

**Judaica
Rossica**

TIROSH

Studies in Judaica

Volume 8

Moscow

2007

ТИРОШ

Труды по иудаике
Выпуск 8

Москва

2007

УДК 008 (=411.16) (О63)

ББК 71

Т44

Сборник издан в сотрудничестве с Центром «Сэфер»
и Weltkongress Russischsprachiger Juden e.V.

**This book is published with the support
of The Rothschild Foundation Europe**

Тирош – труды по иудаике. Вып. 8. М., 2007. 266 с.
(«Judaica Rossica»).

В сборнике публикуются работы студентов и аспирантов и молодых ученых по еврейской истории, культурологии, философии, социологии. Часть статей была прочитана на ежегодной молодежной конференции по иудаике (июль 2006, г. Москва). Для научных работников, студентов и аспирантов еврейских вузов и читателей, интересующихся проблемами истории и культуры евреев.

ISBN 978-5-98604-093-6

Над сборником работали: К. Бурмистров, В.Любченко,
М. Членов

Отв. редактор: М. Членов

Tirosh – Studies in Judaica; Vol. 8, Moscow, 2007. 266 p.

Series: “Judaica Rossica”.

Includes English table of contents.

DS101.5 .M65 2000

Editorial board: Konstantin Burmistrov, Motya Chlenov,
Volodymir Lubchenko

Managing editor: M. Chlenov

© Составление – редколлегия сборника, 2007.

Все права сохраняются за авторами статей

תירוש – must, fresh or new wine
Brown – Driver – Briggs

Содержание

I. Еврейская религиозная и философская мысль

- Борис Рашковский (Москва)*
Второзаконие 33:5 опыт новой интерпретации 13
- Татьяна Солодухина (Москва)*
Общие места античной литературы в Вавилонском
Талмуде в рассказах трактата *Гиттин* 55б-58а 31
- Татьяна Бирюлина (Иркутск)*
Значение понятия «правда Божия» в ветхозаветной
традиции 40
- Анна Кузнецова (Казань)*
Концепт Иерусалимского Храма в средневековой
еврейской философии 55
- Михаил Васильев (Москва)*
Хинух и Пайдейя. Сравнительный анализ и совре-
менность 65
- Надежда Корякина (Москва)*
Респонсы как исторический источник по истории
суда в еврейских общинах Прованса в XII–XIV вв. 77
- Владислав Курске (Москва)*
Протестантская или иудейская этика и дух капитализ-
ма: позиции Макса Вебера и Вернера Зомбарта 90
- Наталья Ройтберг (Донецк)*
Еврейская диалогическая философия как ответ и
ответственность: Голос против Логоса 102

II. Литература и фольклор

- Константин Бондарь (Харьков)*
Этюд об Асмодее и Китоврасе 111
- Михаил Носоновский (Нью-Йорк)*
«Книжная» лексика в еврейском языке и орфография 115
- Олег Коваль (Харьков)* «Идеально другой», «типичное
еврейское» как «*cosa mentale*» лингвистической и
живописной «абстракции» 130
- Светлана Колода (Киев)*
Антропонимия и топонимия в составе вертикального
контекста современной ивритской литературы 143

Елена Попова (Санкт-Петербург)
Театр со знаком антитезы: несколько слов о жизни и творчестве израильского драматурга Хануха Левина 154

III. История восточноевропейского еврейства

Александр Занемонец (Иерусалим) Хасидский двор и православный монастырь в Восточной Европе XVIII-XIX вв.: было ли взаимовлияние? 167

Диана Михайлова (Хельсинки)
Хазарская теория происхождения караимов Российской империи в трудах некараимских исследователей середины XIX – начала XX вв. 176

Ольга Минкина (Санкт-Петербург)
К вопросу о политической культуре евреев Российской империи первой четверти XIX в. 185

Евгения Певзнер (Санкт-Петербург)
«Тесная связь культуры духа и культуры тела» в основе деятельности Общества охранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ) 194

Александр Пашкевич (Минск)
Выборы президента Польши в 1922 г. и еврейский вопрос 204

Владимир Серпухов (Минск)
Деятельность еврейских студенческих организаций в Университете имени Стефана Батория в Вильно (1921-1939 гг.) 216

Бёрис Куимани (Вена)
Советская реформа правописания еврейского языка (идиш) в 1920 г. 222

IV. Современное еврейство

Олеся Шайдук (Санкт-Петербург)
Конструирование еврейской идентичности посредством институционального воздействия (на примере общины Санкт-Петербурга) 241

Матвей Членов (Москва)
Социологический портрет участника массовых благотворительных акций в современной еврейской общине Москвы 253

Авторы сборника 262

Table of Contents

Jewish religious and philosophical thoughts

<i>Boris Rashkovsky (Moscow)</i> Deuteronomy 33: 5: An attempt of new interpretation	13
<i>Tatyana Solodukhina (Moscow)</i> Common places of classical literature in the Babylonian Talmud in the short-stories of the treatise Gittin 55b-58a	31
<i>Tatyana Biryulina (Irkutsk)</i> The Meaning of “Righteous-ness of God” in Old Testa- ment tradition	40
<i>Anna Kuznetsova (Kazan’)</i> Concept of Jerusalem Temple in the medieval Jewish philosophy	55
<i>Michael Vasiljev (Moscow)</i> Khinuh and Paideya: compa-rative analysis and the present time	65
<i>Nadezhda Koriakina (Moscow)</i> Rabbinic Responsa as a Source on History of Jewish Courts in Provence during the 12th – the 14th centuries	77
<i>Vladislav Kurske (Moscow)</i> Jewish or Protestant Ethic and Esprit of Capitalism: Positions of Max Weber and of Werner Sombart	90
<i>Natalia Roitberg (Donetsk)</i> Jewish dialogue philosophy as answer and respon- sibility: the Voice against the Logos	102

Literature and folklore

<i>Konstantin Bondar (Kharkov)</i> Study about Asmodeus and Kitovras	111
<i>Mikhail Nosonovski (New York)</i> Yiddish orthography and Jewish “scholastic” vocabulary	115
Oleg Koval (Kharkov) An ‘ideal other’ and ‘typically Jewish’ as “cosa mentale” of linguistic and artistic ‘abstraction’	130
<i>Svetlana Koloda (Kiev)</i> Antroponim` s and toponim` s in the contest of vertical context of modern Hebrew literature	143

Elena Popova (St.Petersburg)
 A theater with a mark of antithesis: life and work of
 Israeli playwright Hanoch Levin 154

East European Jewry

Alexander Zanemonets (Jerusalem)
 Hasidism and Orthodox Christian monastic tradition
 in East Europe, 18th-19th centuries: was an interaction
 possible? 167

Diana Mikhailova (Helsinki)
 “Khazarian” theory of the origin of the Karaites of the
 Russian Empire in the studies of non-Karaite scholars
 in the middle of 19th – beginning of the 20th centuries 176

Olga Minkina (St.Petersburg)
 On Political Culture of Russian Jews in the first quarter
 of 19th century 185

Evgenia Pevzner (St.Petersburg)
 “The close connection of the spirit’s culture and body’s
 culture” in the basis of activity of the Society for Jewish
 Health Care (OZYE) 194

Alexander Pashkevich (Minsk)
 1922 Presidential elections in Poland and `The Jewish
 Problem` 204

Vladimir Serpukhov (Minsk)
 Jewish students’ movement in Stefan Batory University
 in Vilno, 1921-1939 216

Börries Kuzmany (Vienna)
 Rewriting Jewishness: The Soviet reform of Yiddish ortho-
 graphy in 1920 222

Contemporary Jewry

Olesya Shaidook (St.Petersburg)
 Construction of the Jewish identity under the institutional
 influence (as exemplified by the St.Petersburg Jewish com-
 munity) 241

Matvey Chlenov (Moscow)
 Jewish fundraising campaign in contemporary Moscow: a
 sociological survey 253

About the authors 264

Еврейская религиозная и философская мысль

Второзаконие 33:5 опыт новой интерпретации

Вопрос о том, как соотносятся позднейшие, наполненные стройным идеологическим содержанием законодательные памятники и повествования, с одной стороны, и фрагментарные остатки древнейших представлений – с другой, остается одной из «вечных» проблем библеистики. «Трудные страницы» Библии осложняются для понимания также и наличием в них порой почти неразрешимых синтаксических трудностей. К числу таких мест с полным правом может быть отнесено и Втор 33:5.

Уникальность Втор 33:5 состоит в том, что это единственное место в Торе, которое может быть понято как упоминание о существовании у Израиля царя в домонархический период¹. Последнее же особенно удивительно в связи с тем, что Девтерономический свод законов² – единственный из источников Пятикнижия, который, весьма вероятно, вошел в состав Торы в качестве самостоятельного произведения.

Итак, Втор 33:5 – один из сложнейших для понимания библейских стихов. В данной статье я попытаюсь проинтерпретировать его в контексте ближайшего литературного окружения, а именно глав 32–33 Второзакония, находящихся в теснейшей связи с пророческой литературой.

Для начала процитирую в оригинале стихи 4–5 33-й главы:

תורה צוה-לנו משה מורשה קהלת יעקב
ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יהוד שבטי ישראל

*Закон заповедал нам Моисей – наследство общине Иакова.
И был (Стал) он (Он) в Йешуруне царем, когда собирались
вместе главы народа с племенами Израиля.*

В приведенном тексте и переводе сразу бросается в глаза тот факт, что трудность интерпретации заключена не в пятом, а в четвертом стихе³. Она связана с двумя основными проблемами: если в четвертом стихе однозначно упомянут Моисей, то

в пятом слова «и был он» (וַיְהִי) могут быть поняты и в том смысле, что царем (מֶלֶךְ) Израиля стал (был) УНВН, и в том смысле, что им был (стал) Моисей.

Интерпретация Втор 33:5 на протяжении уже почти двух столетий остается предметом острых историографических дискуссий, в ходе которых по этому поводу было высказано множество различных суждений⁴. По вопросу о датировке Втор 33:5 и отраженных в нем воззрений существуют две основные точки зрения: либо эти тексты являются произведениями достаточно ранними и были созданы еще в домонархическую или раннемонархическую эпоху (XIII–XI вв. до н.э.), либо они принадлежат к поздней традиции пророческой литературы. Некоторые исследователи, как, например, Дж. А. Томпсон, допускают возможность датировки этого стиха эпохой Моисея, основываясь на допущении, что он мог предвидеть угрозу нового отпадения народа от Бога, подобного описанному в Исх 32:1–6 и Числ 25:1–2⁵.

Более взвешенным выглядит в этом отношении подход И.Ш. Шифмана, предлагающего датировать Втор 32 не ранее начала VIII в. до н.э. в связи с тем, что в тексте отсутствует конкретное указание на прямую угрозу уничтожения Израиля со стороны определенного противника, а также царственность во Втор 33 принадлежит племенам Эфраима и Манассии, а не Иуды⁶. Наконец, в исследовательской литературе неоднократно отмечалась близость Втор 33 к благословию Иакова (Быт 49:1–27), из чего делался вполне предсказуемый вывод о том, что составитель Второзакония уподобляет в гл. 33 Моисея патриархам. Более того, по еще одному формальному признаку – перечислению названий израильских племен – этот текст сопоставим с Песней Деборы. Наконец, «Благословение Моисея» образует некое смысловое единство вместе с Песней Моисея из Втор 32: оба эти фрагмента отличаются от основного текста Второзакония тем, что не являются прозаическими. Кроме того, в Благословении и Песни Моисея выделяется также ряд поздних интерполяций, относимых некоторыми исследователями к периоду Вавилонского плена⁷.

В своем исследовании мы попытаемся поставить вопрос о месте Втор 33:5 в контексте Песни и Благословения Моисея.

Для этого сначала посмотрим, как выглядит вместе текст Второзакония 33:1–5:

וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלהים את-בני ישראל לפני מותו
ויאמר
יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו
הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש
מימינו אשדת למו
אף חבב עמים כל-קדשיו בידך
והם תכו לרגלך ישא מדברתיך
ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל

*А вот Благословение, которым благословил Моисей, человек Божий, сынов Израиля перед смертью:
Господь вышел от Синая и явился им от Сеира.
Воссиял от горы Паран и прошел со множеством святых,
Одесную Его – огонь Закона,
Воистину, любит Он племена Свои, все святые – в руках Его.
Припали они к Твоим Стопам, Он возвысил их словами Твоими,
Закон заповедал нам Моисей – наследство общине Иакова.
И был (Стал) стал он (Он) в Йешуруне царем, когда соби-
рались вместе главы народа, племена Израиля.*

В этом кратком стихотворном введении к благословениям племен Израиля сразу бросается в глаза их необычайная архаичность (или, возможно, архаизованность). Вряд ли можно найти во всей книге Второзакония еще хотя бы одно место, столь сложное для интерпретации и столь сильно контрастирующее с ясным и четким стилем изложения девтеронимического закона. Текст 2-го, 3-го и 5-го стихов МТ явно дошел до нас не в первоначальном варианте, и, как следствие, полный и адекватный перевод этих трех стихов, в точности соответствующий их первоначальному значению, вряд ли возможен. В противоположность им 1-й и 4-й стихи весьма просты по своему синтаксису. Значение их прозрачно, перевод также не представляет большой трудности.

