состоялся судебный процесс, на котором в качестве обвиняемых присутствовали 7 человек. Среди подсудимых присутствовали председатель костельного комитета Марковский, секретарь комитета Понемецкий и член костельного комитета Стефанович. Им ставили в укор, что «несколько фунтов серебра (оказались для них. — А. Л.) дороже десятков миллионов поволжских крестьян». Кроме того, обвинили, что они сорвали собрание, на котором должно было быть принято решение «о необходимости изъятия ценностей для закупки за границей хлеба для голодающих». Собравшиеся католики игнорировали слова представителя польской секции Маркевича: «слова его прерывались криками, насмешками и оскорблениями. Наконец от толпы отделилась кучка человек в 20 во главе с Вандой Избицкой и с камнями в руках бросилась на Маркевича». В итоге четверо подсудимых были приговорены к лишению свободы на срок от 1 до 3-х лет и трое — к лишению свободы на 1 год условно [15].

Если сравнивать поведение католического духовенства и прихожан-католиков в 1922 г. с другими конфессиями, то очевидно, что РКЦ проявила себя как самая нелояльная. Власти неоднократно отмечали лояльность православного и иудейского духовенства во время изъятий, которое не только «без ропота <...> исполнило наказ верующих масс, отдав все ценности для голодающих», но и, более того, обещало «разъяснить прихожанам, что изъятие из церквей драгоценностей вызывается катастрофическим положением <...> Поволжья» [4, л. 45–46, 219–222 об.].

Конечно, сопротивление изъятиям в Беларуси не идет ни в какое сравнение с событиями в г. Шуе Ивановской губернии РСФСР, где 15 апреля 1922 г. на этой почве произошли вооруженные столкновения, в ходе которых погибли 4 и ранены 10 человек [2, с. 160]. Однако, по нашим данным, именно Костел был главной проблемой для властей во время конфискации церковных ценностей в БССР.

Подобное отношение РКЦ к изъятию можно объяснить следующими причинами: 1) решение высшего руководства Церкви не оказывать содействия властям; 2) «религиозный фанатизм», который характерен для католического населения; 3) высокий авторитет ксендзов среди прихожан Церкви; 4) давние традиции частной собственности и уважение к этому институту, в связи с западноевропейским происхождением РКЦ.

Литература

1. *Чемерисский, Н. А.* Изъятие в 1922 г. церковных ценностей для помощи голодающим / Н. А. Чемерисский / Вопросы истории религии и атеизма: сб. ст. М., Изд-во АН СССР, 1962. С. 186–212.
2. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.) / В. В. Грыгор’ева [і інш.]; навук. рэд. У. І. Навіцкі. Мінск, 1998.
3. Государственной архив Минской области. Ф. 11. О. 1. Д. 10.
4. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НА РБ). Ф. 93. О. 1. Д. 450.
5. *Врублевский, А.* Государство и Церковь в Белоруссии в межвоенный период. 1917–1941. [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.homoliber.org/Rp010107.html>
6. НА РБ. Ф. 4-п. О. 1. Д. 1234.
7. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (далее – ГАООГО). Ф.1. Оп. 1. Д. 499.
8. НА РБ. Ф. 4-п. О. 1. Д. 452.
9. *Лиценбергер, О. А.* Римско-Католическая церковь в России / О. А. Лиценбергер. Саратов, 2001.
10. Proces księży w Mińsku. Zarys sprawozdawczy / pod red. J. Leszczyńskiego. Mińsk, 1922.
11. ГАООГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1334.
12. ГАООГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 860.
13. *Костюшко, И. И.* Польское национальное меньшинство в СССР: 1920-е гг. / И. И. Костюшко / отв. ред. А. Ф. Носкова; Ин-т славяноведения РАН. М., 2001.
14. ГАООГО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1371.
15. Полесская правда. Орган Гомельского губисполкома и губкома РКП. 1922, 9, 10 мая.

В. Н. Сидоренко
(Гомель, ГГУ)

ПРОБЛЕМА САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ПОЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ В БССР В 20–30-е гг. XX в.

Изменения, которые произошли в исторической науке и методологии науки в Европе в середине XX в., коснулись белорусской исторической науки только в 80–90-е гг. XX в. К сожалению, у нас этот процесс так и не завершился. Многие белорусские ученые с трудом отказываются от старых схем, по-прежнему пользуются старой методологией, не пересматривают устаревшие советские идеологемы в исторической науке. Вопросы, касающиеся этнической истории, проблем самоидентификации, процессов, происходящих в иноэтнической среде, взаимодействия культур, стали актуализироваться только совсем недавно. Появление национальных государств после распада Советского Союза вызвало интерес ко всему национальному, этническому. Над проблемами истории национальных меньшинств, их культуры, роли в истории белорусского общества работают И. Пушкин, В. П. Пичуков, А. Велики, М. И. Старовойтов, Э. Г. Иоффе, В. Тугай, Р. Дзвонковский, Е. Глаговска, А. Жук, М. Иванов и др.

Проблемы самоидентификации, особенно этнической, тесно связаны с личностным самосознанием. Это достаточно сложная процедура самоопределения и соотнесения себя с той или иной устойчивой группой (в данном случае этнической). Сложность в том, чтобы выделить признаки этой устойчивой группы и найти таковые у себя.

Энциклопедия «Этнография Беларуси» определяет этнос как устойчивое сообщество людей, которое сложилось исторически на определенной территории и характеризуется общностью языка, быта, культуры, черт психики и самосознания, отраженной в едином названии и представлении про единство происхождения [1, с. 547]. Формами этноса

являются народность и нация. Кроме того, этнические признаки способны изменяться, но не существенно, а социально-экономические отношения, наоборот, способны к трансформации. В современной практике все чаще звучит термин «этникос», но он часто заменяется на «национальность».

Перепись 1926 г. определяет количество польского населения в БССР в 97 498 (1,96 %), из них сельскими жителями являлись 77 833 (1,86 %), а городских поляков было 19 665 (2,32 %). Из 79 300 сельских поляков только 31 500 пользовались польским языком. Из 18 100 городских поляков польский язык знали 10 600 человек. Таким образом, только 42 100 человек из 97 489 знали, а главное, пользовались польским языком. Эти сведения неполны, т. к. не включают Гомельщину, которая в момент переписи 1926 г. находилась в составе РСФСР. Но вышеприведенные данные должны быть критически переосмыслены. Тщательное источниковедческое исследование переписи 1926 г. показывает наличие двух граф, использующих понятие «родной язык», – «Население (граждане СССР и иностранцы) по родному языку» и «Родным языком признавали». В последней графе дается информация о том, что родным языком среди поляков польский признавали 16 409 мужчин и 19 637 женщин, белорусский язык родным считали 20 803 мужчины и 21 948 женщин, русский – 8167 мужчин и 9012 женщин. Из 19 665 горожан-поляков родной язык использовали 9092. Разночтения в подходах к использованию той или иной графы приводят к тому, что разные исследователи оперируют различными данными.

Самоидентификация польского населения в БССР определялась наличием ряда проблем. До начала XX в. (в период нахождения белорусских земель в составе Российской империи) польское население соотносило себя с этнической территорией (Привисленским краем) и сохраняло свою этничность с помощью Католического Костела. Официально царские власти проводили антикатолическую и антипольскую политику. Общие проблемы и дискриминация объединяли польское население, консолидируя его.

Серьезному пересмотру своей идентификации подверглось польское население в период Советско-польской войны (1919–1920 гг.). Местные поляки начали скрывать свою этническую принадлежность, опасаясь репрессий со стороны восстановленной советской власти.

Этнокультурная и социокультурная ситуация в БССР в начале 1920-х гг. была весьма сложной и неопределенной. Ее сложность обусловлена затруднениями населения в определении своей этнической принадлежности. Этому были серьезные причины, среди которых самой очевидной является невысокий уровень общей грамотности населения (табл. 1).

Таблица 1

Грамотность населения БССР (по данным переписи 1926 г.)

Национальность	Все население, %	Сельское население, %		
		всего	мужчины	женщины
Белорусы	36	34	49	20
Украинцы	43	37	53	20
Русские	49	38	52	23
Поляки	50	45	53	38
Литовцы	61	53	59	50
Евреи	70	68	73	63

Значительная часть населения не понимала важности осознания своей национальной принадлежности. Данные табл. 1 характеризуют ситуацию уже после того, как советская власть развернула в БССР широкую кампанию по борьбе с безграмотностью. Еще более затрудняет исследование белорусских ученых то, что до конца не определены терминология и методологические подходы в исследовании вопросов этнической истории и теории.

Основными понятиями, поясняющими, что такое самоидентификация и самоопределение, являются «этническая территория» и «этнос». Этническая территория представляет собой сложное историко-культурное образование. Она неразрывно сопряжена с этносом. Этнос характеризуется своеобразным комплексом культуры и языка (см.: [2, с. 11]).

Этнические свойства культуры и языка, самосознания являются основанием формирования не только этноса, но и этнической территории. М. Ф. Пилипенко отмечает, что не все элементы (признаки) этноса в одинаковой мере имеют этнические свойства. К признакам он относит элементы материальной, социальной, духовной культуры, разговорной речи, т. е. языка, самосознания. Наибольшими этническими свойствами обладает язык. Однако для польского населения БССР в 1920–1930-х гг. это весьма спорно. Польский демограф П. Эберхардт отмечает, что польское население в значительной мере утратило навыки пользования польским языком. Белорусский исследователь Г. Горецкий при анализе переписи 1926 г. также отмечает, что польское население в БССР редко пользовалось польским языком в быту и связывало свою польскость с иными факторами [3, с. 77–113]. В польской историографии традиционно принято считать, что польское население в БССР сохраняло свою национальную принадлежность благодаря католическому вероисповеданию. Огромная роль отводится религиозности поляков, их «костельной культуре».

Для разных народов временные периоды формирования являются различными и набор признаков, определяющих степень сформированности

этноса, также будет отличаться. Есть множество примеров существования этноса без такого признака, как государственность. В силу определенных обстоятельств она могла быть утрачена либо ее обретение было проблематичным: евреи, белорусы, сербы, хорваты, ирландцы, курды, баски. Однако им никто не отказывает в праве на оформленность этноса уже в начале XX в. Использование языка как индикатора этноса также не всегда оправдано. Ирландцы, сербы, хорваты, боснийцы в начале XX в. находились в неопределенной языковой ситуации. Белорусские этноисторики часто схематично излагают этническую ситуацию, сложившуюся в БССР в 1920—1930-е гг. Рост национального самосознания среди белорусов прямо связывается с белорусизацией, а рост национального самосознания среди польского населения соотносится с национальной политикой советской власти, и прежде всего с работой польских школ.

Поликультурный характер социальной жизни в БССР в 1920—1930-е гг. обеспечивал обогащение духовных сил белорусского народа, сделал разнобразным духовное наследие. Однако уже в середине 1930-х гг. оказалось, что советское руководство более не видит необходимости поддерживать многонациональную культурную жизнь, более того, стремится избавиться от разного рода проявлений нетипичности. Лозунг о том, что по мере строительства социализма обостряются социальные противоречия, заранее задал репрессивную направленность всей политике советской власти.

Можно выделить два вида самосознания: государственно-национальное и этнорелигиозное. Для польского населения в условиях иноэтнической среды сохранение национальной идентичности было связано с сохранением религиозных отличий. Г. Горецкий отмечает, что при анализе переписи населения 1926 г. очевидно, что польское население БССР более, чем другие этносы, было подвержено ассимиляции и утратило черты традиционной польской культуры, часто уже не пользовалось польским языком. Объективно фактором сохранения национальной идентичности было католическое вероисповедание. Невозможно представить себе поляка межвоенного периода БССР, который исповедовал бы православие или протестантизм. Потому и советское руководство ассоциировало католичество с польскостью, а польскость — с католичеством. В документах 1920-х гг. активно проводится мысль о крайней религиозности и фанатичности польского населения БССР, об огромном влиянии католических ксендзов, об особом социальном происхождении польского населения. Практически до конца 20-х гг. XX в. советское и партийное руководство, особенно на местах, считало, что все представители польского этноса по происхождению являются шляхтой. Однако это было совершенно неверно. Большая часть поляков БССР были крестьянами, до революции 1917 г. арендовали земли, т. к. по указу Николая II 1905 г. не могли владеть земельной собственностью более 60 десятин. Еще в царское время, с 1863 г.,

власти планомерно боролись с польским помещичьим землевладением в Беларуси, и потому к 1917 г. результаты были весьма существенными.

Соседство буржуазной Польши вносило серьезные коррективы в отношение советской власти к польскому населению БССР. Подозрения в шпионаже, клерикализм были частыми обвинениями поляков. В результате репрессий польское население к середине 1930-х гг. стало скрывать свое происхождение, предпочитало забыть родной язык, особую культуру, отказаться от официального исповедания католичества.

Многочисленные документы (отчеты об обследовании польских сельских советов) свидетельствуют о том, что поляки во время переписи 1926 г. часто записывались белорусами. Однако, объективности ради, следует отметить, что столь же часто белорусы-католики причисляли себя к польской национальности. Причины того, что часть поляков БССР попала в рубрику «белорусы», вероятно, следующие:

1. Сами регистраторы во время переписи заявляли, что польское население в Белоруссии не может записываться поляками.

2. Во многих местностях дома находились только женщины, которые не отстаивали свою национальность.

3. «Мы, мол, настроены здорово из прошлых лет, когда были случаи, что если именуешь себя поляком, то отвечали – идите в Варшаву» [4, л. 43].

Примечательно, что такие сведения встречаются в документах 1920-х гг. Минской, Витебской, Гомельской, Мозырской округ, т. е. повсеместно.

Польбюро ЦК КП(б)Б неоднократно отмечало, что по социальному составу поляки в большинстве представлены крестьянством, к которому следует причислять и «шляхту-загродовую». Среди городского населения польского происхождения были представлены мелкая буржуазия и рабочие. Однако фабрики, на которых работали рабочие-поляки, находились в основном вне городов [5, л. 24].

Официальные источники советской власти отмечают большое уважение польского населения к родному языку. Об этом свидетельствует и активное желание поляков БССР открывать школы на родном языке, и то, что успех советизации польского населения во многом зависел от работы местных органов власти на польском языке. *Долгое время поляки БССР воспринимали советскую власть как русскую, а не рабоче-советскую* [5, л. 25]. Это важное обстоятельство объясняет настроенность по отношению к Советам.

Еще более противоречивыми в жизни польского населения БССР стали 1930-е гг. Процесс трансформации традиционной этнокультурной жизни завершался. Советская власть своими мероприятиями в 30-е гг. XX в. содействовала размыванию или стиранию этнических особенностей малых национальных групп. Унификация общественно-политической и культурной жизни в советском государстве, возврат к идеологии миро-

вой революции, репрессии по национальному признаку, становление тоталитарной системы — во всех этих процессах не осталось места по-ликультурному плюрализму.

Консолидации польского населения в БССР и росту его самосознания, более выразительной самоидентификации содействовало создание национальных сельских советов в БССР в 1920-е гг. (табл. 2). Делопроизводство в польских сельсоветах и их обслуживание окружным Польбюро и РИКом должно было проводиться на родном польском языке.

Таблица 2

Польские сельские советы в БССР в 1920–1929 гг.

Год	Кол-во с/с	Год	Кол-во с/с
1921	0	1930	22
1922	0	1931	28
1923	0	1932	39
1924	0	1933	40
1925	2	1934	41
1926	12	1935	32
1927	19	1936	21
1928	19	1937	0
1929	21	1938	0

Источник: [6, с. 131, табл. 20].

В 1920-е гг. документы отмечают многочисленные недостатки в работе национальных советов, слабое внимание окружных органов власти к их деятельности, пренебрежение к языковому вопросу. Но в то же время средний экономический уровень хозяйств большинства польских сельсоветов был выше прочих. Сами поляки положительно отзывались о возможности создания национального совета и национальной школы. Однако не все польские деревни были зажиточными. Сохранились материалы этнографической экспедиции в д. Рудня-Шлягино Гомельского округа (1928 г.), проведенной польским сектором Инбелкульта. Ландсберг отмечает бедственное положение польских крестьян. Уровень образования тоже не был высоким. «*W porównaniu do innych wsi, również potęguje jej nędzę: tam nie noszą np. łapci, nie używają strojów domowych i t. p. Stąd okoliczni chłopci nazywają ich “pszenicznikami” choć ta ich niby “pszenica” nędzą przetykana*» («По сравнению с другими деревнями уровень культуры отражает ее (д. Рудня-Шлягино) бедность: там не носят, например, лапти, не используют домотканную одежду и т. д. Поэтому соседние крестьяне называют их “пшеничниками”, хоть вся их так называемая “пшеница” пропитана бедностью». — *Перевод наш.* — В. С.) [7, л. 33]. В то же время руководство Польбюро Гомельской округи характеризует польские деревни как весьма зажиточные.

Несмотря на устоявшееся в белорусской науке суждение о сворачивании национальной политики начиная с 1929 г., года Великого перелома, статистические данные говорят совершенно о другом. Рост количества польских национальных советов продолжался и в 1929 г., и в 1930 г. Только с 1934—1935 гг. начинается кампания по ликвидации польских советов. Первыми «жертвами» стали национальные советы Гомельщины — Маритон и Утонька Чечерского района. Местное население высказалось категорически против, окружное руководство писало в Минск, что не считает необходимым упразднить эти сельские советы. Но республиканское руководство никакого внимания на это не обратило. Осенью 1934 г. в 21 районе БССР было закрыто 10 польских школ, 70 — перевели на белорусский язык. В следующем году этот процесс еще более интенсифицировался. Игры в национальную жизнь закончились.

Этнические чистки представителей «буржуазных» национальных меньшинств ознаменовали все 30-е гг. XX в. В 1937 г. аресту подлежали:

а) выявленные в процессе следствия и до сего времени не разысканные активнейшие члены ПОВ по прилагаемому списку;

б) все оставшиеся в СССР военнопленные польской армии времен Советско-польской войны;

в) перебежчики из Польши, независимо от времени перехода их в СССР;

г) политэмигранты и политобменные из Польши;

д) наиболее активная часть местных антисоветских и националистических элементов польских районов.

Более того, аресту и наказанию подвергались жены осужденных и дети старше 15 лет. Дела на поляков БССР фабриковались, признаний добивались чудовищными методами физического воздействия, наказание было сверхсуровым и уничтожало не только жизнь человека, но и личность осужденного. Для поляка в 1930-е гг. быть арестованным автоматически означало быть осужденным. В декабре 1938 г. по итогам «польской операции» было арестовано 9196 поляков [8, с. 21—23]. Это 10 % от общего числа польского населения в БССР. И это только за 1 год.

В 1930-е гг. вопросы национального характера попали в категорию опасных. Многочисленные дела о подпольных шпионских организациях будили у карательных органов нездоровый интерес к людям польской национальности. Опасения за свою судьбу и судьбу близких не позволяли полякам БССР открыто обозначать свою национальную принадлежность. Лучше и безопаснее было записаться в белорусы и не требовать никакого национально-культурного самоопределения.

Межвоенный период в жизни национальных меньшинств является противоречивым и весьма сложным. Возможность развивать национально-культурные стороны, отстаивать свои культурные интересы в

20-е гг. XX в. одновременно сочеталась с попытками советской власти использовать «подаренные права и возможности» в деле советизации населения и популяризации идей большевизма. По мере становления однопартийной системы и формирования культа личности Сталина, возврата к идеологии всемирной революции в жизни всего белорусского общества не осталось места проявлениям любого рода самобытностям. В 30-е гг. XX в. под влиянием унификации общественно-политической и этнонациональной жизни в БССР «национальная тема» стала использоваться только в репрессивных целях. Такой порядок сохранился и в первые послевоенные годы, когда национальный вопрос рассматривался только сквозь призму перекосов и перегибов.

Литература

1. *Чаквін, І. У.* Этнас / І. У. Чаквін // Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя / рэд. кал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) [і інш.]. Мінск.
2. *Пилипенко, М. Ф.* Возникновение Белоруссии: новая концепция / М. Ф. Пилипенко. Минск, 1991.
3. *Гарэцкі, Г.* Нацыянальныя асаблівасці насельніцтва БССР і беларускага насельніцтва СССР паводле перапісу 1926 г. / Г. Гарэцкі // Польша. 1929. № 5 (май). С. 77–113.
4. Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). Ф. 4п. Оп. 1. Д. 3662. – Протоколы заседаний Польбюро.
5. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 1234. – Докладная записка.
6. *Эберхард, П.* Дэмаграфічная сітуацыя на Беларусі 1897–1989 гг. / П. Эберхард [тэкст]. Мінск, 1999.
7. НАРБ. Ф. 4п. Оп. 1. Д. 3671. – Материалы, относящиеся к польсекции Инбелкульта.
8. *Кузнецов, И.* Репрессии на Беларуси в 1920–1930-е гг. / И. Кузнецов // Репрессивная политика советской власти в Беларуси: сб. науч. работ. Вып. 2 / сост. И. Кузнецов, Я. Басин. Минск, 2007.

А. І. Пашковіч
(Брэст, БрДУ)

ДЗЕЙНАСЦЬ КАС БЕСПРАЦЭНТНАГА КРЭДЫТУ НА ТЭРЫТОРЫІ ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ Ў 1920–1930-я гг.

На працягу ўсяго міжваеннага перыяду ў Польшчы адбываўся працэс паўперызацыі яўрэйскай грамадскасці: большасць прыватных яўрэйскіх прадпрыемстваў спыніла сваю дзейнасць у гады вайны, адразу пасля яе альбо падчас эканамічнага крызісу; з прадпрыемстваў звальняліся перш за ўсё яўрэі, пашыраючы колы беспрацоўных. Пры гэтым неабходна браць пад увагу той факт, што на беспрацоўных дробных прадпрыемстваў (да 5 работнікаў), а таксама на часткова занятых не распаўсюджвалася сацыяльнае забеспячэнне па беспрацоўі [1]. На кожнага працуючага яўрэя прыпадала ў сярэднім два непрацуючых члены сям’і [2]. Такім чынам, беспрацоўныя яўрэі ўтваралі найбяднейшыя сацыяльныя колы гарадскога насельніцтва тагачаснай Польшчы. Ва ўмовах абвастрэння сацыяльна-эканамічнай сітуацыі назіралася актывізацыя яўрэйскай дабрачыннай дзейнасці. Найбольш распаўсюджанай і традыцыйнай формай яўрэйскай дабрачыннасці было прадастаўленне грашовых пазык дробным рамеснікам і купцам. У міжваеннай Польшчы такія паслугі выконвалі беспрацэнтныя крэдытныя касы «*Gemilus Chesed*» (на класічным іўрыце – «*Gemilut Chesed*», *Гемілу́т [Гмілу́т] Хесэ́д*). Прызначэнне грошай на гаспадарча-прадпрымальніцкія мэты Талмуд прызнае за рэлігійны абавязак пры ўмове, што гэта будзе беспрацэнтны крэдыт [3, с. 46]. Як адзін з варыянтаў акрэслення дабрачыннасці (побач з *cdaka*) у старажытных іўдзейскіх тэкстах сустракаецца паняцце *gemilut chesed*. У перакладзе з іўрыта гэтыя словы азначаюць добры ўчынак, акт міласэрнасці. У яўрэйскай абшчыне акрэсленнем *gemilut chesed* называліся таксама дабрачынныя таварыствы. З цягам часу паняцце *gemilut chesed* звязіла сваё значэнне, і пад ім пачалі разумець пазычанне грошай. А ў

XIX ст. так пачалі называцца касы беспрацэнтнага крэдыту. Апрача іх існавалі шматлікія яўрэйскія крэдытныя ўстановы, якія прадастаўлялі грошы пад працэнты. У 1920–1930-я гг. фінансавую дапамогу крэдытным установам Польшчы аказвалі Амерыканскі аб'яднаны яўрэйскі камітэт па размеркаванні фондаў «Джойнт» (American Jewish Joint Distribution Committee) і Яўрэйскае каланізацыйнае таварыства, якія дзеля каардынацыі дзейнасці ў Польшчы заснавалі сумесную арганізацыю – Амерыканскі аб'яднаны фонд рэканструкцыі. Інфляцыя і фінансавы крызіс канца 1925 – пачатку 1926 гг. у Польшчы яшчэ больш пагоршылі становішча яўрэйскай грамадскасці. Для збыднелых яўрэйскіх рамеснікаў жыццёва неабходнымі былі крэдыты без працэнтаў і залогаў. У 1926 г. у Варшаве «Джойнтам» было ўтворана *Цэнтральнае таварыства падтрымкі беспрацэнтнага крэдыту і распаўсюджвання вытворчай працы сярод яўрэйскага насельніцтва ў Польшчы* (Centralne Towarzystwo Popierania Kredytu Bezprocentowego i Krzewienia Pracy Produkcyjnej wśród Ludności Żydowskiej w Polsce «СЕКАВЕ»). У розных рэгіёнах Польшчы дзейнічалі аддзелы Саюза, а менавіта, ва Усходняй Малапольшчы – Цэнтральны ратаўнічы камітэт у Львове, у Заходняй Малапольшчы – Цэнтральны ратаўнічы камітэт у Кракаве, у Віленскім і Навагрудскім ваяводствах – Краёвы яўрэйскі камітэт «ІКОРО» ў Вільні (скарачэнне ад «Izraeliski Komitet Pomocy») [4, с. 2; 7, л. 1]. Пералічаныя аддзелы кантралявалі дзейнасць кас, прызначалі ім крэдыты, давалі парады і заставаліся ў цесным кантакце з Цэнтральным бюро ў Варшаве. Ужо ў канцы 1926 г. пад кіраўніцтвам «СЕКАВЕ» дзейнічала 226 такіх кас [5, с. 105]. Яны прынялі назву «Gemilus Chesed» і атрымалі вялікую папулярнасць сярод яўрэйскага насельніцтва. Касы выдавалі пазыкі рамеснікам, дробным прамыслоўцам і ўладальнікам гандлёвых лавак на камерцыйныя патрэбы. Пазыкі выдаваліся без працэнтаў тэрмінам ад трох месяцаў да аднаго года.

Працэс заснавання кас адбываўся вельмі інтэнсіўна, ужо ў сакавіку 1927 г. па ўсёй Польшчы дзейнічала 226 кас, а да 1 студзеня 1928 г. іх агульная колькасць вырасла амаль удвая і склала 504 касы [4, с. 3–4]. За першы год больш усяго кас было створана ў Віленскім і Навагрудскім ваяводствах (68 кас на 1 студзеня 1927 г.), а таксама ў Беластоцкім, Палескім і Валынскім ваяводствах (49 кас) [4, с. 4]. З 1928 г. адкрыццё кас адбывалася ў асноўным у цэнтральных і паўднёва-ўсходніх ваяводствах і амаль не зарэгістравана ў Віленскім і Навагрудскім ваяводствах [4, с. 3]. Запавольванне працэсу ўтварэння кас было абумоўлена памяншэннем фінансавай падтрымкі «Джойнта» ў сувязі з эканамічным крызісам у Амерыцы [5, с. 106]. Касы «Gemilus Chesed» утвараліся пераважна ў малых населеных пунктах, а ў б'льшых гарадах – крэдытныя ўстановы, якія выдавалі ссуды пад працэнты [4, с. 7]. Цяжка вызначыць дакладную колькасць кас, якія дзейнічалі як на тэрыторыі Заходняй Беларусі, так і ў

Польшчы ў цэлым. Апрача кас, зарэгістраваных «Джойнтам», дзейнічалі асобныя незарэгістраваныя касы. У 1934 г. у Польшчы налічвалася 698 зарэгістраваных кас, у 1936 г. — 722 касы, у 1939 г. — 959, у тым ліку 256 — на «крэсах» [5, с. 106; 6, л. 2]. У той самы час часопіс «Warta» падае лічбу 1500 кас, згодна з інфармацыяй «Małego Dziennika» 14 мая 1936 г. у Польшчы дзейнічала каля 5000 кас, у тым ліку незарэгістраваных [5, с. 106]. Вялікая колькасць кас беспрацэнтнага крэдыту і карыстальнікаў іх паслуг можа паслужыць паказчыкам збяднення яўрэйскага насельніцтва. Дзве трэція насельніцтва большасці мястэчак звярталіся ў касы па крэдыты, а ў некаторых мястэчках гэты паказчык даходзіў да 90 %, і гэта пры тым, што велічыня крэдыту ў рэдкіх выпадках перавышала 100 злотых [7, л. 432].

Касы дзейнічалі на падставе статута і абавіраліся на наступныя прынцыпы:

1. Для таго каб атрымаць фінансавую падтрымку «Джойнта», каса павінна была на працягу некалькіх месяцаў перад атрыманнем крэдыту праводзіць самастойную крэдытную дзейнасць за кошт свайго капіталу альбо сродкаў, сабраных сярод мясцовага насельніцтва. «Джойнт» выдаваў крэдыты ў форме беспрацэнтнай зваротнай пазыкі тэрмінам на пяць год.

2. Касы выдавалі пазыкі рамеснікам, дробным прамыслоўцам і купцам на вытворчыя мэты.

3. Пазыкі выдаваліся без працэнтаў тэрмінам ад трох месяцаў да аднаго года. Пазыка выплочвалася кожны тыдзень векселямі.

4. Велічыня пазыкі залежала ад абаротнага капіталу касы: пры капітале да 10 тысяч злотых пазыка не магла быць больш чым 100 злотых, 50 тысяч — 200. Адміністрацыйныя выдаткі павінны былі быць як мага меншымі і пакрывацца за кошт заможнай часткі мясцовага насельніцтва.

5. Кіраўніцтва касы было абавязана пастаянна павялічваць свой капітал праз ападаткаванне заможных жыхароў горада, а таксама праз атрыманне субсідый ад яўрэйскай гміны і камунальных улад [4, с. 2].

Аналіз фінансавых справаздач 145 кас у Беластоцкім, Віленскім, Навагрудскім і Палескім ваяводствах за 1927 г. паказвае, што найбольшы даход, не ўлічваючы звароту пазык, складалі субсідыі «Джойнта» — 337 863 злотых (40 %), з мясцовых фінансавых крыніц паходзіла 285 976 злотых (33,8 %), значную частку даходаў утваралі прыватныя ўклады — 165 876 злотых (19,6 %) [4, с. 7]. Падтрымка кас мясцовай яўрэйскай грамадскасцю залежала ад матэрыяльнага дабрабыту і ступені заможнасці яе прадстаўнікоў. Найменш сродкаў з мясцовых крыніц атрымлівалі касы ў Палескім і Валынскім ваяводствах. У 1927 г. касы беспрацэнтнага крэдыту ў Беластоцкім, Віленскім, Навагрудскім і Палескім ваяводствах выдалі 68 569 пазык на суму 4 086 327 злотых, а таксама прызначалі на беззваротную дапамогу 39 841 злоты [4, с. 7].

**Бюджэт кас беспрацэнтнага крэдыту «Gemilus Chesed» (1927 г.).
Даходы (у злотых)**

Ваяводства	Колькасць кас	Даходы						
		усяго	сальда на 01.01.1927	субсіды «Джойнта»	мясцовыя фін. крыніцы	іншыя	уклады	зварот пазык
Беластоцкае	42	1 374 241	7 643	123 309	105 976	13 727	33 025	1 090 561
Віленскае і Навагрудскае	69	2 234 168	41 297	99 932	109 494	675	79 053	1 903 717
Палескае	34	789 728	3 800	114 622	43 506	15 340	53 798	558 662

Выдаткі (у злотых)

Ваяводства	Выдадзена пазык		Зварот укладаў	Адміністрацыйныя выдаткі	Беззваротная дапамога	Сальда на 01.01.1928	Усяго
	колькасць пазык	сума					
Беластоцкае	14 119	1 282 265	28 017	31 495	21 083	11 381	1 374 241
Віленскае і Навагрудскае	30 814	2 090 288	68 113	27 864	14 765	33 138	2 234 168
Палескае	9 517	713 774	45 282	19 121	3 993	7 558	789 728

Крыніца: [4, с. 7].

Згодна са статутам, у задачы Краёвага яўрэйскага камітэта «ІКОРО», апрача заснавання і кантралявання кас «Gemilus Chesed», уваходзіла выкананне сацыяльнай апекі: аказанне дапамогі бяздомным, удовам, эмігрантам, адкрыццё для іх пунктаў харчавання, дастаўка вопраткі і апалу, заснаванне і фінансаванне дзіцячых прытулкаў, летніх лагераў, аказанне медычнай, прававой дапамогі, падтрымка рамясла і прафесійнай адукацыі, заснаванне бібліятэк, правядзенне лекцый, розных даследаванняў з мэтай вывучэння сацыяльнага, культурнага і гаспадарчага жыцця яўрэйскага насельніцтва, выяўлення асоб, патрабуючых падтрымкі [8, с. 4]. Таварыства «СЕКАВЕ» акрамя прадастаўлення беспрацэнтных крэдытаў займалася дастаўкай пасылак з адзеннем ад крэўных з-за мяжы для збяднелага насельніцтва Польшчы без уліку веравызнання [9, л. 124]. Акрамя кас беспрацэнтнага крэдыту на працягу міжваеннага перыяду ў Польшчы дзейнічалі дабрачынныя таварыствы «Gemilus Chesed» [10]. Напрыклад, у Пінску таварыства «Gemilus Chesed» у 1935 г. аказвала

дапамогу пагарэльцам, у выпадку смерці члена таварыства ўдовам і сіротам аказвалася аднаразовая дапамога ў памеры 300 злотых [11, арк. 2, 5]. У сярэдзіне 1935 г. эканамічна-статыстычны аддзел, створаны пры Цэнтральным бюро «СЕКАВЕ», правёў даследаванне на падставе анкет яўрэйскіх гмін у 289 гарадах і мястэчках розных рэгіёнаў Польшчы. Анкеты паказалі, што ў 64 гарадах усходніх ваяводстваў 23,5 % яўрэяў звярталася з просьбай аб матэрыяльнай дапамозе. Увогуле па Польшчы на той час прыкладна трэцяя частка яўрэйскага насельніцтва была вымушана карыстацца сацыяльнай дапамогай [12, л. 22].

Дзяржаўная палітыка спрыяла развіццю яўрэйскіх кас беспрацэнтнага крэдыту. Таварыства «СЕКАВЕ» атрымлівала ад Міністэрства працы і сацыяльнага забеспячэння пастаянную субсідыю памерам 100 000 злотых [9, л. 124]. Міністэрства ўнутраных спраў выдала распараджэнне мясцовай адміністрацыі аказваць грашовую дапамогу касам. Яны былі вызвалены ад паштовых і судовых падаткаў. Міністэрства камунікацыі прадаставіла 80 % льготы на праезд для служачых кас [6, л. 4а]. Эканамічна-статыстычнаму аддзелу Фонд працы прызначыў субсідыю ў памеры 30 000 злотых у год на правядзенне даследавання дэкліраваных сацыяльных элементаў і знаходжанне новых магчымасцей заробку для збяднелага насельніцтва мястэчак [6, л. 1а]. Камісія па пытаннях даследавання Крэсаў для эканамічна-статыстычнага аддзела прызначыла 8000 злотых у год на вывучэнне гаспадарчага становішча ў гарадах ўсходніх ваяводстваў [9, л. 124].