Логичным здесь было бы предположить, что 1-й и 4-й стихи представляют собой позднейшую вставку. В пользу подобного прочтения можно было бы привести несколько соображений. Во-первых, в двух этих стихах совершенно очевидно и достоверно речь идет о Моисее, а не о YHWH. Во-вторых,

здесь очевиден вставной характер первого стиха, представляющего собой более позднюю атрибуцию этого текста Моисею. Подобное изменение значения (а иногда и назначения) текста путем перенесения его в новый контекст и приписывания авторитетному автору – не редкость для Библии. Примерами здесь могут быть Песнь Моисея во Втор 32:1–46, Песнь Давида на смерть Саула и Ионатана во 2 Сам 2:18–27, Песнь Давида во 2 Сам. 22, Песнь Анны в 1 Сам. 2:1–10 и ряд других. В-третьих, такое предположение напрашивается, если принять во внимание нетипичную для Втор 33 простоту.

Не будем, однако, торопиться со столь скоропалительными выводами, так как для них необходим более подробный и детальный анализ места Втор 33:5 в завершающей части книги. Ведь при всей очевидной архаичности Втор 33:2–3 в третьем стихе употребляется персидское слово *לָת*, встречающееся, кроме указанного места во Второзаконии, только в слепопленных книгах Эзры и Эстер⁸.

Итак, по моему мнению, Песнь и Благословение Моисея не являются уникальным явлением в древнееврейской литературе, поскольку они имеют множество точек соприкосновения с другими библейскими текстами, особенно некоторыми книгами Пророков: в них можно обнаружить множество важных общих идей.

Важнейший сюжетный топос, роднящий песнь Моисея с пророческой литературой, – тема установления власти Бога над Израилем, наказания израильского народа, а затем – победы народа над врагами и возобновления Завета. Собственно, это и есть типовая сюжетная схема пророческих книг и речений, воспроизводящаяся в Песни Моисея, а также в цитированном фрагменте из его Благословения.

Здесь в ярко выраженной форме встречаются представления об Израиле как о личном владении *YHWH*, причем пребывание израильской общины под властью Бога является первым и необходимейшим условием ее существования от самого возникновения. Исход из Египта считается при этом божественным творческим актом, аналогичным сотворению мира, а Синайские Завет и дарование Торы выступают в качестве центрального события в жизни народа.

Во Втор 32:7–10 ярко выражена идея об изначальности власти YHWH над Израилем:

זכר ימות עולם בינו שנות דור-דור
שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך
בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם
יצב גבלת עמים למספר בני ישראל
כי חלק יהוה עמו יעקב חבל נחלתו
ימצאהו בארץ מדבר ובתהו ילל ישמן
יסבבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו

Вспомни о днях истекших, подумай о временах ушедших родов,

спроси отца своего – и поведает, стариков – и расскажут тебе.

Когда наделял Вышний наследьем народы, разделял сынов человеческих,

и границы заповедал народам по числу сыновей Божьих⁹.

И стал¹⁰ уделом Господа – народ его, Иаков – область владения его.

Он нашел его в пустыне, в беспорядке и нестроении, окружил его заботой, берег, как зеницу ока.

Аналогичную мысль мы встречаем в Ос 11:1–2:

כי נער ישראל ואהבהו ומצרים קראתי לבני
קראו להם כן הלכו מפניהם
לבעלים יזבחו ולפסלים יקטרון

Был юн Израиль, тогда возлюбил Я его, из Египта призвал, как сына Своего.

Звали их, но отошли они прочь.

Приносили жертвы Баалам, идолам воскурjali.

Таким образом, в обоих приведенных выше отрывках речь идет об изначальном необходимом подчинении Израиля YHWH, хотя во Втор 32:9 его призвание происходит в пустыне, а в Ос 11:1 – в Египте. Эта же идея явственно присутствует во Втор 33:2–5. История начинается от Синая. Тора («Огнь Закона») постоянно следует в странствии вместе с YHWH и Его народом. Как и в двух процитированных отрывках, Бог является полно-властным владыкой, фактически – царем Израиля, о чем свидетельствует фраза «все святые в руках Его».

Ассоциации с сотворением мира (присутствующие, как мы выяснили, и в Благословении Моисея) во Втор 32:10 вызы-

вает употребление слова הָלַל , что является параллелью Быт 1:2. Небезынтересно сравнение этого места с Иер 4:23, где единственный раз в Библии полностью повторяется выражение הָלַל וְהָרָה из Быт 1:2, что в контексте Книги Иеремии означает разрушение и опустошение земли – в данном случае, разумеется, земли Израиля в наказание за нарушение Завета с Богом. Следовательно, наказание со стороны YHWH обращает Израиль в его первобытное состояние¹¹. Во Втор 32, напротив, создание общины Израиля в пустыне уподобляется сотворению мира, которое оно, собственно, и завершает. Сходные идеи об установлении Божественной власти над Израилем в момент Исхода содержатся в Ос 13:4–5.

Для полноты исследования необходим анализ жанровых проблем Благословения Моисея. Втор 33:1–29 часто сравнивают с Песнью Деборы (Суд 5) и Благословением Иакова (Быт 49). Но, в отличие от двух других текстов, Песнь Деборы, судя по Суд 5:1, является именно Песнью (שִׁיר). Собственно же благословениями, т.е. текстами, содержащими благопожелание или указание на право наследования, являются Быт 49 и Втор 33¹².

Вопрос о сходстве и различиях между Благословениями Иакова и Моисея достаточно подробно анализировался на протяжении последних полутора столетий в исследовательской литературе. Они различаются как по объему и характеру благословений, дарованных каждому из племен, так и по своему статусу. Так, например, Благословение Моисея озаглавлено (לְמִן הַבְּרָכָה) – «И вот Благословение...». Благословение Иакова, напротив, не имеет заглавия, но является и предсказанием будущего (Быт 49:1), понимаемым в современной библеистике как *vaticinium ex eventu*, на основе которого делаются выводы о его датировке¹³. Оно не содержит в себе и поэтического пролога и эпилога, аналогичного Втор 33:1–5 и Втор 33:26–29. Таким образом, Быт 49 по своей цели скорее ближе к благословениям Иакова и Исава в Быт 27:27–29 и Быт 27:39–40, чем ко Втор 33¹⁴.

Основные различия между Быт 49 и Втор 33 связаны с порядком и значением в глазах автора каждого из колен, а также их общего числа и порядка перечисления. Так, в Благословении Моисея и Благословении Иакова нет Махира и Галаада, а в

Песни Деборы – Симеона и Иуды, и, наконец, в Благословении Моисея – Симеона. Здесь в первую очередь любопытно несоблюдение порядка старшинства сыновей Иакова. В Быт 49 сохранен порядок старших сыновей Лии и сыновей Рахили. В то же время, дети Валлы и Зелфы, так же как и все сыновья Иакова во Втор 33, перечислены в Быт 49 в порядке, нигде более в Библии не встречающемся.

Наконец, характернейшая черта благословения и песни Моисея – употребление крайне редкого слова שרון, встречающегося за пределами Песни и Благословения Моисея только в Ис 44:2 и в еврейских фрагментах Книги Иисуса сына Сираха (Сир 37:25), напоминающее по своему строению имена Ḥimṣôn или Zebulôn и не являющееся, таким образом, уникальным для израильского ономастикона. Употребление имени שרון может служить дополнительным доводом в пользу архаичности Втор 33:1–5.

В целом в пользу сравнительно большой древности Втор 33:5 свидетельствует ряд рассмотренных выше мест во Втор 32–33, напоминающих ряд других библейских текстов. Эти тексты не могут быть датированы точнее, чем периодом до составления Книги Второзакония. Более точной характеристикой представляется их отнесение к пророческой литературе по ряду основных жанровых признаков: темы избрания Израиля Богом, изначального характера Божественной власти над Израилем, связывающейся с идеей исхода из Египта, отпадения народа от УНУН, наказания нашествием чужеземцев, прощения и, наконец, торжества над врагами.

Попытаемся дать ответ на наш главный вопрос: какой все-таки смысл скрывается за Втор 33:5? Как я пытался показать в ходе рассмотрения библейского контекста ряда центральных сюжетных топосов Втор 32 и 33, эти тексты содержат целый ряд реминисценций, благодаря которым они обнаруживают сходство как между собой, так и с другими библейскими текстами, в особенности текстами пророческой литературы. Более того, являясь единственными непрозаическими фрагментами книги Второзакония, они могут быть рассмотрены только в ряду других библейских поэтических текстов, связанных с идеей избрания Израиля Богом и повествующих об Исходе как об уникальном, сравнимом только с сотворением мира, творче-

ском акте – акте установления власти YHWH над всей общиной Израиля. Описанные выше идеи близки к хорошо известным библейским представлениям о YHWH как о единственном Царе мира и Израиля.

Таким образом, текст Втор 33:5, находящийся в контексте этих представлений, также должен интерпретироваться как свидетельство об установлении царской власти YHWH , «когда собирались в месте главы народа и племени Израиля». Но против такого понимания данного стиха свидетельствует его чтение в LXX, где на месте слова לְמֹשֶׁה стоит греческое $\alpha\rho\chi\omega\nu$.

В литературе проблема греческой версии Втор 33:5 была наиболее подробно проанализирована М.В. Ивановой. Исследовательница отмечает: «Евреи-переводчики 3 в. до н.э. нашли слово לְמֹשֶׁה неуместным для домонархической эпохи Израиля и заменили его греческим $\alpha\rho\chi\omega\nu$ – “старейшина”, “глава совета”». Следовательно, стих 5 относили не к YHWH , а к Моисею¹⁵. Если бы создатели LXX понимали в этом месте под царем YHWH , то тогда они бы употребили слово $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ – “царь”¹⁶.

Итак, вопрос о том, был или не был Моисей царем во Втор 33:5 в понимании девтерономиста, остается открытым. Можно было бы выдвинуть гипотезу о позднейшей (возможно даже девтерономической)¹⁷ вставке 4-го стиха. Однако в пользу допущения того, что девтерономист с помощью выражения «закон заповедал нам Моисей, наследие общине Иакова» пытался прояснить ставший непонятным уже к его времени текст, вряд можно найти иные доводы, кроме соображений пресловутого «здравого смысла». Возможным же выходом из тупика, по моему мнению, может стать обращение к образу другого харизматического правителя Израиля, личность которого, как и личность Моисея, связана с проблемой царской власти, а именно – Самуила.

Действительно, Самуил весьма напоминает Моисея в некоторых чертах своей биографии: таких, как рождение Моисея в момент преследований израильтян в Египте (Исх 1–2) и появление на свет и начало служения Самуила в момент, когда «редким было слово от Господа и видений не случалось» (1 Сам 3:1). Неслучайным выглядит и сходное описание наречения имен Моисею и Самуилу в Исх 2:10 и 1 Сам 1:20. Так, имя Моше дается

будущему предводителю исхода дочерью фараона со словами: כִּי מִן־הַמַּיִם מִשִּׁיתָהּ (потому что из воды я его достала). Таким же образом и Анна дает своему сыну имя Шмуэль: כִּי מִיְהוָה שְׂאֵלָתִי (потому что у Господа я его выпросила).

С Самуилом Моисей сближает и то, что оба они стоят в начале цепи передачи некой традиции. Причем в случае Моисея этой традицией являются не только Синайское Откровение и Тора, но также и передача власти. Моисей получает власть непосредственно от Бога (Исх 3–4). Подобным же образом призванным оказывается и Самуил (1 Сам 3:1–15). И Самуил, и Моисей передают свою власть преемнику, но делают они это различным образом. Моисей возлагает руки на голову Иисуса Навина. При этом особо отмечается, что в этот момент последний исполнился «духом премудрости» (רוח חכמה – Втор 34:9). Самуил же передает власть от Бога через помазание (сначала Саула в 1 Сам 10:1, а затем и Давида в 1 Сам 13:16). Самуил, наконец, является единственным сравнимым с Моисеем правителем домонархического Израиля, которому было даровано непосредственное общение с УНВН (например, в 1 Сам 3:1–18; 8:6–9; 9:15–17; 15:10–11, 16; 16:1–13).

В сходных выражениях описывается в Библии выполнение Моисеем и Самуилом важнейших обязанностей царя – вынесение судебных решений и руководство в войне. Как и Самуил, Моисей распоряжается, отдает приказы во время войны, посылает воинов в сражения. Но сам в битвах Моисей никогда не участвует. Так, например, в войне с Мидианитянами он лишь провожает ополчение на войну, а потом встречает его с победой (Числ 31:6–12). В войне же с Амаликитянами, описанной в Исх 17:8–16, действия Моисея, поднятые руки которого держат на протяжении всего времени сражения Аарон и Ор (Хур), скорее напоминают то, как израильтяне благодаря жертвоприношению Самуила побеждают филистимлян в 1 Сам 7: 10. В любом случае и Моисей, и Самуил никогда не выполняют одну из важнейших задач царя: личное предводительство народом в битве.

Вторая, уже упоминавшаяся выше функция царя – судебная. Недаром именно об этом в первую очередь народ просит Самуила в 1 Сам 8:5: *Поставь нам царя, чтобы он судил нас.* (שִׁמְה־לָנוּ מֶלֶךְ לִשְׁפֹטנוּ) И сам Самуил действует как судья в 1 Сам 7:16–17.

В то же время в Пятикнижии суд является одним из постоянных занятий Моисея. В частности, он говорит про себя, обращаясь к Иофору (Йитро) в Исх 18:16: כִּי-יְהִיֶה לָהֶם דְּבַר בֹּא אֵלַי וּשְׁפֹטֵי בֵין (Когда между ними бывает какое-нибудь дело, то я их сужу).

Таким образом, еще одна общая черта Моисея и Самуила – роль судьи, участие в разрешении судебных дел между израильянами в то время, когда и тот и другой действуют в качестве правителей, подобных вождям из Книги Судей¹⁸.

Как уже говорилось выше, Самуил может сравниваться только с Моисеем по частоте диалогов между ним и Богом (1 Сам 3:1–18, 8:6–9, 9:15–17, 15:10–11, 16; 16:1–3)¹⁹.

Самуил также единственный из израильских правителей и вождей со времен Моисея, к которому в одном из текстов может быть отнесено слово «царь». Речь идет о так называемой «Молитве Анны», матери Самуила. Этот краткий псалом имеет много общих черт с песнью (שִׁיר) Давида – 2 Сам 22 и содержащим тот же текст Пс 18²⁰. При этом некоторые совпадения в данных текстах являются почти дословными. Особенно разительно сходство между завершающими стихами в обоих псалмах. В Молитве Анны (1 Сам. 2:10) текст звучит таким образом:

יהוה יחתו מריבו עלו בשמים ירעם
יהוה ידין אפסי-ארץ ויתן-עז למלכו
וירם קרן משיחו

*Господь разгромит своих врагов, Всевышний²¹ возгрезмит на небесах,
Господь будет судить концы земли. Он даст силу царю своему
И укрепит рог помазанника Своего.*

В 2 Сам 22:51 говорится:

מגדיל ישועות מלכו ועשה-חסד למשיחו-
לדוד ולזרעו עד-עולם

*Великим делает Он спасение царя Своего
и творит милость помазаннику Своему Давиду и семени его, навек!*

При анализе этого стиха необходимо отметить также и точку зрения В.Ф. Олбрайта, читающего в 10-м стихе слово «рог» קרן

как קרני – «рога», вероятно, по аналогии с рогами как символом царской победы в 1 Цар 22:11 и Втор 33:16–17²².

Особенно важен в данном контексте фрагмент из 1 Сам 2:8, играющий весьма существенную роль в девтеронимическом повествовании, так как он содержит отсылку к его завершающему фрагменту 2 Цар 25:27–30, в котором повествуется об освобождении из темницы находящегося в Вавилонском плену последнего иудейского царя Иехонии. Благодаря этому повествование 1 Сам 1–3 является притчей, содержащей главное обоснование необходимости царской власти²³. Кроме того, В.Ф.Олбрайт допускает достаточно раннее, возможно, даже близкое ко временам Самуила происхождение Молитвы Анны²⁴.

Наконец, в обоих текстах содержится образ, сближающий их с Втор 33. Так, в Молитве Анны (1 Сам 2:2) говорится:

אין-קדוש כיהוה כי אין בלתך ואין צור כאלהינו

Нет столь святого, как Господь, ведь нет подобного Ему, и нет такой твердыни, как Бог Наш.

Сходная мысль встречается в 2 Сам 22:32:

כי מי-אל מבלעדי יהוה ומי צור מבלעדי אלהינו

Ибо кто Бог, кроме Господа, и кто твердыня, кроме Бога нашего? –

и во Втор 33:26а:

אין כאל ישרון

Нет бога, подобного Богу Йешуруна.

Кроме того, как отмечает В.Ф. Олбрайт, Песнь Анны не может не вызывать ассоциаций и с Песнью Моисея. Слово צור – скала – один из наиболее распространенных эпитетов Бога в библейской поэзии, встречающийся в 1 Сам 2:2; оно употребляется в том же значении эпитета YHWH во Втор 32:4:

הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט
אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא

Скала – Он. Все дела Его вечны и пути справедливы. Бог Истинен, и нет в Нем неправды. Праведен и справедлив Он.

Ср. также Втор 32:31:

כי לא כצורנו צורם איבינו פלילים

*Ибо наша Скала не как твердыни их, а враги наши сами судьи!*²⁵

Ранее нами уже была отмечена роль имени Самуила – Шмуэль. Однако здесь стоит также отметить его связь с глаголом לָאֵשׁ – спрашивать. Этот глагол создает своеобразное настроение в начальных главах Первой Книги Самуила (1 Сам 1:17, 20, 27, 28; 2:20; 8:10; 10:4, 22; 12:13, 17, 19). Наибольшее значение для нас имеет пассаж из 1 Сам 1:28, в котором Анна говорит о своем сыне как «об испрошенном у Господа»: הוּא שְׂאוּל לַיהוָה примечательно, что употребленное здесь пассивное причастие שְׂאוּל (*испрошенный*) собственно и является именем царя Саула. Таким образом, перед нами здесь притча, содержание которой сводится к следующему: Бог в ответ на просьбы соглашается послать Израилю царя, так же как он посылает Анне ребенка Самуила, рождение которого становится в дальнейшей перспективе обоснованием избрания царем Саула²⁶.

Но, кроме пророчества об избрании Саула в Песни Анны, говорится и о торжестве над ним Давида (1 Сам 2:1):

עלץ לבי ביהוה רמה קרני ביהוה
רחב פי על-אויבי כי שמחתי בישועתך

*Прославил душа моя Господа, рог мой возвысился в Господе,
Широко раскрылись уста против врагов моих, и радуюсь
я спасению Твоему.*

Это перекликается со словами самого Давида в 2 Сам 22:3–4:

אלהי צורי אכסה-בו
מגני וקרן ישעי משגבי ומנוסי משעי מחמס תשעני
מהלל אקרא יהוה ומאיבי אושע

*Бог мой твердыня моя, убежище в Нем найду,
Щит и Рог, ограда и спасение Он мне, и от разбоя спас
меня.*

Прославляемого призову, и Господь спасет меня.

Фактически здесь можно говорить о еще одной аллегории в рамках этого небольшого отрывка. Торжество Анны, наконец сумевшей родить ребенка, над притеснявшей ее соперницей – Пниной – является параллелью торжеству Давида над Саулом. Это не случайно, что благодарственный псалом в 2 Сам 22:1 назван как *песнью* Давида в тот день, «когда избавил его Господь

от рук врагов его и от руки Саула»²⁷. Как я уже отметил выше, Р. Полин не ставит вопрос о царской природе самого Самуила, предпочитая видеть аллегории и в этимологии его имени, и в Песни Анны. Показательно, что возможность отнесения 1 Сам 2:10 к Самуилу исследователем даже не рассматривается.

Сходной позиции придерживается в этом вопросе и Р. Рендторф, также считающий, что помазанником и царем в песне Анны называется не Самуил, а будущий царь Израиля, поскольку Самуил не был никем помазан на царство и не может называться помазанником²⁸. Анализ употребления слова «помазанник» – פֹּשֵׁם – показывает, что оно упоминается в «Девтерономической истории» лишь при интронизации небольшого числа царей, а именно: Саула (1 Сам 10:1, 11:15), Давида (1 Сам 16:13, 2 Сам 2:4, 5:3), Соломона (1 Цар 1:45), Хазаэля Дамасского и Йеху (1 Цар 19:15–16, 2 Цар 9:3–12), Йоаша (2 Цар 11:12) и, наконец, Йохаза (2 Цар 23:3).

Таким образом, становится очевидным, что девтерономист удостоил далеко не всех царей отдельным упоминанием об их помазании. Кроме помазания на царство трех первых великих царей, – Саула, Давида и Соломона, – упоминаются взойшедшие на престол в результате переворота Йеху и Йоаш, а также Йоказ, ставший царем после гибели его отца Иосии. Упоминание в этом ряду неизраильского царя Хазаэля, очевидно, связано с деятельностью пророка Илии (возможно, как и упоминание Йеху). Наконец, хорошо известен факт именованя помазанником в Ис 45:1 персидского царя Кира, который, как Моисей и Самуил, считается освободителем Израиля. Следовательно, не каждый царь именовался в Библии помазанником, а потому ничто не мешает считать таковым и Самуила.

Наконец, еще одним доказательством царственности последнего можно считать 1 Сам 2:5:

עקרה ילדה שבעה ורבת בנים אמללה

*Бесплодная рождает семерых, а родившая многих сыновей
изнемогает.*

С этим местом непосредственно связан и текст 1 Сам 2:21:

כי-פקד יהוה את-חנה ותהר ותלד שלשה-בנים ושתי בנות ויגדל הנער שמואל עם-יהוה
*И посетил Господь Анну. Она зачала и родила трех сыновей
и двух дочерей, а юноша Самуил подрастал с Господом.*

Такая трактовка 1 Сам 2:21 представляется единственным возможным объяснением атрибуции девтерономистом данного псалма матери Самуила, хотя, как следует из того же стиха, детей у Анны было только шесть. Однако такая аналогия все же возможна, если принять во внимания сакральный характер (а следовательно, и неизбежную условность употребления) числа семь в библейской картине мира.

По мнению Олбрайта, здесь можно также провести аналогию с Ос 12:13–14:

ויברח יעקוב שדה ארם ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר
ובנביא העלה יהוה את-ישראל ממצרים ובנביא נשמר

*Убежал Иаков в степи Арама, и за жену там работал
Израиль, и благодаря жене был храним.*

*Через пророка вывел Господь Израиль из Египта и через
пророка был охраняем.*

Таким образом, по мысли Олбрайта, в данном месте наблюдается семантический параллелизм между преданиями о двух любимых, но бездетных женах – Рахили и Анне, а в следующем, соответственно, между Моисеем и Самуилом²⁹.

Наконец, в Иер. 15:1 Самуил наравне с Моисеем предстает как величайший из праведников, но даже их заступничество не может спасти Иудею и Иерусалим от гибели:

ויאמר יהוה אלי אם-יעמד משה ושמואל לפני אין נפשי אל-העם הזה שלח מעל-פני
ויצאו

*И сказал мне Господь: «Если бы встали передо Мной Моисей и Самуил, то не пожалел бы Я ни души из этого народа.
Прогони их от Меня, пусть уходят».*

Подведем итог нашим рассуждениям в этой статье. Песнь и Благословение Моисея являются примерами весьма типичных для библейской поэзии жанров благословений пророческих оракулов. Обнаруживается близость их идей к представлениям, характерным для пророческой литературы, прежде всего для ранних пророков IX–VIII веков до н. э., в особенности – Осии (Ос 12:13–14, Ос 11:1–2, 12:15, 13:4–5).

Еще одним важнейшим для датировки моментом является сходство Песни Анны и начала Благословения Моисея. Во Втор 33 царем называется Моисей, а в 1 Сам 2 – Самуил. Из всех возможных интерпретаций 1 Сам 2:5 наиболее вероятным выгля-

дит признание того обстоятельства, что Анна говорит именно о своем сыне (1 Сам 2:21), тем более, что Песнь Анны близка также победной Песни из Пс 18, 2 Сам 22 и Втор 32–33 (1 Сам 2:10, 2 Сам 22:1–51, 1 Сам 2:2, 2 Сам 22:32, 1 Сам 2:1, 2 Сам 22:3–4, Втор 32:31, 33:26). Наконец, сопоставление этих свидетельств с данными Иер 15:1 свидетельствует о существовании представлений о сходстве Моисея и Самуила в сознании древних израильтян. Это сходство подкрепляется и уже рассмотренным сходством фактически царских военных, судебных и административных функций Моисея и Самуила. Все эти аргументы, вместе с данными текста Втор 33:5 в LXX, позволяют считать царями и Самуила, и Моисея до установления царской власти.