Такім чынам, прадастаўленне беспрацэнтных грашовых крэдытаў было традыцыйнай і найбольш распаўсюджанай формай яўрэйскай дабрачыннасці. Амаль ва ўсіх населеных пунктах, дзе пражывалі яўрэі, існавалі беспрацэнтныя касы «Gemilus Chesed». У міжваенны перыяд адбывалася рэарганізацыя і цэнтралізацыя іх дзейнасці, у выніку чаго была аслаблена іх сувязь з абшчынай. Касы ператварыліся з традыцыйных дабрачынных таварыстваў у дастаткова моцныя эканамічныя фінансавыя ўстановы. Вялікая роля ў іх развіцці належала «Джойнту».

Літаратура

1. Ustawa z dnia 18 czerwca 1924 roku o zabezpieczeniu na wypadek bezrobocia // Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. 1924. № 67. Poz. 650.
2. *Gliksmán, J.* Czynniki i bierni wśród ludności żydowskiej w Polsce / J. Gliksmán // Sprawy narodowościowe. 1929. № 5. S. 610–617.
3. *Ostersenzer, I.* Opieka społeczna w Tałmudzie / I. Ostersenzer // Przegląd Społeczny. 1939. № 1–2. S. 12–20.
4. *Bornstein, I.* Kasy Bezprocentowych Pożyczek w Polsce, subwencjonowane przez «American Joint Distribution Committee»/ I. Bornstein // Odbitka z Kwartalnika statystycznego, wydawanego przez Główny Urząd Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej. Warszawa, 1928.

5. *Bornstein, I.* Rzemiosło żydowskie w Polsce / I. Bornstein. Warszawa, 1936.
6. Lietuvos Centrinis Valstybes Archyvas (LCVA). F. 374. Ap. 1. B. 3. Rozporządzenie Kasy Bezprowcentowej Kościoła parafii św. Ducha.
7. Archiwum Akt Nowych (AAN). Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Departament Polityczno-ekonomiczny. Wydział organizacji międzynarodowych. Sygn. 2354. Instytut Badań Spraw Narodowych. Obrady Komitetu dla zbadania potrzeb gospodarczych ludności żydowskiej w Polsce.
8. F. 347. Ap. 1. B. 2. Устав «Икопо», протоколы общих собраний членов «Икопо» и ревизионной комиссии, переписка с МВД, Минфином и городским староством (август 1929 – апрель 1925).
9. Archiwum Akt Nowych (AAN). Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Departament Polityczno-ekonomiczny. Wydział organizacji międzynarodowych. Sygn. 2349. Sprawozdanie o ruchu mniejszościowym w Polsce (1931–1934).
10. *Gemilut Chesed* // Polski słownik judaistyczny. Dzieje, kultura, religia, ludzie / oprac. Z. Borzumińska i R. Żebrowski. Warszawa, 2003. T. 1.
11. Дзяржаўны архіў Брэсцкай вобласці. Ф. 2001. Воп. 4. Спр. 4921.
12. Archiwum Akt Nowych (AAN). Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Departament Polityczno-ekonomiczny. Wydział organizacji międzynarodowych. Wydział Wschodni. Sygn. 9393. Żydzi w Polsce i innych krajach.

В. П. Пичуков
(Гомель, ГГУ)

СОЦИАЛЬНЫЙ ОБРАЗ ЕВРЕЯ В СРЕДЕ СЕЛЬСКИХ НЕМЦЕВ БССР МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА

В национально-смешанной среде характер межнациональных отношений является значимым социально-политическим фактором. В этом плане весьма показателен регион Мозырского Полесья, где в 1920–1930-е гг. соседствовало еврейское и немецкое население.

По данным на 1925 г., в Наровлянском районе проживали 2017 немцев и 1541 еврей. В 1931 г. из 44 109 чел. населения района евреи насчитывали 1700, немцы – 2464 чел. По информации на 1932 г., при сохранении этих же показателей общего количества населения и численности еврейского населения число местных немцев составляет 3104 чел. [1].

Однако, констатируя соразмерность количества населения этих национальностей в пределах района, отметим особенность их локализации, влиявшую на частоту повседневных контактов. По переписи 1926 г., в сельской местности отмеченного района проживали 1934 немца и 241 еврей. При этом в местечке Наровля – 1357 евреев (из всего числа населения в 2513 чел.) и 6 немцев [2, с. 220]. Таким образом, евреи устойчиво и компактно проживали в основном в местечке и дисперсно (рассредоточено) – в сельской местности. Немцы, наоборот, жили в сельских поселениях – колониях (Березовка, Антоновка, Осиповка, Майдан, Красиловка). В 1925 г. в Березовском национальном немецком сельсовете насчитывалось 1194 немца и 8 евреев. Аналогичная картина наблюдалась и в другом наиболее крупном анклаве местных немцев – Анзельмовском (Роза-Люксембургском) сельсовете Ельского (Каролинского) района. Официальная статистика фиксирует здесь в 1925 г. 279 немцев при отсутствии еврейского населения [3, с. LVIII, LXVI].

Таким образом, можно предположить, что в обыденной жизни имевшиеся этнические стереотипы этих групп населения в отношении друг друга корректировались не их устойчивым массовым общением, а общим вектором трансформации социокультурной жизни.

Проживание в одном регионе неизбежно вызывало контакты в хозяйственной сфере. Еще в период «военного коммунизма» местные евреи и немцы испытали на себе экономическое насилие власти. Так, в списке «лесопромышленников, спекулянтов и торговцев» Дерновичской волости, на которых было «возложено» выполнение чрезвычайного государственного налога в апреле 1919 г., в числе 22 человек значатся 16 евреев и 1 немец. Данная диспропорция в значительной степени объясняется тем обстоятельством, что немецкая община еще не восстановилась как количественно, так и хозяйственно после депортации местных немцев царской властью в 1915 г. В аналогичном списке, утвержденном в октябре 1919 г., в числе 8 человек значатся 3 немца и 1 еврей [4].

Принципиальное отличие имело проведение коллективизации в среде еврейского и немецкого населения. Еще в начале 20-х гг. XX в. землеустройство евреев, наделение их землей, решение социально-экономической проблемы местечка изначально связывалось с коллективными формами хозяйствования. До конца 1920-х гг. еврейские национальные колхозы в количественном плане занимали лидирующие позиции в общей статистике коллективных хозяйств БССР.

Обозначая экономическую стабилизацию еврейских колхозов в Мозырском округе на 1927 г., местная власть во многом связывала этот процесс с развитием молочного животноводства. При этом отмечалось, что скот закупается в соседней украинской Волыни и в немецких колониях округа [5]. К этому добавим, что образование немецкой общины Белорусского Полесья явилось результатом миграции немецких крестьян-колонистов с Волыни в начале XX в., а немецкие хозяйства традиционно были ориентированы на молочное животноводство.

Немецкие крестьяне являлись наиболее стойкими и последовательными противниками насильственной коллективизации. Начало более-менее массового создания колхозов в их среде относится к 1934 г. и связано с политическими репрессиями, голодом 1933–1934 гг. (см.: [6]).

Вышеизложенные обстоятельства в какой-то степени объясняют следующий факт. В отчете Анзельмовского национального немецкого сельсовета в ЦИК БССР, датированном 14 декабря 1929 г., отмечается: «Маюцца моманты антысемітызму і нацыяналізму з боку нямецкай часткі насельніцтва, напрыклад: «Жыды выдумалі калектывы» і інш.» [7]. На наш взгляд, здесь прослеживается явное «передергивание» ситуации, смещение властью акцента из социальной в этническую плоскость. Отмеченная характеристика имеет не этническую, а социальную направленность.

В данном случае словом «жиды» обозначаются евреи – представители власти (в числе которых и лица, проводившие коллективизацию), а не евреи вообще.

О реальном характере совместного еврейско-немецкого «колхозно-строительства» свидетельствует сюжет с сельскохозяйственной артелью «Путь революции» в Анзельмовском сельсовете. Ее организацию в марте 1931 г. инициировали 8 чел., в том числе: 1 немец – секретарь сельсовета и 3 еврея (2 служащих и 1 рабочий), остальные – бедняки. Имея на всех из имущества несколько десятин земли и несколько коров (у евреев – организаторов артели имущества вообще не было), «новоявленные колхозники» просили районное руководство: «выдзяліць зямельны масыў калгасу ў колькасьці: 50 гэктараў пахаці, 30 га сенажаці, папасу – 75 га, усяго – 155 га». Бригада партийно-советских работников высшего звена из Минска, проверявшая Ельский район в октябре 1931 г., информировала, что колхоз состоит из 23 хозяйств (14 украинских, 6 белорусских, 1 польское, 1 еврейское и 1 немецкое). Причем немецкое хозяйство принадлежало секретарю сельсовета, «які ўвёў у калгас не сябе, а толькі гаспадарку». Как видим, на данном этапе не отмечается увеличения в колхозе ни еврейского, ни немецкого населения. В сентябре 1934 г. в колхозе из 48 хозяйств было 7 немецких [8].

Гармонизации еврейско-немецких отношений не способствовало различие в характере советизации населения этих национальностей в рассматриваемом регионе. Значительно различались общественная активность, темпы формирования партийно-советской управленческой элиты.

В представленной таблице показана очевидная разница в динамике членства евреев и немцев в парторганизации Наровлянского района:

	1927 г.	1929 г.	1930 г.	1931 г.
Евреи	22	30	39	36
Немцы	1	-	-	2
Общее количество членов парторганизации	71	96	130	183

Источник: [9].

В комсомольской организации этого же района в 1931 г. состояло 111 евреев и 5 немцев [10].

В кампании по перевыборам сельсоветов Наровлянского района в 1930 г. приняло участие 67 % от всего числа избирателей. При этом, как отмечал инструктор Нацкомиссии ЦИК БССР, «из нацменьшинств самое высокое участие на перевыборах имело еврейское население – 82 % и самое низкое немцы – 51 %» [11].

Это соответствовало индифферентному отношению немецкого населения к советскому официозу в целом. Весьма показательна статистика явки населения разных национальностей Мозырского округа на выборы местных советов в 1930 г. (в % от общего количества населения данной национальности): русские — 91,7 %, белорусы — 60,4 %, евреи — 61,3 %, поляки — 54,8 %, украинцы — 56,7 %, латыши — 100 %, немцы — 46,9 % [12].

В государственной национальной политике 1920-х гг. и в ее составной части — «белорусизации», а также в политике в отношении национальных меньшинств большое внимание уделялось формированию кадров руководящих работников разных национальностей. Тем не менее в сфере руководства часто наблюдалась картина значительного количественного преобладания работников и служащих-евреев.

В документе под названием «Сведения о национальном составе советского аппарата, обслуживающего население Наровлянского района» (1927 г.) из 379 служащих было 263 белоруса, 66 евреев, 21 поляк, 6 русских, 10 немцев, 11 украинцев и 2 человека «других» национальностей. При этом служащие-немцы в основном были представлены работниками немецкого сельсовета (4 чел.) и местного сельскохозяйственного кооперативного общества (3 чел.). Характерны пометы председателя местного райисполкома рядом с цифрами количества евреев-служащих ряда учреждений и организаций: Наровлянское потребительское общество (12 евреев из 17 служащих) — «нездорово», Наровлянское сельскохозяйственное кооперативное общество (11 из 14) — «безобразно», культурно-просветительские учреждения (3 из 6) — «много» [13].

Не случайна соответствующая реакция и местных немцев. В этом же 1927 г. на собрании в Анзельмовском сельсовете при обсуждении очередных заготовок сельскохозяйственной продукции для сдачи государству, количество и объем которых возрастали и тяжелым бременем ложились на крестьянские хозяйства, были высказывания: «Советская власть нас душит, грабит... послала к нам евреев и коммунистов, и мы должны их здесь кормить своим потом» [14].

Усиливалась этническая персонафикация конкретных социально-экономических неурядиц. Неудовлетворительная работа потребительской кооперации в районе, недостаточное обеспечение разно-национального населения необходимыми товарами вызывали реакции типа: «Жиды пользуются кооперацией, лучший товар попадает местечку» (1928 г.). Мы не исключаем подобных настроений и в немецкой среде. В марте 1930 г. работник ЦИК БССР, инспектировавший немецкие сельсоветы Мозырского округа, отмечал, что в Роза-Люксембургском сельсовете «на каждом собрании раздаются нарекания на отсутствие товаров и высказывается мнение, что раньше было лучше, так как у еврея-торговца в Житомире можно было достать товаров хоть на 2 млн рублей (до Первой мировой

войны, когда эти немцы жили в Житомирской губ. — *В. П.*)» [15]. Приведенные примеры также иллюстрируют социализацию образа одного этноса в среде другого в силу менявшихся социальных обстоятельств.

Адаптируясь в целом к советскому политическому режиму, немцы по большому счету с апатией и безразличием относились ко всему, не связанному с их семейным благополучием, с жизнью религиозных общин. В 1920-е гг. у власти не было оснований обвинять немцев в противостоянии режиму. Характерна официальная констатация в 1930 г.: «Вернее всего политическое состояние населения сельского совета (Роза-Люксембургского. — *В. П.*) будет определено, если население назвать аполитичным». Различные органы власти, в том числе местное ОГПУ, отмечали в 1930 г. — начале 1931 г. «весьма лояльное выполнение всякого рода распоряжений и постановлений органов Советской власти, в особенности уплаты налогов. Как правило, немецкие колонии выплачивают налог задолго до срока, среди них не было обнаружено ни одной антисоветской группировки, ни одного враждебного выступления». «Разные кампании и задания Советской власти выполняются с немецкой аккуратностью» [16].

Однако усиление командного, насильственно-репрессивного стиля руководства нарушило диалог, складывавшийся между немцами и властью на основе устраивавших обе стороны экономических отношений. Росло латентное сопротивление немцев режиму.

Основой экономической стабильности немцев в период нэпа были молочные кооперативные общества, охватившие практически все немецкие хозяйства. Данная сфера производственной деятельности немецкого населения была уникальна. В 1929–1930 гг. молочная кооперация Анзельмовского сельсовета выработала 88,7 % всего масла, произведенного в Ельском районе [17]. Всего в районе было 14 сельсоветов.

Педантичные и законопослушные немцы, которые, по заявлению властей, «привыкли точно выполнять всякого рода постановления, но в то же время требуют такого же точного выполнения обещаний со стороны органов власти», убедились, что власть нарушает равновесие взаимобязательств. В ряде официальных документов отмечалось, что «главным источником доходов для немцев-колонистов является обработка молочных продуктов, а не земледелие, вследствие чего немецкий крестьянин принужден покупать хлеб и другие... продукты». При этом власть, «принуждая немцев продавать свои молочные изделия только в кооперацию», допускала сбои в снабжении немцев хлебом, другими продуктами питания, промтоварами, концентрированными кормами для коров, снижала цены за сдаваемое молоко. Естественно, что немецкое население было недовольно. Абсурдность ситуации признавалась даже органами ОГПУ: «Выходит, что, сдавая в кооперацию все излишки своего молочного хозяйства по твердым ценам, немцы-колонисты должны покупать хлеб на частном рынке по спекулятивным ценам» [18].

Чаша терпения была не бездонна у покладистых немцев. Как отмечала власть, с 1927 по 1931 г. молочная артель Роза-Люксембургского сельсовета периодически прекращала свою работу. В 1930 г. немцы вновь сократили количество сдаваемой молочной продукции, а 16 июля 1930 г. прекратили сдачу молока. Эта «забастовка» (по определению властей) продолжалась несколько дней до нормализации (отметим, что временной) снабжения населения промтоварами. Протестные настроения нарастали. В 1931 г. в немецкой среде проводилась агитация за прекращение работы маслобойного завода: «Если крестьяне будут сдавать молоко, то на завод для работы пришлют еврея, который им и будет управлять и уничтожит крестьянское добро» [19].

Во время голода 1933–1934 гг., охватившего и белорусское Полесье, местные немцы явились инициаторами обращения за помощью в зарубежные гуманитарные организации. По линии Торгсина присылались продуктовые посылки, деньги (в основном немецкие марки). Движение охватывало новые территории и приняло интернациональный характер. Кроме немецкого населения в нем участвовали местные белорусы, украинцы, поляки, чехи. Пресекая эту «антисоветскую» акцию, власть проводила аресты, выносились карательные приговоры (см.: [20]). В этой обстановке весьма характерным выглядит вопрос, заданный немцами представителю районного руководства на собрании в Березовском сельсовете 8 октября 1934 г.: «Почему евреи получают американские доллары (традиционная помощь из-за границы. — *В. П.*) и на них не сердятся, а на немцев за марки кричат?» [21]

Серьезным препятствием в практике советизации немецкого населения являлся языковой барьер. Значительная часть сельских немцев не знала русского и белорусского языков. Вместе с тем катастрофически не хватало партийно-советских работников, владеющих немецким языком. Не случайно Мозырский окружной отдел ОГПУ отмечал в 1930 г., что в немецких колониях «за все время революции не было ни одного доклада на немецком языке о Советской власти» [22].

Не оправдывались надежды власти, связанные с советской культурно-просветительской работой местных хат-читален. Проверяющий из Минска докладывал в 1930 г., что в Роза-Люксембургском сельсовете «сам хатник (заведующий хатой-читальней. — *В. П.*) — еврей, мало знает немецкий язык, в результате чего крестьяне-немцы почти что совсем не посещают хату-читальню». Не менялась ситуация и в последующие годы. По свидетельству власти на апрель 1934 г., «на днях прибыли в Наровлянский район 5 избачей, но среди них нет ни одного немца, а только еврей и белорусы». В июне этого же года Полномочный представитель ОГПУ БССР Заковский докладывал в ЦК КП(б)Б о невыполнении решения партийного руководства республики «об усилении немецких сельсоветов

крепкими работниками — партийцами и комсомольцами». «В Березовский сельсовет вместо немцев были присланы три еврея, которые работу нисколько не улучшили» [23].

В результате — заведующий хатой-читальней Березовского сельсовета Шляфер, по информации местного НКВД на декабрь 1934 г., местными немцами «игнорируется как еврей» [24]. Остается только предполагать, какая составляющая — этничность, членство Шляфера в ВЛКСМ или недостаточное знание немецкого языка — была доминирующей в данной оценке. Скорее всего, все вместе. В 1935 г. Шляфер ходатайствовал перед районным начальством о переводе его на педагогическую работу, желательно — в Биробиджан [25].

В конце 20-х — 30-е гг. в условиях насильственной коллективизации, голода 1933—1934 гг., гонений на религию, многочисленных арестов усиливается отстраненность немецкого населения от окружающей жизни в ее официальных проявлениях. Немцы ушли во «внутреннюю эмиграцию», замкнулись в своем национально-религиозном социокультурном пространстве, в котором усиливается значение их родного языка. Неродные белорусский и русский языки все больше воспринимаются как языки официального насилия. Вместе с тем в обстановке нарастания тоталитаризма немцы как могли отстаивали необходимость уважительного отношения к своей этничности. Уже в 1926 г. партийное руководство Ельского района оценило как «шовинистическую тенденцию» требование населения Анзельмовского сельсовета присылать докладчиков-немцев. В 1929 г. на собрании в этом сельсовете в адрес представителя районной избирательной комиссии прозвучала реплика: «Говори по-немецки». «Если коммунисты хотят быть в сельсовете, то пусть и говорят по-немецки», — заявление в сельсовете в 1932 г. Вынужденные вступать в колхозы под давлением голода и репрессий властей, немцы в 1934 г. требовали создания «самостоятельного национального колхоза». В этом же году на собрании в Березовском сельсовете немцы потребовали от «избача»-докладчика выступать на немецком языке, которого тот не знал, и потому делать доклад отказался. В страшном 1937 г. немцы Березовского сельсовета сорвали собрание («начали оставлять зал»), узнав, что местный «хатник», еврей Нодельман, будет говорить по-русски [26].

Национальное чувство обострялось как ответная реакция на попытки из немцев этнических сделать немцев советских. В такой психологической атмосфере отмеченные «социальные пересечения» с властью в лице ее представителей еврейской национальности усиливали сформировавшийся социальный стереотип еврея в глазах местного сельского немца. В этом смысле весьма типичным выглядит показание свидетеля — в прошлом секретаря Роза-Люксембургского сельсовета, немца по национальности, на допросе в НКВД в 1936 г., при расследовании деятельности «контррево-

люционной группы из немцев-единоличников — активных сектантов». По его словам, возглавлявший эту «группу» Э. Лейске в 1935 г. высказывался: «Мы, немцы, страдаем потому, что власть захватили евреи» [27].

Известные нам официальные документы позволяют констатировать наличие бытового антисемитизма в немецкой среде. Так, в 1930 г. учитель из Березовского сельсовета, «бывший австрийский пленный», подал в суд на человека, сказавшего ему: «Ты не немец, а австрийский жид». «Учитель-антисемит» отмечается в этом же сельсовете в 1931 г. В 1932 г. учительница Березовской немецкой школы называла служащего местного сельпо Коробочку «проклятый жид» [28].

Вместе с тем отметим следующее. В целом спектр отношений немцев к иноэтничному населению варьировался от дружелюбности до подчеркнутой холодности. Во многом это определялось памятью о разорении местным населением их хозяйств после депортации 1915 г. Власть, столкнувшись со стойким неприятием немцами колхозов и вообще с противостоянием советизации, формировала общественное мнение в направлении абсолютизации немецкой «замкнутости на национальной и религиозной почве», «напряженных взаимоотношений» между немцами и остальным населением. Речь шла даже о «национальной ненависти» со стороны немцев, «развитом немецком шовинизме». В качестве доводов приводились эпитеты, даваемые немцами белорусским крестьянам, — «grauen» («серый»), «Wickelfußer» («лапотник», «мужик»), категорический отказ «коллективизироваться с белорусскими крестьянами». В 1931 г. об этом писалось в республиканской газете «Савецкая Беларусь»: «Немцы лічаць сябе многа вышэй за беларусаў, ніякай сувязі з беларусамі ня маюць». В 1935 г. бюро Ельского РК КП(б)Б отмечает «праявы нямецкага нацыяналізма» в Роза-Люксембургском сельсовете: «Асабліва характэрны выкрыкі ў час пажара па адрасу беларусаў: “Яны, “швайны” (Schwein — “свинья”. — В. П.), выступаюць супроць нашых”» [29].

Мы не исключаем существования не совсем лестных характеристик, трений на бытовой почве, что представляется довольно универсальным явлением в национально-смешанной среде. Так, в 1929 г. председатель Березовского сельсовета, немец по национальности, информировал Национальную комиссию ЦИК БССР по специально присланной анкете: «Нямецкі шавінізм развіт». В качестве примера приводится частный случай, когда немцы забаллотировали кандидата от чешского населения в местный Комитет крестьянской общественной взаимопомощи [30].

Однако корректней признать отчужденность немцев от той части местного социума, которая принимала официальную политику, не одобряемую немцами, и тем более являлась проводником этой политики. Насильственная коллективизация, гонения на религию немцами однозначно связывались со злом. Поэтому дело не в упоминаемых властью

белорусских крестьянах, а в нежелании немецкого населения вообще «коллективизироваться», терять свободу. Те же немцы, негативно относясь к советской немецкой школе из-за ее брутального атеизма, соответственно проецировали это отношение и на немцев-учителей. Вышеупомянутая бригада партийно-советских работников отмечала в октябре 1931 г., что положение присланных в Роза-Люксембургский сельсовет «нямецкіх настаўнікаў цяжкае, у сувязі з тым, што іх як камсамольцаў немцы на стол не прымаюць (не прадоставляюць пропитание. — *В. П.*)» [31].

Местные же евреи, как правило, выглядели в глазах немцев знаковым выражением насильственной советизации. Аналогичный процесс проходил и в самой еврейской среде, где термин «евсеки» (члены еврейских секций партийного руководства различных уровней) ассоциировался с насилием над традиционной еврейской этнокультурой.

В целом местные евреи и немцы представляли собой на локальном уровне два этнических полюса одного социума в его болезненной трансформации. Социальный образ еврея в немецкой среде был лишь частью разновекторного видения одного населения другим.

Литература

1. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). Ф. 4286. Оп. 1а. Д. 5. Л. 198; Д. 161. Л. 11; Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 701. Оп. 1. Д. 102. Л. 15.

2. Всесоюзная перепись населения 1926 г. Т. X. Белорусская Советская Социалистическая Республика. Отдел I. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. М., 1928.

3. Отчет-справочник Мозырского Окружного Исполнительного Комитета БССР. Мозырь, 1925.

4. Государственный архив Гомельской области (ГАГО). Ф. 865. Оп. 1. Д. 2. Л. 12–13; Д. 1. Л. 46–46 об.

5. ГАООГО. Ф. 69. Оп. 1. Д. 258. Л. 130–130 об.

6. *Пичуков, В. П.* Немецкое население БССР и коллективизация сельского хозяйства / *В. П. Пичуков* // Актуальные проблемы германской истории, политики, экономики, культуры // Материалы III Междунар. науч. конф. 12–14 окт. 2006 г. Брест, 2007. С. 75–80.

7. НАРБ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 92. Л. 67.

8. Зональный государственный архив в г. Мозыре (ЗГАМ). Ф. 72. Оп. 1. Д. 298. Л. 1–2, 4; НАРБ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 2932. Л. 55; ГАООГО. Ф. 3465. Оп. 2а. Д. 304. Л. 38.

9. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 1а. Д. 263. Л. 10; Д. 127. Л. 34.

10. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 1а. Д. 127. Л. 35.

11. НАРБ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 102. Л. 15.

12. ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 717. Л. 38.

13. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 1а. Д. 263. Л. 48.

14. Архив Управления КГБ Республики Беларусь по Гомельской области (АУКГБРБГО). Д. 17070-с.

15. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 1а. Д. 61а. Л. 43; ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 723. Л. 15.

16. ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 723. Л. 15; НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 249. Л. 14; Ф. 701. Оп. 1. Д. 102. Л. 20.

17. НАРБ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 109. Л. 12 об.

18. НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 249. Л. 9–10; Ф. 701. Оп. 1. Д. 102. Л. 19; Д. 111. Л. 9; ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 723. Л. 10, 12, 50.

19. НАРБ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 109. Л. 12 об.; ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 723. Л. 50; АУКГБРБГО. Д. 17070-с.

20. *Пичуков, В. П.* К вопросу о политических репрессиях в БССР в 1930-е гг. в связи с немецкой благотворительной помощью / В. П. Пичуков // Германский и славянский миры: взаимовлияние, конфликты, диалог культур: материалы Междунар. науч.-теорет. конф. Витебск, 2001. С. 103–105.

21. *Пичуков, В. П.* Немецкое население Мозырского Полесья в условиях года 1932–1934 гг.: экологический и социальный аспекты // Гомельщина: Экологические проблемы региона и пути их решения: материалы Гомельской обл. науч.-практ. конф. Гомель, 2004. С. 79–84.

22. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 2а. Д. 37. Л. 595.

23. НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 249. Л. 13.

24. ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 723. Л. 26; НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 655. Л. 21; Оп. 3. Д. 168. Л. 307.

25. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 2а. Д. 57. Л. 7.

26. ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 2а. Д. 95. Л. 329–329 об.

27. АУКГБРБГО. Д. 17070-с; ГАООГО. Ф. 3465. Оп. 1а. Д. 175. Л. 54; Д. 195. Л. 11; Оп. 2а. Д. 304. Л. 26; Ф. 69. Оп. 4. Д. 69. Л. 39; НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 655. Л. 21.

28. АУКГБРБГО. Д. 17113-с.

29. ЗГАМ. Ф. 60. Оп. 1. Д. 723. Л. 13; НАРБ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 104. Л. 24; ГАООГО. Ф. 4286. Оп. 1а. Д. 161. Л. 400.

30. НАРБ. Ф. 4. Оп. 21. Д. 249. Л. 9, 12; Ф. 701. Оп. 1. Д. 109. Л. 2; Савецкая Беларусь. 1931. 23 жніўня; ГАООГО. Ф. 3465. Оп. 2а. Д. 358. Л. 4.

31. НАРБ. Ф. 701. Оп. 1. Д. 92. Л. 136.

32. НАРБ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 2932. Л. 55.

Г. В. Карпилов
(Минск, гимназия № 17)

РЕПРЕССИРОВАННЫЕ ЕВРЕИ БЕЛАРУСИ (1937–1953 гг.)

1. К истории вопроса

Советская история породила множество мифов. Мифы создавались как «сверху», так и «снизу». Они были призваны очеловечивать лицо власти.

Одним из первых стал миф о Фаине Ефимовне Каплан и ее покушении на В. И. Ленина. В связи с этим вспоминается один из «гариков» Игоря Губермана:

За все на евреев найдется судья:
За живость, за ум, за сутулость...
За то, что еврейка стреляла в вождя.
За то, что она промахнулась.

Каплан никогда не стреляла в Ленина. Из последней ссылки она вернулась накануне Февральской революции почти слепой: ее переводили через дорогу, она не могла самостоятельно передвигаться по городу. Но быть вне партийной жизни она не могла и добровольно взяла на себя вину за покушение. Следствие в первый же день установило, что выстрелы были произведены не из браунинга обвиняемой, но времени на долгое расследование не было. «Дора» (партийная кличка Каплан) настаивала на том, что стреляла она и только она, и Фаину Ефимовну расстреляли, а затем сожгли ее тело в железной бочке во дворе Кремля. Стреляла в Ленина Лидия Коноплева, которая согласно официальной мифологии надрезала пули и смазала их ядом кураре. Коноплеву тоже расстреляли – позже, в 1938 г., и совсем по другому поводу.

Вымысел о покушении Каплан на вождя был организован сверху. Снизу же в связи с именем террористки родился второй миф: в среде большевиков долгие годы бытовало мнение, будто Ленин, уважая политические взгляды Каплан, приказал ее не расстреливать и выслал ее за пределы страны.

В связи с этим необходимо упомянуть о письме Марии Спиридоновой Ленину, которое она написала ему, находясь в тюрьме. В нем были следующие строки: «Как это было возможно для Вас, как не пришло Вам в голову, Владимир Ильич, с Вашей большой интеллигентностью и Вашей личной беспристрастностью не дать помилования Доре Каплан? Каким неопенимым могло бы быть милосердие в это время безумия и бешенства, когда не слышно ничего, кроме скрежета зубов».

Очередной миф — о якобы органически присущем советской власти интернационализме. В годы сталинских репрессий поводом для арестов достаточно часто являлась национальность. Она же становилась и отправной точкой в формулировке обвинений. Геополитическое положение Беларуси, неоднократный передел ее территории не могли не сказаться на судьбе населения. У жителей Восточной Белоруссии были родственники и в Польше, и в Западной Белоруссии, и во многих других странах мира. Поэтому стандартным обвинением в те годы была принадлежность к разведорганам различных стран и шпионаж в их пользу, чаще всего — в пользу Польши и Германии; встречались и экзотические государства, вроде Ватикана и Японии.

Белорусские поляки, латыши (которых всегда было особенно много в Витебской области — до революции в нее входили территории, которые впоследствии стали принадлежать Латвии; к примеру, Двинск — ныне Даугавпилс и Режица — ныне Резекне) и евреи, родственники которых были так же, как и у многих, рассеяны по всему миру, априори являлись «вражескими агентами, шпионами и диверсантами». Чего стоили эти обвинения, станет понятно из небольшого эпизода, который я позволю себе привести.

В 1939 г. мой дед находился в Бутырской тюрьме по обвинению в участии в контрреволюционном заговоре. В один из дней в камеру привели очередного арестанта. Сокамерники окружили его и стали расспрашивать: кто такой, когда взяли и за что? «Я — шпион», — отвечал новичок. «Ну, мы все здесь шпионы, контрреволюционеры, диверсанты...» — «Нет, я — настоящий», — и рассказал, как нелегально пересек границу с конкретным заданием. Когда его выводили на прогулку, все следователи и тюремный персонал высыпали во двор: они никогда не видели *настоящего* шпиона. Антисемитизм в Беларуси по большей части исходил «сверху»: в умах масс он существовал изредка и лишь на бытовом уровне, но на идейном — его

не было. Известная книга Солженицына «Двести лет вместе» произвела эффект разорвавшейся бомбы. Не буду здесь анализировать позицию автора, вклад которого в разоблачение сталинских репрессий поистине неоценим; ограничусь лишь констатацией того, что выдающийся писатель является убежденным идейным антисемитом.

Однако не следует забывать и о том, что в отличие от России в Беларуси евреи появились не 200, а как минимум 600 лет тому назад. Геокультурная ситуация в Беларуси сложилась для евреев благоприятно: во множестве белорусских местечек они жили в тесном соседстве с белорусами, поляками и татарами, соблюдая свои традиции и одновременно относясь с уважением к обычаям разноплеменных соотечественников.

Евреи вместе со всеми остальными жителями страны боролись с внешними врагами. В старых летописях при описании знаменитой битвы под Оршей упоминается о безумной отваге «габрэйских палкоў», которые входили в состав армии Великого Княжества Литовского. Разделяя судьбу белорусского народа, евреи стали его неотъемлемой частью.

Политика советской власти основывалась на общеизвестном принципе «Разделяй и властвуй». К стандартным обвинениям в шпионаже, антисоветской агитации и контрреволюционной деятельности часто добавляли, если эти обвинения касались евреев, «участие в сионистской организации». Если при Ленине подобное обвинение зачастую влекло за собой высылку в Палестину, то при Сталине власти высылали евреев уже не в Палестину, а в Сибирь, а то и поближе — в Куропаты. Обвинение в троцкизме также чаще всего адресовывалось евреям: видимо, учитывалась национальность Льва Давидовича.

Не обходилось и без казусов: так, Брудно Идель Абрамович, инженер-проектировщик стройконторы Минпищепрома БССР, был осужден 1 марта 1950 г. особым совещанием при МГБ СССР на 10 лет лагерей по обвинению в том, что в период оккупации состоял на службе у немцев и был связан с органами СД. Срок отбывал в г. Инта (Коми АССР). Учитывая особенности национальной политики гитлеровского режима, абсурдность подобного обвинения очевидна.

Среди репрессированных в 30-е гг. было немало так называемых «простых» людей. Но были и представители элиты: творческой, научной и пр. Достаточно упомянуть писателей, из которых *не были* репрессированы лишь двое: Якуб Колас и Янка Купала (причем гибель последнего, по мнению многих историков, произошла при несомненном участии органов). Еврейские писатели были арестованы все без исключения; большинство из них расстреляно.

Общеизвестно дело врачей. Однако задолго до него, еще до войны, в Беларуси медицинская элита заметно поредела: аресты врачей не были массовым явлением, но к 1939 г. нехватка высокопрофессиональных медиков ощущалась.