По всей видимости, значение слова מלך в Библии было постоянным и не всегда обозначало главу государства как территориального объединения, имеющего устойчивую политическую структуру. С одной стороны, царь – это тот, кого разрешается (а фактически надлежит!) «поставить над собой». Это обладатель дворца, войска, вельмож, евнухов и писцов, носитель высшей власти в стране, вершащий правосудие и выводящий народ на войну. Правление царей в этом их понимании начинается только с завершением эпохи Судей. С другой же стороны, среди наиболее выдающихся вождей домонархической эпохи существуют лидеры, фактически выполнявшие основные царские функции, воплощавшие архетип идеального царя и, как выясняется, также называвшиеся царями. К таким фигурам, очевидно, относились Моисей и Самуил.

Вернемся к проблеме текста Втор 33:1–5. На основании всего вышеизложенного можно сформулировать следующую гипотезу.

1. Тексты, входящие во Втор 32–33, являются достаточно древними и по своему возрасту по крайней мере не уступают возрасту основного текста Второзакония (а то и превосходят его). Соответственно, есть все основания утверждать, что они (а в их составе и Втор 33:5) являются остатком более древних традиций, связанных с Моисеем. Кроме того, они не являются уникальными в этом отношении, так как с похожими явлениями мы сталкиваемся и в Ос 12:14–15, Суд 19:30 и других местах.

2. В тексте «введения» к Благословию Моисея (Втор 33:1–5) 1-й и, возможно, 4-й стихи являются вторичной, по предположению автора статьи, девтерономической вставкой.

3. При этом, собственно, древнейший текст Втор 33:2–3, 5 подвергся исправлению и, возможно, намеренной архаизации в более поздний, персидский или даже эллинистический период, что прекрасно удалось продемонстрировать М.В. Ивановой при анализе употреблений выражения לִי שָׁחַ в МТ и слова $\alpha\rho\chi\omega\nu$ в LXX.

Таким образом, фраза «И был Он в Йешуруне Царем, когда собирались вместе главы народа, с племенами Израиля» первоначально была свидетельством установления царской власти יְהוָה над Израилем в момент Синайской Теофании и дарования Торы. Однако с включением этого теста в «эпилог» девтерономического законодательства и атрибуцией всего текста Моисею она приобрела новое значение. Атрибуция эта была, возможно, осуществлена за счет добавления первого и четвертого стихов 33-й главы. В контексте книги Второзакония в ее современном виде Втор 33:5 является свидетельством о царственности Моисея – главного героя книги, царя-законодателя.

¹ Во всем Второзаконии, кроме Втор 33:5, есть только два упоминания о царях в Израиле. См. Втор 17:14–20 и 28:36.

² Под «девтерономическим законом» здесь и далее имеется в виду часть книги Второзаконие, содержащая законодательный материал, а именно, главы 5–28. О структуре девтерономического законодательства в целом и книги Второзаконие в частности см., например: *Wenham G. The Date of Deuteronomy: Linch-pin of Old Testament Criticism. Pt. 1 // Themelios. 10.3 (April 1985). P. 15–20.*

- ³ Это и ряд других соображений не были бы отмечены без помощи израильского библеиста Дмитрия Копелиовича. Автору статьи довелось обсуждать с ним многие рассматриваемые ниже проблемы. Ему же автор выражает свою глубокую признательность.
- ⁴ Почти все трактовки можно разделить на две группы, одна из которых считает царем Моисея, а другая – YHWH. В качестве свидетельства о царственности Бога этот стих трактуют: *Shires H.H., Parker P.* Deuteronomy // *The Interpreter's Bible*. Vol. 2. Nashville, 1990. P. 470; *Thompson J.A.* Deuteronomy. An Introduction and Commentary // *Wiseman O.J.*, ed. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Downers Grove, 1974. P. 308. С такой позицией соглашается и Ф.М. Кросс (F.M. Cross), основывая на этом и ряде других фрагментов (напр., Числ 23:21, Пс 6, Исх 15:18) свою идею о позднем отнесении царского титула к YHWH; см.: *Cross F.M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays on the History of the Religion of Israel. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1973. P. 99. И.П. Тантилевский, наоборот, относит здесь слово «царь» к Моисею, считая это место образцом древнейшей Синайской поэзии. См.: *Тантилевский И.П.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 391–394. И.Ш. Шифман исходит из представления о проритете Моисея: «Поэт видит в Моисее «царя» Израиля, т. е. законодателя, судью и предводителя в походе». – *Шифман И.Ш.* Пятикнижие Моисеево. М.: Республика, 1993. С. 334.
- ⁵ *Thompson J.A.* Deuteronomy. An Introduction and Commentary. P. 297–298.
- ⁶ *Шифман И.Ш.* Пятикнижие Моисеево. С. 330–333.
- ⁷ *Rad G. von.* Das Alte Testament Deutsch. Bd. 8. Das fünfte Buch Mose (Deuteronomium) / 4. unverb. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. S. 7.
- ⁸ *Иванова М.В.* Идеология царской власти в древнем Израиле... Дисс. канд. ист. наук. СПб: СПб Унив., 1997. С. 28. Но это далеко не единственная возможность прочтения и 2-го стиха. Так, М. Селезнев и С. Тищенко здесь вместо выражения «Огнь Закона» – לֵךְ אֵשׁ – предлагают конъектуру לִפְתָּח – «склоны». Вместо масоретского выражения «множество святых» авторы современного русского перевода предлагают в качестве первоначального для 2-го стиха топоним Мериват Кадеш. См.: Книга Второзакония / Пер. и комм. С.В. Тищенко и М.Г. Селезнева. М.: Рос. Библийское о-во, 2005. С. 90.
- ⁹ В МТ – «сыноией Израиля»; перевод дается согласно LXX.
- ¹⁰ В МТ – «Ведь удел Господа – народ Его». «И стал...» – перевод по LXX и самаритянскому Пятикнижию.
- ¹¹ *The Brown–Driver–Briggs Hebrew–English Lexicon*. Boston, 1999. P. 1062.
- ¹² *Westerman C.* Genesis 37–50. A Commentary / Transl. by Scullion John, S.J. Minneapolis: SPCK, 1986. P. 221–222.
- ¹³ *Шифман И.Ш.* Пятикнижие Моисеево. С. 291.
- ¹⁴ *Westerman C.* Genesis 37–50. P. 240.
- ¹⁵ *Иванова М.В.* Идеология царской власти в древнем Израиле. С. 28 – 29.
- ¹⁶ Там же. С. 29. Тем не менее, стоит добавить, что М.В. Иванова не обратила должного внимания на существование в LXX нескольких мест, где слово ἀρχων все же употребляется по отношению к Богу, а именно, в 1 Хр 29:12,

Иез 12:10 и Пс 104:2. Есть также один пример из Нового Завета, где словом $\alpha\rho\chi\omega\nu$ называется Мессия – Откр 1:5. Но это все же не может опровергнуть позицию М.В. Ивановой, так как слово $\alpha\rho\chi\omega\nu$ в них не заменяет, как во Втор 33:5, традиционные для LXX обозначения Бога $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ – «царь» и $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ – «Господь», но лишь употребляется в качестве эпитета рядом с ними. Тем более, что известен еще один случай отнесения слова $\alpha\rho\chi\omega\nu$ в LXX к Моисею – Числ 16:13. В МТ здесь употреблено выражение:

- כי-תִּשְׁתַּרְרַר עֲלֵינוּ גַם-הַשְּׁתַרְרַר – *Ты хочешь нами завладеть совсем!*
- ¹⁷ Девтерономическая история – «всеобщая» история Израиля, включающая в себя книгу Второзаконие и последующее историческое повествование книг Первых Пророков, от Ис. Нав. до 2 Цар., и сложившееся в современном виде, по всей видимости, в конце периода Вавилонского плена. Последнее упоминаемое в ней событие – освобождение из темницы иудейского царя Иехонии в Вавилоне в 562 г. до н. э. См. об этом, например: *Тищенко С.В.* Кто написал Тору // Библия. Литературные и лингвистические исследования. Сб. ст. Вып. 1. М.: РГГУ, 1998. С. 19–20.
- ¹⁸ *Rendtorf R.* Samuel the Prophet. A Link between Moses and the Kings // Craig A. Evans & Shemaryahu Talmon, eds. The Quest for the Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality, in Honor of James A. Sanders. Leiden; N.Y.; Koln: Brill, 1997. P. 31.
- ¹⁹ *Rendtorf R.* Samuel the Prophet. P. 31.
- ²⁰ *Polzin R.* Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History. Part Two: 1 Samuel. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993. P. 33–35.
- ²¹ Так в ряде средневековых рукописей, Вульгате и таргумах.
- ²² *Albright W.F.* Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths. Winnona Lake: Eisenbrauns, 2001. P. 21.
- ²³ *Polzin R.* Samuel and the Deuteronomist. P. 33–38.
- ²⁴ *Albright W.F.* Yahweh and the Gods of Canaan. P. 21.
- ²⁵ То есть заслуживают осуждения. Так в МТ. В LXX – «безумны».
- ²⁶ *Polzin R.* Samuel and the Deuteronomist. P. 25–26.
- ²⁷ *Ibid.* P. 31.
- ²⁸ *Rendtorf R.* Samuel the Prophet. P. 27–28.
- ²⁹ *Albright W.F.* Yahweh and the Gods of Canaan. P. 23.

Общие места античной литературы в Вавилонском Талмуде (трактат *Гиттин* 55б–58а)

Настоящее исследование построено на анализе двух историй из талмудического фрагмента *Гиттин* 55б–58а. Данный фрагмент трактата содержит дискуссию по поводу *барайты* произнесенной р. Йохананом: «В чем смысл слов “Блажен человек, который всегда страшится, а ожесточающий сердце свое попадет в беду” (Притч 28:14)? Из-за Камцы и Бар-Камцы разрушен Иерусалим, из-за петуха и курицы разрушена Тур Малка, из-за дышла повозки разрушен Бейтар». Мудрецы рассуждают о причинах бедствий еврейского народа и прежде всего – о причинах разрушения Второго Храма.¹

Я рассмотрю степень влияния светской античной литературы на раввинистическую на примере рассказов о Камце и Бар Камце и о р. Иегошуа б. Хананье и попытаюсь выявить общие места античной литературы (ее риторiku).

Текст *Гиттин* 55б–58а анализировался в научных трудах, исследовались различные его части. Однако два упомянутых рассказа из *Гиттин* 55б–58а не рассматривались с точки зрения влияния на них античной литературы. Подобная методика уже применялась А.Б. Ковельманом в исследовании различных сюжетов, в том числе и нашего отрывка.

Поясним его методику на примере сюжета из *Гиттин* 55б–58а о плотнике и его жене. В рассказе повествуется о том, как ученик обманул своего учителя-плотника, уведя у него жену, а его самого втянул в долговую кабалу, заставив отрабатывать свой долг, прислуживая ему и бывшей жене. В то время как жена плотника и его ученик сидели за столом, а он им прислуживал, у плотника из глаз текли слезы и капали им в чаши. И в тот час Израилю был вынесен приговор.²

В комментарии А.Б. Ковельмана говорится, что в основе данного рассказа лежит типичный плутовской рассказ, характерный для поздней античной литературы, но сюжет плутовского рассказа здесь перевернут и представлен в законах талмудического текста. «Агда буквально выворачивает сюжет наизнанку, превращая комедию в трагедию»³. Таким образом, продолжая рассуждения А.Б. Ковельмана, можно заключить, что важным в Талмуде является не само наличие общих мест античной литературы, а то, как они преломляются, подчиняясь законам талмудического текста. Античная риторика, философия и литература были для мудрецов материалом для построения религиозных умозаключений, которые создавались по собственным законам.

Прежде чем перейти к анализу проявлений античной риторики в данном фрагменте, скажем еще несколько слов о методике работы. С.С. Аверинцев в своей статье «Риторика как подход к обобщению действительности» пишет следующее: «...Для античного риторического взгляда на вещи *κοινος τοπος* есть нечто абсолютно необходимое, а потому почтенное. Общее место – инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для рассудка». Ученый утверждает, что для античной культуры характерен вкус к общим местам. Иными словами, риторика дает нам возможность расставить конкретные акценты, выделить интересующие нас идеи посредством упрощения⁴.

Анализу данной проблемы посвящена книга А.Б. Ковельмана «Риторика в тени пирамид». Во многом ссылаясь на труды предшественников, исследователь говорит о культуре элиты, которая была усвоена средними слоями общества и понята упрощенно. Все это происходило в эпоху заката Римской империи: «Именно вторая софистика с ее “вульгаризмом”, с ее всепроникающей риторикой учила массы мыслить абстрактно, осознавать общественную структуру и социальные противоречия. Народ Египта и в предыдущие эпохи служил объектом немислимого угнетения, страдал от социальных бедствий. Но лишь теперь он начинает говорить об этих бедствиях, остро переживать несчастья, обвинять виновников. Произошел не

раскол культуры, но частичное усвоение массами мыслительного аппарата античной цивилизации». Платон и Аристотель были слишком сложны для понимания. «Риторика предлагала нечто иное – “общие места”, штампы, ходячие истины, броские “лозунги”»⁵.

Итак, для выявления общих мест в Талмуде мы будем пользоваться произведениями античных философов и применять подход А.Б. Ковельмана, позволяющий выявить особенность преломления античного сюжета в раввинистической литературе.

Первый рассказ данного отрывка повествует о Камце и Бар Камце, из-за которых, как утверждает барайта, был разрушен Иерусалим. В рассказе говорится об одном безымянном человеке. Камца был его другом, а Бар Камца – врагом. Этот человек решил устроить пир и велел слуге позвать Камцу, а слуга по неизвестным причинам привел Бар Камцу. После пререканий с хозяином дома Бар Камцу выгнали. Он был глубоко оскорблен и решил отомстить, поссорив евреев с кесарем. Бар Камца сказал кесарю, что евреи против него взбунтовались, а чтобы проверить это, надо послать им жертвенное животное, которое они не примут. Кесарь послал теленка, а Бар Камца по дороге изувечил ему губу, чтобы евреи не смогли принести его в жертву. В результате евреи действительно не пожелали приносить в жертву увечное животное, что вызвало гнев кесаря⁶.

В какой-то степени сходные события происходят в комедии Тита Макция Плавта (ок. 254–184 гг. до н.э.) «Два Менехма» («Близнецы»). В ней рассказывается о двух братьях-близнецах, которые в силу обстоятельств были в детстве разлучены. Изначально у братьев были разные имена, но один из них, думая, что его брат погиб, решил взять его имя. Поэтому оба стали носить имя Менехм. Однажды один из братьев (Менехм I) со своим слугой отправился искать пропавшего брата (Менехм II). Тем временем Менехм II жил обычной жизнью.

Перед самым приездом брата, о котором он даже не мог и подумать, Менехм II подарил своей гетере накидку жены. Разгневанная жена стала требовать эту накидку назад. В этот же день Менехм II собирался устроить пир и пригласить туда гетеру. Неожиданно появляется Менехм I со своим слугой. Менехм I поочередно вступает в разговор с женой брата, с его

гетерой, с его слугами, и все принимают его за Менехма II, из-за чего происходит большая путаница. Все ссорятся, никто ничего не понимает, а в довершение всего Менехм I появляется на пиру вместо брата. Заканчивается комедия встречей двух братьев, и все становится на свои места⁷.

Несмотря на некоторое сходство, не стоит думать, что мудрецы Талмуда позаимствовали сюжет именно из комедии Плавта. Речь можно вести только об общих местах (топосах), характерных для всей античной литературы. В данном случае эти общие места – два героя с похожими именами, которых перепутали, и пир, на который попал не тот из них, кто должен был попасть.

О.М. Фрейденберг в книге «Миф и литература древности», говоря о комедии в античности, утверждает, что «античный комический план представлял собой познавательную категорию. Двудеиный мир постоянно и во всем имел две колеи явлений, из которых одна пародировала другую». Автор утверждает, что «то, что было священо, имело свое сопровождение в своей же “тени” и “изнанке”». ⁸

Действительно, именно античная комедия лежит в основе талмудического рассказа о Камце и Бар Камце. Бар Камца представляет собой пародию на Камцу, являясь его кривым зеркалом. Даже имена этих двух героев похожи, что указывает на их неразрывную связь. Фактически в рассказе действует Бар Камца, а Камца в силу известных причин даже не появляется. Однако без упоминания о нем рассказ во многом потерял бы свой античный колорит.

Данный топос не только придает повествованию яркость. Попадая в Вавилонский Талмуд, он получает совершенно иное преломление, превращаясь из небольшой комедии в трагедию всего еврейского народа, поскольку именно из-за этой путаницы, по словам мудреца, и был разрушен Иерусалим.

Как мы уже упоминали выше, похожее превращение комического в трагическое рассмотрено А.Б. Ковельманом на примере рассказа о плотнике и его жене, которым завершается фрагмент *Гиттин* 55б–58а⁹. По всей видимости, данный прием достаточно распространен в Талмуде.

Рассказ про Камцу и Бар Камцу описывает житейскую ситу-

ацию, ведущую к серьезной трагедии. Основываясь на анализе текста, можно увидеть несколько причин этой трагедии. Во-первых, это недосмотр слуги, из-за которого на пир вместо Камцы пришел Бар Камца. Предположительно, слуга мог сделать это нарочно, почему-то желая досадить хозяину. Эта мысль не подтверждается конкретными словами из текста, но соответствует духу рассказа, в котором все герои намеренно идут на конфликт, не желая примириться. Во-вторых, жестокость хозяина по отношению к Бар Камце, пытавшегося всеми средствами уладить конфликт, заставила последнего идти доносить кесарю. В-третьих, мстительность и оскорбленное самолюбие самого Бар Камцы побудили его поссорить кесаря с еврейским народом. В-четвертых, низкий моральный уровень мудрецов, уязвимых для общественного мнения и не способных вследствие этого договориться между собой и вести достойные переговоры с кесарем. Р. Йоханан считает причиной разрушения Храма боязнь общественного мнения со стороны р. Захарьи б. Авкилоса.¹⁰

Таким образом, полная разобщенность, несогласованность, нежелание мириться, улаживать конфликты и привели к трагедии. В совокупности эти причины представляют собой серьезную угрозу. Но каждое звено данной цепи важно и само по себе, неразрывно связано со всем ходом событий. Рассказ о Камце и Бар Камце в начале *Гиттин* 55б–58а и рассказ о плотнике и его жене в конце фрагмента составляют кольцевую композицию. Это доказывает одну из ключевых мыслей всего текста: комедийное на каком-то этапе своего развития становится трагическим, незначительные события являются таковыми лишь на первый взгляд. Таким образом, все вышеперечисленные причины могут показаться комедийными и неправдоподобными, если их рассматривать по отдельности. Тогда они не выглядят столь устрашающими. Но есть смысл предположить, что случай с Камцей и Бар Камцей далеко не единичен. По словам р. Штейнзальца относительно данного рассказа, «проблемы “маленького” человека – симптом неблагополучия всего общества в целом»¹¹. Итак, обращение к античной комедии дает нам возможность понять, что мудрецы Талмуда видят причину разрушения Храма в совокупности огромного количества мелких

бытовых причин, в проблемах каждого отдельного человека. Рассуждения о симметричности композиции есть также в комментарии А.Б. Ковельмана.¹²

Рассказ о р. Иегошуа б. Хананье, который отправился в Рим, относится к жанру *маасе хахамим*. Мудрецу сказали, что в тюрьме сидит красивый юноша. Р. Иегошуа встал у входа и спросил словами из Исаяи: «Кто отдал Якова разорителям, Израиль – грабителям?», на что юноша ответил ему тоже словами из Исаяи из того же стиха: «Разве не Господь, пред Которым грешили мы, и не желали ходить Его путями, и не слушали Тору Его?»

Мудрец заключил, что юноша будет великим учителем в Израиле, и выкупил его из тюрьмы за большие деньги. И действительно, он вскоре стал мудрецом. Это был р. Ишмаэль б. Элиша¹³.

Чтобы обнаружить здесь топосы античной литературы, обратимся к «Жизни Аполлония Тианского» Флавия Филострата Младшего (ок. 170–244/49 н.э.). По жанру это произведение является романом о философе. В нем рассказывается о философе I в. нашей эры из эллинского города Тиана в Каппадокии. Он много путешествовал, бывал в Индии, на Кавказе. Аполлоний Тианский оказывается в тюрьме за обличение императора Диоклетиана¹⁴, но благодаря своей мудрости он освобождается из тюремного заключения¹⁵. Флавий Филострат упоминает о необыкновенной красоте своего героя на протяжении всего романа, даже император Диоклетиан поражается, увидев Аполлония¹⁶. Итак, общие места античной литературы, использованные в Талмуде, – заключение мудреца в темницу и освобождение благодаря его мудрости, а также внешняя красота мудреца и человека вообще.

В *Гиттин* 55б–58а похожая ситуация преломляется по-особому исходя из законов построения талмудического текста. Проявлением мудрости в данном случае является ответ на основополагающий вопрос фрагмента о причине и вине за разрушения. Р. Ишмаэль б. Элиша называет одну из главных причин – грехи Израиля, нежелание исполнять заповеди. Поэтому Господь и предал Свой народ во вражеские руки. Эти слова являются цитатой из пророка Исаяи. Здесь используется кумранский *пешер* – метод толкования, цель которого – показать,

что пророческие слова Библии сбываются сейчас, в тот момент, когда автор создает свой комментарий¹⁷. Использование в *Гиттин* 55б–58а общих мест античной литературы, касающихся необыкновенной мудрости, дает авторам Талмуда возможность утверждать, что настоящая мудрость заключается в том, чтобы видеть причины бед своего народа. А видеть причины бед – значит в некоторой степени иметь представление и о том, как их предотвратить.

Упоминание о красоте героев встречается и в других рассказах данного отрывка. Например, в рассказе о дочери и сыне того же мудреца, р. Ишмаэля б. Элиши, говорится, что они попали в плен к разным хозяевам, которые задумали их поженить. Один хозяин говорит: «Есть у меня раб, красивее которого нет во всем мире», другой заявляет: «Есть у меня рабыня, красивее которой нет во всем мире»¹⁸. То же сказано о женщине Цофнат, у которой имя было таковым, потому что все смотрели (*цофим*) на ее красоту. Тот, кто взял ее в плен, изнасиловал ее и вывел на продажу. Один урод хотел посмотреть на ее красоту, на что продавец заметил: «Пустой человек, если хочешь взять ее – бери, ибо нет красивее ее в целом мире»¹⁹. Таким образом, даже формулировки иногда оказываются сходными, когда речь идет о красоте. Это, с нашей точки зрения, и является типичным влиянием античной литературы, для которой весьма немаловажна внешняя красота героя. У еврейских мудрецов этот штамп получает особое звучание: в нашем фрагменте все красивые герои – настоящие праведники.

Итак, возвратимся к античной риторике и к цитате из книги А.Б. Ковельмана «Риторика в тени пирамид», приведенной в начале статьи. На наш взгляд, мудрецы Талмуда, как ни парадоксально это звучит, в чем-то подобны средним слоям античного общества. Они так же поверхностно усваивали культуру элит, как и средние слои общества. Разумеется, дело тут не в том, что мудрецы Талмуда по своему интеллектуальному уровню были не выше этих средних слоев. Они просто не могли понять античную культуру так глубоко, поскольку она им была чужда. Кроме того, они и не старались этого сделать, поскольку безусловную ценность для них представляла религиозная культура иудаизма, а античную они усваивали поверхностно. Они заим-

ствовали готовые формы, общие места античной литературы как материал для выражения религиозных идей.

Подобные заимствования сюжетов античной литературы могут быть свидетельством неосознанного сближения культур, диалога культур и обогащения еврейской культуры при помощи античной. Как и всякое заимствование, античная риторика питала еврейскую религиозную культуру изнутри и способствовала ее развитию.

Очевидно, что религиозные идеи, которые выражают мудрецы Вавилонского Талмуда в *Гиттин* 55б–58а, тесно связаны с историей еврейского народа, несмотря на то, что история никогда не бывает целью их дискуссий. Античная риторика, переработанная в соответствии с законами талмудического текста, является тем языком, на котором еврейские мудрецы говорили об истории. В данном случае трудно говорить о детальной достоверности упоминаемых исторических событий. В большей степени важно то, что мы получаем информацию об историческом мировоззрении мудрецов того времени, о том, как они видели и понимали историю.

¹ Вавилонский Талмуд. Антология Аггады / Под общ. ред. р. Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С.Аверинцева. Т. 2. Иерусалим–М., 2004. С.214. [При последующем цитировании: Вавилонский Талмуд. Антология Аггады.]

² Вавилонский Талмуд. Антология Аггады / Под общ. ред. р. Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С.Аверинцева. Т. 2. Иерусалим–М., 2004. С. 243–244.

³ Там же. С. 243.