Аресты в среде политических деятелей и бывших участников революции стали нормой: еще оставались люди, которые обладали политическим весом и понимали, в какую пропасть Сталин толкает страну. Они не были «винтиками», и потому власть видела в них угрозу своему безграничному владычеству. Во время войны был издан секретный приказ Пономаренко о запрещении приема в партизанские отряды евреев — исключение составляли только врачи. В связи с этим появились еврейские партизанские отряды (в частности, отряд Бельского).

2. Направление исследований

Много лет я занимаюсь составлением списков репрессированных. Мои исследования идут по трем основным направлениям: евреи-минчане; евреи Беларуси; евреи, уроженцы Беларуси, проживавшие и репрессированные за ее пределами. По всем указанным направлениям работа идет и будет продолжаться; сроки этой работы неопределенны, ибо зависят от интенсивности поступления сведений.

Мне известны судьбы 566 репрессированных евреев-минчан (из них уничтоженных — 222 человека); репрессированных по Беларуси — около 5000 человек (из них погибло больше трети); из уроженцев Беларуси, проживавших за ее пределами, на данный момент известно о судьбах около 2500 (из их числа расстреляно свыше 1200).

Надо сказать, что по последнему направлению данные приведены лишь по России, и работа эта продолжается. Одновременно мною начаты аналогичные исследования по архивным данным Украины и Казахстана.

3. Заключение. Современное состояние вопроса

Необходимо отметить, что поиск сведений по Беларуси сопряжен с трудностями, которых не существует при аналогичном поиске в России или в Украине. Связано это с чрезмерной закрытостью архивов в Беларуси. Благодаря помощи правозащитных организаций и отдельных энтузиастов мне удалось воспользоваться архивными данными КГБ БССР, но открытого доступа к этим архивам в Беларуси нет.

Это не может оставаться нормой. В России я, не являясь дипломированным историком, имею доступ не только к архивам общественных организаций, таких, как «Мемориал», Общественная группа по увековечению памяти жертв политических репрессий и Центр им. Сахарова, и частным архивам — например, архивам Д. Г. Юрасова и Д. И. Бондаренко, но и к Государственному архиву Российской Федерации (в том числе и 16 отделу, располагающему материалами по всем осужденным Особым

совещанием ОГПУ и НКВД СССР, к которым в советское время имели доступ лишь избранные), и к архивам ФСБ РФ. В Республике Беларусь сведения добываются с огромным трудом и с неоправданными препятствиями: достаточно сказать, что из общего числа репрессированных в БССР двух с половиной миллионов человек доступны более или менее подробные сведения о 75 000.

Многим памятны материалы Владимира Семенякова, публиковавшиеся на страницах «Вечернего Минска» и посвященные репрессированным минчанам. Эта работа прервалась не по вине автора: настали иные времена, тема репрессий показалась не просто неактуальной, но и вредной, — особенно в деле воспитания подрастающего поколения. О массовых репрессиях в государственных СМИ перестали говорить вовсе, а правду о причинах трагедии первых месяцев войны заменила «Линия Сталина».

Справедливости ради надо отметить, что в последнее время в средствах массовой информации появились отдельные материалы о страшном периоде нашей истории — в частности, по телевидению был показан интересный материал о гибели С. Михоэlsa.

Хочется надеяться, что на этом не будет поставлена точка в открытом разговоре о сталинизме и его последствиях. История учит, что забывчивость — спутница повторения прошлого не только в виде фарса, но и в виде трагедии. Необходимо постоянно напоминать народам о «пройденном материале», молодежь должна знать об этом от нас, чтобы ни в коем случае не допустить повторения страшного прошлого.

В. И. Мельницкий
(Москва, Институт стратегических оценок и анализа)

РЕЙХСКОМИССАР БЕЛОРУССИИ ВИЛЬГЕЛЬМ КУБЕ И «ОКОНЧАТЕЛЬНОЕ РЕШЕНИЕ ЕВРЕЙСКОГО ВОПРОСА»

24 сентября 1943 г. спецсамолет «Шторх» вылетел из оккупированного фашистами Минска, взяв курс на Берлин. На его борту находился гроб с телом генерального комиссара «генерального округа Беларусь» Вильгельма Кубе, а сопровождал Кубе в его последнем полете его недавний фаворит и выдвигенец — комиссар оккупированного Минска майор Вильгельм Янецке.

Гитлер назначил 53-летнего Кубе на должность главы гражданской администрации Белоруссии (Вайсрутении) 17 июля 1941 г. В ответ Кубе отправил Гитлеру письмо со словами признательности и благодарности за это назначение, в котором писал: «Для меня этот день стал самым знаменательным в жизни, а для моей мужественной жены это был самый счастливый день в ее жизни. В послушании и верности мы оба благодарим Вас, мой фюрер!» [1]

Почему этот день для супругов Кубе стал таким «знаменательным и счастливым»? Дело в том, что это событие означало, что Гитлер простил Кубе и после пяти лет опалы возвращает его во власть...

Вильгельм Кубе родился 13 ноября 1887 г. в Силезии, в городе Глогау. Он окончил классическую гимназию и факультет журналистики Берлинского университета. В 1911 г. вступил в Германскую социальную партию. Участвовал в Первой мировой войне. Был руководителем молодежной организации имени Бисмарка, редактором двух известных немецких газет, участником многочисленных националистических организаций, депутатом городского управления Берлина, прусского ландтага и, наконец, рейхстага. В 1927 г. вступил в национал-социалистическую партию Гитлера (членский билет № 71682). С 1933 г. — группенфюрер СС и гауляйтер

(глава партийной организации) провинции Курмарк. Однако в 1936 г. Кубе вынужден был покинуть СС из-за серьезного проступка — без суда и следствия он расстрелял несколько не подчинившихся ему солдат, — а затем за антипартийное поведение, растрату и клевету на члена партии был лишен должности руководителя провинции. Основанием для такого решения послужило анонимное письмо, в котором руководитель высшего суда нацистской партии рейхсляйтер Вальтер Бух (зятем которого оказался заместитель Гитлера по нацистской партии и второе лицо в «третьей рейхе» Мартин Борман) обвинялся в том, что его жена — полуеврейка. Автором письма признали Кубе. И хотя впоследствии это обвинение было опровергнуто проведенным партийным расследованием, Кубе 5 лет нигде не работал и отсутствовал на политической арене. Но, помня старые заслуги Кубе перед нацизмом, Гитлер распорядился оставить его в рядах партии и депутатом рейхстага, а также сохранить ему титул гауляйтера.

В апреле 1941 г. Кубе напомнил о себе фюреру, поздравив его с днем рождения и вскорости получил высокое назначение и отправился в Минск.

В чем Гитлеру не приходилось сомневаться, так это в преданности Кубе нацистской идеологии, ее центральному положению о необходимости решения «еврейской проблемы». Ведь еще в 1934 г., на трибуне рейхстага, В. Кубе открыто высказался по «еврейскому вопросу»: «Эту вирусную эпидемию и носитель чумы следует уничтожить» [2].

Однако, как свидетельствует Х. Хёне, «после того как он увидел немецких евреев, прибывающих в Минск для уничтожения, его антисемитская идеология в целом потерпела крах, и из антисемита он постепенно превратился в защитника евреев» [3, с. 373].

Если поначалу Кубе сравнительно спокойно относился к истреблению русских евреев, то после того как ему довелось столкнуться с евреями его «германской родины», в его мировоззрении и миропонимании произошел внезапный и в значительной мере необъяснимый переворот.

Гитлер принял решение о депортации евреев Третьего рейха, видимо, между 15 и 18 сентября 1941 г. по рекомендации главного идеолога нацизма, заместителя Гитлера по вопросам «духовной и идеологической подготовки членов партии» Альфреда Розенберга, а также Йозефа Геббельса, который, в дополнение к должности рейхсминистра пропаганды, являлся еще и главой партийной организации, т. е. гауляйтером Берлина.

Вначале евреи выслались исключительно в гетто Лодзи. С 16 октября по 4 ноября 1941 г. туда было отправлено около 20 тысяч евреев из Вены, Праги, а также Берлина и других городов Германии. Затем, по личному распоряжению Гитлера, их начинают депортировать в Ригу и Минск.

Первая «партия» немецких евреев прибыла в Минское гетто сразу же после двух «акций» уничтожения белорусских евреев, состоявшихся 7 (по-видимому, годовщина Октябрьской революции была избрана не случайно) и 20 ноября 1941 г. В итоге было убито более 20 тысяч человек.

Надо отметить, что советское руководство и пресса по поводу всех злодеяний фашистов и местных коллаборационистов на оккупированной территории проявляли «олимпийское» спокойствие и хранили гробовое молчание...

На протяжении ноября в Минск были привезены 7 тысяч человек из Берлина, Вены, Гамбурга, Франкфурта-на-Майне и других городов, а затем еще около одной тысячи венских евреев. С июня по сентябрь 1942 г. Малый Тростенец «принял» около 20 тысяч еврейских узников концлагеря Терезиенштадт, чудом оставшихся там в живых. Большинство из этих мучеников были сразу убиты в «еврейском овраге смерти Тростенца», и лишь малая часть из них оказалась в Минском «гетто евреев рейха».

В каких условиях перевозили немецких евреев в Минск, описывает бывший берлинец, один из немногих уцелевших узников минского гетто, а ныне израильтянин из кибуца Наан — Хаим Барам (Хайнц Берндт): «14 ноября поезд выехал из Берлина... Двигались очень медленно... Бесконечные леса, сожженные и разбомбленные дома проплывали перед окнами... Нас не выпускали из вагона даже по нужде, приходилось справлять ее тут же, на глазах у других. Не давали ни воды, ни еды и лишь изредка бросали, как собакам, сквозь решетку окна кусок хлеба или несколько сырых картошек, и люди, как голодные звери, накидывались на еду.. Уходил стыд, отмирало чувство пола, из души капля за каплей вытекало ощущение реальности... 18 числа поезд прибыл в Минск... Через 5–6 часов двери вагонов открылись одновременно, и в них ворвалась дикая толпа латвийских эсэсовцев со снятыми с предохранителей автоматами в руках. Они стали выбрасывать людей из вагонов... Так швыряют камни или дрова... Удары кулаков и пинки ногами, а затем они начали стегать нас кнутами... Разразилась ужасная паника... Стариков и детей погрузили на грузовики и повезли дальше, нас же погнали пешком в сопровождении вооруженных охранников... Мы зашли в город... Он был почти полностью разрушен... В конце концов, мы прибыли в особое огражденное гетто для немецких евреев... В глубине души мы все еще надеялись, что отношение к нам будет лучше, чем отношение к русским евреям. Однако вскоре стало понятно, сколь глубока была наша ошибка... Мы жили впятером в комнате площадью пять квадратных метров... Водопровод и электричество отсутствовали... Жесточайший мороз, особенно той зимой... В нашей комнатке-клетке все выглядело, как после погрома: вокруг разбросаны перья из подушек, в каждом углу валялись ханукальные подсвечники... Со временем мы узнали, что ранее здесь обитали белорусские евреи, которых убили накануне — 7 ноября...» [4, с. 224–225].

Прибытие в Минск для тотального и варварского истребления граждан Германии еврейского происхождения, ни в чем не повинных несчастных детей, женщин и стариков, оказало решающее и во многом удивительное

влияние на «старого антисемита и закоренелого нациста» Вильгельма Кубе. Эту метаморфозу в его взглядах и в отношении к «окончательному решению «еврейского вопроса» называют «одним из наиболее странных эпизодов истории Третьего рейха» (см.: [5, 253]).

Что же привело его к этой неожиданной перемене?

Прежде всего, с точки зрения В. Кубе, немецкие евреи хотя и были евреями, но они коренным образом отличались от восточноевропейских евреев, в необходимости избавления от которых, как отмечалось выше, он ранее не сомневался. В письме своему непосредственному начальнику, рейхскомиссару «Остланда» (оккупированная Прибалтика и Белоруссия) «дорогому Генриху» Лозе, от 16 декабря 1941 г. он писал о том, что даже с точки зрения личной гигиены нет никакого сравнения между высланными и местными евреями [6, с. 278]. Во-вторых, он был потрясен тем, что среди них было немало ветеранов Первой мировой войны, проливавших свою кровь ради победы Германии, в том числе и тех, кто стал инвалидом в результате боевых ранений или был награжден орденами за героические подвиги. В своем письме Лозе он с гневом отмечал, что среди новоприбывших, которым предстоит умереть, есть бывшие фронтовики, кавалеры “Железного креста” 1-й и 2-й степеней, раненые, арийцы наполовину и даже арийцы на три четверти» (цит. по: [7, с. 82]).

Кубе тщательно и скрупулезно составил внушительный список евреев, сражавшихся в составе германской армии во время Первой мировой войны, и обратился в Главное управление имперской безопасности с просьбой об их помиловании, будто бы никогда и не слышал об «окончательном решении еврейского вопроса».

Получив это послание, шеф политической полиции фашистской Германии Рейнхард Гейдрих вспылал, заявив своим ближайшим сотрудникам, что перед ними стоят более важные задачи, чем заниматься пустой «болтовней о евреях», проводить отнимающее много времени расследование и отрывать людей от более важных дел. Кубе же он ответил: «Сожалею и не понимаю, а также нахожу чрезвычайно огорчительным тот факт, что по прошествии шести с половиной лет после принятия “нюрнбергских законов” мне приходится разъяснять подобные вещи и даже отвечать вам на это» (цит. по: [8, с. 587]).

Но Кубе не хотел ничего понимать и взял немецких евреев под свою защиту. «Странное отношение к еврейскому вопросу», — недоумевал командир германской полиции безопасности (СИПО) и СД в Белоруссии, оберштурмбанфюрер СС д-р Эдуард Штраух, пока до него не дошло, что один из видных гауляйтеров рейха превратился в защитника евреев.

В полном недоумении Штраух заявил: «Мне непонятно, почему из-за каких-то евреев среди немцев возникают разногласия. Приходится констатировать, что мне и моим людям предъявляются обвинения в вар-

варстве и садизме, тогда как мы лишь выполняем свой долг и все распоряжения по “еврейской проблеме”... В то же время я понимаю, что характер наших действий недостойн немецкого народа, народа Канта и Гёте. Если отношение всего мира к немцам будет подорвано, то вина ляжет на нас самих, то есть на СС» (цит. по: [9, с. 432]). Кубе не ограничивался тем, что называл карателей варварами. Заменяв штурмовиками свою эсэсовскую охрану, где только мог, он стал саботировать приказы о ликвидации евреев.

На 1 марта 1943 г. Штраух запланировал проведение очередной акции по уничтожению евреев, отдав распоряжение о сборе 5000 евреев в определенном месте для «переселения». Кубе же, в свою очередь, позаботился, чтобы все вызванные евреи узнали об истинных целях этой «операции», а тем, кто работал в городе, т. е. вне территории гетто, вообще посоветовал не возвращаться в гетто. Нескольких молодых евреек, которых пригнали на уборку в рейхскомиссариате, он остановил сам и задумчиво произнес вслух: «Зачем вам возвращаться в гетто, скоро весна, а вокруг Минска так много красивых мест» (цит. по: [9, с. 432]).

Таким образом, в условленном месте собрались считанные люди, единицы которых полицаи сразу же стали избивать и расстреливать. И на этот раз реакция Кубе не заставила себя долго ждать. Штраух сообщает: «Он ожесточенно и злобно отругал меня и накричал на моих людей, обзывая нас и понося всячески. Выражения: “грязный дикарь”, “свинство” и „мы еще поговорим об этом, и я тебе покажу” были самыми мягкими» [2].

Штраух вспомнил и такой случай в Минске, когда гауляйтер приказал немецкому полицейскому прекратить избивать еврея – ветерана Первой мировой войны. С гневом рейхскомиссар поинтересовался у него, является ли он кавалером «Железного креста», подобно его жертве. Затем, правда, Штраух, с облегчением, признался: «На наше счастье, его ответ был положительным». Но при этом добавил: «Если бы на месте полицейского-немца был полицай из местных, он бы его пристрелил, без сомнения» [2].

В результате Штраух пишет о происходящем донесение (точнее, донес) Гиммлеру, в котором называет Кубе беспомощным администратором и руководителем, обвиняет его в «сочувствии и лояльности к евреям». С циничной иронией Штраух заметил, что не понимает, почему он и его люди, исполняя свои служебные обязанности, постоянно должны терпеть оскорбления и унижения со стороны главы гражданской администрации «Вайсрутении».

Гиммлер был в бешенстве: он приказывает непосредственному начальнику Кубе, министру по делам восточных территорий Альфреду Розенбергу, приструнить рейхскомиссара Белоруссии во что бы то ни стало, отправляет в Минск комиссию во главе с Альфредом Мейером (первый заместитель Розенберга). Но Кубе и на это не отреагировал, зная, что другой его началь-

ник, гауляйтер Востока Генрих Лозе, также относится к аппарату Гимmlера отрицательно. Новую акцию СС — операцию «Котбус», которую преподносили как «антипартизанскую», — Кубе вновь подверг резкой критике.

В своем донесении Розенбергу он назвал действия СС как «опустошительные и разорительные». А по поводу увиденного им кошмара в Слуцке он написал обращение к Гейдриху: «Это самое настоящее безобразие и дикое варварство — закапывать раненных, но еще живых евреев, как это имело место в Слуцке... Такими методами нельзя поддерживать порядок и спокойствие в Вайсрутении» [2].

Многие исследователи (Лени Яхель, Шалом Холевский, Шмуэль Спектор и др.) утверждают, что отношение Кубе к евреям Рейха в целом не изменило его взглядов на «окончательное решение еврейского вопроса», но все же большинство исследователей сегодня придерживаются иной точки зрения.

Видный американский историк Рауль Гильберг в своей книге «Уничтожение европейского еврейства», изданной в 1961 г. в Чикаго, отмечает, что «борьба Кубе против СС и полиции постепенно приобрела беспрецедентный характер» [5, с. 253]. Он считает, что В. Кубе пытался спасти евреев вообще, а не только немецких евреев. Впрочем, при этом он цитирует и слова Э. Штрауха о том, что, «пока речь шла о русских евреях, Кубе мог успокоить свою совесть утверждениями, что все они пособники большевиков и партизан, однако он не способен был провести какие-либо параллели между немецкими евреями и немцами» [5, с. 253].

Надо отметить, что после войны Вильгельм Янецке утверждал, что Кубе обращался со своими письмами к Геббельсу и даже к Гитлеру и умолял их прекратить варварское истребление немецких евреев, предлагал им выработать иную, более цивилизованную политику по «вопросу немецких евреев». Например, «организовать их депортацию в Палестину или на африканский континент». Кубе без устали искал поддержки со стороны Гейдриха и Лозе, а у русского немца Розенберга просил помощи по вопросам «российского еврейства», а порой, в отчаянии, просто хотел, чтобы «дорогой Альфред» выслушал его и хотя бы попытался понять его по-человечески [10].

Эти свидетельства позволяют высказать мнение, что не все евреи, на защиту которых поднялся Кубе, были немецкими евреями. Такое же впечатление вытекает из фактов и документов о реакции СС на гибель Кубе: Гимmlер полагал, что смерть Кубе от рук белорусских партизан и подпольщиков является «благой вестью для германской родины». И вообще, по мнению Гимmlера, Кубе в любом случае предстоял путь в концентрационный лагерь, так как его поведение в отношении решения «еврейского вопроса» граничило с изменой, а терпение фюрера было уже на пределе» (цит. по: [11, с. 479]).

Литература

1. *Кнатъко, Г.* Черные мифы Вильгельма Кубе / Г. Кнатъко // Советская Белоруссия, № 94 (21469) за 30 марта 2002 г.
2. *Хёне, Х.* Черный орден СС. История охранных отрядов / Х. Хёне. [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.allk.ru/book/712/6934.html
3. *Hoehne, H.* The Order of the Death's Head – The Story of Hitler's S.S. / Н. Ноehне. N.Y., 1970.
4. *Холевский, Ш.* Евреи Рейха в Минском гетто / Ш. Холевский // Яд ва-Шем. Иерусалим, 1987.
5. *Hilberg, R.* The Destruction of the European Jews. / R. Hilberg // Chicago, 1961.
6. Катастрофа в документах: сб. Иерусалим, 1978.
7. *Вайц, И.* Катастрофа европейского еврейства. Ч. 7: Катастрофа евреев на территории Советского Союза / И. Вайц. Тель-Авив, 2000.
8. *Яхиль, Л.* Катастрофа – судьба еврейства Европы / Л. Яхиль. Иерусалим, 1987.
9. *Headland, R.* Holocaust and Genocide Studies / R. Headland. N. Y., 1991.
10. Форум сайта Reibert «Минск под оккупацией»; отзывы: «Кто же он – Кубе?» [Электронный ресурс] // Режим доступа: www.reibert.info.com

Секция 5

ЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО В БЕЛОРУССКОМ И МИРОВОМ КОНТЕКСТЕ

И. Ф. Двужильная
(Гродно, филиал БГАМ)

ОТРАЖЕНИЕ ТЕМЫ ХОЛОКОСТА В МУЗЫКАЛЬНОМ ИСКУССТВЕ БЕЛАРУСИ

Трагический опыт Холокоста как Катастрофы еврейского народа Европы в годы Второй мировой войны является темой, к которой возвращаться становится все труднее. Желаящему узнать о Холокосте логичнее бы обратиться к документам, датам, свидетельствам – хроникам нацистов и союзников, к магнитофонным лентам мемориального фонда Спилберга, наконец, к бесчисленным воспоминаниям, запечатленным в книгах [1; 2]. Но о Катастрофе европейского еврейства рассказывает и искусство – искусство слова [3; 4], искусство звука.

Музыкальные произведения, раскрывающие тему Холокоста, стали появляться уже в 1940-е гг. Напомним об уникальном «показательном» гетто для европейских евреев в Терезине. Среди узников гетто было много музыкантов и артистов, силами которых устраивались концерты, читались лекции. В гетто функционировали театры, кабаре, сердцем которого был Карел Швенк, поэт, конферансье, блистательный артист, чье имя гремело в Европе; музыку к пьесам писал Гидеон Кляйн. «О Терезиенштадт, ты маленький ад», – напевал К. Швенк. В Терезине существовала и «Студия современной музыки», которую возглавил ученик А. Шёнберга Виктор Ульман. Именно им в стенах гетто была создана опера «Император Атлантиды» (1944), ставшая сатирой на Третий рейх. Спектакль в разгаре

репетиций был запрещен, а все его участники отправлены в газовые камеры Аушвица [5].

В послевоенный период тема Холокоста нашла отражение в музыке многих именитых композиторов мира — А. Шёнберга (кантата «Уцелевший из Варшавы»), Д. Шостаковича (Второе фортепианное трио, Первый скрипичный концерт, Тринадцатая симфония «Бабий Яр»), Кш. Пендерецкого (оратория «Dies irae»), Д. Лигети («Реквием»), С. Райха (квартет «Разные поезда»). Она получает широкий резонанс в советской музыке второй половины XX в. (произведения М. Гнесина, Г. Фрида, С. Беринского, И. Шварца, М. Вайнберга). Большинство перечисленных произведений написаны композиторами-евреями, которые не смогли пройти мимо этой темы, болью отозвавшейся в сердце каждого из них.

Беларусь в годы Великой Отечественной войны в полной мере ощутила, что такое Холокост. На территории маленькой республики было создано 163 гетто, среди них — Минское гетто, одно из самых крупных в СССР (более 100 тысяч узников). Множество больших и малых мест массовых расстрелов евреев разбросано по Беларуси. Теме Великой Отечественной войны посвящены многочисленные произведения белорусских композиторов, Холокосту — единичные, созданные музыкантами, для которых Беларусь волей судьбы стала второй родиной: Э. Тырманд (р. 1917), Л. Абелиовичем (1912–1985), Г. Вагнером (1922–2000).

Поразительно схожи судьбы этих композиторов. Они встретились в Минске в 1939 г. Э. Тырманд до войны училась в Варшавской консерватории в классе хорового дирижирования и фортепиано, далее свое образование она решила продолжить в Белорусской государственной консерватории (БГК) и летом 1939 г. вместе со своим мужем, скрипачом Израилем Турчем, переехала в Беларусь.

В Варшавской консерватории в классе фортепиано обучались Л. Абелиович и Г. Вагнер, однако оккупация фашистами в сентябре 1939 г. столицы Польши не позволила им продолжить образование. По-разному им пришлось добираться до восточной границы с СССР. Родители Вагнера делали все возможное, чтобы переправить детей на Восток: границы Беларуси на тот период были еще открыты для беженцев. До СССР 17-летний юноша под пулями добирался несколько дней; на границе он указал на то, что до войны обучался как пианист в Варшавской консерватории. По рекомендациям вышестоящих органов Вагнер был направлен в Минск для дальнейшего обучения в консерватории. Местом учебы Л. Абелиовича и Г. Вагнера в 1939–1941 гг. стала БГК. Среди «вынужденных» эмигрантов оказался еще один талантливейший студентпианист Варшавской консерватории — М. Вайнберг (1919–1996). Адаптироваться к новой жизни помогали все: администрация, педагоги, студенты, которые выхаживали от болезней, учили говорить по-русски (речи Э. Тырманд, Г. Вагнера, М. Вайнберга был присущ польский акцент).

Классы В. А. Золоторева (1872–1964) и А. К. Клумова (1907–1944) стали своего рода «кузницей» кадров [6]. В классе Золоторева совершенствовали свое композиторское мастерство Л. Абелиович и М. Вайнберг, написавший за годы учебы в БГК «Симфоническую поэму» (посв. В. Золотореву) и Первую фортепианную сонату (посв. А. Клумову), а также Второй квартет и романсы (соч. 4 и 7). Вместе с В. Оловниковым в 1941 г. они стали выпускниками БГК. В классе Клумова продолжили свое обучение как пианисты Э. Тырманд и Г. Вагнер, за советами по вопросам композиции к нему обращались М. Вайнберг и Л. Абелиович.

С началом Великой Отечественной войны планы молодых музыкантов резко изменились, а человеческие судьбы сложились по-разному. Так, А. Клумов и М. Вайнберг местом эвакуации выбрали Ташкент; здесь они сумели сделать прописку, от которой напрямую зависели продовольственные карточки, устроиться на работу в Национальный театр оперы и балета в качестве концертмейстеров. Там же М. Вайнберг встретил свою будущую жену, дочь великого еврейского актера С. Михоэлса Наталью Михоэлс-Вовси. На земле Узбекистана Вайнберг продолжал писать музыку. Здесь была создана его Первая симфония, переправленная друзьями в Москву и получившая высокую оценку Д. Шостаковича. По его предложению в 1943 г. М. Вайнберг переезжает в столицу. На протяжении тридцати лет композиторов будут объединять человеческая дружба и творческое сотрудничество.

По-иному складывались обстоятельства в семье Э. Тырманд, которая вместе с мужем уехала в Ташкент, однако, осознав, что устроиться на работу там невозможно, выбрала местом эвакуации Фрунзе. Здесь она встретила с еврейской актрисой Идой Каминской, которой аккомпанировала в еврейском театре; на оборонном заводе руководила самодеятельным эстрадным оркестром, в детском доме организовала хор, воспитанниками которого стали дети блокадного Ленинграда, была концертмейстером хореографического кружка. Для эстрадного оркестра Э. Тырманд писала джазовые сочинения, фантазии на народные темы, песни. В это же время появилось одно из самых этнически окрашенных произведений Э. Тырманд – «Мелодия и танец (фантазия на еврейские темы для фортепиано и скрипки)».

Г. Вагнер местом эвакуации выбрал Таджикистан. В Душанбе он работал в филармонии концертмейстером, аккомпанировал солистам Ленинградского театра комедии, чуть позже пришел на прослушивание в труппу организованного в начале войны Фронтového театра, художественным руководителем которого был Георгий Менглет; после прослушивания Г. Вагнера назначили заведующим музыкальной частью. Труппа побывала на многих фронтах, а площадками фронтového театра становились амбары, полуразрушенные избы, лесные поляны. На концертах Г. Вагнер исполнял

фантазии на темы известных произведений, под его аккомпанемент звучали и любимые фронтовиками лирические песни — «Землянка», «Синий платочек». Здесь, на фронте, Г. Вагнер написал и первые собственные песни.

В июле 1941 г. был оккупирован Минск, а через три недели, 19 июля 1941 г., фашисты принимают решение о создании гетто. Его узником стал и М. Крошнер, молодой белорусский композитор, автор первого национального балета «Соловей» (1937; балетмейстеры А. Ермолаев и Ф. Лопухов); он погиб в застенках гетто.

Музыкальная жизнь оккупированного Минска продолжалась в прежнем русле. По радио звучали белорусские народные песни, академическая музыка русских композиторов. По приказу немцев при радио был создан симфонический оркестр, художественным руководителем которого назначили выпускника Петербургской консерватории Клауса Пишера. Известно, что в составе оркестра было много еврейских музыкантов, которых таким образом дирижер спасал от смерти (сведения приводятся по материалам лекции Н. Бунцевич, состоявшейся в Минске в феврале 2008 г.).

После окончания войны М. Вайнберг, Л. Абелиович, Э. Тырманд, Г. Вагнер узнают страшные факты: в гетто Польши (Варшава, Радумь), Вильно погибли все их родственники. В 1946 г. возвращается в БССР Г. Вагнер, двумя годами позже — Э. Тырманд. Они продолжают обучение в БГК по классу фортепиано и композиции (по композиции — в классе А. В. Богатырева), в дальнейшем реализуют себя в композиторской и педагогической деятельности: Г. М. Вагнер был профессором Белорусского педагогического университета им. М. Танка, Э. М. Тырманд — доцентом кафедры концертного класса БГК.

Л. Абелиович после войны по рекомендации Н. Мясковского для совершенствования композиторского мастерства был отозван в Москву. В истории СССР конец 1940-х гг. был тяжелейшим периодом. Как пишет свидетель тех событий композитор Г. С. Фрид, «в 1948 г. десятки тысяч солдат и офицеров, бывших в плену, оказались в тюрьмах и лагерях. Снова расцветало доносительство, злобствовала цензура, шельмовали поэтов, рос антисемитизм. 13 января в Минске убили С. Михоэlsa — гениального актера, режиссера, выдающуюся личность. Убийство послужило началом многих трагических событий в разных областях искусства и науки, за которыми последовала кампания физического уничтожения еврейских писателей и поэтов, дело “врачей-вредителей” и мн. другое» [7, с. 260–261]. В феврале в газете «Правда» появилось постановление ЦК ВКП(б) «Об опере “Великая дружба” В. Мурадели», которое обвиняло ряд композиторов (в т. ч. Шостаковича, Мясковского, Прокофьева, Хачатуряна) в формализме. К семи обвиняемым добавили их учеников, последователей, значительно увеличив число жертв. Таким образом,

Л. Абелиович, находившийся в эти годы в эпицентре событий, попал под все пункты постановления 1948 г. Возможно, и выбор дальнейшего местожительства был сделан не случайно — не Москва, а Минск. После смерти Н. Мясковского, в 1951 г., он возвращается в БССР. Результатом двух лет напряженных занятий Л. Абелиовича с Н. Мясковским стали две сонаты, вариации для фортепиано и другие сочинения. Значительное влияние на становление композитора оказало также общение в Москве с Д. Шостаковичем и М. Вайнбергом.

Трагические события военных лет, потеря родины, практически всех родственников отозвались горячей болью в памяти композиторов. Не случайно тема войны становится одной из центральных тем их творчества. Правда, слово «Холокост» или «гетто» в посвящениях произведений будет отсутствовать, чаще в них будет фигурировать следующий текст: «памяти жертв Великой Отечественной войны». В этом сыграла свою роль общая тенденция замалчивания вплоть до 1960-х гг. Холокоста в СССР.

После смерти Сталина наступает время оттепели, позволившее вновь обратиться к темам, не поощряемым властью. 1960-е гг. в советской музыке обозначены как период особого интереса к теме Холокоста и появления ряда выдающихся произведений: Тринадцатой симфонии «Бабий Яр» Д. Шостаковича, монооперы «Дневник Анны Франк» Г. Фрида, произведений М. Вайнберга (кантаты «Дневник любви», оперы «Пассажирка»). Правда, премьер эти произведения ожидали порой долгие годы. Так, моноопера «Дневник Анны Франк» (1969) Г. Фрида в СССР была поставлена спустя восемь лет, а опера «Пассажирка» (1968) М. Вайнберга, получившая высокую оценку Д. Шостаковича, своей премьеры ждала 38 лет.

В Беларуси одним из первых сочинений, посвященных теме Холокоста, стала вокально-симфоническая поэма «Вечно живые» (1959) Г. Вагнера. Она была написана к 15-летней годовщине освобождения БССР; в устной беседе композитор не раз отмечал, что данное сочинение посвящено памяти его родственников, погибших в гетто польского местечка Радумь. Для музыкального языка поэмы характерны эмоционально насыщенный тон высказывания, театральная ассоциативность, зрелищность, идущая от жанров балета, программно-симфонических произведений, музыки к драматическим спектаклям и радиопостановкам.

Вокально-симфоническая поэма написана в сонатной форме со вступлением и кодой. Драматургия основана на сопоставлении шести контрастных эпизодов, каждый из которых — сцена-портрет с характерной музыкальной темой, энергично развивающейся. Во вступлении звучит сурово-драматическая, полная тревоги тема народа и близкая по характеру колыбельной тема Родины (у женского хора без слов закрытым ртом). В экспозиции предстает динамичная, с изменчивым ритмом тема борьбы

(главная партия) и контрастная ей тема угнетенной Родины, основанная на цитировании белорусской народной песни «Павей, ветрык» (побочная партия). Выбор Г. Вагнером именно этой песни символичен: в ней рассказывается о девушке, которая ждет из далекого края весточки от своего возлюбленного — солдата.

Эпизод в разработке представляет столкновение двух образных сфер — фашизма и народа, насилия и сопротивления. Тема фашизма представлена через зловещий марш с резкими присвистами флейты пикколо и активным участием медных духовых и ударных. В момент наивысшего напряжения рождается краткая тема сопротивления. Трагической кульминацией (*Moderato dolcissimo*) становится эпизод-реквием, отмеченный просветленным хоральным звучанием струнных в высоком регистре.

Поэма Г. Вагнера впервые прозвучала на открытии мемориального комплекса «Мамаев курган», была записана оркестром радио БССР, однако в настоящее время не исполняется.

Если для Г. Вагнера, человека с огромным чувством юмора, трагические сочинения были скорее исключением из правил, то для Л. Абелиовича музыка такого рода становится определяющей. Музыковед А. Друкт акцентировал личные потрясения военных лет, пережитые композитором: «Война наложила глубокий отпечаток на творческую деятельность Л. М. Абелиовича. Вероятно, с этим связан чрезвычайно высокий уровень трагизма его музыки, возможно, более высокий, чем у какого-либо другого белорусского автора. Трагизм свойственен почти всем сочинениям Абелиовича» [8, с. 52].