- ⁴ *Аверинцев С.С.* Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 16.
- ⁵ *Ковельман А. Б.* Риторика в тени пирамид. М., 1988. С. 151–152.
- ⁶ Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. Т. 2. С. 214–215.
- ⁷ *Плавт, Тит Макций.* Избранные комедии. М., 1967.
- ⁸ *Фрейдэнберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1998. С. 345.
- ⁹ Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. Т. 2. С. 243.
- ¹⁰ О поведении мудрецов говорится в статье: *Rubenstein J.L.* Bavli Gittin 55b-56b: an aggadic narrative in its halakhic context // Hebrew Studies 1997, Vol. 38, а также в кн.: Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 215-216, 245.
- ¹¹ Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 244.
- ¹² Там же. С. 243.
- ¹³ Там же. С. 240–241.
- ¹⁴ *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. VII. 20–26.
- ¹⁵ Там же. VIII. 3–4.
- ¹⁶ Там же. VII. 31– 32, VIII. 29.
- ¹⁷ *Шинан А.* Мир аггадической литературы. Иерусалим–М., 2003. С. 78.
- ¹⁸ Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. Т. 2. С. 242.
- ¹⁹ Там же. С. 242.

Значение понятия «правда Божия» в ветхозаветной традиции

1. Понятие צדק יהוה в Танахе

В древних обществах вообще и в древнееврейском (израильском) в частности понятия права и морали совпадали или были близки и основывались на религиозных представлениях. Так, рассматривая семитский корень צדק в ранних, небиблейских контекстах, Д. Хилл¹ выделяет три наиболее существенных его значения:

1. «соответствующий правильным отношениям», «законный» («законная жена» – угаритский эпос о Карату, ст. 12)²;
2. атрибут царя, характеризующий способ осуществления им своих царских полномочий (например, в библейских именах Мелхиседек, Адониседек)³;
3. в разнообразных арабских контекстах этот корень означает «правильный», «должный».

Библейский же корпус дает контексты с несколько скорректированным значением: צדק как свойство «справедливого» царя является одним из главных атрибутов Яхве, единственного истинного Царя Израиля (Пс 17:21 и сл., Втор 16:18 и сл., Втор 6:25, Пс 118:5–8 и др.). Это значение возвращается и обратно к человеку-царю: праведность царя должна быть отражением праведности Бога (Пс 71). Последующее распространение этого понятия на жизнь всего Израиля дает широкий спектр значений, объединенных необходимостью «подчинения требованиям Яхве» (например, Втор 6:20–25). Другого слова для выражения «справедливости» в еврейском языке не было, как не было никакой иной справедливости, кроме абсолютной божественной (т.е. того, что требует Бог), объемлющей всю жизнь целиком. Для человеческого, субъективного представления о справедливом (подобно Суд 17:6) использовалось иное слово – צדק, что в LXX в основном переводилось как εὐθύς (εὐθύτης).

Рассматривая подробно места в Писании, где говорится о праведности Божией, можно отметить, что наиболее часто это понятие употребляется в Псалмах и книге пророка Исайи, несколько раз у других пророков и совсем мало в исторических книгах. Оно имеет в разных книгах несколько различное значение. Так, в исторических книгах צדק יהוה означает справедливость, справедливый суд Бога (Втор 33:21, 1 Цар 12:7). В Псалмах оно имеет следующие значения:

- праведный суд Божий (118:62, 160, 164);
- Бог как справедливый судья над всей землей (Пс 96);
- суд над народами как проявление защиты Бога и Его помощи Его народу (Пс 47);
 - суд над Израилем за грехи (не ритуальные несоблюдения, а моральные проступки) (Пс 49);
 - правда Божия выражается в спасении Его народа; Бог «вспомнил милость Свою и верность Свою к дому Израилеву» (97:2–3) и в эсхатологическом смысле;
 - правда Божия в личном избавлении праведника (Пс 21);
 - апелляция к правде Божией как к высшей инстанции для справедливого суда (34:24);
 - упование на Бога, на Его помощь и защиту, на Его могущество, когда уже нет ничего, что можно было бы предъявить Богу, когда нет надежды на собственную праведность и способности (Пс 70, Пс 142);
 - параллелями δικαιοσύνη – צדקה являются: צדק (доброта, великодушие, верность) и אמונה (крепость, прочность, верность, истина) (35: 6–7, 87: 12–13); תשובה אמונה (спасение), אמת אמת (истина) (39:10–11); שָׁלוֹם אֱמֶת אֱמֶת (мир), что выражает идею спасения (84:9–14); מִשְׁפָּט (суд), אמת אמת (расположение, благосклонность) (88:15–18); רַב טוֹב (великая благость) (144:7) – почти синоним милости (צדק) (102:17–18, 30:2) и истины (אמת) (118:132, 142); прослеживается связь с заветом, истиной (אמת) и судом (משפט) (110:3–7);
 - праведность Бога показана в законе, его постановлениях (50:16);
 - от правды Божией отстраняются грешники, «изглаживаются из книги живых», не будут вместе с праведниками (68:28–29);

- правда Божия просится для царя; она выражается в справедливом суде, правосудии (71:2,7); особенно подчеркивается справедливость и особая милость к социально незащищенным (нищим, убогим, угнетенным) (71:4, 13–14); результатом является мир, благосостояние страны и слава перед народами;

- правда Божия животворит (118:40).

Таким образом, основное значение יְהוָה צְדָקָה в Псалмах – это справедливый суд Бога, основанный на Его верности Своему народу (в том числе уповающим на Него и праведным перед Ним) и поэтому благой для избранных. Часто уповающий на правду Божию не может надеяться на свою праведность при осуществлении суда Божьего, и тогда он просто уповает на правду Божию и Его милость. Параллельными значениями для правды являются милость, верность, истина, суд, спасение.

В книге пророка Исайи используется понятие «правды Божией» со следующими значениями:

- справедливый суд Бога над Израилем, параллель с понятием בְּשֵׁפֶט (суд) (5:6);

- возмездие, суд, связанные со спасением (59:17);

- наряду со спасением (יְשׁוּעָה) плененного Израиля (יִשְׂרָאֵל) (45:8, 46:13, 51:2–5) и судом над миром (עַל כָּל הָעוֹלָם) подразумевается связь с заветом с Авраамом (51:2–5);

- правда параллельна спасению (יְשׁוּעָה) израильского народа и пребудет вечно (51:6–8);

- близко откровение правды и спасение (56:1);

- эсхатологическое ожидание справедливости (61:11);

- помощь от Бога (41:10);

- Бог – праведный и спасающий (45:21).

Итак, у Исайи правда Божия хотя и связывается с судом над Израилем, но главным образом имеет параллели со спасением плененного народа и связана с заветом с Авраамом. Правда Божия имеет (особенно в тексте Трито-Исайи, написанном в 300–200 гг. до н.э.⁴) эсхатологическое значение, особый акцент делается на милости Бога.

У Даниила и Михея еще более прослеживается эсхатологический аспект правды Божией: она проявится в будущем, когда Израиль будет восстановлен по милости и верности Бога:

- итог праведного суда Бога: правда у Бога, а Израиль – грешен (Дан 9:7);
- правда Бога – в спасении Им Израиля, за свои грехи находящегося в поругании у окружающих народов (Дан 9:16);
- правда связана с изглаживанием преступлений Израиля, приходом Помазанника, восстановлением Иерусалима и пр. (Дан 9:24–27);
- правда Божия – восстановление величия Израиля в будущем (Мих 7:9), милость и прощение, верность обещаниям (Мих 7:18–20).

Итак, здесь описывается некое качество Бога, включающее праведность, милость и истину одновременно. Оно связывается⁵ с милостью, мудростью, благостью, особенно в более поздних книгах (Прем 1:1,15, 8:7, Сир 3:30, Тов 12:8, 14:9, 7:6, 9:6 и др.). В псалмах (и др. текстах) часто жалобщик в плачах, взывая к Божьей правде, ожидает гораздо большего, нежели только справедливого решения: «...животвори меня правдою Твоею» (Пс 118:40,106,123, 31:11 и др.). Даже более того, он надеется на такую правду, которая принесет прощение греха (Пс 50:16: «Избавь меня от кровей, Боже, Боже спасения моего, и язык мой восхвалит правду Твою»; Дан 9:16 и др.). В ряде гимнов Псалтири заметен аналогичный парадокс: Бог являет Свою правду ничем не обусловленными благодеяниями, порой распространяющимися на весь мир и во всех отношениях превосходящими все то, что человек вправе ожидать (Пс 64:6; 110:3; 144:7,17; Неем 9:8 и др.). Это видно и в Ис 40–66, где праведность Божья представляет собой милостивое и верное спасение Богом плененного народа. Это спасение понимается как некий дар и далеко выходит за рамки представления об избавлении или награде. Оно подразумевает ниспослание небесных благ, таких как мир и слава. Народ Израиля не имеет при этом никаких особых «заслуг», кроме той, что он – избранный Яхве (45:22; 46:12; 51:1,5,8; 54:17; 56:1; 59:9). Здесь Бог показывает Себя праведным в том смысле, что являет Свое милосердие и по милости Своей осуществляет Свои обетования.

Такое понятие о правде, о праведности Божией тесно связано с Заветом, который Бог заключил с израильским народом⁶. Во Второзаконии можно видеть, что заповеди и постановления

(в частности, Декалог – Втор 5:6–21) были частью Завета и должны были служить выражением преданности слабой стороны (иудейского народа) по отношению к сильной (Богу)⁷. Это были не отношения «сделки», за выполнение условий которой должна была следовать награда (а за невыполнение – наказание), но более личностные, основанные на доверии и признательности отношения завета, где более сильная сторона выступала в качестве защитника и дарователя всяческих благ, а от более слабой требовалось лишь быть верным. Это было даром, передаваемым безвозмездно и навсегда.

Тема завета вообще очень сильна в Библии. В богословских кругах предложение «И приму вас Себе в народ и буду вам Богом» получило название «формулы завета». В той или иной форме она встречается в Библии около 25 раз. Варианты этой формулы можно встретить во многих частях Библии⁸. Адресатом этой формулы является главным образом не отдельная личность, а община, народ, но различие между отдельной личностью и группой было у народа Израиля и на всем Ближнем Востоке очень зыбким. Большое значение имела идея о том, что общество, объединенное в коллектив, обладает чертами личности и выступает как единое целое⁹. Завет был двусторонним соглашением, сформулированным на юридическом языке. Завет заключает более сильный; более слабый обязан соблюдать ему верность. Конкретные условия закрепляют договор, но они приводятся по большей части для того, чтобы показать, что подразумевается под верностью. Более сильный берет на себя обязательства перед более слабым, при этом оба соблюдают взаимную верность¹⁰. Рассматривая в этом контексте Декалог, можно видеть, что понимание его как перечня заповедей, за нарушение которых должно следовать неминуемое наказание, трансформируется в представление о «праведном отклике», способе выражения и поддержания уже установленных взаимоотношений¹¹. И основное условие здесь – признание Яхве и преданное служение только Ему¹². Завет у Синая, как и заветы древнего Ближнего Востока, есть не что иное, как соглашение, главным в котором является преданность и верность слову. Закон же выступает сводом подробных толкований того, что означает быть верным Яхве. Завет ориентирован на личность, а

не на получаемую выгоду (как в современном понятии договора): его появление мотивировано желанием сторон сблизиться. Инициатива идет со стороны более сильного, он милостиво предлагает свою помощь. Завет не требует выполнения соглашений, но обязывает быть верным. Завет заключается навечно, но, хотя его и можно нарушить, причину его разрыва указать не так-то легко, поскольку центральное место в нем занимают не конкретные условия, а степень близости (примеры – Исх 20, Нав 24, Втор)¹³.

2. Соотношение δικάσιονη – רצז (перевод LXX)

Поздняя грекоязычная пророческая литература создана на языке, установленном Септуагинтой (LXX)¹⁴. Части Септуагинты переводились в разное время, на протяжении почти четырехсот лет¹⁵. Как отмечает Э. Тов¹⁶, сначала был сделан греческий перевод Торы (примерно в то время, о котором и можно заключить по Посланию Аристея – в III в. до н.э.). В следующем веке появились переводы книг Пророков, Писаний и апокрифических книг. Большинство этих переводов используют словарь перевода Торы и цитаты из него (особенно в поздних Пророках, Псалтири, Книге Иисуса сына Сирахова и др.). Также корпус LXX содержит ревизии оригинальных переводов периода I века до н.э.¹⁷ – начало II века н.э. (например, многие полагают, что кн. Екклесиаста была переведена Аквиллой)¹⁸.

LXX представляет собой источник древней экзегезы. Иудеи диаспоры на рубеже новой эры столкнулись с необходимостью перевода идей и текстов своей религии на язык эллинистических понятий. Появляется «новый язык», часто семантически отличный от существовавшего греческого и адекватно понимающийся только в контексте религиозной иблейской традиции. С другой стороны, как отмечает Л. Шифман¹⁹, в ряде случаев, когда переводчики Септуагинты использовали эллинистические греческие обороты, делавшие текст более понятным для греческого читателя, они незаметно изменяли его смысл или явно приносили в него греческие идеи. Таким образом, LXX представляет собой один из важных документов эллинистического иудаизма.

Богословские построения христианства также во многом возникли в результате постепенно возникавшего взаимовлияния и синтеза эллинской и иудейской традиций, и далеко не последнюю роль здесь сыграла Септуагинта. Именно на нее ссылаются множество раз новозаветные авторы, а ап. Павел цитирует практически только ее текст²⁰.

Феномен языка первого греческого перевода древнееврейского Писания (языка Септуагинты) до настоящего времени остается предметом дискуссий²¹. Наиболее влиятельной является концепция А. Дайссмана и его последователей²², согласно которой язык LXX был регулярным греческим койне (на котором говорили в то время в Египте), содержащим гебраизмы и имевшим характер переводного греческого. Другая концепция рассматривает язык Септуагинты более цельно: это был «подстрочный перевод» еврейского текста использовавшийся при богослужениях в синагогах и выработанный специально для еврейской общины, а поэтому копировавший еврейские лексемы. Поэтому правильность Септуагинты состояла не в строгом следовании греческим языковым моделям, а в адекватности передачи слов древнееврейского священного текста. А.В. Вдовиченко называет этот язык «иудейским греческим», собственным нормативным литературным (неразговорным) языком, языком сакральным и богослужебным²³.

Так, наиболее распространенное значение *δίκαιος* в эллинистической исторической прозе обыкновенно соответствует русскому «справедливый», «соответствующий закону»²⁴. Но только ранние греческие контексты дают основание утверждать, что греческая норма справедливости возводилась к божеству, имела источником божество. Эллинская нравственная правильность, даже санкционированная божеством (а тем более в позднем, нерелигиозном значении), не отвечала в своем последнем основании парадигме иудейской нравственной правильности. Если для иудеев исполнение закона, т.е. условий Завета, и служение Богу составляли единство, то для эллинов понятия божества и закона практически потеряли всякую связь. Д. Хилл отмечает: «В греческом языке *δικαιοσύνη* в основном ассоциируется с негласными обязательствами членов общества, без соотнесения (за исключением ранних авторов) с божественной

санкцией; напротив, в еврейской традиции поведение человека в обществе определяется требованиями Завета и, таким образом, соотносится в конечном счете с подчинением божественной воле»²⁵.

Кроме того, по словам Д. Хилла, в греческом языке нет характерного для библейского мировоззрения аспекта значения слов «военный» и «спасительный», связанного с идеей «праведности Бога». Такое значение добавили ему в библейском греческом переводчики Септуагинты, передававшие смысл выражения צדקת יהוה²⁶.

Проблема сопоставления значений и перевода нашла выражение в греческом переводе LXX, где в большинстве случаев еврейское слово צדק заменялось на греческое δικαιοσύνη. Так, из 476 случаев употребления корня צדק в 462-х LXX использует корень δικαι-²⁷.

Представляется, что существовало некое единое представление о Божественном качестве, включающем в себя одновременно праведность, милость, истину, которое отразилось и в переводе Писания на греческий язык. Так, при переводе LXX это значение справедливости – милости – истины часто передавалось одним и тем же словом δικαιοσύνη, в то время как в еврейском тексте использовались три термина: רחמים – доброта, великодушие, верность (Быт 19:19, 20:13, Исх 15:13, Ис 63:7 и др.), אמת – истина (Ис 38:19, Дан 9:13), רחמים – жалость, сострадание, «благоутробие». Слово δικαιοσύνη (заповедь, оправдание, справедливый поступок) могло использоваться и для обозначения משפט (суд, указ) (например, Иез 11:20). В некоторых случаях (Ис 59:16, Пс 23:5) стоявшее в еврейском тексте צדק переводилось как ἐλεημοσύνη (сострадание, милосердие), при этом явно подчеркивались милость и сострадание Бога, а не правосудие в юридическом смысле.

С другой стороны, рассматривая неканонические грекоязычные книги, можно отметить, что в них преобладает понимание δικαιοσύνη как справедливого суда Бога, Его праведности и справедливости (Прем Сол 5:18, Прем Сир 16:22, Вар 1:15), а также как Его могущество и величие (Прем Сол 12:15–16). У Варуха присутствуют эсхатологические чаяния правды Божией в обновленном Израиле (Вар 5:9,2). Все это показывает Бога прежде

всего как могущественного и справедливого судью, наказывающего за преступления.

3. «Праведность Божия» в Псалмах Соломона

Для более полной картины следует рассмотреть и апокрифическую межзаветную литературу. Поскольку исторические книги не дают информации по данной теме, мы ограничимся Псалмами Соломона как одним из наиболее ярких источников.

Тема «праведности Божией» является одной из наиболее частых тем в Псалмах Соломона²⁸. Можно выделить несколько аспектов значения этого понятия.

1. В основном под «праведностью Божией» подразумевается справедливый суд Бога («суды Твои праведные» – 2:12, 5:1, 8:8, 9:10):

- в этих судах проявляется «правда Божия»: «В судах Твоих – правда Твоя, Боже» (2:16), «...чтобы оправдался Ты, Боже, в правде Своей через наши беззакония» (9:3);
- Бог является справедливым судьей: «Бог – судья праведный» (2:19, 4:29, 9:4);
- Бог наказывает за грех (2);
- суд этот нелицеприятен: «Бог – судья праведный, и Он не будет лицеприятным» (2:19), «Ибо суды Господни в справедливости соответственно мужу и дому (его)» (9:10);
- Бог судит мир, как царь: «Он – Царь великий и праведный, судящий поднебесную» (2:36);
- суд происходит над всей землей, над израильтянами и язычниками (2:12, 8:8, 9:4);
- Божий суд свершается всегда;
- праведник провозглашает Божью справедливость, несмотря на то, что благодетельный тоже страдает, и вообще справедливость Божья далеко не очевидна (2, 8:7).

2. С другой стороны, в этих же судах, в справедливости Бога проявляется и Его милость:

- Божьи суды не только справедливы, но и добры: «Я буду хвалить имя Твое в ликовании посреди разумеющих суды Твои праведные; ибо Ты благ и милостив, убежище для нищего» (5:1–2), «...суды Твои на всю землю с милостью» (18:3);

- Бог надежен, верен в Своих судах: «Верен Господь во всех судах Своих» (17:12);
- по Своей верности Он также спасает тех, кто любит Его и терпеливо переносит Его наказания: «...милость Господа с судом на боящихся Его» (2:37–40), «Преткнулся праведный и оправдал Господа; он пал и взирает, что сотворит ему Бог; смотрит, откуда придет спасение его» (3:5–6);
- поскольку Бог справедлив, наказываемый им Израиль ожидает Его милости и благоволения: «...ибо Ты Бог правды, судящий Израиля в наказании. Обрати, Боже, милость Твою на нас и будь сострадательн к нам» (8:27–41);
- праведный суд Божий служит для исправления (10), «суды Твои на всю землю с милостью; и благоволение Твое на семья Авраамово, сынов Израиля, дабы обратить душу благопослушливую от ненаучения к непорочности» (18:3–5);
- эта милость основывается на завете, завете, заключенном еще с Авраамом (9:16–19, 18:4).

Э. Сандерс отмечает²⁹, что поскольку утверждение, что Бог праведен, делается и в случае событий, которые ставят Его справедливость под вопрос (например, Пс Сол 2), то *δικαιοσύνη*, *רַצוּן* Бога таким образом является не благостью или снисходительностью Божьей, но Его справедливостью, беспристрастностью: Бог не смотрит на личность. Таким образом, по его мнению, в Псалмах Соломона никогда не встречается *δικαιοσύνη* = *רַצוּן* со значением благости или снисходительности. В Псалмах Соломона он усматривает ту же идею, что и в палестинском иудаизме вообще – идею завета. Завет Бога является основой спасения, и избранные остаются «в завете» до тех пор, пока они не станут грешить столь сильно, что будут переселены в другое место.

Таким образом, под праведностью Божьей в Псалмах Соломона понимается праведный суд Божий и ожидание милости от Бога народом, взятым Богом в Свой удел по Его воле, а не за какие-то заслуги. Поскольку Псалмы написаны во время Вавилонского пленения, они отражают мировоззрение поработанных израильтян: они были наказаны справедливо за свои грехи, это должно послужить для них уроком, они ожидают милости от Бога как Его народ, с которым Он заключил Завет –

Завет с Авраамом. Здесь мы видим темы, сходные с Книгой Исаии и Псалтирью, но с большим акцентом на справедливости Бога, что роднит их скорее с неканоническими книгами и Книгой Даниила.

4. «Праведность Божия» в текстах Кумрана

Коснемся вкратце и вопроса о понятии «правда Божия» в кумранских текстах. Порой в них прослеживаются те же мотивы, что в Новом Завете (например, у ап. Павла). Особо следует выделить здесь «Устав общины» (1QS)³⁰. Так, Барроуз приводит текст 1QS 4:30 как параллель к Рим 3:20 и Гал 2:16: «Праведность, я знаю, не есть человеческая, не есть совершенство пути сына человеческого: Всевышнему Богу принадлежат все праведные дела»³¹. Здесь же он обнаруживает идею Павла об оправдании праведностью Бога: «А я – если я оступлю, милость Бога будет моим вечным спасением; и если я поколеблюсь, мое оправдание – праведность Бога, Живого вовеки» (1QS 11:12)³²; «В Своей верной праведности Он будет судить меня» (1QS 11:14). Подобные идеи содержатся также в «Благодарственных гимнах»: «Полагаюсь на Твою благодать и на множество милостей Твоих, ибо Ты простишь нечестие и через праведность Твою [очистишь мужа] от греха. Не ради него соделаешь ты это, [но ради славы Твоей]» (1QH 4:36–37). Таким образом, Барроуз доказывает, что представление Павла о праведности Бога в Рим 3:21–26 укоренено в дохристианском иудаизме³³. Блэк добавляет, что такое понятие является продолжением идей, выраженных в Псалмах и Книгах Пророков³⁴. А Шульц даже заключает, что *sola gratia* у ап. Павла происходит из Кумрана³⁵. Вместе с тем существуют исследователи, не рискующие делать столь смелые заключения³⁶, хотя достаточное сходство все же остается очевидным. Главное же отличие заключается в том, что кумраниты ориентировались на достижение спасения посредством верности Учителю Праведности (например, 1QpHab 8:1–3) и его учению (например, 4QMMT). У Павла же Иисус вообще является не учителем, но скорее небесной, божественной фигурой, и никаких учений Иисуса он не приводит.

5. «δικαιοσύνη» у Иосифа Флавия

В сочинениях Иосифа Флавия можно найти иной тип соотношения иудейских и эллинских понятий. Перед ним стояла сложная задача: ему надо было представить иудейскую «цивилизацию» образованному римлянину или греку, и потому он стремился облечь иудейское содержание в эллинскую форму. Так, как отмечает А.В. Вдовиченко³⁷, в отношении рассматриваемого нами понятия Иосиф Флавий обращается к древнему религиозному значению греческого слова, чтобы найти в нем смысловую опору. Он стремится преодолеть смысловое содержание греческих слов, которые сами по себе не предполагали использования в специальном «иудейском» значении. Иосиф Флавий пытается приблизить понятийную норму грекоговорящих иудеев, традиционным основанием которой была LXX, к аттической литературной норме, оставаясь, насколько возможно, верным первой и проявляя большую осторожность по отношению ко второй. Главным носителем смысла он считал поясняющий контекст, выражающий всю иудейскую традицию и позволяющий уйти от чисто греческого (и потому в данном случае неадекватного) значения.

Иосиф Флавий употребляет в своих сочинениях слово *δικαιοσύνη* 39 раз, в том числе в «Иудейских древностях» – 34 раза. В основном он использует это слово, когда характеризует людей (часто – *εὐσεβεία καὶ δικαιοσύνη*).

Например, в сочинении «Против Апиона» он подчеркивает, что источником законов является Бог, и осуждает эллинов за то, что они могут сами вносить в свои законы изменения. С иудейской точки зрения эллинское *δικαι-* не соответствует истинному *δικαι-*, т.е. исполнению требований Бога, данных в совершенном Моисеевом Законе. Иосиф Флавий не употребляет слова *τὸ δίκαιον* и *τὰ δίκαια* по отношению к римским законодательным постановлениям, но применяет его только к нормам и требованиям иудейского закона³⁸. Также и *δίκαιος* у него никогда не употребляется по отношению к язычникам: никто, кроме иудея, не может соблюдать иудейский Закон.

Порой Иосиф Флавий вводит новое значение в рассматриваемое понятие, отсутствующее в греческом, но наличествующее

в библейском понимании. Это, например, развитие значения *δικαιοσύνη* в направлении значения «победа» и «спасение»: война как акция, строго регламентированная нормами иудейского законодательства, зависит целиком от воли Бога³⁹.

Таким образом, Иосиф Флавий больше подчеркивает номинативный аспект понятия праведности, источником которой может быть только Бог.