По своей природе Л. Абелиович был человеком замкнутым, необщительным. Композитор Г. Горелова вспоминает: «Он жил в угловой однокомнатной “хрущевке”. В Союзе композиторов ему предлагали новую квартиру, но он отказался, мол, не сможет в другом месте работать. Ему действительно ничего не было нужно, кроме возможности заниматься творчеством — в отдаленности от окружающих и даже в одиночестве» (цит. по: [9]). К Абелиовичу относились с большим пиететом, называя вторым Шостаковичем, столь значимым был его каждый опус. Вершиной фортепианного творчества композитора становятся две тетради «Фресок», в которых, как и в Третьей симфонии, Арии для скрипки и камерного оркестра, нашла отражение тема Холокоста.

Так, «Фреска № 1» (1965) программна и остросюжетна. Она представляет собой цикл из 9 контрастных музыкальных картин и портретов: «Шаги в ночи», «Беглец», «Скорбный час», «Порыв», «Тишина», «Шествие», «Реквием», «Скерцо», «Свершение». Б. Гарт называет этот цикл одним из капитальных произведений белорусской фортепианной музыки 1960-х гг. и указывает, что он «по силе художественного воздействия может выдержать сравнение со многими симфоническими и оперными

сочинениями» [10, с. 104]. Сюита «Фреска № 2» (1972), включающая 12 пьес, продолжает избранную тематику, но более обостренно и психологически углубленно: в ней много подтекста, скрытого смысла, что дает возможность индивидуального «прочтения» музыки. Все пьесы объединены общей сюжетной линией и раскрывают различные стороны душевного состояния человека, картины борьбы, жизни и смерти. Содержание цикла отражено в названиях пьес: «Пролог», «Погоня», «Воспоминание о юности», «Навязчивая мысль», «Лавина», «Забывье», «Скорбь» (интонационно напоминает «Скорбный час» из «Фрески № 1»), «Отчаяние», «Гротеск смерти», «Смертный час», «Вокализ», Эпилог. Музыка приобретает философско-драматический характер: эмоциональная насыщенность сочетается с напряженностью мысли, непосредственность переживаний — с мудрым осмыслением событий.

1980-е гг. в истории СССР — время открытого диалога. Возможно, в этот период проблемы нравственности и толерантности общества обозначились более резко, и тема Холокоста получила осмысление на разных уровнях: историческом, психологическом, литературно-художественном.

Одним из музыкальных памятников Холокосту стала «Импровизация-реквием для скрипки и фортепиано» (1989) Э. Тырманд, ее последнее сочинение. Долгие годы память тревожила сердце, и только в конце 1980-х гг. на одном дыхании было написано произведение памяти родных, погибших в гетто. По словам композитора, это сочинение стало самым откровенным высказыванием, одним из лучших ее произведений. Впервые оно было исполнено талантливым белорусским скрипачом Л. Гореликом, сегодня к «Импровизации-реквиему» обращаются и молодые исполнители.

XXI век приносит новые проекты, освещающие тему Холокоста, правда, не со стороны композиторов Беларуси, работающих в академических жанрах, а от молодежных коллективов. Одним из них стал творческий проект «Песни гетто» (2003) Андре Оходло (Польша) и ансамбля «Минск Клезмер Бэнд» (рук. А. Данциг); он посвящен 60-летию восстания в Варшавском гетто. А театр еврейской песни «Симха» (Минск) на протяжении ряда лет в разных странах мира показывает театрализованное представление «Память о Холокосте», включающее традиционные молитвы, еврейские народные и авторские песни Второй мировой войны, гимн Израиля, музыку Дж. Вильямса к фильму «Список Шиндлера».

Таким образом, тема Холокоста нашла «пунктирное» отражение в академической музыке композиторов Беларуси и представлена только произведениями тех, кто непосредственно столкнулся с этим страшнейшим явлением XX в. Вероятно, и в творчестве есть такая позиция: «чужая боль».

Литература

1. Неизвестная Черная книга / сост. И. Альтман, Ш. Краковский. М.; Иерусалим, 1993.
2. Книга спасителей: в 3 ч. / авт.-сост. Л. Коваль. Юрмала: Международное общество истории гетто и геноцида евреев, 1993.
3. Опечатанный вагон. Рассказы и стихи о Катастрофе / сост. З. Копельман. М., 2005.
4. Русская литература о Холокосте: хрестоматия для учащихся / сост. М. М. Альтман. М., 1997.
5. Из истории музыкального образования в Беларуси: Белорусская государственная академия музыки: 1932–2002. Профессора и преподаватели: библиографическая энциклопедия / Р. И. Сергиенко, В. А. Антоневиц; под общ. ред. И. М. Лученка. Минск, 2005.
6. *Макарова, Е.* Крепость над бездной: Терезинские дневники, 1941–1943 / Е. Макарова, С. Макаров, Е. Неклюдова, В. Куперман. М., 2003.
7. *Фрид, Г.* Лиловый дрозд / Г. Фрид. М., 2004.
8. *Друкт, А.* Фортепианный цикл Абелиовича «Фреска № 1»: к проблеме единства цикла / А. Друкт // Белорусская музыка: сб. ст. Вып. 3. Минск, 1978.
9. *Бунцэвіч, Н.* Праз адзіноту да адзінай вернай ноты / Н. Бунцэвіч // Культура. 2007. № 16.
10. *Гарт, Б.* «Фрески» Л. Абелиовича / Б. Гарт // Вопросы фортепианного творчества, исполнительства и педагогики. Л.; М., 1973.

О. Н. Иванчина
(Брест, БрГУ)

ИКОНОПИСЬ БЕЛАРУСИ КАК ОБЪЕКТ СЕМИОТИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Любые культурные феномены — от обыденного мышления до искусства и философии — неизбежно закреплены в знаково-символических формах. Они представляют собой механизмы, чье неявное назначение и работу можно и нужно эксплицировать и рационально объяснять. Именно поэтому возможен подход к произведению искусства как к функционирующему механизму и как к смысловому образованию, имеющему символическую природу. Семиотическое изучение иконы требует четкого дефинирования категориального аппарата.

В терминологии Ч. Пирса иконический знак определяется как знак, сходный с объектом, к которому он относится. «Знаки, указывающие на один и тот же объект, не обязательно имеют те же самые десигнаты, поскольку то, что учитывается в объекте, у разных интерпретаторов может быть различным. Знак объекта в предельном случае, который теоретически следует иметь в виду, может просто привлечь внимание к объекту, тогда как в другом предельном случае знак позволит интерпретатору учесть все существенные признаки объекта при отсутствии самого объекта» [1, с. 47]. В любого рода семиологической системе постулируется отношение между двумя элементами: означающим и означаемым. Между означающим, означаемым и знаком имеются функциональные связи. Репрезентация означаемого осуществляется посредством означающего. Как носитель смысла означающее предполагает возможность прочтения, означающее можно увидеть, оно имеет чувственную реальность. Под денотатом понимается реально существующий объект знака, а под десигнатом — смысл знака. В количественном отношении концепты намного беднее означающих; один и тот же концепт можно представить разными знаками (означающими).

Процесс, в котором нечто функционирует как знак, можно определить как семиозис — главный механизм формирования культуры. Трансляция культурного опыта позволяет воспроизводить эффективные виды человеческой деятельности. Отношение знаков к их объектам — это семантическое отношение семиозиса. Изучение отношения знаков к интерпретаторам является прагматическим измерением семиозиса, а корреляция между знаками — синтаксический уровень семиотического взаимодействия. Семантика знаков и символов — это выявление их смыслового наполнения.

Под символом подразумевается более широкая категория, нежели знак. Символ, в отличие от знака, полисемантичен, амбивалентен. В искусстве символ является универсальной эстетической категорией, раскрывающейся через сопоставление со смежными категориями художественного образа, с одной стороны, знака и аллегии — с другой. В широком смысле символ эксплицируется как образ, взятый в аспекте своей знаковости. Смысловая структура символа многослойна. Хотя символ является столь же древним, как и человеческое сознание, его философско-эстетическое осмысление — сравнительно поздний результат культурного развития. Символ — универсальный носитель смыслов культуры. Поскольку символ антиномично несет в себе и знаковое, и образное начало, высшей его формой в искусстве может быть художественный образ, а низшей — знак.

Образ — наиболее целостный охват всей знаково-символической системы; это максимально полное по охвату воспроизведение художественной информации. Образ является особым способом репрезентации и познания действительности. Образ (как язык искусства) в семиотическом отношении несравненно богаче, нежели понятие (язык науки). Образ вмещает в себя конкретное и общее, сущность и явление. Образ — это не только чувственно воспринимаемое понятие, но еще и способ существования одновременно нескольких понятий. Образ принципиально полисемантичен, многоаспектен. Художественный образ — это способ художественного мышления и форма освоения действительности, выражающие суть художественного творчества. Художественный образ чувственно конкретен, доступен восприятию, непосредственно воздействует на органы чувств человека. В его создании принимает участие ассоциативная способность человеческого мышления — связь представлений и понятий, при которой одно из них, возникнув в сознании, вызывает другое представление. Этим и детерминирована полисемантичность художественного образа.

Во все времена Христианская Церковь придавала большое значение образу. Но оценивает она его не с точки зрения его художественной или эстетической ценности, а как элемент проповеди. Образ мыслится не как простая декорация, а как интерпретация текста Библии.

Эстетический знак, художественный символ, идея и художественный образ — все они, воплотившись в произведении искусства, составляют некое гармоническое единство, репрезентируют какую-либо конкретную цель и смыслополагание. Интерпретация художественного произведения неотделима от его понимания. Истолкование произведений искусства определяется художественной коммуникацией, которая в искусстве двойственна: с одной стороны, это приобщение к произведениям искусства, их переживание и проживание, а с другой — общение по поводу этих произведений и их осмысление. Любое произведение искусства есть сплав идейных, духовных, религиозных, национальных, ментальных характеристик своего автора и культурной среды. Художественные способы отражения действительности могут рассматриваться как особое, непонятнейшее мышление, где присутствуют такие операции, как восприятие, представление, логическое абстрагирование, коммуникация. В каждом произведении живописи можно выделить определенную организацию выразительных средств: ритм, композиция, колорит, техника. Наличие подобных средств и связей между ними, а также их организация являются условиями восприятия и переживания художественного произведения. Еще одно условие — создание на основе этих связей и организации самостоятельной реальности, определенного художественного мира, данного в произведении [2, с. 93].

Стремление понять икону приводит к выводу о том, что по своему строению этот артефакт есть сложная семиотическая система — неразрывное единство знаков, символов, художественного образа, отражающих действительность и выражающих определенные стороны духовного мира людей. Когда художественное произведение рассматривается в контексте теории коммуникации, т. е. как элемент, связывающий художника со зрителем и их обоих — с реальной жизнью, оно может быть определено как инструмент отражения и выражения реальной действительности. Между сознанием и действительностью может возникать «третья реальность» (художественная) как специфический инструмент для проникновения во внутренние законы окружающего. Мир художественной реальности представляет собой сложную знаковую систему, получившую в осознании статус самостоятельного бытия. Когда исследование знаково-символической структуры иконы происходит без учета религиозного опыта, верования, т. е. всего того, что стоит за этим образом, оно не может быть объективным, так как в этом случае мы наблюдаем не что иное, как семиотический разрыв. Он подразумевает отсутствие в понимании знака, символа или образа репрезентации объекта. Всестороннее глубокое изучение художественного произведения возможно лишь при подходе к произведению как к единой, многоплановой, функционирующей структуре. Поскольку любое произведение искусства исторично, оно транслирует через годы,

века и тысячелетия тот культурный опыт, духовность, аксиологию, которые были присущи времени его создания. Как текст культуры, икона — это возможность реконструировать мысли, чувства, идеалы, мировоззрение, идеологию, менталитет, самосознание какой-либо эпохи.

Реконструкция отношения автора произведения искусства к художественному образу иконы возможна, так как познание и творчество всегда несут на себе отпечаток личности автора, его индивидуальности, своеобразия его духовного мира [3, с. 124]. Воссоздавая объект в модели (произведении искусства), автор неизбежно строит эту модель по структуре своего мировоззрения и мироощущения (своего социально детерминированного «Я»), и произведение искусства является одновременно моделью двух объектов — явления действительности и личности автора.

Таким образом, можно констатировать, что художественный образ — это не что иное, как отражение мировоззрения и мироощущения человека. Он создает художественную реальность, где в процессе коммуникации происходит его осмысление, переживание и проживание. Всякая знаковая система обязательно существует в двух ипостасях: в виде абстрактного идеального эталона, локализующегося в сознании субъекта, и в виде материальной реализации текстасообщения, который служит посредником между коммуникатором и коммуникантом. В тексте, таким образом, объективируется не только мысль, но и язык. Визуальный образ и мысленный концепт в процессе сакрального диалога верующего и иконы, с одной стороны, возводят ум человека к запредельному, возвышенному (идея христианского Бога), с другой — актуализируют проблему повседневности, что выражается в формах православного благочестия. Таким образом, происходит постоянная корреляция: трансцендентное — имманентное. Художественный образ в иконописи создается совокупностью смыслов и значений знаков и символов композиции на основе эстетического образа.

Икона является носительницей многих смыслов и значений, в то время как ее основная идея всегда центрируется на репрезентации обоженой твари, сотериологии, торжестве христианской Истины и эсхатологии всего мира и каждого конкретного человека. Иконопись имеет свой художественный язык, основанный на семиотических элементах. Именно этот «язык» вступает в диалог с интерпретатором художественного образа. Икона, как и всякий текст, сплетена из необозримого числа культурных кодов. Культурный код, по Р. Барту, — «это перспектива множества цитаций, мираж, сотканный из множества структур... <...> единицы, образуемые этим кодом, суть не что иное, как отголоски чего-то, что уже было читано, видно, сделано, пережито: код является следом этого “уже”» [4, с. 39].

Понятия знака, символа, образа присутствовали уже в античности. В первые века от Р. Х. доминировало символично-аллегорическое искусство. Иисус Христос часто изображался в виде Доброго Пастыря (*Лук 15:*

3–7; *Иоанн 10:1; Матф 18:12*), агнца с крестом (*Иоанн 1:29*), Орфея, привлекающего своей музыкой диких зверей. Шестой Вселенский Собор (692 г.) запретил символические изображения ввиду ненужности и нецелесообразности представлять в загадочных и иносказательных образах Вочеловечившегося Бога. Теперь символически изображается Св. Троица и ангельский мир — то есть те, кого нельзя увидеть глазами. Эти символы связаны с теофанией (явление Божества, например, явление Святой Троицы в образе трех ангелов), пророческими видениями (Книга пророка Даниила, Апокалипсис) и с Церковным Преданием [5, с. 50–51]. Одной из причин существования в I–III вв. символических изображений называют стремление христиан сохранить в тайне священную сущность своей веры, оградить ее от осквернения язычниками.

Сложность семиотического исследования иконописи Беларуси определяется рядом факторов. Во-первых, конфессиональная принадлежность какой-либо иконы может оспариваться вплоть до нашего времени (т. к. икона может содержать синхронное или хронологическое наложение православной, католической или униатской иконографий). Во-вторых, семантическая значимость одних элементов изображения может изменяться в зависимости от стиля, в котором создана икона. В-третьих, христианская символика может переплетаться с языческой (каноническая иконография дополняется изображением элементов суеверий (например, красный пояс-оберег на пеленах Богомладенца в сцене «Рождества Христова»).

Таким образом, семиотическое исследование иконы может основываться на общепринятой системе семиотических категорий: знак, символ, образ, текст, денотат, десигнат, концепт; семантика, прагматика, синтактика. Кроме того, возможна выработка нового категориального аппарата для синтеза научных, искусствоведческих и теологических дефиниций.

Литература

1. *Моррис, Ч. У.* Основания теории знаков / Ч. У. Моррис // Семиотика. Общие вопросы: хрестоматия. Минск, 1995.
2. *Розин, В.* Семиотические исследования / В. Розин. М., 2001.
3. *Тенасе, А.* Культура и религия / А. Тенасе; пер. с рум. М., 1977.
4. *Барт, Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. М., 1989.
5. *Рафаил, архимандрит.* О языке православной иконы / архимандрит Рафаил. СПб., 1997.

Т. М. Халево
(Минск, РМК при БГАМ)

**САМУИЛ ПОЛОНСКИЙ: К ПРОБЛЕМЕ
ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО
САМОСОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ДОКУМЕНТОВ
ИЗ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
АРХИВА-МУЗЕЯ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА)**

Многие деятели белорусской советской культуры долгое время рассматривались только с точки зрения их вклада в развитие именно белорусского национального искусства. Однако в связи с изменением политических и социальных установок в современном обществе долго замалчиваемые факты из личной и творческой биографии многих видных музыкантов Беларуси, благодаря исследованиям ученых-музыковедов, становятся доступными широкой общественности.

Как известно, культура на белорусских землях развивалась многовеково на протяжении нескольких веков, что было связано с полиэтническим и, соответственно, поликонфессиональным составом населения. Такая традиция зародилась еще во времена существования ВКЛ (в эпоху Средневековья) и, пожалуй, кульминационное воплощение получила как раз в 20–30-е гг. XX в. Именно в этот период в БССР резолюциями и решениями ЦИК БССР (1922, 1924 гг.) государственными были признаны четыре языка: белорусский, русский, идиш и польский.

Еврейская национальная культура была одной из самых мощных, что проявилось, наряду с бытованием традиционной культуры, и в сфере профессионального образования и науки. В области образования – от начального уровня (еврейские детские сады, хедеры) до высшего (евсекции в БГУ и др.) – осуществлялась сознательная политика сохранения и поддержки еврейской национальной идентичности. Также проводились

исследования в области еврейской истории, социологии, экономики и фольклора (евсектор Инбелкульта).

Изучением профессионального творчества композиторов-евреев Беларуси первой половины XX в. на протяжении столетия практически никто не занимался. В довоенный период в прессе появлялись лишь малочисленные газетные рецензии и статьи Ю. Дрейзина (на русском и белорусском языках), которые не являются серьезными исследованиями и отражают только отдельные фрагменты еврейской музыкальной культуры в Беларуси. Известно, что многие музыканты были выходцами из традиционной еврейской среды, и так как в их «сознании с детства были прочно укоренены еврейские интонационные стереотипы» [1, с. 125], композиторов влекло вернуться к ним и воплотить их в своем творчестве.

Первым исследователем, который стал работать с архивными документами из фондов композиторов Беларуси и выявлять в их наследии сочинения, ориентированные на еврейскую идиому, стала Нина Самуиловна Степанская (1954–2007). Среди ее статей, посвященных общим вопросам развития еврейской музыки ашкеназов Восточной Европы (в частности, евреев-литваков), литургической музыке в еврейской традиции и идишской песне, особое значение для нас имеют последние публикации. В статьях «Феномен еврейского композитора в Беларуси первой половины XX века» [1] и «Еврейский этнографический инструментализм в творчестве белорусских композиторов первой половины XX века» [2] Н. С. Степанская предпринимает глубинный социокультурный, музыкально-исторический анализ творчества еврейских композиторов Беларуси. Среди них – Самуил Полонский, Марк Шнейдерман, Исаак Любан, Михаил Крошнер, Лев Абелиович, Товий Шнитман, Юрий Бельзацкий, Генрих Вагнер, Эдди Тырманд.

В продолжение начатого Н. С. Степанской исследования композиторского творчества первой половины XX в. в нашем докладе предпринимается попытка обзора творческого наследия С. Полонского, связанного с еврейской тематикой. Фигура Самуила Полонского (1902–1955) на протяжении десятилетий репрезентировалась односторонне: исключительно важная еврейская составляющая его творчества намеренно не замечалась официальным музыкаловедением. Выступая как композитор, хормейстер и музыкально-общественный деятель, С. В. Полонский был одним из ярчайших представителей полиэтнической культуры Беларуси в первой половине XX в. Исследование опирается на материалы личного фонда музыканта, который находится в Белорусском государственном музее-архиве литературы и искусства (БГАМЛИ).

Обратившись к документам и последовательно восстановив этапы жизненного пути Полонского, мы выяснили, что детство и юность Самуила прошли в еврейском традиционном местечке, а его становление как

музыканта было связано с клезмерской капеллой. Вполне естественно, что любовь к еврейской музыке сопровождала его всю жизнь. Однако жизненные реалии вынуждали композитора обращаться к иным национальным истокам, что привнесло в его творчество полиэтничный элемент. Если теперь можно открыто говорить о его происхождении и еврейской составляющей его творчества, то в советский период эти факты замалчивались. В связи с этим кажется уместным обратиться к биографии композитора.

Родился музыкант 14 сентября 1902 г. в украинском местечке Гайсино Подольской губернии, в семье клезмера. Отец Самуила играл на скрипке, мать знала множество народных песен и хорошо их пела. В 10 лет мальчика отдали на обучение местному клезмеру-скрипачу, а спустя некоторое время он начал странствовать с клезмерской капеллой, участвуя в музыкальном обслуживании еврейских свадеб. В 1919 г. вступил в ряды Красной Армии и 3 года отслужил в ней. В 1922 г., после демобилизации, командование Первой червоно-казачьей дивизии на Украине направило его в Киевский музыкально-драматический институт, хоровой факультет которого он закончил в 1926 г. Известно, что в Киеве в 1922 г. Полонский участвовал в издании сборника песен разных народов СССР, в который были включены две еврейские детские песни (вероятно, в редакции Полонского), что было заверено подписью М. Береговского. Затем С. Полонский начал работать руководителем любительских коллективов, продолжая заниматься в институте, но теперь уже по классу композиции профессора В. Золотарева и Н. Ревуцкого.

В 1928 г. Самуил Полонский переезжает в Минск и следующие 13 лет работает художественным руководителем Еврейского государственного вокального ансамбля (ЕГВА) (1928–1941), а также Белорусской республиканской хоровой капеллы, ансамбля песни и танца Белорусского военного округа, руководит многими самостоятельными хоровыми коллективами, пишет песни, хоры, музыку к кинофильмам и спектаклям драматических театров. Музыкант постоянно участвует в вечерах идишской песни, пишет песни на слова еврейских поэтов, чаще всего И. Фефера, Б. Бергольца, И. Харика, М. Тэйфа, Л. Ямпольского, М. Кульбака, Л. Кацовича, делает обработки еврейских народных песен для своего ансамбля. В своем инструментальном творчестве Полонский активно использует знакомые с детства клезмерские мелодии, а также сочиняет авторские инструментальные опусы, основываясь на еврейской интонационности.

Во время Великой Отечественной войны, в эвакуации, он продолжал творческую деятельность: работал музыкальным редактором Новосибирской киностудии, художественным руководителем Белорусского государственного ансамбля песни и танца, шахтерского ансамбля песни и пляски, консультировал армейскую самодеятельность. С 1945 г. жил в Москве, где и умер в 1955 г.

Обширное творческое наследие композитора долгие годы было представлено однобоко. В учебниках по истории белорусской музыки среди сочинений (вокальных и инструментальных) «на стихи русских и белорусских поэтов с интонационной опорой на крестьянский пласт славянского фольклора» [1, с. 126], а также обработок песен и танцев народов СССР (белорусских, русских, украинских, польских, молдавских, болгарских, чешских и др.) практически не встречаются сведения о еврейских опусах. В свете такой ситуации особенно важно, что найденные нами нотные рукописи и архивные свидетельства позволяют с уверенностью говорить о поливекторной направленности композиторского мышления Полонского, в котором еврейская тематика занимала одно из важнейших мест.

Среди всех сохранившихся документов из архивного фонда нами были выделены те, которые имеют непосредственное отношение к проявлению еврейского национального самосознания в творчестве С. Полонского

К сожалению, на сегодняшний день нами не выяснена датировка многих произведений, не выполнен их анализ, и, соответственно, невозможно дать их стилистическую характеристику.

Обнаруженные материалы можно разделить на следующие группы:

Нотные материалы:

1. 29 песен на идише, авторская (оригинальная) музыка Полонского.

Сведения о них находятся в фонде в виде нотных рукописей, в каталоге пластинок, которые на протяжении 1990–2000-х гг. собирал Д. В. Слепович, на театральных афишах и в концертных программах, а также в черновых тетрадах композитора. Уточнения к некоторым заглавиям песен свидетельствуют о том, что Полонским были созданы вокальная поэма и вокальная сюита для голоса на идише [3].

1) «Brider nit gedaiget» («Братья, не горюйте»), в рукописи имеет подзаголовок «Трактор» для голоса в сопровождении ф-но (идиш) [4].

Из каталога к проекту «Еврейская музыка в СССР», составленного по записям на грампластинках [5]:

2) «Аз ду бист до, ди фрилинг из до» («Когда ты здесь, весна здесь»), сл. Б. Бергольца;

3) «А хосн он а калэ» («Жених без невесты»), сл. Л. Квитко (на евр. яз.);

4) «Шпилт а фрейлехс» («Сыграйте Фрейлехс»), сл. И. Фефера.

Сведения о следующих песнях были почерпнуты из театральных афиш и концертных программ вечеров еврейской песни [6, 7, 8]:

5) «Биробиджанер фрейлехс», сл. И. Фефера (до 1928 г.);

6) «Аф цу пикинеш ди дайчн» («Назло немцам», или «Назло маскилям»), сл. И. Фефера (1928 г.);

7) «А шнайдер» («Портной») (до 1946 г.);

8) «Бессарабия» (до 1946 г.);

9) «Гэфалэнэ идыше дыхтер», сл. М. Тэйфа (до 1946 г.);

- 10) «Клара Юнг», сл. И. Фефера;
- 11) «Майн либер» («Мой дорогой»), сл. Б. Бергольца;
- 12) «Ба ди шайтерс» («У костра»), сл. И. Фефера;
- 13) «Виг Лид» («Колыбельная»), сл. И. Фефера;
- 14) «А тенцл» («Танец»), сл. Л. Кацович;
- 15) «Либ мих ин декабрь ви ин май» («Люби меня в декабре, как в мае»), сл. Б. Бергольца;

16) «Аф цепикенеш ди соным» («Назло врагам»), сл. И. Фефера;

17) «Дер зейде митн эйникл» («Дедушка и внучек»), сл. Л. Кацовича.

Из всех песен, записанных в черновых тетрадах [3], мы учли общее количество. Проблемы текстологического характера (сложность чтения карандашного почерка) помешали установлению точных названий сочинений. Работа по расшифровке текстов еще предстоит. Назовем лишь те, которые отчетливо и разборчиво озаглавлены.

18) Песня о Сталине (на идише, Минск), сл. И. Фефера;

19) «Ой а нар а идэнэ» («Ой баба-дура»);

20) «Песенка портного», сл. М. Кульбака;

21) «Волн форсту Берл?» («Куда ты едешь, Берл?») из вокальной сюиты для голоса, сл. Л. Ямпольского;

22) «Nor ikh veys nit» («Но не знаю я»), сл. Л. Ямпольского (Киев, 1927 г.);

23) «Krenetse» («Колодец»), сл. И. Фефера (Киев, 1926 г.);

24, 25) 2 еврейские детские песни.

2. Обработки еврейских народных песен. К сожалению, нами не были найдены нотные записи обработок еврейских песен. Сведения о них рассыпаны по концертным программам, фонограммам пластинок и даже публицистическим статьям.

1) «Фунванен гойбт зих он а либэ» («Откуда появляется любовь») – еврейская народная песня;

2) «Еврейская колыбельная» – еврейская народная песня;

3) «Пролетарка, сестра моя» – обработка, скорее всего, нигуна для вокального ансамбля (известно из статьи Ю. Дрейзина, указание на жанр – Н. С. Степанская [1]);

4) «Колвиртише хасене» («Колхозная свадьба»);

5) «Кишинев»;

6) «Лехаим»;

7) «Фрейлехс».

3. Инструментальные произведения:

1) Вариации на еврейские народные темы для трубы или гобоя и ф-но;

2) Еврейская рапсодия для фортепиано;

3) «Еврейская свадебная» для трубы или гобоя in B с ф-но;

4) Фрейлехс. Еврейская свадебная для ф-но, посв. Я. С. Калецкому;

5) Рапсодия для скрипки;

б) Сюита на еврейские темы для симфонического оркестра;

7) «Еврейская свадебная» в f moll.

4. Записи фольклора. Записи еврейского фольклора обнаружены в черновых нотных тетрадах С. Полонского, которые датируются 1941–1954 гг. Из-за неясности карандашного почерка не все названия были расшифрованы, но очевидно, что их можно разделить на следующие жанровые группы: песни, нигуны, танцевальные мелодии.

Эти записи являются доказательствами неоспоримой ценности и важности наследия своего народа для композитора. Попытка восстановления по памяти традиционных мелодий, возможно, была связана с потерей записей и нот в начале войны, что могло быть одной из причин, по которой они не были обнаружены ранее; этому могли способствовать и другие известные обстоятельства. Однако в первую очередь это значит, что еврейская традиционная музыка была частью сущности С. Полонского как человека и музыканта, частью его мышления, и для композитора было естественной потребностью выразиться на «родном языке», от которого он не собирался отказываться. В критический для истории и личной судьбы человека военный период первым делом Полонский пытается восстановить знакомые с детства еврейские напевы и мелодии, связанные с родным местечком, отцом и клезмерской капеллой. На наш взгляд, это знаковый факт для понимания мировоззрения композитора и его национальной самоидентификации.

Помимо композиторской деятельности С. Полонский реализовал себя как художественный руководитель и хормейстер Еврейского государственного вокального ансамбля, для которого он делал множество обработок и переложений еврейских песен. Из-за отсутствия информации об этом коллективе позволим себе достаточно подробно рассказать о нем, опираясь на единственный доступный источник.

Известный музыковед, публицист и переводчик Юлиан Дрейзин посвятил ЕГВА статью «Яўрэйскі дзяржаўны вакальны ансамбль», напечатанную в газете «Літаратура і мастацтва» за 1933 год (№ 29). Начинает автор свой рассказ следующими словами: «Невялікі гэты ансамбль, усяго дзесяцёра спевакоў — пяць жанчын і пяць мужчын. Але гэты ансамбль ёсць вельмі цікавая і каштоўная музычная адзінка». Подчеркивая ценность деятельности ансамбля, Дрейзин отмечает отзывчивость его на потребности трудящихся масс, трудолюбие и мастерство, достигнуть которого «ёсць труднасьць немалая». Из 200 номеров, которые входили в актив коллектива, Дрейзин приводит название лишь одной обработки еврейской народной мелодии (предположительно нигуна) — «“Пралетарка — мая сястра” — сола ў выкананні спявачкі Плоткінай з акампанентам ансамбля». Более подробно критик рассказывает об опытах исполнения силами ансамбля инструментальной музыки, среди которой был, например, марш

Бетховена из музыки к «Афинским развалинам». Ценна для нас оценка мастерства певцов, данная в статье: «ансамбль пяе “інструмэнтальна”, з непараўнальнай лёгкасцю, грандыёзнасцю. Гэта сапраўды нейкі “музычны дьямент”». В итоге Ю. Дрейзин пишет, что «шмат... нумароў робіць надзвычайна прыемнае ўражанне сваім то бадзёрым радасным уздымам, то нейкай шчыраю сардэчнасцю. І гэта не дзіва, бо ўсё выкананне прасякнута шчырым замілаваннем да мастацтва — музыкі — спева» [9].

Отдельно хотелось сказать о важнейшем на данный момент источнике информации о творческом наследии С. Полонского и, что не менее важно, о степени его востребованности и популярности как еврейского композитора. Речь идет об **афишах и концертных программах**. Сценическая жизнь песен на идише Самуила Полонского началась еще в Украине (до 1928 г.), процветала в довоенном Минске (деятельность ЕГВА) и продолжилась после войны в Москве. О времени проведения многих концертов приходится лишь догадываться, т. к. на программах не печатали дату. Однако важно признать, что как композитор, который пишет еврейские песни, Полонский был хорошо известен. Его обработки и оригинальные сочинения исполняли такие известные и выдающиеся еврейские певицы, как Сара Фибих [7], искусством которой восхищался Ю. Дрейзин на страницах прессы, Анна Гузик и Клара Юнг [8]. Эти факты свидетельствуют о востребованности его творчества и о том, что выражение сокровенных мыслей на родном музыкальном еврейском языке вносило специфическую национальную краску в интернациональную фоновую советской страны.

По классификации способов проявления еврейской идентичности композиторов-евреев Беларуси, предложенной Н. С. Степанской, первым и наиболее типичным был тип «двойного» мышления, т. е. работа одновременно в двух почти не стыкующихся направлениях — белорусском и еврейском. Наиболее ярко этот тип представлен в творчестве С. Полонского [1, с. 125]. Осознание ранее замалчивавшихся фактов биографии, выявление музыкальных произведений на еврейские темы раскрывают особенности мышления и национального самосознания С. Полонского в условиях сложного для восточноевропейского еврейства межвоенного периода. Найденные документы также являются свидетельствами поликультурной ситуации в Беларуси первой половины XX в., нашедшей отражение не только в вербальном, но и в музыкальном многоязычии.

Літаратура

1. *Степанская, Н. С.* Феномен еврейского композитора в Беларуси первой половины XX века / Н. С. Степанская // Музыкальная культура Беларуси: перспективы исследования: Матэрыялы XIV навуковых чытанняў памяці Л. С. Мухарынскай / склад. Т. С. Якіменка. Мінск, 2005. С. 121–128.

2. *Степанская, Н. С.* Еврейский этнографический инструментализм в творчестве белорусских композиторов первой половины XX века / Н. С. Степанская // Музыкальная культура Беларуси і свету: да 100-годдзя Л. С. Мухарынскай / склад. Т. С. Якіменка. Мінск, 2006. С. 178–186.

3. БГАМЛИ. Ф.30, оп.1, ед. хр. 341–343.

4. Ф.30, оп.1 ед. хр. 35.

5. *Слепович, Д. В.* Каталог пластинок к проекту «Еврейская музыка в СССР» / Д. В. Слепович. Рукопись 2007 г.

6. Ф. 30, оп.1, ед. хр. 417.

7. Ф. 401, оп.1, ед. хр. 1, № 95.

8. Ф. 30, оп.1, ед. хр. 409, 410.

9. Ф. 401, оп.1, ед. хр. 2. № 226. Ю. Дрейзин. Яўрэйскі дзяржаўны вакальны ансамбль.

Секция 6

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУР. ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ

К. В. Бондарь
(Харьков, МСУ)

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ПРИМЕТЫ ЕВРЕЙСКОЙ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА РУСИ

В современных работах по иудеославике (см.: [1]) выдвигается предположение, что корпус памятников еврейского происхождения, включающий библейские, апокрифические, раввинистические, исторические, естественнонаучные тексты, явился результатом переводческой активности еврейских общин Юго-Западной Руси, а затем славянских земель Великого Княжества Литовского. Данная деятельность не могла не оставить в языке переводов следов соответствующих оригиналов. Как представляется, их поиск и анализ способствует расширению доказательной базы выдвинутой гипотезы. В настоящих заметках рассмотрим лишь один тип лингвистических примет памятников славяно-еврейских контактов — лексические гебраизмы.

При наличии значительного пласта прямых тюркских, иранских заимствований, в силу исторически сложившихся отношений Руси с кочевыми и оседлыми соседями, семитизмы-гебраизмы проникали в лексический состав древнерусского языка, как правило, через посредство греческого. Среди них отмечаются и кальки (напр., Библия), и адаптированные транслитерации (напр., *Суббота*, *Пасха*), прочно вошедшие в словарь. Можно

сказать, что благодаря культурной традиции эти слова не воспринимаются как экзотические. В Евангелиях встречаются непереуведенные синтагмы, сопровождающиеся переводом: «*Или, Или! лама савахфани?*» то есть: Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставил?» (Матф 27:46). Известно, что Евангелие от Матфея первоначально написано по-еврейски, но указанный фрагмент сохранился и в его греческом переводе.

Иначе обстоит дело с языковыми приметами еврейских оригиналов, отмеченными в кругу памятников, для которых утверждается или предполагается перевод непосредственно с древнееврейского. Русско-еврейские культурные и языковые контакты Средневековья необходимо рассматривать в широком контексте связей Древней Руси с Востоком, однако на сегодняшний день эти контакты изучены далеко не полностью. Задачи интерпретации имеющихся источников, как и расширения базы привлекаемых для исследования текстов, остаются актуальными. Едва ли не ключевую роль в аргументации специалистов в пользу прямого перевода с древнееврейского играют гебраизмы, тем более если доступен сохранившийся текст источника. Обнаружены гебраизмы и в текстах, сохранившихся только в древнерусских переводах, но существовавших некогда по-гречески, на сирийском, арамейском и других древних языках. В этих случаях возможна реконструкция утраченного подлинника.

До сих пор единственной специальной работой, посвященной гебраизмам, остается диссертация А. А. Архипова [2], исследующая разные группы языковых явлений – лексические, морфологические и синтаксические – в позднем переводе библейской Книги Даниила по Виленскому списку и древнерусской тайнописи. Предмет настоящего сообщения – такие специфические явления, как **гапаксы** (слова, встречающиеся в тексте один раз), **транслитерации** собственных и нарицательных имен, специальные **термины и глоссы**.

Наиболее полный список древнерусских переводов с иврита включает библейские книги (Есфирь, Песнь Песней по списку из Музейного собрания РГБ, 9 книг по Виленскому списку); исторические сочинения (фактически, фрагменты только одной книги – средневековой редакции «Иудейской войны» Иосифа Флавия, которая называется «Иосиппон» и была составлена евреями в Италии, – входящие в состав «Повести временных лет», Еллинского и Римского летописца, Академического Хронографа); апокрифы («Исход Моисея», «Соломонов цикл», «Слово Зоровавеля»), литургические памятники («Псалтирь Федора-еврея»); философские и естественнонаучные трактаты («Логика» Маймонида, «Логика» и «Метафизика» Аль-Газали, «Тайная Тайных», «Шестокрыл», «Лунник» (= «Космография») [3, с. 10–11]. Спорными в этом списке являются Книга Есфирь в раннем, не Виленском, переводе (высказано мнение о ее переводе с греческого), и «Соломонов цикл» (предполагается

не перевод, а фольклорное заимствование). В то же время несохранившийся еврейский текст апокрифа I в. н. э. «Откровение Авраама» отразился в единственном дошедшем переводе памятника — древнерусском.

Наблюдения показывают наличие в памятниках единичных, окказиональных форм.

Географическое понятие **въ воньрамъ, в понорам** (конъектура — *по горам*) («Исход Моисея», «Откровение Авраама») — не что иное, как еврейское название Месопотамии *Padan Aram*; **земля почторска** — Верхний Египет (евр. *Patros*) («Откровение Авраама»). Иногда гебраизм тавтологичен: **сѣчива измала** (евр. *izmel'* — «нож», «скальпель») («Откровение Авраама»), **ноготь птичь малъ во имя шамиръ; царица южьска инплеменница именемъ малкатъшка** («Соломонов цикл»); **ширъ гашим** (вместо **гаширим**) **аширли шломо, рекше песни песнем иже к Боломону** (Песнь Песней по Музейному списку).

Лексема **шамиръ** — один из самых известных древнерусских гебраизмов. А. Н. Веселовский объяснял ее как глоссу под влиянием «жидовствующих», но она уже присутствует в старейшем списке повестей о Соломоне начала XV в., а понять смысл конструкции помогает еврейский контекст: **ноготь птичь** — переводческий плеоназм: евр. *ziporen* («ноготь») — того же корня, что и *zipor* («птица»). Древнерусский переводчик сохранил экзотизм **шамиръ**, так и оставшийся **hарах legomenon**, без перевода, снабдив его русским эквивалентом, который тоже восходит к еврейскому архетипу. Имя «царицы южьской» (Савской) — **малкатъшка** — представляет собой искаженное еврейское *Малкет Шева*, т. е. «царица Савы».

В «Логике» Маймонида А. И. Соболевский обнаружил слово **тимсах** (др.-евр. *timсах* — «крокодил») [4, с. 407–408].

В одном из сборников XIII в. встречается имя **Машиаак** (евр. *Машиах* — букв. «помазанный», «Помазанник Божий»); в «Житии Феодосия Печерского» — слово **земарная** (евр. *замар* — «петь», «играть на музыкальном инструменте») [6, с. 348].

В т. н. «Псалтири жидовствующих» оставлены без перевода названия некоторых ангельских чинов [2, с. 7].

Гебраизмами следует считать также факты передачи имен собственных в их еврейском фонетическом облике: *Ерушалаим*, и даже грамматических категориях: **грѣхъ съгрѣшила Ерушалаимъ** (Плач Иеремии по Виленскому списку, 1:8) — на древнееврейском города и страны женского рода. Следует отметить, что в большинстве случаев известные имена собственные употребляются в их греческом облике — *Иерусалим*, *Соломон*, тогда как менее распространенные сохраняют еврейское написание **Шилоахъ** (ср. ц.-сл. *Силоамъ*); **Гошѣнъ** (ср. ц.-сл. *Гесемъ*) (Пленение Иерусалиму третья, Титово, из Академического Хронографа, восходит к «Иосиппону»); **Дарь вещь** (<Дарий); **Корешъ** (<Кирь) (Книга Даниила по Виленскому списку; по-

следнее см. также в «Слове Зоровавеля»); **Ахасъверосъ** (<Артаксеркс); **Одъ/Удъ** (евр. *Hud*) – Индия; **Хус/Күшь** (евр. *Kuš*) – Эфиопия; **Сүсан-град** (евр. *Sušan*) – Сузы (ранний перевод книги Есфирь). В «Слове Зоровавеля» император Тит назван **цесарь халдѣиски** (в евр. источниках *Agan*, «Халдея, Вавилония» и *Roti*, «Рим» часто путаются).

Хронологическая запись в Сийском Евангелии 1338 г. использует еврейский календарный счет («**месяца марта жидовска нисана**») [6, с. 208], то же явление отмечено и в Книге Есфирь: **месяць десятын глаголющийся теверѣ по-жидовскому, а по-греческому декабрь** (*Есф 2:16*); **месяць нисанъ, глаголющийся апрель** (*Есф 3:7*); **сиван, рекомын июнь** (*Есф 8:9*).

Говоря о терминологии, следует указать, что А. И. Соболевский находит в «Логике» обозначения субъекта и предиката *носе* и *насу* («по-еврѣскіи *носе*, а по-словенски “держитель”, по-еврѣскіи *насу*, а по-словенски “одержимый”) [4, с. 403], в «Шестокрыле» и «Тайной Тайных» – еврейские названия знаков Зодиака [4, с. 418].

По А. А. Архипову, большинство тайнописных терминов заимствованы из еврейского языка, а именно: *фїотъ, хвиотъ* – искажение евр. *otiyot* – «точки, знаки для вокализации». В еврейской традиции данный термин обозначал прием тайночтения, при котором в толкуемом тексте первой букве алфавита соответствовала последняя, второй – предпоследняя и т. д. Этим же принципом руководствуется «простая литорея» древнерусской тайнописи; *икубана* – искаженное еврейское *kawwana* «намерение, настрой»), первоначально – внутренний смысл молитвы, позднее – игра букв и слов; *еффафа* – слово заимствовано из евангельского рассказа *Марк 7:34* об исцелении глухого и косноязычного, где оно само оставлено без перевода и глоссировано «отверзись». Подобно тому, как это слово было молитвой о даровании слуха и речи, так и невнятица тайнописи проясняется ее ключом. По данным Ричарда Джемса, автора Словаря начала XVII в., русская калька этого слова *отверница* обозначала у русских людей тайные языки; *тарабарская грамота, тары-бары* – связь с лексемами «раздабары», «раздабаривать», построенными по модели «раз-говоры», «раз-говаривать», где в качестве второго элемента выступает еврейский глагол *dabar* – «говорить». Термин нередко относится к тайной речи евреев-торговцев.

Функция тайнописи состояла в повышении сакрального достоинства текста, поэтому чаще всего она встречалась на границах текста – во вкладных записях, молитвах писцов, титулатуре. Использование еврейского языка предполагает повышение сакральности, таинственности, значения текста (ср. тайнопись в заговорах, профессиональных языках, языке русского масонства) [2, с. 13–15].

Наконец, отметим чрезвычайно интересное, но пока малоизученное явление: глоссы на полях восточнославянских списков Пятикнижия XIV–

XV вв., которые толкуют церковнославянский текст либо транслитерацией соответствующих еврейских конструкций (*Азъ есмь Сын — егее ашеръ егее*), либо пояснением реалий (*от чермнаго моря — от сѹфескаго*); (евр. *Ям суф* — «Тростниковое море»; традиционно — «Красное море»), либо отсылкой к раввинистической традиции (*къ царю едемѹ — римскомѹ*; отождествление Эдома и Рима свойственно средневековой талмудической письменности) [1, с. 182–184].

Зеркально противоположное явление — славянские глоссы у еврейских экзегетов отмечал еще в XIX в. А. Я. Гаркави, а в недавней науке — Р. О. Якобсон, который указывал на «повышенный престиж чешского (в еврейской традиции — *ханаанского*) языка и ареала в среднеевропейском укладе иудаизма эпохи крестовых походов» [7, с. 46].

Видимо, материал не исчерпывается Средневековьем: в Новое и Новейшее время гебраизмы востребованы в маргинальных слоях лексики (ср., напр., тюремный и воровской жаргон, формы типа *халява*, *ксива*, *шмон*). Использование экзотической лексики для демонстрации принадлежности к закрытому сообществу либо конспирации оказывается продуктивным и заслуживает дальнейшего изучения.

Итак, несмотря на то, что большинство отмеченных слов и форм не вошли в основной фонд русского языка, встречаются крайне редко или вообще однократно, порой трудны для объяснения, они служат маркерами, имеют значение диагностических признаков и встречаются в диагностических контекстах.

Литература

1. *Алексеев, А. А.* Текстология славянской Библии / А. А. Алексеев // СПб., 1999.
2. *Архипов, А. А.* Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV–XVI вв.: автореф. дисс. ... канд. филол. наук / А. А. Архипов // М.: МГУ, 1982.
3. *Алексеев, А. А.* Переводы с еврейских оригиналов у восточных славян в эпоху Средних веков / А. А. Алексеев // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века и начало Нового времени. М., 1993. С. 10–11.
4. *Соболевский, А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков / А. И. Соболевский. М., 1903.
5. *Топоров, В. Н.* Святость и святые в Древней Руси / В. Н. Топоров. Т. 1. М., 1995.
6. *Мещерский, Н. А.* К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода / Н. А. Мещерский // Учен. зап. Карело-Финского пед. ин-та. Т. II. Вып. 1. 1956. С. 198–217.
7. *Якобсон, Р. О.* Из разысканий над старочешскими глоссами в средневековых еврейских памятниках / Р. О. Якобсон // *Slavica Hierosolymitana*. Vol. VII. 1985. P. 45–46.

С. М. Струкава
(Гомель, ГГУ)

УЗАЕМАДЗЕЯННЕ БЕЛАРУСКАЙ І ЯЎРЭЙСКОЙ КУЛЬТУР У ЛЮСТЭРКУ НАМІНАЦЫЙ

Распаўсюджанне моды ніколі не лічылася з межамі розных дзяржаў, народаў, плямёнаў, рэзка і хутка яна перасягала гэтыя межы. Услед за ёю пранікалі ў мову і іншамовныя назвы адзення, якія паступова страчвалі свой экзатычны характар, падвяргаючыся асіміляцыі ў мове-рэцыпіенце. Некаторыя віды адзення і іх назвы могуць сведчыць пра ўзаемадзеянне беларускай і яўрэйскай культур, паколькі былі ва ўжытку ў абодвух народаў. Сярод іх назвы нацыянальнага яўрэйскага адзення *лапсардак* (*лапсярдак*) і *ярмолка*.

Даўней *лапсардаком* называлі даўгаполы сурдуд польскіх і галіцыйскіх яўрэяў.

Слова лічыцца запазычаннем з ідыша *лапсердак* ‘рытуальная кашуля, абвешаная з чатырох вуглоў махрамі, кожны з якіх складаецца з 12 матузоў’. Форма з ідыша, вядомая яшчэ з Сярэдніх вякоў, складаецца з двух слоў: *лаб* (< н.-в.-ням. *leib* ‘ліф’ < с.-в.-ням. *lip(b)* ‘жыццё, цела, корпус’) і славянскага (украінскага) *сердак* ‘від верхняга цёплага адзення — сурдуд з тоўстага сукна’ [1, с. 194–195]. Шапіра выводзіць слова з нямецкага *Leib*, мясцовае польскае вымаўленне якога *laab* ‘фуфайка’, і з польскага *serdak* ‘фуфайка’, украінскага *сердак*. Пры гэтым слова *serdak* лічыць вытворным ад слова *сердце*. Вынікам такой кантамінацыі, на яго думку, з’явілася значэнне ‘адзенне, якое пакрывае спіну і грудзі, тулава’, літаральна, відавочна, — ‘адзенне, якое сагравае сэрца’. А. Праабражэнскі тлумачыць слова як збліжэнне з ніжневерхнянямецкім *Lappen* ‘ануча’ і словам *сертук* [2, с. 434]. Аналагічнае тлумачэнне бачым у акадэмічным слоўніку рускай мовы (1915 г.): *лапсердак* з нямецкага *Lappe* і ўкраінскага *сердак* ‘верхняе адзенне галіцыйскіх сялян’. І. Насовіч першую частку

слова *лапсурдукъ* матывуе дзеясловам *лапить*, другую — словам *сюртукъ* [3, с. 265], што, на думку беларускіх этымолагаў, мала імаверна.

У паўночна-ўсходніх беларускіх гаворках XIX ст. I. Насовічам зафіксавана слова *лапсурдукъ* з негатыўнай семантыкай: ‘абадранец (слова лаянкавае)’ (*Пань вьры даешь лапсурдуку гетому*); ‘лахманы, абарванае адзенне’ (*всегда вь лапсурдуку, вь лапсурдукахь ходзиць*) [3, с. 265]. Усе гэтыя значэнні з’яўляюцца вытворнымі для слова, што ўскосна сведчыць аб яго даўнім ужыванні ў вусным беларускім маўленні, дзе адбылося нарашчэнне адпаведнай канатацыі.

Негатыўная канатацыя характэрна і для іншых фіксацый, параўн. бел. дыял. *лапсардак* ‘старая адзежына іншага крою’, *лапсярдак* ‘кафтан’, *лапсырдыкі* ‘парванае, абношанае адзенне’, укр. *лапсердак* ‘яўрэйскі сурдуд’, ‘дрэнна пашытая адзежына’, польск. *lapserdak* ‘,абадранец’, ‘збяднелы чалавек’, ‘галяк’, ‘нехайны’ [4, с. 238]. У адпаведнасці з аўтарскай задумай *лапсардак* (*лапсярдак*) рэалізуецца ў творах беларускай мастацкай літаратуры: ...*накінуў на плечы свой дзіравы лапсардак, глыбока, па самыя вушы, нацягнуў шапку-магерку і на дыбачках выслізуў адтуль* (М. Віж).

Што датычыць тэрміна ярмолка, то ён служыў абазначэннем магеркі і яўрэйскага хатняга каўпака ці шапачкі. Фанетычныя варыянты ермылка, елмынка, ялмынка са значэннем ‘магерка’ адлюстраваны ў старабеларускіх помніках пісьменнасці: *Конюшему цареву дано, который былъ приставомъ у мене: поставъ колтришу, а два сукна Лунские, а ермылку с перлы, а справлена была за 40 золотыхъ; згинала мне шапка белая полстенка а елмынка; згинуло Дей мне бобромъ обложона, а ялмынка* [5, с. 204].

Ермылка ‘скуфейка’ ў старабеларускую мову пранікла праз польскае пасрэдніцтва з турэцкай мовы: польск. *jarmulka* < тур. *jaymurluk* [6, с. 111]. Параўн. агульнаўсходнеславянскае *емирликъ* ‘дажджавік’, запазычанае з турэцкага *jaymurluk* (*jaymur* ‘дождж’) ці чагатайскага *jaymurluk* [7, с. 25]. Як бачым, агульнаўсходнеславянскае *емирликъ* і старабеларускае ермылка генетычна роднасныя і ўзыходзяць да турэцкага *jaymur* ‘дождж’.

Слова ведаюць украінская і польская мовы: укр. *ярмулка*, польск. *jamulka, jarmulka* (XV–XVIII стст.). У Далем зафіксавана дыялектная лексічная разнавіднасць *еломокъ*, як назва скуф’і, хатняй шапачкі старых, валенай шапкі-магеркі, а таксама традыцыйных нацыянальна адметных галаўных убораў: яўрэйскай ярмолкі, татарскай цюбецейкі, турэцкай фескі [8, с. 518].

У «Глумачальным слоўніку беларускай літаратурнай мовы» ярмолка прыводзіцца як актуальная са значэннем ‘маленькая мяккая круглая шапачка без аколышка’ [9, с. 782]. Значэнне слова ‘яўрэйскі хатні каўпак’ трэба лічыць устарэлым. Са значэннем ‘нацыянальны яўрэйскі і татарскі галаўны ўбор’ высокая частотнасць ужывання слова ў мастацкіх і публіцыстычных творах З. Бядулі: *Уяго [татарына] чорныя вочы, сівая бара-*

да і чырвоная ярмолка на голенай галаве («У дрымучых ляхах»); Ён [рыбак] быў у чорнай аксамітнай ярмолцы, у шабасовай халадайцы, з шапкай у руцэ («Салавей»); Стары сядзіць на ганку ў ярмолцы з ачулярамі на носе («Язэп Крушынскі»); Збянтэжаны Рувін узнімаўся і зноў садзіўся, зрываў з галавы ярмолку і зноў надзяваў («У дрымучых ляхах»); ...у беларускім музеі газеты «Наша Ніва» яўрэйскія журналісты ўбачылі цэлую калекцыю малюнкаў старасвецкіх яўрэйскіх сінагог у беларускім будаўніцкім стылі; ...калекцыю стылёвых ярмолак («Жыды на Беларусі: бытавыя штрыхі»).

Распаўсюджанне гэтага тэрміна ў беларускай мове звязана з пашырэннем яго паняццённай суаднесенасці: ярмолка называе не толькі яўрэйскі і татарскі галаўныя ўборы, але і від галаўнога ўбору, нацыянальна не маркіраваны.

Літаратура

1. Етимологічний словник української мови. Київ, 1989. Т. III.
2. *Преображенский, А.* Этимологический словарь русского языка / А. Преображенский. 1949. Т. I.
3. *Насовіч, І.* Слоўнік беларускай мовы / І. Насовіч. Мінск, 1983. (Факсімільнае выд.)
4. Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / НАН Беларусі; Інт-т мовазнаўства, Мінск, 1989. Т. V.
5. Гістарычны слоўнік беларускай мовы / склад. А. М. Булыка і інш.; рэд. А. М. Булыка. Мінск, 1989. Т. IX.
6. *Булыка, А. М.* Даўнія запазычаныя беларускай мовы / А. М. Булыка. Мінск, 1972.
7. *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / М. Фасмер. М., 1986. Т. II.
8. *Даль, В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В. И. Даль. М., 1982. Т. II.
9. Тлумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы / рэд. М. Р. Суднік, М. Н. Крыўко. 3-е выд. Мінск, 2002.

В. М. Галай
(Мінск, БДУ)

ЭЛЕМЕНТЫ ЯЎРЭЙСКАГА КУЛЬТУРНАГА ЎПЛЫВУ Ў БЕЛАРУСКОЙ МОВЕ

Няма такога народа, які быў бы ізаляваны ад сваіх суседзяў. Паміж суседзямі заўсёды існавалі і існуюць узаемаадносіны. Не існуе і такіх моў, якія развіваліся б адасоблена ад іншых. У кожнай мове абавязкова сустракаецца шмат слоў, перанятых ад іншых моў. Дарэчы, мовы між сабою пераплецены не толькі дзякуючы агульнаму паходжанню, але і дзякуючы запазычванню.

Напластаванні іншамоўнай лексікі ў беларускай мове ўпершыню выявіў Я. Карскі. У сваёй працы ён даў спіс слоў, якія праніклі ў нашу мову «прама ад немцаў або з яўрэйскага жаргона. Гэта асабліва можна сказаць адносна слоў, якія датычацца гандлю, кавальскага і цясларскага рамёстваў, так як гэтыя вобласці знаходзіліся галоўным чынам у руках яўрэяў» [1, с. 154]. «Яўрэі былі амаль што выключным гандлёвым элементам, насіцелямі эканамічнай сувязі паміж краінамі, яны служылі не толькі праваднікамі тавараў ад аднаго народа да другога, але і праваднікамі слоў з адной мовы ў другую» [2, с. 209]. Удзельная вага яўрэйскага насельніцтва ў гарадах Беларусі ў XVI ст. складала ад 2 да 10 % усіх жыхароў (Брэст – 10,4 %, Гродна – 8,3 %, Кобрын – 8,9 %, Бялынічы – 7,9 %, Нясвіж – 5 %, Пружаны – 4,3 %) [3, с. 206].

Асабліва ж шырокі прыток яўрэяў на сталае жыхарства назіраўся ў XIX ст. «У 1897 г. яўрэі складалі 17,4 % насельніцтва Гродзенскай губерні, пасяляліся яны ў гарадах і мястэчках. У Гродне на іх долю прыпадала 48 % жыхароў, у мястэчках губерні – да 60 %. Аднак з-за замкнёнага ўнутранага ладу жыцця, што дыктаваўся строгімі законамі іудаізму, яўрэі істотна не ўздзейнічалі на этнакультурныя працэсы. І толькі з другой паловы XIX ст., пасля ліквідацыі кагальнай сістэмы, шырыліся і мацнелі іх

духоўныя сувязі з беларусамі. Даўно ведаючы і шануючы беларускую мову, яўрэі пераймалі некаторыя асаблівасці побыту і творчасці беларусаў і, у сваю чаргу, перадавалі ім майстэрства ў кавальстве, шавецтве, кравецтве, рымарстве, гарбарстве. Рамёствы гэтыя хутка пераходзілі на вёску. Так, у пачатку 60-х гг. XIX ст. у Гродзенскай губерні было 1103 шаўцы ў гарадах і 1385 — на вёсцы. Культура вырабаў і высокая этычнасць адносінаў з заказчыкам (таксама і з пакупніком у гандлі) садзейнічалі трываламу ўключэнню яўрэйскага этнасу ў жыццё краю» [4, с. 11].

Нікога не здзіўляе, што «яўрэі, жывучы сумесна з беларусамі на працягу стагоддзяў, пераймалі ад іх шмат слоў, а беларусы, у сваю чаргу, таксама запазычвалі словы з мовы яўрэйскай. Побач са словамі ўласна яўрэйскага паходжання з яўрэйскай мовы перайшло ў беларускую мову шмат нямецкіх і іншых чужаземных лексічных адзінак, бо дзякуючы гістарычным умовам жыцця яўрэяў (шматлікім перасяленням) гаворкі яўрэяў увабралі ў сябе шмат слоў з іншых моў» [2, с. 209].

Бясспрэчную вартасць для выяўлення запазычанняў у беларускай мове мае праца М. Шульмана, які прыводзіць агульныя для беларускай і яўрэйскай моў словы, запазычаныя беларусамі з нямецкай і іншых чужаземных моў праз польскую або яўрэйскую: *абцас, рэшта, цына, кахля, дрот, бавэльна, варытат, гарбар, дах, каўнер, кляштар, келішак, крэйда, крышталь, друкар, шаля, плюдры, гвалт, пушка 'каробка', разынкі, смалец, цукар, цымбал, шпунт* і інш. [2, с. 211–213].

Лінгвістычныя крытэрыі (фанетыка-марфалагічнае аблічча і семантыка слоў) даследавання таксама ўказваюць на магчымасць пранікнення лексікі нямецкага паходжання праз яўрэйскую мову. Параўн., напрыклад: нов.-в.-ням. *Rosine* — яўр. *Rosinkes* — польск. *rodzynki* — ст.-бел. — *розынкі, родзынкі*, сучасн. літаратурнае *разынкі*, дыялектн. *родзынкі*; с.-в.-ням. *Drat* — яўр. *Drot* — польск. *drót* — ст.-бел. і сучасн. літаратурнае *дрот*; дыялектн. *гішэфт* — яўр. *Gescheft* (вымаўляецца — *Gischeft*) — нов.-в.-ням. *Geschäft*; нов.-в.-ням. *Gewalt* 'сіла, насілле; улада' — яўр. *Gwalt* «насілле; крык» — польск. *gwalt* 'сіла, насілле; шум' — ст.-бел. *кгвалтэ, гвалтэ* 'насілле; павіннасць; штраф' — сучасн. літаратурнае *гвалт* 'здзек; ульск; крык, лямант; кліч аб паратунку'; ст.-в.-ням. *buhse* — яўр. *Puschke* — польск. *puszka* — ст.-бел. пушка 'каробка' — сучасн. дыялектн. пушка 'каробка'.

Варыянты і мадыфікацыі формы дапамагаюць усталяваць перадатачнае моўнае асяроддзе, факт пасрэдніцтва той ці іншай мовы. Звернем увагу на сучасн. літаратурнае *цвік*, дыялектнае *цъвек, цвак, цвок* і параўнаем з с.-в.-ням. *zwic, zwec* — яўр. *Zwoc, Zwak* — польск. *ćwiek*; с.-в.-ням. *kram* 'пакрыццё шалаша; дах будкі; гандлёвая будка; тавар; дробныя грошы за прададзены тавар' — польск. *kram* 'гандаль' — яўр. *Krom* 'магазін; тавар' — ст.-бел. *крама, крамь* 'гандлёвая будка; тавар' — сучасн. літаратурнае *крама* 'магазін', дыялектнае *крама, крам, кром* 'тавар; магазін; тканіна; жалезная

планка для закрывання магазіна'. Сучасныя народныя гаворкі паказваюць на пасрэдніцтва яўрэйскай мовы пры запазычанні з нямецкай мовы¹.

У народных гаворках (намі даследавана 38 раёнаў Беларусі) сустракаецца значная колькасць запазычанняў праз яўрэйскую мову, а магчыма², гэта і яўрэйскія словы: *грайзэга* 'круглая піла з вялікімі нахіленымі зубамі для падоўжанай і папярочнай распілоўкі сталярнага матэрыялу'; *пуцэлцал* 'шавецкая прылада для навядзення глянцу на рантах і абцасах абутку'; *стрыца, трыца* 'калёсіка ў калаўроце з выемкай, на якую накладваюць шнур'; *фукталь* 'машына для ачысткі зерня пасля арфы'; *бэбэхі* 'унутранасці; скручаная шэрсць на авечцы'; *пэйсы, пейсы* 'валасы'; *талмуд* 'тоўстая кніга'; *цугундэр* 'плут; гультай; нядбайнік, канец, які прывядзе да голаду'; *пфыфэрк* 'распыляльнік'; цымус (акрамя літаратурнага 'салодкая страва з морквы') 'самае цікавае, істотнае; сутнасць каго-, чаго-н.'; шабаш 'канец работы; перапынак для адпачынку'; *хеўра* 'банда (адна хеўра — пра людзей адных поглядаў, паводзін); *хайрус* 'група людзей, звязаных агульнымі інтарэсамі; саюз; садружнасць'; *хванабэрыя* 'ганарыстасць, зазнайства'; *дабара* 'пустаслоў'; *гіморы* 'хітрасць'; балагол 'перавозчык людзей ці грузаў'; *шахір-махір* (нов.-ням. *Schacher und Macher*) — шлэер «павязка на галаву» (нов.-в.-ням. *Schleier*) і шмат іншых слоў.

Запазычанні з яўрэйскай мовы ў беларускіх народных гаворках дазваляюць сцвярджаць пра даволі цесныя і працяглыя гісторыка-культурныя стасункі абодвух народаў. Яўрэйскія лексічныя запазычанні трапілі ў паўсядзённае ўжыванне беларусаў, адаптаваліся да беларускай моўнай рэчаіснасці і працягваюць ва ўлонні беларускай культуры сваё новае жыццё.

Літаратура

1. *Карский, Е. Ф.* Беларусы. Т. 1: Введение к изучению языка и народной словесности / Е. Ф. Карский. Вильно, 1904.
2. *Шульман, М.* Аб агульных элементах у беларускай і яўрэйскай мовах / М. Шульман // *Полымя*. 1926. № 8.
3. *Копыцкий, З. Ю.* Экономическое развитие городов Белоруссии (XVI–XVII вв.) / З. Ю. Копыцкий. Минск, 1966.
4. *Пяткевіч, А.* Рэгіянальныя асаблівасці культуры Гродзеншчыны // *Беларусіка-Albaruthenica*. Кн. 3: Нацыянальныя і рэгіянальныя культуры, іх узаемадзеянне. Мінск, 1994.

¹ Часцей за ўсё гэта словы з ідыша, які з'яўляецца самастойнай мовай, блізкай да нямецкай. — *Рэд.*

² Часцей за ўсё гэта яўрэйскія словы — з ідыша і іўрыта (з апошняга — *пэйсы, талмуд, шабаш, хеўра, хайрус* і інш.) — *Рэд.*

Е. М. Кобрина, С. М. Абрамов
(Минск, БГУ)

ПРИМЕНЕНИЕ ЛИТЕРАТУРНО- ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТОВ ДЛЯ ОБУЧЕНИЯ ГРАММАТИКЕ, ФОРМИРОВАНИЯ И СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ УМЕНИЙ И НАВЫКОВ В ПРОЦЕССЕ ПРЕПОДАВАНИЯ ЯЗЫКА ИВРИТ

Сравнительно недавно в семью иностранных языков, преподающихся в университетах Республики Беларусь, вошел язык иврит, который в настоящее время изучают в качестве языка специализации студенты БГУ (специальность — культурология, специализация — гебраистика). Учебные программы предусматривают изучение как современного иврита, так и языка текстов разных исторических периодов, прежде всего библейского иврита. Несмотря на то что в Государстве Израиль этот язык преподается репатриантам и иностранным студентам давно, существующие там методики преподавания не могут быть взяты за основу в наших вузах по ряду причин: они не учитывают особенности менталитета наших соотечественников, вступают в противоречие с традиционной системой преподавания иностранных языков в нашей стране и т. д. В настоящее время ведется работа над совершенствованием существующих израильских методов преподавания иврита в сочетании с богатейшими достижениями отечественных ученых и преподавателей.

В этот переходный период огромным подспорьем для преподавателей являются израильские учебники, по которым обучаются репатрианты в Израиле, художественная и публицистическая литература, детская литература и израильские газеты, образцы которых попадают к нам благодаря любезной помощи Посольства Государства Израиль в Беларуси и еврейских организаций. Существующие израильские учебники ориентированы

на прямой (натуральный) метод, т. к. в Израиле иврит долго преподавали без опоры на родной язык разноязычным группам, на основе ассоциативного мышления, в противовес ненавистной зубрежке, присущей переводным методам. Последние не подходили потомкам израильских первопроходцев – *халуцим*, интуитивно желавшим исходить из живого языка, обучаться речи экономично и быстро. Но в наших условиях применение прямого метода на начальных этапах изучения языка не выглядит оправданным. Во-первых, он не позволяет использовать наше преимущество: наличие явных синтаксических аналогий между русским языком и современным ивритом. Во-вторых, введение лексических единиц этим методом требует гораздо большего времени, а в условиях, когда в аудитории 100 % студентов говорят по-русски, нет смысла тратить 20 минут и без того дефицитного времени на введение слова «я». Кроме того, этот метод вынужденно отодвигает грамматику на второй план, что, возможно, допустимо для репатрианта в Израиле, но недопустимо при подготовке студентов в университете. Только когда заложены грамматические основы языка, можно переходить к живому общению и быть уверенным, что оно не нанесет ущерба качеству речи. Это не значит, что прямой метод не может применяться эпизодически, но не на него следует ориентироваться при создании первых учебников и учебных пособий. Учитывая то, что коммуникативная функция языка иврит – не единственная для студента-культуролога, мы не можем сделать коммуникативный язык самоцелью, как это бывает на курсах изучения иврита в Израиле. Нельзя также допустить, чтобы у студентов сформировалось мнение, что, например, английский язык – это серьезно, а иврит – весело (подобную картину можно наблюдать среди учащихся еврейских школ, где преподают по израильским методикам и учебникам). Что бы ни говорили сторонники израильских методик, не секрет, что выпускник еврейской школы в нашей стране, изучающий иврит и английский одинаковое число лет, овладевает ивритом в гораздо меньшей степени. Нельзя не отметить, что робкие положительные сдвиги в сторону переводных методов, которые произошли в годы реформы образования в Израиле, заметно улучшили знания выпускников школ.

Все это указывает на то, что в наших условиях необходимо обратить внимание на аналитический метод преподавания языка и применение переводных методов как основных на начальных этапах обучения в вузе, что не мешает с узкими целями применять коммуникативный, игровой, групповой, проблемный и проектный методы, модульное обучение и т. д., то есть работать с помощью смешанных методов. **Первые учебники студентов, как мы считаем, должны соответствовать традиционным методам преподавания иностранного языка. Их эффективность повысится, если наряду с ними будут применяться учебные и художественные тексты, работа**

с которыми является неотъемлемым элементом подготовки культуролога и позволяет преподавателю использовать весь спектр существующих методов обучения.

На заключительных этапах обучения сознательно-сопоставительный методический подход в значительной степени уступает место функциональному и интенсивному, что должно найти отражение в будущих учебниках. А в рамках переводных методов нам кажется более предпочтительным применение ММГ (метода мотивационной готовности), который синхронизирует лексические и грамматические проблемы, поднимаемые учебником (см.: [1]). Создать учебник, рассчитанный на ММГ, быстро не удастся. Преподаватели иностранных языков, которые традиционно преподаются в нашей стране, давно пришли к выводу, что серьезный учебник – результат многолетней работы целого коллектива преподавателей и ученых. А пока, работая в этом направлении, преподаватели иврита вынуждены применять существующие израильские учебники, которые можно сочетать с переводными методами преподавания иврита, даже если они изначально не были рассчитаны на них.

Так, в БГУ на кафедре культурологии в качестве основного учебника на первые 2–2,5 года обучения выбран двухтомный израильский учебник «Шэат аиврит» [2; 3], созданный авторским коллективом преподавателей Тель-Авивского университета, который оказалось возможным успешно сочетать с грамматико-переводным и лексико-переводным методами. В 2008 г. разработан и представлен к печати в Издательство БГУ сборник упражнений, корректирующий имеющиеся несоответствия между содержанием учебника и избранными нами переводными методами обучения¹.

Наряду с изучением учебника большое внимание в современной методике преподавания иностранных языков уделяется применению художественных текстов. В последнее время наблюдается противоречивое отношение к включению текстов в учебный процесс среди преподавателей и ученых-методистов. Одни полагают, что преподавание иностранных языков сейчас переживает коренные изменения: новые политические и экономические условия, смешение и сближение культур, изменение национального состава общества и целей общения вообще делают иностранные языки необходимым элементом не только культуры, но и бизнеса, техники и т. д. Так, С. Тер-Минасова отмечает: «Небывалый спрос потребовал небывалого предложения. Неожиданно для себя преподаватели иностранных языков оказались в центре общественного внимания: нетерпеливые легионы специалистов в разных областях культуры, бизнеса, техники, всех других областей человеческой деятельности потребовали немедленного

¹ За время подготовки материалов конференции к печати сборник упражнений вышел в свет.

обучения иностранным языкам как орудию производства. Их не интересуют ни теория, ни история языка, а иностранные языки, в первую очередь английский, требуются им исключительно функционально, для использования в разных сферах жизни общества в качестве средства реального общения с людьми из других стран» [4, с. 25]. Неолингвистика поставила цель изучать языки функционально, сделать их полноценным средством общения. В этот процесс, естественно, не вписывается чтение традиционных учебных текстов по так называемым «учебным темам»: дом, покупки, почта и т. д. А чтение художественных текстов и вовсе выглядит на фоне поставленных задач несколько наивно, романтично и уж точно — бесполезно. Чтение текстов, по мнению неолингвистов, имело смысл в те времена, когда языки изучались для формирования общей культуры, т. е. не для общения, как сейчас — латинский и греческий.

Другая точка зрения — использованию текстов следует уделять большое внимание в учебном процессе. По мысли О. Русецкой, «в них содержится информация о различных сферах жизни в стране изучаемого языка, раскрывается менталитет носителей языка, с их помощью преодолеваются предрассудки и условности в восприятии чужой культуры. В лингвистическом плане они представляют интерес из-за многозначности лексических единиц, ассоциативности, наличия коннотативных значений. Кроме того, в них заложен большой дидактический потенциал, поскольку они повышают мотивацию, способствуют выражению собственных мыслей на иностранном языке, дают широкие возможности для формирования навыков и развития умений в различных видах речевой деятельности» [5, с. 1]. Известно, что на разных исторических этапах по-разному относились к роли текстов в учебном процессе, но сегодня ясно, что «для полноценного овладения иностранным языком необходимо постигать культуру страны изучаемого языка, в частности, через язык художественных произведений» [5, с. 1].

Учитывая то, что в нашем случае речь идет о преподавании иврита культурологам, привлечение литературно-художественных текстов является необходимым элементом подготовки студентов (это согласуется с научной темой кафедры культурологии «Текст как явление культуры», разрабатывавшейся коллективом кафедры в течение 2006–2010 гг.). Студенты знакомятся не только с культурой Израиля, но главное — с Библией и основными художественными произведениями мировой культуры через язык. При этом мы категорически против отодвигания на второй план художественных текстов на современном иврите. Во-первых, изучение этого языка в полном объеме — наш долг перед удивительным народом, который веками жил на нашей земле и внес огромный вклад в культуру, науку и экономику нашей страны. Во-вторых, в условиях отсутствия языковой среды и какого бы то ни было соприкосновения с языком вне

стен учебной аудитории текст создает иллюзию пребывания в этой среде, компенсирует, насколько это возможно, объективный дефицит языковой практики и актуализирует знания. А в-третьих, для овладения основами библейского иврита мы считаем совершенно необходимым овладение основами разговорного. По всем этим причинам в учебном процессе должны применяться разные тексты: и учебные, и художественные, а в заключительном курсе — «Библейский иврит» — следует использовать и оригинальные тексты из Библии.

Литературно-художественный текст или его фрагмент вполне может соответствовать грамматической или лексической проблеме, изучаемой в данный момент, но в таком случае его подбор — непростая, но выполнимая задача. Кроме того, особое искусство — органично вплести его в учебную тему. Однако мы считаем, что при желании можно и нужно «привязывать» к изучению текущего материала оригинальный текст. Он с успехом может быть применен на любом этапе учебного занятия: при повторении материала, изложении нового, закреплении знаний и контроле знаний. Тексты могут являться основой для проведения контролируемой самостоятельной работы, наличие которой предусмотрено учебными планами и рабочими программами. **При работе с текстом следует в равной мере уделять внимание самым разным навыкам владения языком: чтению, письму, говорению, пониманию на слух и т. п.**

Критерии отбора текста:

- соответствие цели применения текста (учебной, развивающей, воспитательной, культурологической);
- соответствие методам обучения, на которые ориентируется преподаватель;
- стимулирование мотивации к дальнейшему изучению языка;
- соответствие уровню овладения студентами языком на данном этапе;
- соответствие возрасту, интересам и потребностям студентов;
- соответствие опыту работы с текстами;
- актуальность данного текста с точки зрения специальности и специализации, по которым обучаются студенты;
- грамматическая и лексическая корректность языка текста;
- возможная страноведческая направленность текста или его приближение к реальному повседневному общению;
- возможность использования текста для творческих заданий, интерпретации, дискуссий и т. д.

Этапы работы над текстом:

- История создания текста, биография автора, краткие исторические сведения о времени создания произведения.
- Работа, предвещающая чтение текста: предупреждение возможных лексических и грамматических проблем (т. е. собственно изложение

учебного материала, ради которого он выбран); повторение пройденного материала, который используется в тексте; толкование заголовка (это часто бывает простым делом) и т. д.

- Чтение (чтение и перевод) текста; выполнение простых заданий по содержанию: составить план текста, разбить текст на части и озаглавить каждую, выбрать одну из имеющихся картинок в качестве иллюстраций к каждой части текста, предложить свой заголовок и т. д. На данном этапе выясняется уровень понимания содержания текста.

- Сложные задания по тексту: грамматические задания по учебной теме; творческие задания по содержанию текста: интерпретация текста в переложении на другие обстоятельства и время, составление письма от имени действующего лица и т. д. Здесь уместны и письменные, и устные задания, можно использовать фрагменты фильмов, музыкальных произведений – все, что позволяет учебное время и техническое оснащение аудитории.

- Подведение итогов: обмен мнениями, составление собственных текстов с привлечением собственного жизненного опыта студентов, подведение итогов по учебной теме, которой посвящена работа с текстом.

Таким образом, мы видим, что в литературно-художественных текстах кроется огромный дидактический, развивающий и воспитательный потенциал. Их применение повышает эффективность учебного процесса, позволяет творчески подходить к преподаванию иврита как преподавателю, так и студенту, эмоционально окрашивает учебное занятие, может успешно сочетаться с любыми современными методами преподавания иврита, дает студентам дополнительные сведения страноведческого характера, открывает новые возможности в выборе наиболее современных методов обучения, открывает возможности для культурного роста и является неотъемлемым элементом процесса подготовки культурологов.

Одним из главных условий продуктивности работы с текстом является его правильный выбор. С нашей точки зрения, огромный учебный потенциал содержится в произведениях классика израильской литературы Эфраима Кишона. Приведем несколько факторов, определяющих наш выбор:

- а) Кишон – репатриант, выучивший язык и сумевший стать всемирно известным писателем, классиком литературы на иврите (это снимает психологическую блокировку у изучающих иврит);

- б) автор описывает самые разные аспекты израильской жизни, дает прекрасное представление о стране, народе и израильской культуре;

- в) Кишон исключительно остроумен, его язык не вызывает отторжения, у изучающего возникает желание дочитать начатое и читать еще;

- г) язык Кишона не так сложен и перегружен архаизмами, как язык Ш. Й. Агнона или А. Оза, но это и не усложненный язык постмодернистско-

го абсурдизма Э. Керета. Язык Кишона – это повседневная речь современного образованного израильянина;

д) рассказы Кишона просты по языку и коллизиям, занимают 2–3 страницы и удобны для использования в качестве учебного материала, начиная с третьего курса.

Для рассмотрения в данной работе мы выбрали применяемый нами при работе с третьекурсниками рассказ Э. Кишона «Собачья доля» и некоторые образцы разработанного к нему дидактического материала. Рассказ насыщен прилагательными и причастиями (граница между ними в иврите зачастую условна), без учета повторений – 56 единиц на 4 страницы текста, и исключительно удобен при изучении объемной темы «Словообразовательные модели».

В качестве образцов дидактического материала мы выбрали две лексико-грамматические таблицы и одну таблицу заданий, а в качестве образца выполненного задания – словарь прилагательных с распределением по словообразовательным моделям.

Лексико-грамматическая таблица № 1

1. Моя собака	
Идеальная Кудрявая Не пачкающая Породистая Большая Маленькая Белая Черная	Самая ...умная ... смышленная ... преданная ... милая ...спокойная
2. У моей собаки	
Хвост Ноги Нос Глаза Уши Зубы Взгляд Шерсть Характер Тело	Кудрявый Моргающий Блестящий Великолепный Кривой Опущенный Безмятежный Темный Мечтательный Розовый Полный обожания

Собака, которая мне нужна

3. Собака должна	4. Собака – обладатель
Понимать Бегать Стоить своих денег Быть первосортной	Звонкого (чистого) лая Удостоверения Совершенной фигуры Родословной Пятен
5. Чтобы у меня была собака, я должен	6. Моя собака не должна
Решить Хотеть Не протестовать Разговаривать Привязаться к ней Разразиться слезами Напоминать Купить Обратиться к... Искать	Разрушать дом Страдать одышкой Кусаться Лаять на кошек «Делать пи-пи» на ковер Стоить огромных денег Кашлять Пачкать Все время беременеть

Лексико-грамматическая таблица № 2

1. Собака	2. Собаку можно найти / с собакой можно гулять
Ходит Ест Лижет Появляется Дрожит Играет Бросается на шею от радости Прыгает через препятствия	На почте В очереди В саду Среди кустов В коробке из-под обуви Дома В городе
Собака, которая мне нужна	
3. Что делать?	4. Когда?
Отказываться от Замечать Погружаться в размышления Читать мысли Всунуть в руки Подготовить почву Засунуть руки в карманы	Однажды утром В последние дни Сегодня утром Тогда После обеда В течение короткого времени В конце концов

Успокоить совесть Взлететь на крыльях фантазии Похвалить чуткость Вытолкать вон Разрушить дом Убеждать (взывать к сердцу) Разразиться горячими слезами Прийти к выводу Уверенно сказать Перейти грань Выразить мнение Перебросить через забор Положиться на слова Возвысить голос Поднять глаза Немного преувеличить Устало заключить Продемонстрировать эрудицию	Сейчас Завтра Назавтра Самое позднее – послезавтра С тех пор Вскоре Потом Уже
--	--

Задания

Номер задания	Содержание задания	Способ выполнения	Формирование навыка
Задания по тексту			
1.	Прочитать и перевести текст	Устно	Чтения и перевода
2.	В нескольких предложениях изложить сюжет рассказа	Устно, письменно	Передачи прочитанного
3.	Найти в тексте имена прилагательные и распределить их по группам в соответствии со словообразовательной моделью	Письменно	Различения грамматических явлений
4.	Найти в тексте слова одной структуры, выступающие в качестве разных частей речи	Письменно	Различения грамматических явлений
5.	Подчеркнуть в тексте формы действительного (одной чертой) и страдательного (двумя чертами) залога	Письменно	Различения грамматических явлений
Задания по лексико-грамматическим таблицам			
	Пользуясь материалом таблиц,		
1.	объяснить, какая собака Вам нужна (с использованием степеней сравнения)	Устно	Реализации особенностей взаимодействия между частями речи

Номер задания	Содержание задания	Способ выполнения	Формирование навыка
Задания по лексико-грамматическим таблицам			
	Пользуясь материалом таблиц,		
3.	похвастаться своей собакой перед друзьями	Устно	Функционального стиля
4.	с опорой на инфинитивные обороты ЛГТ2 объяснить, что означает собака в Вашей жизни	Устно	Владения структурами языка
5.	составить заявление о потере собаки	Письменно	Письма
6.	перевести на иврит анекдоты о собаках	Устно, письменно	Перевода. Соотнесения особенностей диалогической и монологической речи
Задания по картинкам			
1.	Описать собаку на картинке	Устно	Говорения
2.	Выбрать на картинке собаку, подходящую под описание	—	Понимания на слух
Задания по фрагментам текста			
1.	Сорасположить разрозненные предложения в соответствии с логикой изложения материала	—	Реконструкции текста
2.	Составить высказывания из разрозненных слов, словосочетаний, частей предложений	—	Реконструкции текста

**Словарь прилагательных и причастий, использованных в тексте
«Собачья доля» (מזל של כלב) Э. Кишона.
Классификация прилагательных**

1. Причастия בינוני

1. נבון – разумный, благоразумный, смывленный;
2. מסוים – а) определённый, известный; б) некий;
3. מושלם – а) совершенный, идеальный; б) завершённый;
4. מקורן – кудрявый;
5. נוגס – кусающий;
6. מלוכלך – пачкающий;

7. נחמד – милый, прелестный, симпатичный;
8. משובש – подержанный, бывший в употреблении;
9. נובח – лающий;
10. רע – плохой, злой, вредный () ;
11. צודק – правый, справедливый;
12. מעודד – обнадеживающий, поощрительный, ободряющий;
13. ממצמץ – моргающий, подмигивающий;
14. מבוהל – а) испуганный; б) поспешный;
15. בודד – а) одинокий; б) уединенный;
16. מבריק – блестящий;
17. רב – а) многочисленный; б) старший (ע"ע, פ"ע – השורש – ע.ע.ר.);
18. נהדר – великолепный, прекрасный, роскошный;
19. נאמן – а) верный, достоверный; б) преданный;
20. מגולל – свернутый (в рулон);
21. מוכרח – вынужденный, обязанный;
22. מתיסר – мучимый (угрызениями совести).

2. Причастия פעול

1. צלול – а) ясный, чистый; б) здоровый; в) прозрачный;
2. שקוע – а) погруженный; б) впалый; в) погрязший;
3. עקום – кривой; согнутый; изогнутый; искривленный;
4. בטוח – а) уверенный; б) надёжный;
5. ידוע – известный;
6. נטוי – а) протянутый (о руке); б) наклоненный; в) склоненный;
7. שמוט – опущенный, склоненный;
8. עלוב – а) несчастный, жалкий; б) маловажный, несостоящий.

3. Глаголы состояния פעל

1. זקן – старик, старый (человек);
2. שקט – спокойный, безмятежный;
3. עייף – усталый;
4. יגע – утомленный, измученный;
5. כהה – темный, тусклый;
6. מלא – полный.

4. Относительные прилагательные с суффиксами -י, -ני, -וני

1. פרטי – а) собственный; б) частный, личный;
2. גזעי – породистый, чистокровный;
3. מפלצתי – чудовищный;

4. חולֵּמְנִי – мечтательный;
5. גַּמְדִּי – низкорослый, карликовый;
6. עֲרִירִי – одинокий (человек), бездетный;
7. אֱמִיתִי – истинный, настоящий, подлинный.

5. Прилагательные, образованные по модели קטול

1. גדול – большой, великий, взрослый;
2. שחור – черный.

6. Прилагательные, образованные по модели קטל

1. קטן – малый, маленький;
2. יָשָׁר – а) прямой; б) честный, порядочный, праведный;
3. חדש – новый;
4. קצר – короткий;
5. לבן – белый.

7. Прилагательные, образованные по модели קטיל

1. צעיר – а) молодой; б) младший;
2. בריא – а) здоровый (человек, орган); б) полезный для здоровья;
3. אציל – а) аристократ, дворянин; б) благородный человек;
4. זעיר – маленький, мизерный, мелкий.

8. Прилагательные, образованные по модели קטל

1. רוד – розовый.

9. Прилагательные в status constructus (סמיכות)

1. רויי-העֲרָצָה – полный обожания;
2. רויי – а) насыщенный, напившийся; б) орошенный; в) пропитанный;
3. העֲרָצָה נִי – обожание, почитание.

Литература

1. *Абрамов, С.* Методы преподавания иврита / С. Абрамов, Л. Кобрин // Педагогический клуб «Новая еврейская школа» [Электронный ресурс]. 2004 // Режим доступа: <http://shperk.ru/vlc/modules/wfsection/print.php?articleid=694>. Дата доступа: 24.04.2008.

2. *Вейнбах, Л.* Шэат а-иврит: учебник для говорящих по-русски / Л. Вейнбах, Э. Лауден. Тель-Авив, 1990. Ч. I.

3. *Вольпе, И.* Шэат а-иврит: учебник для говорящих по-русски / И. Вольпе, Э. Лауден. Тель-Авив, 1991. Ч. I.

4. *Тер-Минасова, С.* Язык и межкультурная коммуникация / С. Тер-Минасова [Электронный ресурс]. 1998 // Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Linguist/Ter/_23.php. Дата доступа: 24.04.2008.

5. *Русецкая, О.* Художественные тексты в преподавании немецкого языка как иностранного в Германии / О. Русецкая [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.amursu.ru/vestnik/4/v4_pedagog_2.doc. Дата доступа: 24.04.2008.

Е. В. Борисевич
(Минск, БГУ)

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕДАЧИ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ОНОМАСТИКИ В ИЗДАНИИ Ф. СКОРИНЫ

Имя собственное в библейском тексте — единица, обладающая особыми семантическими характеристиками и потому неизбежно ставящая в тупик самых опытных переводчиков. Предпринимая в начале XVI в. попытку перевода книг Священного Писания на старославянский язык в его белорусском изводе, Франциск Скорина, как и любой другой переводчик Книги Бытия, столкнулся с проблемой передачи имен собственных в тексте. Сущность этой проблемы кратко можно изложить следующим образом.

По замечанию ряда исследователей (С. А. Ромашко [1], И. Ш. Шифман [2]), имя собственное в Ветхом Завете не только обладает собственным, достаточно прозрачным в оригинале значением, но зачастую служит также предметом эксплицитного обсуждения в тексте и даже создает возможности для развития особых сюжетных линий. Необходимость адекватной передачи имени собственного в подобных типах контекстов традиционно создает ряд вполне объяснимых трудностей для любого переводчика.

По замечанию исследователя метатекста С. А. Ромашко, «единственный элемент языковой структуры, обладающий в текстах Ветхого Завета специальным обозначением и достаточно часто служащий предметом эксплицитного обсуждения, — это имя» [1, с. 549].

Семитское имя собственное, и в частности имя собственное, фигурирующее в Библии, по своей природе — своеобразный омоним. По форме — это обычное нарицательное существительное, ставшее в рамках данного контекста именем собственным, т. е. приобретшее новое, пусть категориальное значение. Мы будем называть такой случай функциональной омонимии метаомонимией и рассматривать нарицательное существитель-

ное и произошедшее от него имя собственное как метаомонимы, а само образование таких метаомонимов — как особый процесс семантической деривации.

Природа семитского имени собственного достаточно точно описана И. Ш. Шифманом: «Эти имена, как и вообще семитские собственные имена, представляют собой лексикализованные словосочетания или целые предложения» [2, с. 8]. Эта смешанная семантическая природа имени собственного, реализуемая им в целом ряде библейских контекстов, создает возможности для развития особых сюжетных линий — этиологических: «...для Ветхого Завета, особенно его наиболее ранних повествовательных текстов, близких к мифологической традиции, чрезвычайно характерны этиологические сюжеты и сюжетные элементы, объясняющие происхождение личных имен и топонимов» [1, с. 551].

Этиологические сюжеты могут быть вписаны в повествование: «И трактовка имени, так же как и свойств языка в целом, в текстах Ветхого Завета вплетена в некоторый прагматический контекст, нередко обусловленный структурой повествования...» [1, с. 552], а могут быть и искусственно приспособлены к его нуждам: «В действительности изначальное значение имени “Израиль” было ‘да сразит Бог (врага)’; естественно, что этимологические толкования “народного языкознания” не всегда соответствовали научному (когда исходное значение оказывалось по каким-то причинам затемненным или не соответствовало новой ситуации)» [1, с. 551]. В любом случае, при переводе на иностранный язык терялся первый, формальный, элемент метатекстовой структуры, без которого последующая, эксплицирующая (сюжетная) часть в определенной мере утрачивала свой смысл.

Выбранная переводчиком стратегия передачи имени собственного может в данном случае служить одним из самых точных указателей оригинала, с которого делался перевод. Основные ошибки и открытия в этой области — задолго до Ф. Скорины — сделали переводчики и редакторы Септуагинты и Вульгаты. Переводчики Септуагинты в целом чаще, чем автор латинского перевода, предпочитали перевод транскрипции, особенно в семантически и догматически существенных контекстах. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что имя *Хавва* (*Быт 3:20*) в греческом тексте переведено как *Ζωη* [3], т. е. «жизнь», а в латинском — транслитерировано. Кроме того, зачастую переводчик не распознает в номинации имени собственного (что связано в том числе и с тем, что в еврейской письменности заглавные буквы не применяются). Повторение тех или иных ошибок передачи ономастики в тексте также достаточно четко указывает на первоисточник перевода, по крайней мере, на один из основных — Вульгату или Септуагинту.

При анализе ономастических переводческих соответствий в тексте перевода Ф. Скорины мы сталкиваемся с группой явлений, которые указывают на то, что он пользовался разными источниками в качестве оригинала. Исходная гипотеза предполагала, что Скорина-переводчик будет балансировать между Септуагинтой и Вульгатой. Следует также помнить о том, что в Вульгате были повторены многие переводческие решения Септуагинты.

Как и его современники, Скорина пользовался также Венецианской Библией 1506 г. или иным чешским изданием [4; 5]. Косвенно об этом свидетельствует и наличие тождественных фрагментов у Ф. Скорины и Я. Леополиты (1561) в тех случаях, когда при сопоставлении с латинским оригиналом и другими польскими переводами, сделанными с Вульгаты, обнаруживаются разночтения.

Таким образом, можно предположить, что в тексте перевода Скорины можно найти чтения, выполненные в соответствии с текстом: 1) Вульгаты, 2) Септуагинты и 3) Венецианской или Пражской Библии. Данные 100 контекстов сложных случаев передачи ономастики в целом это предположение подтверждают. Только один контекст (*Быт 11:9*) в точности соответствует варианту, имеющемуся в Септуагинте, принципиально отличающемуся от перевода этого фрагмента в Вульгате (ср. *Et idcirco vocatum est nomen ejus Babel...* [6]), — *Συγγυσι* [3]: **Исегоради названо естъ имя граду тому Ѡмешение Понѣже тѣ смесилса естъ языкъ всеа земли...** [7]. Наличие подобных чтений объясняется не только тем, что Ф. Скорина пользовался церковнославянским текстом Библии, но и тем, что иногда он принимал переводческие решения, идущие вразрез с практикой Вульгаты.

Девять контекстов представляют решения, не встречающиеся в исследованных нами источниках. В основном это модификации контекстов, встречающихся в Вульгате или тем или иным образом к ней восходящие (*Быт 2:23*): **И рече Адамъ снѣ ныне кость откостен монѣхъ иплоть отплоти моея снѣ наречеться мѣжатая понеже отмѣжа взята ест** [7]. В Вульгате читаем: *Dixitque Adam: Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est* [6].

Святому Иерониму не понадобилось прибегать к созданию окказионализмов: в латинском языке есть слово *virago*, родственное слову *vir* ('муж, мужчина') [8]. Оттенки его значения, не совсем подходящие по контексту: 'мужественная женщина, воинственная дева, воительница, героиня' [8], непреодолимым препятствием для введения слова в текст не стали, формальное сходство оказалось важнее.

Позже польские переводчики XVI в. предложат следующие варианты перевода:

Yrzekl Adam: To teraz kość z kości moich, y ciało z ciała mego: tę będą zwać Mężyną, bo z męża wzięta iest [9].

Tedy rzekł Adam: To teraz kość z kości moich, y ciało z ciała moiego. Ta będzie nazwana Meżysta, iż z meża wzięta iest [10].

Y rzekł Adam. Teraz kość z kości moich, y ciało z ciała mego, tę nazową meżatą, bo z meża wzięta (iest) ta [11].

В приведенных контекстах переводчики стремятся передать игру слов, присутствующую в оригинале и связанную с двумя сходно звучащими на иврите словами: מֶזָא и מֶזָאָה [12]. При этом они прибегают к созданию авторских окказионализмов, и характерно, что наибольшее сходство в используемых моделях наблюдается между вариантами, предложенными в изданиях Ф. Скорины и С. Будного. Этот факт обращает на себя особенное внимание в связи с тем, что перевод выполнялся на разные языки. Для сравнения: при переводе на польский язык, обладавший в XVI в. уже достаточно стабильной системой норм, переводчики, проявляющие значительную солидарность в целом ряде других контекстов, предлагают слова, образованные по разным словообразовательным моделям: *Meżyna, Meżysta*.

В стихе *Быт 2:10* Ф. Скорина, как и большинство его современников, переводит слово יָרֵד , следуя традиции, противоречащей Септуагинте (*Εδέμ*) [3], но заложенной в Вулгате: *Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum...* [6]; *A rzeka wychodziła z mieysca roskoszy na oblawanie Raiu...* [9]; *Y wychodziła rzeka z mieysca roskoszy ku odwilżaniu Raiu...* [10]

Не переводит этот библейский топоним С. Будный: *Rzeka też wychodziła z Edena odwilżając sad...* [11] – и И. Федоров: **Рекаже исходитъ изъедема напаяти Ран** [13]. Ф. Скорина предлагает специфическую переводческую интерпретацию словосочетания из Вулгаты: **Ипотокъ исходяше зместа кохання намочая Ран** [7].

Примечательна здесь не новизна предложенной техники, а последовательное введение Ф. Скориной в текст издания старобелорусской лексемы [14] **кохання**: позже И. Федоров в одном из стихов также использует технику перевода слова יָרֵד , но при этом прибегнет к старославянскому слову **пищѧ** [15].

На обращение Ф. Скорины к тексту на иврите однозначно указывает лишь один из ста анализируемых контекстов – перевод им имени собственного в стихе *Быт 14:17*: *...в долину Шавэ, она же царская долина* [12] *...до долины ровное, еже сыла долина Царева* [7].

Греческое чтение *πελιον βασιλεως* [3] предложенного Ф. Скориной перевода не объясняет, зато объясняет его слово רָוֵן [12] в тексте на иврите, которое действительно может быть переведено как ‘ровный’.

Св. Иероним в данном контексте обращается к ресурсу транслитерации, что повторяют и все связанные с Вулгатой переводы: *... in valle Save, quae est vallis regis* [6]; *...w dole Sawe, ktory iest padol Krolewski* [10].

Вариант, предложенный Ф. Скориной, совпадает лишь с интерпретацией, предложенной С. Будным: *...do doliny równey: ta dolina (iest)*

krolewska [11]. Это объясняется тем, что последний выполнял перевод с древнееврейского оригинала. Как представляется, здесь Ф. Скорина также обратился к оригинальному тексту, полагая, что перевод, предложенный в Вульгате, недостаточно ясен. Интересно, что позже именно этот, не вполне ясный, перевод повторит в своем издании И. Федоров: **въоудоле савинѣ** [13].

В стихе *Быт 35:1* в издании Ф. Скорины появляется «лишнее» слово, ср.: *И сказал Всесильный Якову: «Встань, взойди в Бейт-Эль...»* [12] – **По-семже рече вогъ КоЯкову востайи невзыйди нагорѣ ВеФиль...** [7] Греческий перевод *των τοπων Βαιθηλ...* [3] вставки не объясняет. Косвенно дополнение **нагорѣ** может восходить к Вульгате: *Interea locutus est Deus ad Jacob: Surge, et ascende Bethel...* [6], где слово *ascende* могло склонить переводчика к введению лексического интенсификатора семантики восхождения, но никого из младших современников Ф. Скорины, опиравшихся на Вульгату, значение латинского глагола не навело на мысль о необходимости добавления слова гора. Более того – значение восхождения было ими даже последовательно элиминировано: *Tym czasem mówił Bóg do Jakoba: Wstań a wstąp do Bethel...* [9], *Na ten czas mowil Bog do Jakoba. Wstań a idź do Bethel...* [10] Даже С. Будный не передает значения глагола **לָלַע** из оригинального текста: *A rzekł Bog do Jáákobá: wstań idź do Bethelá...* [11]

Появление в тексте Ф. Скорины добавления, усиливающего значение восхождения, может быть связано с желанием более точно передать значение глагола именно из оригинального текста. То, как это было сделано, может косвенно указывать на тот факт, что сущность значения была передана Ф. Скорине каким-либо источником, причем использовалось слово *гора* – как представляется, словосочетание *идти на гору* является простейшим (или одним из самых простых) способом объяснить значение глагола **לָלַע** путем расщепления этого значения на так называемые «семантические примитивы» [16, с. 55]. Как отмечает А. Вежбицка, такой способ объяснения значений слов характерен прежде всего для устной речи (при письменном объяснении, как правило, объясняющий склонен подыскивать синонимы и однословные соответствия). Такое объяснение снова возвращает нас к версии об информанте, обладавшем глубоким знанием иврита, – информанте, с которым Ф. Скорина мог общаться в Праге.

Косвенным доказательством в пользу обращения Ф. Скорины к тексту на иврите является и синтаксис стиха *Быт 35:21* в его переводе, как и сама техника передачи имени собственного: **Иѡшѣд ѡтоле розвилъ шатры свои застолопомъ стаднымъ** [7]. Внешне текст достаточно близок к варианту из Вульгаты: *Egressus inde fixit tabernaculum trans Turrem gregis* [6] – имя собственное переведено, а не транслитерировано. Принципиальным отличием в данном случае следует признать именно прилагательное, которое использует в своем переводе Ф. Скорина, что отличает его перевод от

многих работ современников, ср.: *A wyszedzsy z tamąd, rozbił namiot, za Wieżą stada* [9]. Как представляется, форма прилагательного может указывать на понимание Ф. Скориной грамматической структуры данной конструкции в тексте на иврите — речь идет о сопряженном сочетании (иврит. *смихум*), которое белорусский первопечатник передает не механически, сочетанием двух существительных, а путем семантической интерпретации — как опорное существительное с определяющим его прилагательным — дериватом от исходного существительного *stado*.

Заслуживают внимания и некоторые фонетические особенности передачи имен собственных в издании Ф. Скорины. В соответствии с издательской традицией своего времени переводчик перед текстом каждой библейской книги помещает пространный заголовок, содержащий транскрипцию его оригинального названия, а также его перевод на греческий и латынь. В транскрипции названия Книги Бытия на иврите звук, передаваемый ивритской буквой *ל*, был записан в издании Ф. Скорины как *с*: **Починаються перъвый книги Мойсеовы рекомый Ѡеврей Брешинсь..** [7] Эта особенность может свидетельствовать о том, что Ф. Скорине было известно ашкеназское произношение *л* и, вполне возможно, что в данном случае он записал на слух чтение информанта. В пользу этого предположения свидетельствует не только то, что в Праге, где работал над своими изданиями Ф. Скорина, чешская еврейская община была многочисленной и отличалась высоким уровнем образованности, а значит, белорусскому первопечатнику не составило большого труда найти образованного информанта-ашкеназа. Другим, не менее важным, аргументом в пользу такого соображения является и спорадическое появление графемы *ш* в еврейских именах собственных: Быт 46:17 **Иешуга**—*יֵשׁוּעָה*, Быт 14:13 **Брата Ёшколѣва**, Быт 14:24 **Ёшкола**, Быт 15:2 **Дамашекъ** *דָּמָשֶׁק*, Быт 10:3 **Ашкенесь** *אֲשְׁכֶנֶז*. Такое графическое оформление имен собственных встречается в тексте крайне редко, при этом особенно примечательно то, что даже в окружении целого ряда еврейских имен (ср. *Быт 46:17*), содержащих *ш*, в славянском тексте передается надлежащим образом лишь одно. Одно из возможных объяснений может быть таким: при передаче большинства имен собственных Ф. Скорина опирался на издания, воспринявшие систему передачи библейских имен собственных через посредство Септуагинты, а значит, передающих *ш* как [s]. В случае же, когда ему попалось неразборчивое написание имени собственного в рукописи или издании либо в передаче имени имелись серьезные разночтения между теми несколькими изданиями, на которые он опирался, он обращался к информанту, и именно от него воспринимал верное, наиболее близкое к оригинальному, звучание имени собственного. Предположение о подобной технике переводческой работы объясняет весьма характерную крайнюю непоследовательность и известную редкость появления графемы *ш* при

передаче имен собственных в издании Ф. Скорины, а также графическое отражение им ашкеназского чтения л.

Вызывают интерес и несколько случаев передачи придыхания при наличии в оригинале (в написании на иврите) *х* и *у*. Так, в стихе *Быт 10:28* встречаем написание **Авимахела**, — имени, которое в оригинале имеет форму **אֲבִימַחֵל**. В греческом тексте встречаем форму *Αβιμαηλ*, к которой форма, приведенная в издании Ф. Скорины, восходить, скорее всего, не может из-за ощутимого различия в составе гласных. Среди других имен собственных, в составе которых в иврите имеется *х*, это имя стоит практически особняком — можно предположить, что к этой же группе относится имя **עֲפִיר** — *Овфир* **Эфир** (*Быт 10:29*); сюда же, вероятно, примыкает и чтение **עֲבֵל** — *Гевала*. В греческом тексте Септуагинты это имя отсутствует, но в тексте издания Леополиты есть имя *Hebal* (*Быт 10:28*), не связанное с интерпретацией, предложенной в Вулгате. Несмотря на то что пока не представляется возможным предложить однозначного и полного объяснения того, как и откуда появились подобные варианты передачи имен собственных в переводе Ф. Скорины, следует отметить, что эти формы имен собственных, так же как и анализированные выше, отличаются определенной изолированностью в тексте. Они прерывают ряд имен собственных, транскрипция которых имеет однозначный и легко устанавливаемый источник, не создают своего собственного ряда, представляя собой редкие вкрапления, и косвенно указывают на обращение к тексту на иврите, причем не в письменной его в форме, а в форме звучащего слова.

Литература

1. Ромашко, С. А. Язык и речь в Ветхом Завете / С. А. Ромашко // Язык о языке: сб. ст. / под общ. руков. и ред. Н. Д. Арутюновой. М., 2000. С. 543–558.
2. Шифман, И. Ш. Финикийский язык / И. Ш. Шифман. М., 2003.
3. Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979.
4. Францыск Скарына і яго час: энцыклапедычны даведнік. Мінск, 1988.
5. Kossowska, M. Biblia w języku polskim / M. Kossowska. Poznań, 1968. T.1.
6. Biblia łacińsko-polska. Wilno, 1858.
7. Біблія / пер. і камент. Ф. Скарыны. Мінск, 1990–1991. Т. 1.
8. Дворецкий, И. Х. Латинско-русский словарь / И. Х. Дворецкий. М., 1976.
9. Biblia, to jest Księgi Starego i Nowego Testamentu według łacińskiego przekładu starego w kościele powszechnym przyjętego na Polski język znowu z pilnością przełożone, z dokładaniem tekstu Żydowskiego i Greckiego i z wykładem Katolickim trudniejszych miejsc do obrony wiary świętej powszechnej przeciw kacerstwom tych czasów należących. Kraków, 1599.

10. Biblia, to iest, Księgi Stharego y Nowego Zakonu na Polski ięzyk, z pilnością według Łacińskiej Bibliey od Kościoła Krześciańskiego powszechnego przyjętey, nowo wyłożona. Kraków, 1561.

11. Biblia, to iest, księgi starego y nowego przymierza, z nowu z języka Ebreyskiego, Grecskiego y Łacińskiego na Polski przełożone. Nieśwież, 1572.

12. Тора: Пятикнижие Моисеево: иврит. текст с рус. перев. / ред. рус. пер. П. Гиль; под общ. ред. проф. Г. Брановера. М., 1993.

13. Библия. Острог, 1581.

14. *Прыгодзіч, М. Р.* Старабеларускі лексікон: падручны перакладны слоўнік. / М. Р. Прыгодзіч, Г. К. Ціванова // Мінск, 1997.

15. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др.; под ред. Р. М. Цейтлина, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1999.

16. *Wierzbicka, A.* Prototypy w semantyce i pragmatyce. Eksplikowanie znaczeń wyrażających postawy uczuciowe / A. Wierzbicka. Język – umysł – kultura. Warszawa, 1999.

Секция 7

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО (К 60-ЛЕТИЮ ОБРАЗОВАНИЯ ГОСУДАРСТВА ИЗРАИЛЬ)

Р. Мирский

(Львов, Центр по изучению Холокоста)

ИЗРАИЛЬ И НОВЫЙ АНТИСИОНИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Антисионизм – явление не новое, оно не связано с интифадой, не вызвано израильской оккупацией палестинских территорий. Это определенная форма интеллектуального антисемитизма, а с интеллектуальным антисемитизмом на Западе сталкивались еще начиная с эпохи Просвещения, со второй половины XVIII в. Уже тогда имели место нападки на еврейство, отчасти продиктованные политической и социальной конъюнктурой, отчасти сущностные.

Антисионизм – это отрицание права еврейского народа, того права, которое справедливо требуют народы Африки и которым свободно располагают все другие народы Земли. Это – дискриминация евреев лишь за то, что они евреи, а это уже антисемитизм. Когда критикуют сионизм, всегда подразумевают евреев. Не следует заблуждаться на этот счет.

Сионизм не имеет ничего общего с религией. Это политическое и колониалистское движение. Но иудаизм и сионизм смешивать нельзя. Мы не можем, допустим, враждебность к Ариэлю Шарону или какому-либо другому израильскому лидеру переносить на еврейского музыканта.

Антисионизму необходимо противостоять. Но следует разделять антисионизм и антисемитизм. Иногда антисемитизм используется, особенно в Израиле, как ярлык, который приклеивают своим оппонентам. Антисионизм чаще всего проповедуется в паре с антиколониализмом, когда речь идет о борьбе палестинских группировок против израильской экспансии. Они утверждают, что Израиль имеет полное право жить в мире и безопасности, но только в границах, определенных соответствующими резолюциями ООН. Эта страна просто не имеет морального права кричать на весь мир о своей безопасности, в то время как она сама оккупирует чужие территории.

Сегодня, в период системного политического кризиса современной Украины, различного рода экстремисты для своих идеологических манипуляций используют жупел «нового» антисионизма, который становится едва не главным в антисемитской по сути пропагандистской деятельности Межрегиональной академии управления персоналом (МАУП), получившей дурную славу в мире за свою антисионистскую пропаганду и антисемитские публикации.

Начиная с весны 2002 г. МАУП и ее президент Георгий Щекин развернули агрессивную пропаганду против сионизма и Государства Израиль, продолжающуюся по настоящее время и превратившуюся в самую громкую антисемитскую кампанию в истории постсоветской Украины. Вернее, с 2002 г. начинается публичная антисемитская кампания МАУП в Украине. Впервые Г. Щекин выступил с докладом «антисионистского» содержания на конференции ООН по проблемам расизма в Дурбане (ЮАР) в сентябре 2001 г. Видимо, на этом мероприятии, где тон задавали представители арабских стран при поддержке симпатизирующих им из Европы, Щекин налажил контакты с представителями иностранных антиизраильских структур и с 2002 г. развернул агитацию в Украине. Причины щекинской антисемитской кампании, скорее всего, лежат в финансовой области. Наблюдатели отмечали совпадение между первыми появлениями «антисионистской» агитации на страницах «Персонала» и установлением тесных контактов между руководством МАУП и некоторыми арабскими организациями и государствами. В Академии был открыт Украинско-арабский институт международных отношений имени Аверроэса, резко выросла численность студентов из ближневосточных мусульманских стран. Среди спонсоров-партнеров МАУП называют посольства Ливии и Ирана, представительство Палестинской автономии и несколько негосударственных арабских организаций.

МАУПовская пропаганда представляет собой синтез непривычного на постсоветском пространстве европейского «нового антисемитизма» и традиционной ультранационалистической юдофобии. Фактически, благодаря МАУП Украина становится участником всемирной антиизраильской

кампании последних нескольких лет, в рамках которой антисиионистская риторика легитимирует антисемитизм, делает его «нормальной», допустимой частью общественного дискурса. Опасность этого явления нельзя недооценивать.

Авторы изданий МАУП призывают к борьбе против сионизма, отождествляемого ими с нацизмом и представляемого в виде угрозы всему человечеству. При этом аргументы, «разоблачающие» сионизм, черпаются из арсенала самых оголтелых антисемитов. Антиеврейские публикации в большом количестве можно найти в каждом номере «Персонала» и других периодических изданий МАУП. Кроме того, постоянно выходят новые антисемитские книги, оригинальные и переводные. Связанные с Академией антисемитские структуры открыли ряд сайтов в интернете. Кроме того, МАУП налаживает связи с зарубежными антисемитами (российскими, ближневосточными, западными, например, с одним из лидеров американских расистов — Дэвидом Дюком), устраивает конференции, круглые столы и т. п. В самой Академии и вокруг нее сформировался круг пропагандистов, специализирующихся на антисемитской тематике.

Все попытки призвать прокуратуру и иные органы государственной власти к реальным действиям, направленным на пресечение оголтелой антисемитской пропаганды со стороны МАУП, были безуспешными. Попытки дать МАУПовской продукции юридическую оценку наталкиваются на трудности, вызванные формулировками закона. Так, согласно Закону «О печатных средствах массовой информации», единственная возможная реакция государственных органов на публикацию материалов, разжигающих межнациональную рознь, — это прекращение выхода СМИ. Однако разжигание межнациональной вражды — это уголовное преступление, и, строго говоря, публикация может считаться «разжигающей» только после вынесения соответствующего приговора суда по уголовному делу. При этом статья 161 УК о «разжигании национальной, расовой или религиозной вражды и ненависти» начинается словами «умышленные действия, направленные на разжигание...». Таким образом, для вынесения приговора обвинению необходимо доказать умысел, а это практически невозможно.

По нашему мнению, в сложившейся юридической ситуации практически невозможно привлечь к ответственности за публикацию как антисемитских, так и любых иных ксенофобских материалов. Изменить положение может только усовершенствование законодательной базы. Можно ожидать, что в ближайшее время законодательство будет изменено: уже в начале 2008 г. стало известно, что Геннадий Москаль, депутат Верховной Рады, представляющий фракцию НУНС, разработал направленный на противодействие ксенофобии законопроект, который был внесен в парламент Украины. В частности, предполагается, что разработанные

изменения в законодательство должны облегчить применение Уголовного кодекса против пропагандистов ксенофобии.

МАУП требует, чтобы Организация Объединенных Наций (ООН) закрыла Израиль. В ноябре 2005 г. академия обращалась к ООН с призывом отозвать резолюцию от 1947 г. о создании еврейского государства.

В заявлении МАУП, опубликованном в студенческой газете, которая выступила в поддержку недавнего призыва иранского президента Махмуда Ахмадинежада уничтожить Израиль, сказано, что человечество жило без Государства Израиль ровно 2670 лет, но после его воссоздания весь мир ощущает постоянную агрессию старых «сынов дьявола».

МАУП в последнее время превратилась в крупного поставщика антисемитизма в Украине. Критики говорят, что этот вопрос может серьезно скомпрометировать завоеванную Украиной с таким трудом репутацию новой демократической страны, стремящейся стать полноправным членом мирового сообщества, войти в Европейский Союз (ЕС) и Организацию Североатлантического договора (НАТО).

Антисионизм и антисемитизм руководителей МАУП противоречат официальному курсу Украины, но этот вуз имеет тесные связи с ведущими политиками, включая министра иностранных дел Украины Бориса Тарасюка, специалиста по арабским странам, который лишь недавно оставил свой пост в МАУП, якобы в результате давления со стороны В. Ющенко.

Многие из украинских политиков высшего звена, включая В. Ющенко, Б. Тарасюка, бывшего президента Л. Кравчука и нескольких членов парламента, получали в прошлом от МАУП почетные ученые степени или звания. Многие менее известные политики и чиновники тоже называют МАУП своей *alma mater*.

Данный вуз награждал почетными учеными званиями и степенями некоторых известных всему миру разжигателей ненависти, в том числе американского сторонника превосходства белой расы Дэвида Дьюка (David Duke), который имеет от МАУП ученую степень доктора исторических наук и участвовал в ряде организованных МАУП в Киеве антиссионистских конференций.

70 % всех антисемитских публикаций в Украине сегодня выходят в МАУП, в том числе книга Адольфа Гитлера «*Mein Kampf*» и книга «Протоколы сионских мудрецов».

Таков этот «новый» антиссионизм! Новое тут, пожалуй, разве что – другое «новое» время, «Новая» эпоха и новые исполнители – МАУП. Известная поговорка гласит: «новое – это хорошо забытое старое». Но антисемитизм упрямо не хочет забыть уроки истории и поэтому обречен на собственный плагиат под знаком фальшивой и далеко не новой маски.

Я. З. Басин
(Минск, БГУ)

СУВЕРЕНИТЕТ НАРОДОВ – ГЛОБАЛЬНАЯ ТЕНДЕНЦИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Национальный вопрос был и остается одним из наиболее сложных, но вместе с тем и наиболее тонких и деликатных вопросов современности. Для многонациональных государств он является еще и тем камнем преткновения, о который спотыкаются даже самые демократические, с устоявшимся укладом жизни сообщества. Недооценка этого вопроса, его влияния на формирование общественного сознания, на создание обстановки национального согласия, пренебрежение самобытностью народов, принадлежащих к национальным меньшинствам, попытки их принудительной ассимиляции приводили и приводят к напряжению в обществе, провоцированию межнациональных конфликтов, а в далеко зашедших случаях – к этническим войнам и кровопролитию.

Главной заботой для малых народов сегодня стало не допустить утраты национальной самобытности и сохранить то, что называется этническим ядром, – носителей национального духа, национальных традиций, культурных и исторических ценностей. Причем процесс этот при всей субъективной его сущности носит абсолютно объективный характер и целиком зависит от всего хода исторического развития человечества в XX и XXI веках.

К началу прошлого века стало очевидным, что имперская форма государственного устройства уже не в состоянии обеспечить эффективность экономического развития современного общества, а религия перестает быть основным фактором, определяющим групповую принадлежность человека. Первым симптомом надвигающегося распада империй стал кризис и распад колониальной системы, а первым симптомом слабости религии как основного элемента консолидации народов стало появление на карте мира первых в XX в. мононациональных государств.

В 1902 г. в результате восстания и испано-американской войны (1898) провозгласила свою независимость и стала республикой Куба. В населенной испанцами и бывшими рабами – выходцами из «черной» Африки – стране возник новый народ – кубинцы. Спустя год, отделившись от Колумбии, независимость провозгласила Панама, и в населенной в основном метисами и мулатами стране возник еще один новый народ – панамцы. Так проявилась одна из важнейших функций государства – нациообразующая. Правда, и Куба, и Панама тут же и надолго оказались в полукOLONИАЛЬНОЙ зависимости от США, но, как говорится, дело было сделано – параду суверенитетов в XX в. начало было положено. А в 1905 г. шведский король Оскар II отрекся от норвежского престола, и на месте объединенного шведско-норвежского королевства, созданного еще в 1814 г., возникли два государства – Швеция и Норвегия. Так проявилась одна из важнейших функций нации – государствообразующая.

Национальный аспект значительно усилил борьбу народов за освобождение от колониальной зависимости. В 1905 г. началась революция в Персии, которая до начала XX в. находилась в зависимости от России и Великобритании. К 1911 г. Персия уже имела конституцию и собственный парламент (с 1935 г. – Иран).

5 октября 1908 г. князь Фердинанд провозгласил полную независимость Болгарии от Османской империи и принял титул царя. Он же стал инициатором создания Балканского Союза, в который вошли Болгария, Сербия, Греция и Черногория. Первая Балканская война (1912–1913) привела к полному освобождению Балканского полуострова от османского господства.

Начались изменения на колониальных территориях: Испания и Португалия потеряли Марокко, над которым в марте 1912 г. был установлен французский протекторат; а слабеющая Османская империя сначала уступила Италии Ливию (1912), а потом передала под протекторат Великобритании Египет (1914). Позднее (уже по Версальскому договору) потеряла свои африканские колонии Германия.

Первая мировая война и последующие за ней революции потрясли мир: на политической карте планеты одно за другим стали появляться мононациональные государства. Октябрь 1917 г. в России привел к тому, что народы бывшей Российской империи сразу же, одна за другой, поспешили отгородиться от большевистской России государственными границами, провозгласив свой суверенитет. В декабре 1917 г. независимость от России получила Финляндия, в ноябре следующего года восстановила государственность Польша. Затем стали самостоятельными государствами Эстония, Латвия, Литва, Белоруссия, Украина, весь Кавказ, вся Средняя Азия. Заговорили о государственной самостоятельности даже в Сибири,

в тех ее частях, где русская колонизация хотя и представляла уже большинство населения, но была оторвана от России.

В 1918 г. распалась Австро-Венгерская империя, на развалинах которой возникли сразу три государства: Австрия, Венгрия и Чехословакия. В том же году получила независимость Исландия, пять веков (с 1397 г.) входившая в состав Дании, а в 1921 г. было провозглашено Ирландское свободное государство.

Наибольшие геополитические изменения произошли в Азии. Османская империя, воевавшая на стороне Германии, потеряла в 1918 г. огромные территории. Независимыми государствами стали Сирия (1920), Ливан (1920), Ирак (1921), Трансиордания (1921), Египет (1922), Хиджаз (1927, ныне — Саудовская Аравия). Некоторые из них еще долгое время были подмандатными территориями Англии и Франции, в том числе Палестина — историческая родина евреев и предполагаемое место для создания еврейского государства, но в целом процесс суверенизации остановить уже было невозможно. Правда, не все случаи объявления независимости завершались созданием суверенных государств: Афганистан (1919) был немедленно поглощен Англией, решение о создании Курдистана (1920) с приходом к власти в Турции Кемаля Ататюрка так и не было воплощено в жизнь, а Страна Басков, возникшая в 1936 г. в ходе Испанской революции, спустя три года была ликвидирована с установлением диктатуры Франко.

Аналогичные процессы происходили и на территории бывшей Российской империи. К 1941 г. СССР почти полностью восстановил ее территорию, поглотив в свои необъятные просторы все получившие независимость после событий 1917 г. страны, исключая Финляндию, оказавшую ожесточенное сопротивление во время зимней кампании 1940 г. Как отмечает в вышедшей в Париже в 1938 г. (т. е. еще до присоединения к СССР Бессарабии, части Польши и стран Балтии) книге «Национально-государственная проблема в СССР» находившийся в эмиграции известный украинский демократ Максим Славинский, борьбу за независимость эти «подкомандные нации проиграли»: «боролись они разрозненно, помощи ниоткуда не получали, боевого снабжения не имели и пали жертвою чисто физического преобладания великорусской массы, руководимой большевиками».

Трагические события Второй мировой войны и гибель десятков миллионов людей на время приостановили возникновение мононациональных государств, но гибель Третьего рейха, а спустя четыре с половиной десятилетия и распад СССР привели к обретению независимости и объявлению государственности двух десятков наций на почве консолидации их народов вокруг национальной идеи. Стало совершенно очевидно, что национальное самосознание превращается в движущую силу общества, не

считаться с которой не только нельзя, но и преступно. Великодержавный шовинизм, служивший краеугольным камнем империй, стал их основным могильщиком.

В 1945 г. Нидерланды признают независимость Индонезии. В 1947 г. обретает независимость Индия и возникают два суверенных государства: Индийский Союз (с преимущественно индуистским населением) и Пакистан (с преимущественно мусульманским населением). Начинают наконец получать независимость французские колонии и подмандатные территории: Ливан (1951), Мадагаскар (1960), Французская Экваториальная Африка (Конго, Габон — 1960), Алжир (1962)... Примеры можно продолжить.

14 мая 1948 г. провозглашает независимость возникшее на месте древней Иудеи Государство Израиль — евреи обретают утраченную два тысячелетия назад государственность. Решение о создании Израиля и Палестинского арабского государства на части территории подмандатной (с 1918 г.) Англии Палестины принимает 29 ноября 1947 г. Генеральная Ассамблея ООН. Исправлена еще одна историческая несправедливость: возникшие за долгие века рассеяния многочисленные группы еврейского народа, разделенные культурными, религиозными и языковыми барьерами (наиболее крупные — ашкеназы и сефарды), получили возможность для консолидации на основе общности территории и реставрированного разговорного и литературного древнееврейского языка (иврита). Разрешилось противоречие, которое в соответствии с существующими в XX в. установками не позволяло евреям быть самостоятельным народом. «Понятие народа предполагает известные условия, которых в данном случае нет налицо, — писал в свое время В. Ленин. — Народ должен иметь территорию, на которой он развивался, а затем в наше, по крайней мере, время... должен иметь общий язык. У евреев уже нет ни территории, ни общего языка». С созданием собственного государства евреи приобрели и территорию, и общий язык.

Мошным парадом суверенитетов были отмечены 1990-е гг. На развалинах СССР возникло 15 суверенных государств. Чехословакия разделилась на Чехию и Словакию. Не очень большая Югославия дала жизнь семи странам. Буквально в последние два года получили независимость Черногория и Косово (от Сербии), Южная Осетия и Абхазия (от Грузии).

Процесс этот не завершен и поныне. За право создать свое государство борются курды, несколько миллионов которых компактно проживают на территории, как минимум, пяти стран. С оружием в руках пытаются восстановить свою Страну баски. Существует проблема с международным признанием самопровозглашенной Приднестровской республики, с автономией Крыма, с шестью округами Ольстера, которые под названием

Северная Ирландия остались под юрисдикцией Великобритании. Борются за признание автономии от Испании каталонцы.

Проблемы осложняют религиозные и политические распри: воюют сунниты и шииты Ирака, протестанты и католики Ольстера, не решены проблемы взаимоотношений православной Сербии и мусульманского Косова. Свыше трехсот тысяч погибших и два с половиной миллиона беженцев стали в Судане жертвами двадцатилетней борьбы за независимость христианского «юга» от мусульманского «севера». Политическое противостояние разделяет Северную и Южную Корею. С 1988 г. тлеет вооруженный армяно-азербайджанский конфликт по поводу статуса Нагорного Карабаха.

Глобальные изменения на геополитической карте мира привели к не менее глобальным изменениям в этническом сознании человечества. К примеру, арабы – люди, родным языком которых является арабский, – относятся к семитской группе населения, потому что арабский язык относится к группе семитских языков. Как и евреи, кстати. Но это не этническая дефиниция и не национальная, а лингвистическая. А с точки зрения этноса, нации это уже египтяне, ливанцы, ливийцы, сирийцы, иракцы, иорданцы...

Недавно в результате самоидентификации появился новый народ – палестинцы, арабы, населяющие сектор Газа и Западный берег реки Иордан, – территории, от которых в 1988 г. добровольно отказались Египет и Иордания. Появился народ – значит рано или поздно появится и государство, название которому даст национальность его населения. Но бывает и наоборот. К примеру, пакистанцы – это люди, проживающие на территории Пакистана, но по этническому происхождению это – пенджабы, пуштуны, белуджи.

Возникновение мононациональных государств – результат позитивного развития истории и определенной либерализации общественных отношений, характерный для XX в. Конечно, обретение независимости – огромный, длящийся десятилетиями, порой связанный с огромными человеческими потерями процесс. Идея национальной государственности должна вырваться в недрах глобального исторического процесса – борьбы народов мира за собственное суверенное существование.

Попытки возврата к империям противоречат всему ходу геополитических процессов в сегодняшнем мире. В наше время никто уже не хочет жить в «коммунальной квартире», каждый народ хочет иметь собственный национальный очаг и, обретя его, чувствовать себя хозяином в своей стране со своим собственным национальным достоинством, своей культурой, своими традициями, отличными от культуры и традиций других народов. И вот мы видим, как о своей полной независимости начинают говорить шотландцы в Великобритании, каталонцы в Испании...

Параллельно идет процесс воссоздания единства наций, утративших это единство в результате потрясений XX в.: многотысячными жертвами заплатил за целостность своего государства вьетнамский народ; рухнула Берлинская стена, и возникла единая Германия; борются против разделения своего острова на две половинки киприоты...

Однако имперское сознание еще долго не будет отпускать тех, кто в борьбе с суверенизацией потерпел поражение. Их унижение, их задетое самолюбие «сюзеренов», которых покинули взбунтовавшиеся «вассалы», раз за разом будут приводить к этническим конфликтам, и будет вновь и вновь литься кровь ни в чем не повинных людей. Идущим по пути суверенизации нациям на этот счет не стоит создавать никаких иллюзий. Борьбой и кровью будет окрашен их отрыв от империй. Других путей к разрешению национально-государственной проблемы история не знает, а современная действительность не указывает.

Распад империй и становление мононациональных государств, при всей сложности и противоречивости этого процесса, является основной геополитической тенденцией современности. Задержать этот процесс на какой-то период, конечно, можно, остановить — нет.

Т. В. Амосова
(Минск, БГУ)

СИОНИЗМ И ХАНААНЕЙСТВО КАК ДВЕ АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ИДЕОЛОГИИ

Создание этнических мифов в настоящее время является очень прибыльным бизнесом для дилетантов от науки — журналистов, школьных учителей, археологов-любителей, словом, для тех, для кого наука не является профессией. Этнические мифы очень востребованны, поскольку часто являются фундаментом национальной идеологии в молодых государствах.

Обычно все этнические мифы построены по сходной схеме и имеют несколько позиций:

1. Народ, претендующий на определенную территорию, является автотонным.
2. В древности этот народ процветал, был славен завоевательными походами, но произошла чудовищная катастрофа (война, стихийное бедствие, эпидемия), которая или привела народ к упадку, или/и в ряде случаев вынудила его покинуть родную землю.
3. Оказавшись на чужбине, народ осуществляет цивилизационную функцию: «окультуривает» народы, окружающие его.
4. Наступает исторический момент, когда представляется случай вспомнить славное прошлое и осуществить объединительную политику на как можно больших территориях с как можно большим населением, пусть и не принадлежащим данному этносу изначально, но попадающим под мощное цивилизационное и культурное влияние последнего.

Ханаанейство (идеологическая альтернатива сионизма, которая имеет общие с ним истоки) по своей сути хорошо вписывается в эту стандартную схему. Особый интерес представляет то, какую роль ханаанейство отводит языку иврит, а также то, что фальсификацией научных данных в пользу

выдвигаемой теории, культивирующей определенный этнический миф, занимались профессиональные ученые, а не дилетанты.

Ханаанейское движение в Израиле было очень важным культурным феноменом. Его влияние на умы современников, несмотря на малую численность официально зарегистрированных членов сообщества (несколько десятков человек), было огромным, поскольку многие его приверженцы являлись выдающимися поэтами, прозаиками, скульпторами, лингвистами, эссеистами, командирами и бойцами двух маленьких подпольных военизированных организаций — «Эцель» и «Лехи», и в меньшей мере «Пальмаха».

Исторически это движение было ответвлением ревизионизма, возглавлявшегося З. Жаботинским и возникшего с целью «пересмотреть сионизм» с более воинственной и политически антиарабской позиции.

Многие положения ханаанейства часто описываются как радикализованная версия ревизионизма или традиционного сионизма. У сионизма ханаанейство позаимствовало идею о разрыве с иудаизмом — религиозным прошлым евреев. Идеологи ханаанейства утверждали, что так же, как американцы теряют свою британскую или английскую идентичность, говорящее на иврите население Палестины приобретает новую идентичность, не связывающую его с прежним еврейством и диаспорой.

Принципиальное значение они придавали различию терминов *йеѓуди* и *иври*, указывая на полный разрыв этих двух идентичностей.

Во многом история движения связана с отдельной семьей. Его лидер и два главных активиста были братьями — сыновьями Йехиэля и Пнины Хейльперин: Уриэль (1908–1981), Гамлиэль Цви (1914–1988) и Уззиэль (род. в 1923). Члены этой семьи часто меняли имена, поэтому трудно проследить, кто есть кто. Это делалось также для того, чтобы искусственно увеличить число приверженцев идеологии, которую они пропагандировали. Уриэль более всего известен как Йонатан Ратош. Гамлиэль, бывший командиром Эцеля в Иерусалиме, известен также как Авидан, или Сви Рин. Как политический деятель он выступал под именем Зеэв Ханун. Уззиэль публиковался под именем Уззи Орнан, кроме того, они использовали многочисленные псевдонимы.

Ратош и Рин родились в Варшаве, а Орнан — уже в Палестине. От родителей они переняли любовь к ивриту. Ратош стал известным переводчиком и поэтом, а также лидером движения. Рин и Орнан стали лингвистами и профессорами семитских языков и языка иврит соответственно. Все они писали стихи на определенном этапе своей жизни.

До того как стать лидером ханаанейства, Ратош был активистом ревизионизма. Ревизионисты предпочитали «политический сионизм», основанный на военной силе евреев, «практическому сионизму» сионистского рабочего движения, возглавлявшегося Бен-Гурионом, Вейцманом и другими.

Основное расхождение между сионизмом и ханаанейством заключалось в «географическом» подходе к ситуации второго по сравнению с «этническим» подходом первого. Кульминацией послужило переосмысление национального пространства и идентичности людей, населяющих это пространство, пересмотр карты и возникновение новой исторической родины под названием «Страна Кедем» (что значит «Восток» и в то же время «Древность»). Ханаанейская карта включала территорию современных Израиля, Иордании, Ливана, Сирии и Ирака, или верхнюю часть «Плодородного полумесяца», исключая Египет. Приверженцы ханаанейства отвергли название «Плодородный полумесяц», поскольку видели в слове «полумесяц» намек на ислам.

С географической точки зрения корни нации, народа не основаны на этническом происхождении, а скорее на связи между современными жителями этой общей родины, безотносительно этнической или религиозной принадлежности, и того населения, которое обитало здесь в древности.

Всеми силами, привлекая археологические данные и часто достаточно произвольно манипулируя ими, представители ханаанейства пытались доказать, что у населения этого огромного региона был единый язык, очень близкий библейскому ивриту.

Орнан в 1953 г. писал: «В последние века, особенно начиная с XIX в. было найдено много надписей на иврите, сначала — на Кипре, потом — на других средиземноморских островах, затем — вдоль ливанского побережья. Было доказано, что лингвистическая уникальность сыновей Израиля¹ не имеет под собой оснований».

Сегодня ясно любому заинтересованному человеку, что иврит был единым языком для всех древних «иврим», а не только для жителей Иудеи и Израиля. Надписи на иврите обнаружены не только в Гезере и Лахише, Мегиддо и Самарии (т. е. в пределах Палестины), но также в Моаве и Сидоне, Библосе и Хамате, Угарите и Зенджирли, Хадате и Кара-Тепе — в Транс-Иордании, Ливане, Сирии, далеко за пределами реки Евфрат и в Киликии.

Во многих надписях мы обнаруживаем точное подобие библейского иврита, в некоторых можно наблюдать небольшие отклонения от него, такие же, какие существуют и в самой Библии, некоторые обнаруживают либо диалектные различия, либо географические, либо обусловленные различными историческими периодами.

Любой говорящий на иврите узнает в этих надписях свой собственный язык и будет счастлив видеть, что, кроме Библии, мы имеем также другие источники на иврите» (цит. по: [1, с. 203]).

¹ «Сыновья Израиля» (*Бней Йисраэль*) — устойчивое библейское выражение, употребляющееся для обозначения народа Израиля. — *Ред.*

Из цитаты мы видим, что активист ханаанейства отождествлял язык текстов, найденных в Угарите в 20-е гг. прошлого века, с библейским ивритом, в то время как современные лингвисты уверенно определяют угаритский язык как самостоятельный семитский язык.

Апеллируя к лингвистическим и археологическим методам, представители ханаанейства готовили общественное мнение к мысли, что арабы, живущие на территории Палестины, имеют на нее такое же право, как и евреи. Единственное обязательное условие, которому арабы должны были соответствовать, — это их безусловное принятие ивритоязычной культуры, поскольку, по мнению приверженцев ханаанейства, она и была исконной культурой жителей Страны Кедем, потомками которых являются и арабы.

Судьба членов семейства Хейльперин сложилась по-разному. Их пути разошлись, что, естественно, ослабило влияние ханаанейства на израильское общество. Авидан, например, эмигрировал в США уже в 1952 г. Тем не менее отголоски их идей слышны в Израиле и сейчас. Звучат голоса в пользу изменения «Закона о возвращении» и предоставления арабам такого же права вернуться на историческую родину, как и евреям.

Литература

1. *Kuzar, R. Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study* / R. Kuzar. Berlin; N.Y., 2001.

О. А. Майко
(Минск, БГУ)

ОБРАЗЫ ХАЛУЦИМ В «РУССКОМ РОМАНЕ» М. ШАЛЕВА

По опросам читателей, проведенным в Израиле, Меир Шалев признан самым популярным современным писателем. Он пишет на иврите, но уже давно стал известен за пределами Израиля: его книги переведены на 20 языков. На русском языке вышли следующие его книги: сборники эссе «Библия сегодня» и «Впервые в Библии», романы «Русский роман», «Эсав», «В доме своем в пустыне», «Мальчик и голубь», «Как несколько дней» и др.

Меир Шалев родился в 1948 г. Мать будущего писателя была учительницей литературы, а отец – Ицхак Шалев – преподавал Священное Писание, был ученым-лингвистом, поэтом. Меир изучал психологию в Еврейском университете в Иерусалиме, потом несколько лет работал редактором программ на израильском радио и телевидении. Литературное творчество Шалев начал как детский писатель: он автор популярных детских книг «Мальчик Хаим и чудовище из Иерусалима», «Ямочки [на щеках] Зохара», «Папа всех заставляет краснеть», «Вошь Нехам», «Потоп, змей и два ковчега» (пересказ для детей некоторых библейских историй), «Трактор и песочница». В 38 лет Шалев решил написать первый роман. Это был «Русский роман», который был опубликован весной 1988 г.

«Русский роман» полифоничен, изобилует цитатами из Священного Писания и мировой литературы. Шалев признается, что на его творческую манеру оказали влияние американский «магический реализм», особенно Г. Мелвилл, а также русские писатели Н. В. Гоголь, М. А. Булгаков; из израильских писателей Шалеву наиболее близки Яков Шабтай, Шмуэль Йосеф Агнон, Алеф-Бет Иегошуа, Биньямин Таммуз, Давид Шахар. Писательница Людмила Улицкая видит в творческом методе Шалева влияние Г. Г. Маркеса и Х. Л. Борхеса. Шалев многократно воспроизводит в

романе сюжеты из Танаха, но оставляет за собой свободу вымысла: «Я... присваиваю себе право писать, как мне вздумается. Ведь мне позволено лгать... Таково мое ремесло... Я хочу рассказать историю, вот и все... Для меня большая честь писать на иврите... Писать для этого языка и этой страны... Сейчас это единственный язык в мире, на котором можно читать тексты 3000-летней давности и понимать почти все, что там написано. А также писать, используя те же слова, которыми пользовался царь Давид и великие Пророки».

«Русский роман» вместе с тем сложен, многопланов, труден для восприятия израильского читателя. Он исполнен библейской мощи и проникновенности, написан в библейской манере и в то же время обращен к современности. Кроме того роман насыщен аллюзиями на реалии русской культуры. Образ каждого героя неповторим и тщательно выписан, с чертами, присущими только этому персонажу. Писатель «вплетает» в ткань романа, казалось бы, малозначимые детали, которые вместе воссоздают неповторимую панорамную картину русской жизни на еврейской земле. Это и соломенная шляпа Якова Миркина, и письма в голубых конвертах, которые приносили в подклювных мешках пеликаны, и аисты, и русский шепот, и то, что семья Либерзонов помнит запах леса и грибов, и кот Булгаков Ривы Маргулис, и сказка на русском языке «Фи-ли-пок», которую читает Яков Пинес маленькой Эстер. А как по-русски описывает Шалев чисто русские кулинарные изыски! «Готовлю салат, крутые яйца. Разминаю пюре с простоквашей и жареным луком, нарезаю селедку» [1, с. 242]. Давид Гарт в критической заметке о Меире Шалеве в журнале «Лехаим» пишет, что его проза всегда сопровождается «множеством народных афоризмов и мистических законов жизни», повествование «разукрашено сказочными интермедиями, полуавторским, полуфольклорным мифотворчеством, неизбежно напоминающим Милорада Павича или латиноамериканскую литературу магического реализма. За причудливость творимого мира и стоит любить Шалева» [2].

«Русский роман» — это роман о первых поселенцах (*халуцим*) или, точнее, об участниках Второй алии, русских евреев, решивших возвратиться в родную землю и основать собственное государство. Это сага трех поколений: первопроходцев, их детей и внуков. Это роман, по словам его переводчика Рафаила Нудельмана, «о еврейской идее на русский лад. Ибо тот сионизм, которому обязаны своим возрождением Земля Израиля и Государство Израиль, — это был “русский” вариант сионизма» [3, с. 8]. Молодые сионисты из России, Белоруссии, Украины превратили Палестину в цветущий сад, в землю, текущую молоком и медом. Сюжет романа основан на реальных исторических событиях: действие происходит в первом мошаве (поселение, основанное на коллективном и частном хозяйствовании), созданном в Изреельской долине. Исторически этот

мошав назывался Нахалаль, и именно в нем родился будущий писатель. «С рождения его окружала атмосфера воспоминаний о прежней жизни. Эти воспоминания остались в его памяти на долгие годы. Впечатления от рассказов первых поселенцев, выходцев из России, среди которых были дед и бабка писателя, стали основой романа Шалева» [4, кол. 25]. Бабушка и дедушка по материнской линии были из Украины, а дед по отцовской линии — из Белоруссии.

Роман Шалева — это роман о любви, которая кажется настоящей только в воспоминаниях. Весь роман — это воспоминания, рассказанные Барухом о своей деревне и своей семье. Ведущей нитью повествования становится любовь: любовь к земле, любовь к детям и любовь между мужчиной и женщиной, любовь к Священному Писанию. Меир Шалев не умеет писать безразлично: каждая строка проникнута чувством, будь то ирония или искренняя любовь. Меиру Шалеву даже присудили в Вероне премию «*Scrivere per amore*» («Писать ради любви»).

Итак, «Русский роман» — это роман о выходцах из Восточной Европы, прежде всего из Украины и Белоруссии. Хотелось бы более подробно остановиться на образах некоторых героев. У кого-то, как всегда в жизни, все на новой земле сложилось удачно, а кто-то до смерти несчастен.

Одна из трагических героинь романа — девушка из Минска, минская возлюбленная сразу нескольких героев. Девушка приехала с Хаимом Маргулисом, который собирался «добывать мед из скал». «Но пчелы — это не только мед, — задорно сказал Маргулис, — без пчел и земля никогда не расцветет... Он вытащил из улья немного меда, и когда они вернулись к девушке из Минска, протянул ей руку, и та облизала его каплющие пальцы, как будто ей это было в привычку. “Сладкий Маргулис”, — смеялась она. Ее звали Тоня, и она не сводила с него глаз» [1, с. 87–88]. Мы даже не знаем ее девичьей фамилии: она просто Тоня. Думается, это не случайно. Героиня приехала в Страну с Хаимом Маргулисом, которого она очень любила, но в мошаве, встретившись со «стражем» из «А-Шомера» — Рыловым, начала изменять Маргулису. Ее привлекали таинственность, загадочность. Отношения с Рыловым казались ей игрой: Рылов таскал и прятал оружие, прятался в отстойной яме и угрожал всем, что они могут не умереть в своей постели. Так Тоня стала Рыловой. И то, что у нее не было фамилии, говорит нам о том, что героиня стояла перед выбором: ей на пути попались двое мужчин, но она не смогла сделать правильного выбора. Вскоре она разочаровалась в своем муже: даже рождение дочери, которая позже маленькой погибла во дворе под копытами коровы, Рылов скрыл от всей деревни. Тоня снова пришла к своему бывшему возлюбленному Хаиму, но он к тому времени женился на другой девушке.

Жена Хаима, Рива Маргулис, — дочь богатейшего киевского еврея. Отец прислал дочери шикарный сундук с приданым, но все отняло руко-

водство деревни. Такое это было время, и такие люди: излишеств быть не должно, все должны быть равны. Рива, обделенная домашним «русским» уютом и теплом, помешалась на чистоте. И тут в ее жизни появляется неизвестно откуда взявшийся кот, которого Рива назвала Булгаков — «по имени молодого русского любителя кошек, с которым она когда-то познакомилась в Доме писателей в Киеве. ...когда он кончил чистить усы и свернулся на ее коленях, она мечтательно вспомнила о том ящике с приданным, что послали ей родители из Киева, — о толстых коврах, которые были у нее конфискованы и обменены на голландских коров и ручные пулеметы, и о лиможском фарфоре и штойбенских бокалах, которые были перебиты в пшеничном поле, где их осколки до сих пор сверкали каждую осень» [1, с. 235]. Булгакову Рива позволяет все: и сидеть на зачехленных диванах, и ходить где вздумается. Уже тогда Рива была помешана на чистоте, пытаясь хоть этим компенсировать отсутствие домашнего уюта. Но после смерти Булгакова (кот сошел с ума, и его пришлось пристрелить) окончательно сошла с ума и Рива: «...после смерти Булгакова, когда... пыль, проникая сквозь окна, стала, как ей казалось, пачкать ее чистые, полные тоски воспоминания, она спятила совсем. К трем всегда запертым комнатам она добавила душевую, потому что обнаружила, что душ после мытья оставляет капли, которые, испаряясь, оставляют маленькие белые пятна на кафельных плитках. Она называла эти пятнышки «кафельной проказой», и с этого момента семья Маргулис была осуждена мыться в корыте для коров» [1, с. 262]. Тогда-то Хаим и вспоминает о своей минской возлюбленной, которая, разочаровавшись в Рылове, не переставала ждать своего «сладкого Маргулиса».

Итак, мы видим двух несчастных женщин, каждая из которых несчастна по-своему, но каждая из которых по-своему счастлива, живет любовью. Вообще роман пронизан токами любви, напоен атмосферой любви — любви между мужчинами и женщинами, любви людей к прекрасной, трудной, возрождающейся у них на глазах и их усилиями Земле Израиля. *Халуцим* — пионеры, первопроходы — Иаков, Фейга, Шломо, Зайцер — это обычные и в то же время великие люди, их образы наполнены глубоким смыслом духовного возрождения и духовного возвращения в Землю Обетованную. При этом эти образы не лишены авторской иронии и доброй усмешки. Это духовно богатые люди, и важное место в их ряду занимает Иаков Пинес — учитель Торы и просто мудрый человек, который к концу жизни становится столь же скептическим, как древний Экклесиаст.

Прошлое, настоящее и будущее переплетаются в романе, и основу этому единству придают «разлитые» в тексте библейские и русские аллюзии и мотивы. Еврейская культура предстает прежде всего как культура памяти, бесконечного возвращения к прошлому, вчитывания в великую Книгу, но и как культура, устремленная в будущее, неразрывно связанное с

расцветающей Землей Израиля. Финал романа — именно светлое будущее: прекрасные правнуки Миркиных, маленькая Фейга с глазами прабабки. «Русский роман» воспроизводит особую «магическую реальность», в которой нерасторжимо слиты русско-еврейская культура, реальность возрождающегося молодого Израиля и его могучие библейские истоки.

Литература

1. *Шалев, М.* Русский роман / М. Шалев. М., 2006.
2. *Гарт, Д.* «Все о моей матери» / Д. Гарт // Лехаим. 2008. № 2. С. 103–104.
3. *Нудельман, Р.* К русскому читателю / Р. Нудельман // *Шалев, М.* Русский роман. М., 2006. С. 5–16.
4. Шалев Меир // Краткая еврейская энциклопедия: в 11 т. Иерусалим, 1976–2001. Т. 10. Кол. 24–25.

Е. В. Филимонова
(Минск, БГУ)

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ БИБЛИИ (ЭССЕИСТИКА М. ШАЛЕВА)

Меир Шалев является одним из самых ярких представителей постмодернизма, пишущих в духе так называемого магического реализма. Он продолжает традиции таких именитых писателей и мыслителей, как Франц Кафка, Хорхе Луис Борхес и Габриель Гарсиа Маркес, и не отрицает их влияния на свое творчество. Израильский писатель, эссеист, теле- и радиоведущий Меир Шалев знаменит во всем мире благодаря интеллектуальности, юмору и глубине своих произведений, особенно таких, как «Русский роман», «Эсав», «В доме своем в пустыне», «Как несколько дней» и «Мальчик и голубь». Каждая его книга насыщена библейскими парадигмами, мотивами, аллюзиями, что в сочетании с точностью и реалистичностью детализации рождает неповторимую атмосферу связи времен, волшебства обыденности и обыкновенности чуда.

Показательно, что писатель начал свой путь с особой эссеистики — с критически-публицистической и типично постмодернистской переоценки и переосмысления еврейского Священного Писания — Танаха (Библии). Сборник эссе «Библия сегодня» (точнее, *Танах ахшав* — «Танах сегодня», 1985) имел огромную популярность, но реакцию на него нельзя назвать однозначной. Он вызвал негативную реакцию ортодоксальных кругов в Израиле, на что Меир Шалев в одном из интервью отвечает следующее: «Я конфликтую с религиозным истеблишментом, но не с религиозными людьми». Писатель не отвергает авторитета уважаемых толкователей, но позволяет себе полемизировать с некоторыми классическими идеями, в духе постмодернизма подвергает деконструкции библейские образы и сюжеты, резко их осовременивает, актуализирует для сознания человека рубежа 2—3-го тыс. Часто библейские герои в интерпретации Меира Шалева становятся почти неузнаваемыми, настоль-

ко их идеализированные фигуры вошли в сознание каждого человека и настолько парадоксально их переосмысливает писатель. Легендарных персонажей писатель показывает как существ из плоти и крови, которые совершающих ошибки и имеющих свои недостатки. Шалев также не забывает и о достоинствах признанных праведников и царей: ум, политическая и житейская прозорливость, способность любить... Все это в его понимании крайне необходимо современному человеку, все несет в себе живую жизнь и учит ее пониманию.

В 2008 г. в свет вышел еще один сборник эссе М. Шалева — «Впервые в Библии», который стала фактическим продолжением сборника «Библия сегодня». Как пишет Д. Давыдов о книге, «ее появление было... заложено в самой организации культуры. Однако есть вещи, кажущиеся очевидными лишь после того, как их сделал кто-то другой. Книга “Впервые в Библии” посвящена именно тому, что сказано в ее названии, — не больше, не меньше. Но сам подобный подход к Книге глубоко символичен» [1]. Писатель отталкивается от одних первоначал (от всего, что в Библии указано как происходящее впервые), переходит к другим, объясняя и развивая текст Писания, в результате чего рождаются одиннадцать эссе, которые поражают читателя увлекательностью, глубиной, тонким юмором и злободневностью. Первоначально Меир Шалев писал раз в месяц статьи о библейских героях, которых рассматривал с точки зрения происходящего в Израиле. В разговоре с писательницей Людмилой Улицкой Шалев говорит следующее: «Я занимался этим в течение почти трех лет. Писал в ежедневную газету раз в месяц статью, где рассматривал библейское событие или библейского героя с точки зрения светских и политических событий. Это была популярная колонка, хотя многие религиозные евреи были против нее. Потом я собрал все это в книгу, кстати, переведенную на русский» [2].

У человека, который читал Библию или хотя бы был взращен на уважении к ней, эссеистика М. Шалева не может не вызвать легкой оторопи или даже более глубокого шока. Многих может шокировать тот юмор, а порой и самый настоящий сарказм, с которым переосмысливаются библейские события у Меира Шалева. В какие-то моменты даже возникает мысль о цинизме автора или сознательном эпатировании читающей публики, но важно понять, что все методы и приемы, использованные Шалевом, не случайны. И намеренные упрощения, и сатира, и сама форма, во многом напоминающая притчевую, направлены на вполне конкретные цели, среди которых одна из важнейших заключается в том, чтобы актуализировать Писание и вместе с тем выявить болезни современного израильского общества и — шире — современного человечества.

Так, в очерках «Кармилский рэкет», «Прищучивание пророков», «Бравый солдат Иоав» писатель наглядно показывает, что способы управления

и завоевания власти ничуть не изменились. В эссе «Правительство без замминистров», «Михей и консенсус», «Пророческая реклама» Шалев предлагает посмотреть на современное израильское общество сквозь призму Библии. Многие эссе связаны с внешне- и внутривнутриполитическими процессами в Государстве Израиль. Но нельзя полагать, что Шалев пишет только о своей стране. Подобно многим писателям-постмодернистам, он видит и глобальную картину в целом. Как утверждает Всеволод Багно в предисловии к работам признанного классика постмодернизма Г. Г. Маркеса, «у любого писателя творческая родина всегда — малая. А он уже наделяет ее вселенским масштабом, дает вселенское измерение, видит в ней модель мироздания» [3, с. 9].

В сборниках М. Шалева содержатся эссе на различные темы — от чистоты любви до чистоты политики, и невозможно определить, чему уделяется большее внимание: для писателя одинаково важны и человеческая душа, и социум.

К эссе «Гумно в Вифлееме», где писатель переосмысливает историю, рассказанную в Книге Рут (Руфь), у автора особое отношение, что подчеркивается во вступительной части к сборнику. Шалев утверждает, что неправдоподобные комментарии о Руфи и Воозе, которые однажды попались ему на глаза, и подвигли автора взяться за написание своих эссе. Шалев отзывается с большой долей иронии о толковании еврейскими мудрецами смысла той ночи, которую совместно провели герои Книги Руфь на гумне. Ему жаль того, что история теряет свое неповторимое очарование, потому что комментаторы рассуждают о Руфи и Воозе как о неземных существах без желаний и подлинно человеческих чувств, подстраивая сюжет под религиозную доктрину: «Религиозные комментаторы постоянно топчутся вокруг этого романтического места, будто толпа шокированных старых дев, и обмолачивают свои законы и установления, тонкости левирата и процедуры перехода в другую веру, пока от самой этой восхитительно освежающей истории не остается ровным счетом ничего. История же эта в первую и последнюю очередь — повесть о вполне земной, даже плотской любви. Всякий, кто игнорирует эту ее сторону, лишает себя половинки удовольствия от нее» [4, с. 89–90]. В этом эссе Шалев обличает ханжеское отношение к любви и плотскому ее аспекту, что до сих пор насаждается ортодоксальными религиозными кругами Израйля. Он доказывает, что порой не так уж важно, были ли какие-то интимные отношения у героев до брака или нет, главное — понять суть и не захламлять красивую историю любви ворохом ненужных рассуждений.

Характерно, что используя «мужские» библейские истории, М. Шалев обращается к политике, а на примере «женских» — исследует преимущественно нравственные коллизии.

Автор, соревнуясь с Библией, пересоздает образы некоторых библейских героинь, тем самым определяя типы еврейских женщин современности. В одном из эссе Шалев даже описывает «феминистку». Речь идет об истории Давида и Аbigайль (Авигеи), а в иронической интерпретации Шалева — о вымогательстве средств у одного древнего «олигарха» по имени Навал. Меир Шалев, однако, ссылается на Раши, одного из самых авторитетных комментаторов Библии, потому что у него обнаруживается похожая по сути интерпретация этого эпизода. Таким образом, автор не отказывается от всех толкований прошлого, а ищет наиболее реалистичное и современное из них, в какой-то мере абстрагируясь от сакральных смыслов. Шалев по-новому смотрит и на мотивы поступка Авигеи, жены Навала. Он не соглашается с мнением, что единственным ее желанием было спасти мужа. Ее образ в «Библии сегодня» наполнен духом феминизма: она самостоятельна, хитра и даже расчетлива.

В сборнике «Впервые в Библии» мы видим в большинстве своем совершенно другие характеры — это мягкие любящие женщины. Такова, по мнению автора, жена Ноя. Шалев даже предлагает назвать и историю, и ковчег не в честь самого праведника, а в честь его жены, имя которой, увы, не сохранилось. Он превозносит ее долготерпение и понимание выше праведности и послушания Ноя. И действительно, глядя на рассказ о потопе со стороны, можно только удивиться, как бедной женщине хватало сил терпеть чудачества мужа, который вместо того, чтобы заниматься хозяйством, что-то непонятное строит, а потом притаскивает «каждой твари по паре» (а если разобраться, то и более, чем по паре) на корабль, на котором она вынуждена плавать со всей этой плохо пахнувшей и требующей прокорма живностью неизвестно сколько. На ее месте любая другая добровольно бы бросилась в бурные воды уже на середине пути к Арарату! Шалев считает, что если где и нужно было впервые упомянуть о любви, так это в жизнеописании Ноя, применительно к его жене, потому что женщина может терпеть такое только в том случае, если очень любит мужа.

Стоит также сказать о нетривиальности выбора героев Меиром Шалевом. Среди объектов для писателя — и всем известные и в какой-то мере избитые образы царя Давида, праотцев Иакова и Рахили, духовного лидера Эзры (Ездры), сошедшего с ума царя Саула, и персонажи, фигуры которых мало растиражированы: Навал, Иоав, Шамма (один из героических гвардейцев царя Давида). Большинство описываемых автором библейских героев можно сопоставить с современными. Методы, которые используют Давид и Саул, Шалев открыто соотносит с методами современных политических деятелей Государства Израиль. Иаков и Рахиль, Руфь и Вооз — влюбленные, находящиеся под гнетом морали и условностей. Гвардейцы Давида — солдаты Армии Обороны Израиля, которые, не ища славы, совершают подвиги во имя своего народа. Автор напоминает, что

из-за часто спорных политических устремлений солдаты до сих пор идут на смерть: «В жертву мы приносим наших сыновей» [4, с. 110]. Красной нитью через многие размышления М. Шалева проходит мысль: куда же смотрит Всевышний? Неслучайно в таких эссе, как «Человек из земли Уц», «Бравый солдат Иов» и «Causus belli» писатель показывает абсурдную несправедливость как древнего, так и современного мира. В этих очерках часто варьируется следующая мысль: «Земля кишит дурными людьми, которые преуспевают, и праведными людьми, которые терпят беды» [4, с. 95].

Меир Шалев также неоднократно касается и религиозных противоречий внутри страны. Ярче всего, на наш взгляд, эта тема представлена в эссе «Главный раввин Ездра». Основную мысль повествования Шалев выражает следующими словами: «Главный раввин, подобно Ездре-книжнику, всего лишь светский политический назначенец, а это отнюдь не гарантирует, что ему по плечу роль пастыря человеческих душ» [4, с. 51]. Далее автор поясняет, что религиозные лидеры в истории были разные: разного социального положения, с различной долей интереса к политике государства, — но никто из них не «не размахивал царским указом перед лицом народа».

В этом эссе Меир Шалев ставит очень тонкую и актуальную проблему «двойных стандартов». Особенно резко Шалев отзывается о реформе Ездры, направленной на возрождение чистоты крови. Кто-то может поспорить, что речь идет скорее о сохранении веры, но фактически все получается иначе. Шалев упоминает, что авторитет Ездры и сейчас чрезвычайно высок, но говорит также о том, что идея «первого раввина» потерпела неудачу. В голосе писателя нельзя не услышать иронии и сарказма: «Со времен Библии и по сей день кровь иноверцев продолжает смешиваться с нашей благородной кровью» [4, с. 59].

Эссе завершается перенесением читателей в современный мир и даже в жизнь самого Шалева. Он рассказывает, что в школе, в которой учится его дочь, кожа у детей самых различных оттенков и это явно не зависит от того, сколько солнца попадало на их предков. Также автор приводит в пример несходство двух главных раввинов Израиля (сефардского и ашкеназского). «Ну и что?» — задается вопросом писатель. Вопрос, конечно, риторический, но в который раз Меир Шалев дает повод к размышлению над современным обществом сквозь призму Писания.

Часто мы можем распознать в эссе М. Шалева горький сарказм, как, например, в заключительной характеристике царствования Саула: «Таков был подлинный конец дома Саула... История, начавшаяся ужасным случаем с наложницей, которую ее хозяин-левит выдал на смерть насильником из Гивы, закончилась не менее ужасным поступком с другой наложницей, сыновей которой царь Давид выдал на смерть в руки гафонитян. Нет сомнений — второй царь Израиля соответствовал своей должности намного больше» [5, с. 134].

Порой кажется, что задаваясь вопросом или намекая на современные процессы, Шалев и сам хочет постичь суть проблемы, особенно тогда, когда писатель переводит разговор на современные реалии, в частности, на несоответствие нравов предполагаемым нормам и нечистоту нынешней израильской и мировой политики. Черный юмор Шалева базируется на раздробленности современного общества и шатающейся морали. Этому отчасти сопутствует неверие автора в исправление ситуации, по крайней мере, в обозримом будущем. С помощью Писания он раскрывает глубинные проблемы израильского и мирового общества. Большое внимание уделяется недостаткам государственного управления Израиля, политическим дрязгам, религиозной ортодоксальности, порой вступающей в противоречие с естественным светским развитием страны, а также двойным стандартам в обществе. Однако все это проецируется и на глобальный уровень: подтверждается неискоренимость конформистской психологии, вечность малодушия, частое несоответствие людей занимаемому ими месту.

Меир Шалев создал удивительные сборники эссе, которые содержат поразительно оригинальное преломление вечных библейских сюжетов и несут в себе, как и само Писание, урок современному обществу и каждому человеку. Фактически писатель выразил современным языком то, что в древности раз за разом повторяли еврейские пророки, стремившиеся показать несовершенство людских нравов, морали, политики, общества. Тогда их не всегда слушали и далеко не сразу понимали. Возможно, парадоксальный подход к Писанию заставит по-новому посмотреть на вечные библейские истины.

Литература

1. *Давыдов, Д.* Книга начал / Д. Давыдов // Лехаим (Букник). [Электронный ресурс] // <http://www.lechaim.ru>.
2. Диалог Людмилы Улицкой и Меира Шалева // Взгляд. [Электронный ресурс] // <http://www.vz.ru/culture/2006/12/11/60517.html>.
3. *Багно, В.* Об одиночестве, смерти, любви и о прочей жизни / В. Багно // *Маркес, Г. Г.* Собр. соч.: в 3 т. / сост. и предисл. В. Багно. СПб., 1997. Т. 1.
4. *Шалев, М.* Библия сегодня / пер. с англ. И. Гуровой. М., 2002.
5. *Шалев, М.* Впервые в Библии / пер. с иврита Р. Нудельмана, А. Фурман. М., 2010.

ОБ АВТОРАХ

Абрамов Самуил Меерович – старший преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Абрамович Григорий Семенович – главный раввин Религиозного объединения общин прогрессивного иудаизма в Республике Беларусь (Минск).

Амосова Татьяна Владимировна – старший преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Бабосов Евгений Михайлович – доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси (Институт социологии) (Минск).

Басин Яков Зиновьевич – старший преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Бельцер Ирина Анатольевна – ассистент кафедры английской филологии Самарского государственного университета (Самара); ныне – кандидат филологических наук.

Бондарь Константин Витальевич – кандидат филологических наук, старший преподаватель Международного Соломонова университета (Харьков).

Борисевич Елена Викторовна – старший преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Вабишевич Александр Николаевич – кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории культуры и религии Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина (Брест).

Владыковская Любовь Николаевна – кандидат филологических наук, докторант кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Галай Ольга Максимовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры немецкого языка Белорусского государственного университета (Минск).

Грицанов Александр Александрович – кандидат философских наук, главный редактор серии «Мир энциклопедий» (Минск).

Двужильная Инесса Федоровна – кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории музыки Белорусской государственной академии музыки (Гродненский филиал), преподаватель Гродненского государственного музыкального училища.

Довгополок Дарья Сергеевна – студентка 4-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – выпускница.

Елина Анна Викторовна – студентка 3-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – выпускница.

Ермоленко Галина Николаевна – доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой журналистики и зарубежной литературы Смоленского государственного педагогического университета (Смоленск).

Жихар Анастасия Евгеньевна – студентка 3-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – магистр культурологии, выпускница магистратуры кафедры культурологии гуманитарного факультета БГУ.

Зезюлина Юлия Олеговна – студентка 3-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – аспирантка кафедры культурологии гуманитарного факультета БГУ.

Иванчина Ольга Николаевна — кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина (Брест).

Иоффе Эмануил Григорьевич — доктор исторических наук, профессор кафедры политологии и права Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка (Минск).

Карпилов Григорий Викторович — учитель гимназии № 17 г. Минска (Минск).

Кержнер Анатолий Григорьевич — младший научный сотрудник Института политических и этнонациональных исследований имени И. Ф. Кураса (Винница).

Кобринна Елизавета Михайловна — старший преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Комаровская Татьяна Евгеньевна — доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой русской и зарубежной литературы Белорусского государственного университета имени Максима Танка (Минск).

Лебедев Андрей Дмитриевич — ассистент кафедры истории Беларуси Гомельского государственного университета (Гомель).

Леонова Ева Александровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы Белорусского государственного университета (Минск).

Леонова Полина Ильинична — кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Лустач Евгения Сергеевна — студентка 2-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне — магистрантка кафедры культурологии гуманитарного факультета БГУ.

Мазец Валентин Генрихович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории НАН Беларуси (Минск).

Майко Ольга Александровна – студентка 3-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – выпускница.

Мельницкий Владимир Исаакович – заместитель директора Института стратегических оценок и анализа (Москва), историк, журналист (Минск).

Микулич Людмила Яковлевна – студентка 3-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – выпускница.

Минкина Ольга Юрьевна – аспирантка Европейского университета (Санкт-Петербург); ныне – кандидат исторических наук.

Мирский Рудольф – доктор философских наук, профессор, директор Регионального научно-образовательного центра по изучению проблем Холокоста при Национальном университете «Львівська політехніка», президент Международного центра «Холокост» имени доктора Александра Шварца (Львов).

Михайловская Елена Владимировна – учитель СШ № 201, соискатель кафедры педагогики высшей школы Белорусского государственного педагогического университета имени Максима Танка (Минск).

Можейко Марина Александровна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск).

Мочалова Виктория Валентиновна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения и балканистики РАН, директор Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (Москва).

Мошук Анатолий Васильевич – старший преподаватель кафедры всеобщей истории Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина (Брест).

Некрашевич-Короткая Жанна Вацлавовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры современных иностранных языков Белорусского государственного университета (Минск).

Павильч Александр Александрович – кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии Минского государственного лингвистического университета (Минск).

Пашкович Елена Иосифовна – ассистент кафедры всеобщей истории Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина (Брест).

Пичуков Виктор Петрович – доктор исторических наук, зав. кафедрой истории Беларуси Гомельского государственного университета (Гомель).

Раввич Елизавета Александровна – преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета, аспирантка кафедры культурологии БГУ (Минск).

Ратникова Ирина Михайловна – преподаватель кафедры философии Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (Минск).

Рудович Станислав Степанович – преподаватель Женского института «Энвила» (Минск).

Румянцева Татьяна Герардовна – доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры факультета философских и социальных наук Белорусского государственного университета (Минск).

Сидоренко Виталина Николаевна – ассистент кафедры истории Беларуси Гомельского государственного университета (Гомель).

Синило Галина Вениаминовна – кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Струкова Светлана Михайловна – кандидат филологических наук, доцент Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины (Гомель).

Супранкова Татьяна Сергеевна – старший преподаватель кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Усовская Элина Аркадьевна – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии гуманитарного факультета Белорусского государственного университета (Минск).

Фельдман Дмитрий Захарович – кандидат исторических наук, главный специалист Российского государственного архива актов (Москва).

Филимонова Екатерина Викторовна – студентка 4-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск).

Халево Татьяна Михайловна – преподаватель Республиканского музыкального колледжа при Белорусской государственной академии музыки (Минск).

Харламенкова Кристина Леонидовна – студентка 3-го курса специальности «Культурология» факультета международных отношений Белорусского государственного университета (Минск); ныне – выпускница.

Швед Инна Анатольевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры белорусского литературоведения Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина (Брест).

Шубаро Ольга Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (Минск).

Элиасберг Галина Аркадьевна – кандидат филологических наук, преподаватель Института высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета и Центра библеистики и иудаики РГГУ (Москва).

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	3
------------------	---

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Е. М. Бабосов. Проблема сохранения самобытности национальной культуры Беларуси в условиях глобализации.....	6
Г. В. Синило. Танах как метатекст еврейской и европейской культур	14
В. В. Мочалова. Иудео-христианский диалог в польско-литовском государстве XVI в.....	28
Т. Г. Румянцева. И. Кант и М. Мендельсон: диалог в письмах	38
М. А. Можейко. Философия Соломона Маймона в контексте мировой культуры	45
Г. А. Элиасберг. «Разбитые скрижали»: проблемы русско-еврейской интеллигенции в драматургии Д. Бенарье (1900–1910-е гг.)	50
В. Г. Мазец. Нацыянальна-культурнае жыццё яўрэяў Беларусі ў 1945–1989 гг.	61
Е. А. Лявонава. Сэнсаўтваральныя функцыі старазапаветных алозій у прозе Васіля Быкава («Сотнікаў»)	70

Секция I

ТИПОЛОГИЯ, АКСИОЛОГИЯ И ДИНАМИКА СОВРЕМЕННЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР. ЕВРЕЙСКАЯ И БЕЛОРУССКАЯ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

Э. А. Усовская. Концепция Бахтина–Библера как парадигма изучения художественной культуры Беларуси 1980–1990-х гг.	77
Л. М. Уладыкоўская. Шляхі развіцця сучасных нацыянальных культур: некаторыя аспекты	82
Э. Г. Иоффе. К вопросу о взаимовлиянии еврейских и славянских языков и культур	88
І. А. Швед. Да праблемы даследавання касмаганічных уяўленняў (на беларускім і яўрэйскім матэрыяле).....	97

А. А. Павильч. Осмысление историко-культурной миссии еврейского народа в европейской культурологической мысли.....	103
А. В. Елина. Смена центра и периферии как фактор межкультурного диалога.....	107

Секция 2

ЕВРЕЙСКАЯ БИБЛИЯ (ТАНАХ) В БЕЛОРУССКОЙ И МИРОВОЙ КУЛЬТУРАХ. ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРНЫЕ КОНТАКТЫ

О. В. Шубаро. Апокрифическая апокалиптика: своеобразие жанра и основные идеи.....	112
Ж. В. Некрашэвіч-Кароткая. Стары Запавет і новалацінская паэзія Беларусі XVI–XVII стст.	120
Г. Н. Ермоленко. Библийские образы в новеллах и очерках И. Бунина	133
Т. Е. Комаровская. Американская еврейская литература: роман Ф. Рота «Когда она была хорошей»	139
И. А. Бельцер. Образы и мотивы Танаха в творчестве Бернарда Маламуда.....	143
П. І. Лявонова. Беларуская-яўрэйскі дыялог у позняй прозе Змітрака Бядулі	150
Ю. О. Зезюлина. Символика имени שׁל in кумранском тексте 4Q Sam ^a	158
Е. С. Лустач. Интерпретация одного библийского мотива у Д. Г. Байрона и М. Ю. Лермонтова («My soul is dark» — «Душа моя мрачна»)	163
Д. С. Довгополок. Редепция Песни Песней в лирике Генри Воэна.....	170
К. Л. Харламенкова. Плач Иереми в контексте древнемесопотамских литератур	176
Л. Я. Микулич. Ветхозаветные аллюзии в лирике Ф. Г. Клопштока	182
А. Е. Жихар. Ветхозаветные мотивы в первой части сборника Р. М. Рильке «Новые стихотворения»	188
Т. С. Супранкова. Біблейныя матывы ў трох «Фаўстах» Ё. В. Гётэ.....	194

Секция 3

ЕВРЕЙСКАЯ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ. ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКИЙ ДИАЛОГ. ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ И МЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ЕВРЕЙСКОЙ И БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУР

Г. С. Абрамович, раввин. Приоритет мира в межконфессиональном диалоге.....	200
А. А. Грицанов. Иудео-христианские корни современной цивилизации Запада.....	203
Е. В. Михайловская. Диалог культур и формирование «Я-концепции» подростка.....	211

А. Г. Кержнер. Возрождение еврейской жизни в странах СНГ: достижения и проблемы	216
И. М. Ратникова. Критика новоевропейской модели субъективности как концептуальное основание философии культуры Франкфуртской школы.....	236
Е. А. Раввич. Иудейско-протестантский диалог в контексте истории Холокоста	243

Секция 4

ИСТОРИЯ ЕВРЕЕВ БЕЛАРУСИ В КОНТЕКСТЕ БЕЛОРУССКОЙ И МИРОВОЙ ИСТОРИИ

Я. З. Басин. Евреи в Великом Княжестве Литовском: власть и община ...	250
Д. З. Фельдман, О. Ю. Минкина. Культурный феномен прошений белорусских евреев властям в конце XVIII – начале XIX в.	258
А. Н. Вабишевич. Еврейская культурно-просветительская жизнь в Полесском воеводстве (1921–1939 гг.).....	266
А. В. Мошук. Особенности формирования бундовской организационной структуры на территории Западной Беларуси в межвоенный период.....	272
С. С. Рудовіч. Стаўленне яўрэйскай грамадскасці Беларусі да абвяшчэння БНР (1918 г.)	279
А. Д. Лебедев. Конфискация церковных ценностей в католических костелах БССР (1922 г.).....	286
В. Н. Сидоренко. Проблема самоидентификации польского населения в БССР в 20–30-е гг. XX в.....	295
А. І. Пашковіч. Дзейнасць кас беспрацэнтнага крэдыту на тэрыторыі Заходняй Беларусі ў 1920–1930-я гг.	303
В. П. Пичуков. Социальный образ еврея в среде сельских немцев БССР межвоенного периода	309
Г. В. Карпилов. Репрессированные евреи Беларуси (1937–1953 гг.).....	319
В. И. Мельницкий. Рейхскомиссар Белоруссии Вильгельм Кубе и «окончательное решение еврейского вопроса»	324

Секция 5

ЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО В БЕЛОРУССКОМ И МИРОВОМ КОНТЕКСТЕ

И. Ф. Двужильная. Отражение темы Холокоста в музыкальном искусстве Беларуси	331
О. Н. Иванчина. Иконопись Беларуси как объект семиотического исследования	339
Т. М. Халево. Самуил Полонский: к проблеме еврейского национального самосознания в творчестве (по материалам документов из Белорусского государственного архива-музея литературы и искусства).....	344

Секция 6

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУР. ЯЗЫКОВЫЕ КОНТАКТЫ

К. В. Бондарь. Лексические приметы еврейской переводческой деятельности на Руси	352
С. М. Струкава. Узаемадзеянне беларускай і яўрэйскай культур у лютэрку намінацый	357
В. М. Галай. Элементы яўрэйскага культурнага ўплыву ў беларускай мове.....	360
Е. М. Кобрина, С. М. Абрамов. Применение литературно-художественных текстов для обучения грамматике, формирования и совершенствования умений и навыков в процессе преподавания языка иврит.....	363
Е. В. Борисевич. Некоторые особенности передачи древнееврейской ономастики в издании Ф. Скорины	376

Секция 7

СОВРЕМЕННЫЙ ИЗРАИЛЬ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО (к 60-летию образования Государства Израиль)

Р. Мирский. Израиль и новый антисиионизм в современных условиях.....	384
Я. З. Басин. Суверенитет народов – глобальная тенденция современности	388
Т. В. Амосова. Сионизм и ханаанейство как две альтернативные идеологии	394
О. А. Майко. Образы <i>халуцим</i> в «Русском романе» М. Шалева	398
Е. В. Филимонова. Современный Израиль через призму Библии (эссеистика М. Шалева)	403
ОБ АВТОРАХ	409

Научное издание

**БЕЛОРУССКО-ЕВРЕЙСКИЙ ДИАЛОГ
В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ**

**Материалы I Международной
научной конференции (Минск, 28–30 апреля 2008 г.)**

Сборник статей

В авторской редакции

Ответственный за выпуск *Е. А. Логвинович*
Компьютерная верстка *О. Н. Сырель*
Корректор *Л. С. Мануленко*

Белорусский государственный университет.
ЛИ № 02330/0494425 от 08.04.2009.
Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

Электронный ресурс 4,08 Мб
Режим доступа : <http://www.elib.bsu.by>, ограниченный

**БЕЛОРУССКО-ЕВРЕЙСКИЙ ДИАЛОГ
В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ**

**Материалы I Международной
научной конференции**

Минск, 28–30 апреля 2008 г.

**МИНСК
БГУ
2011**