Заключение

Хотя *δικαιοσύνη* – *רַצוּן* Бога в первую очередь означает справедливость, справедливый суд Божий, тем не менее этому понятию свойственно также и значение милости, основанное на отношении Бога к своему народу в контексте Его завета, и также к отдельной личности, уповающей на Него. Так, хотя, например, у Исаии правда Божия означает и суд над Израилем, но главным образом она имеет отношение к спасению плененного народа и связана с заветом с Авраамом. Правда Божия предстает в эсхатологическом смысле, при этом подчеркивается, что Бог – праведный и спасающий. Это еще более проявляется в более поздних книгах, когда данное понятие практически полностью отражает эсхатологическое значение будущего полного восстановления Израиля.

По-видимому, существовало единое представление о некоем качестве Бога, одновременно объединяющем праведность, милость и истину. При переводе LXX порой это значение справедливости – милости – истины передавалось одним и тем же словом *δικαιοσύνη*; в другой раз слово *רַצוּן* переводилось как «сострадание», «милосердие». Это способствовало сохранению данного понятия, хотя в более поздний период оно уже не представляет такой цельности, как, например, в Псалмах и у пророка Исаии, где оно органически охватывает все эти аспекты.

В рассмотренных нами небиблейских текстах также прослеживается идея о том, что правда Божия не сводится только к теме суда, но включает и другие элементы, в частности, идею верности завету. Сочинения Иосифа Флавия служат также примером того, как еврейские религиозные представления, несмотря на рост эллинизации в ту эпоху, не были ей столь уж

подвержены. Более того, они сами оказывали влияние на греческий язык, по крайней мере в среде грекоговорящих евреев, привнося библейский смысл в греческие термины⁴⁰.

- ¹ Hill D. Greek words and Hebrew meanings. Studies in the semantics of soteriological terms. Cambridge, 1967. P. 92–162 (цит. по: *Вдовиченко А.В.* Иудейское и эллинское в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия: ΔΚΑΙ, т.е. אמת? // Вестник Древней истории. 1999. № 1. С. 188–204).
- ² «Поэма о Карату», цит. по: Угаритский эпос / Пер. И.Ш. Шифмана. М.: Наука, 1990. С. 35.
- ³ Возможно, это имена, обосновывающие легитимность нединастийного царя (ср.: Евр 7:3).
- ⁴ См.: *Ла Сор, Хаббард, Буш.* Введение в Ветхий Завет. СПб: Богомыслие, Библия для всех, 1998.
- ⁵ Словарь библейского богословия / Ред. Ксавье Леон-Дюфура и др. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. Кол. 863–873.
- ⁶ См. напр.: *Cramer H.* Die Paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Gütersloh, 1900; *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. London, 1996.
- ⁷ *Вейнберг И. П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986.
- ⁸ *Мартинс Э.* Замысел Бога. СПб.: Библия для всех, СПб. Христ. Ун-т, 1995. С. 62–63.
- ⁹ Там же. С. 63–64.
- ¹⁰ Там же. С. 68.
- ¹¹ Там же. С. 68–69.

- ¹² Там же. С. 70.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ *Вдовиченко А.В.* Дискурс – Текст – Слово. Статьи по истории, библеистике, лингвистике, философии языка. М.: ПСТБИ, 2002. С. 223.
- ¹⁵ *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. С. 130–131.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Шифман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. Иерусалим – М.: Гешарим – Мосты культуры, 2002. С. 94.
- ¹⁸ По мнению Э. Това (см.: *Тов Э.* Там же).
- ¹⁹ *Шифман Л.* Там же.
- ²⁰ См., например: *Ellis E. E.* Paul's Use of the Old Testament. Grand Rapids, MI: Baker, 1981 [1957].
- ²¹ См.: *Olofsson S.* The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint. Stockholm, 1990.
- ²² *Silva M.* Bilingualism and the Character of Palestinian Greek // *Biblica*. 1980. № 61. P. 200.
- ²³ *Вдовиченко А.В.* Дискурс – Текст – Слово.
- ²⁴ *Вдовиченко А.В.* Иудейское и эллинское в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия. С. 189.
- ²⁵ *Hill D.* Op. cit. P. 103 (цит. по: *Вдовиченко А.В.* Иудейское и эллинское в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия. С. 192).
- ²⁶ *Ibid.* P. 103.
- ²⁷ *Ibid.* P. 104.
- ²⁸ *Смирнов А.В.* Псалмы Соломона с приложением Од Соломона. Казань, 1896.
- ²⁹ *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. P. 407–409.
- ³⁰ *Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введение, перевод и комм. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой, К.Б. Старковой.* СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. С. 102–153.
- ³¹ *Burrows M.* More Light on the Dead Sea Scrolls. N.Y., 1958. P. 334 (цит. по: *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. P. 305).
- ³² Цит. по: *Vermes G.* The Dead Sea Scrolls in English. London, 1995. P. 88.
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ *Black M.* The Scrolls and Christian Origins. N.Y., 1961. P. 128 (цит. по: *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. P. 306).
- ³⁵ *Schulz S.* Zur Rechtfertigung aus Gnaden. S. 184 (цит. по: *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. P. 306).
- ³⁶ Например: *Becker.* Das Heil Gottes. S. 125 и др. (цит. по: *Sanders E.P.* Paul and Palestinian Judaism. P. 306).
- ³⁷ *Вдовиченко А.В.* Дискурс – Текст – Слово.
- ³⁸ *Вдовиченко А.В.* Иудейское и эллинское в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия. С. 196.
- ³⁹ *Hill D.* Op. cit. P. 103.
- ⁴⁰ См. также: *Аверинцев С.* ΕΥΣΠΛΑΓΧΝΙΑ // Альфа и Омега. 1995. № 1 (4). С. 11–24.

Концепт Иерусалимского Храма в средневековой еврейской философии

*Философия – это дверь...к познанию Б-га
Ибн Рушд¹*

В данной работе² мы хотели бы попытаться сформулировать заявленную проблему, исследуя некоторые вопросы, возникающие в процессе ее осмысления. Прежде всего, необходимо понять, что же такое «еврейская философия»? Здесь можно выделить несколько подходов.

Первые два подхода могут быть охарактеризованы как, соответственно, формальный и сущностный. При первом, формальном подходе мы исследуем внешнюю форму явления, в то время как при втором, сущностном, – его содержание. Примером внешней «формы» является язык. Мы можем рассказать одну и ту же историю (содержание) на разных языках (форма); содержание остается тем же самым, а форма меняется. Возвращаясь к еврейской философии, второй, сущностный подход будет означать стремление определить «еврейскость» философии, исходя из содержания этой философии, которое должно быть, в каком-то существенном смысле, еврейским. Первый, формальный подход означает опору на внешние, или формальные критерии, такие как язык, самоидентификация или мотивы философа, вне зависимости от содержания его философии. Последователь первого подхода Яаков Клацкий считает «еврейскую философию» синонимом «ивритской философии». Последователь второго подхода С.Б. Урбах утверждает, что еврейская философия – это в основе своей философия иудаизма, то есть религиозная философия, объектом исследования которой является иудаизм³.

Согласно третьему подходу, нельзя сводить еврейскую философию к философии иудаизма, как и нельзя требовать ее сущностного соответствия иудаизму. Принятые последователями

этого метода критерии напоминают критерии формалистов в том смысле, что они тоже определяют еврейский характер философии по внешним чертам, а именно – по наличию еврейского контекста, а не по ее еврейскому содержанию⁴. Как пишет профессор Зеев Леви, «еврейская философия – это философия, связанная с судьбой еврейского народа... Гораздо легче отнести философскую книгу еврейского философа к “еврейской философии”, когда обсуждаемый вопрос имеет отношение к еврейской тематике. Важно не то, что [книга] написана евреем, и даже не то, что автор связан с судьбой еврейского народа, а то, дает ли данная книга выражение для творческого духа в области религиозной и национальной культуры иудаизма в течение поколений»⁵.

Еврейская философия – это часть жизни еврейского народа, и она, естественно, соотносится с еврейской традицией. Повторим слова профессора Колетт Сират из ее «Истории средневековой еврейской философии»: «Говоря о еврейской традиции, мы не имеем в виду некий “классический” иудаизм, дух которого якобы не менялся со времени дарования Моисею Закона на горе Синай. Еврейская традиция, на которую ссылаются те или иные еврейские философы, может быть какой-то одной специфической частью того, что мы сегодня называем “еврейской традицией”»⁶.

Исаак Франк предпринял попытку выделить характерные черты еврейской философии, предложив три контекстных критерия:

- идеи философа должны вырастать из коллективного опыта еврейского народа;
- философ должен обращаться к еврейской аудитории и стараться продвинуть вперед еврейскую мысль;
- философ должен на самом деле внести вклад в прогресс еврейской мысли⁷.

Первый критерий И. Франка может считаться как бы параметром прошлого – это источники и культура, лежавшие в основании мысли философа. Второй критерий может быть назван параметром настоящего – это община, с которой философ вступает в диалог. А третий, как параметр будущего, – это влияние, которое оказал данный философ на последующие поколения еврейских философов и на еврейскую культуру в целом.

С исторической точки зрения мы можем определить еврей-

скую философию как «встречу», поскольку часто философствование начинается в ответ на встречу с чужой культурой, религиозные представления которой вступали в противоречие с иудаизмом.

В качестве приблизительного, предварительного вывода можно сказать, что еврейская философия – это:

- философия, связанная с судьбой еврейского народа его прошлым, настоящим и будущим (Зеев Леви);
- любая философия, еврейский характер которой явно выражен, например, в виде цитат из Талмуда, мидрашей и т.д. (Яков Левингер)
- это философия, которая подтверждает иудаизм или находится в согласии с ним (Рафаэль Йошпе).

Таким образом, употребляя термин «еврейская философия», мы имеем в виду, что, начиная со времени античности, еврейская философия была, по сути, философией иудаизма, то есть это было обсуждение предложенных иудаизмом ответов на ряд общих проблем жизни и мысли. По словам Юлиуса Гутмана, это было «...исследование некоторых исторических идей, строго ограниченных в предполагаемом контексте, а также в пространстве и времени».⁸

И здесь возникает второй вопрос: когда большинство еврейских мыслителей сделали своей главной задачей философское обоснование иудаизма?

Евреям не нужна философия, если она ищет ответы на вопросы из разряда «кто мы?», «откуда?», «куда мы идем?». Вернее сказать, что такая философия бесполезна, поскольку тому, **кто мы, откуда и куда идем**, еврейских мальчиков традиционно учат в хедере лет с пяти.

На Востоке вплоть до 7 в. евреи жили достаточно замкнуто, и мы не знаем об их занятиях философией. Кроме того, в окружении политиков особых идеологических проблем перед иудейской религией не стояло. Ситуация резко изменилась с возникновением и распространением новой монотеистической религии – ислама. Именно соседство с ним и активные занятия философией среди мусульманских ученых заставили еврейских мыслителей внимательно изучить основы иудаизма и попытаться сформулировать их на языке философии.

Для того, чтобы дать ответ на этот «вызов», еврейские мыслители давали свою формулировку философским доктринам с явным намерением защитить Тору и дать ее рациональное объяснение. Таковой была открыто объявленная задача еврейских философов, начиная с первого средневекового еврейского философа Саадии Гаона (882-942), а в сущности – вообще с первого еврейского философа Филона Александрийского (ок. 25 г. до н.э. – ок. 50 г. н.э.). Саадия, например, указывает, что цель его «Книги верований и мнений» (Китаб ал-аманат ва-л-и'ти-кадат) двоякая: «Во-первых, чтобы действительно подтвердить истинность знания, которое мы получили от пророков Б-га; во-вторых, чтобы опровергнуть тех, кто полемизирует с нами по каким-то вопросам нашей веры». На протяжении Средних веков те же самые потребности, которые обусловили развитие мусульманской философии религии, породили и еврейскую философию.

В Европе вплоть до возникновения гетто (в Италии с 16 в., в Германии – с 17 в.) евреи всегда жили в нееврейском окружении. Соответственно, между евреями и неевреями всегда происходили те или иные контакты – тем более между учеными разных религий. И если международным языком ученых стал язык греческой философии, то раввины не могли позволить себе выглядеть неучами в чужих глазах, они были обязаны усвоить эту терминологию, освоить ее.

История еврейской философии в Средние века – это история попыток евреев примирить философию (или систему рационалистической мысли) со Священным Писанием. У разных философов эти попытки были более или менее успешными; разные элементы, философские и религиозные, получали большую или меньшую значимость, однако задача гармонизации этих двух систем мышления, соединения их в одну уникальную истину, оставалась темой почти всей средневековой еврейской философии.

И здесь хочется спросить: какие вопросы рассматривали средневековые еврейские философы?

Тора, которую считали вечной и незыблемой истиной, стала для евреев критерием достоверности всех других истин: восстать против нее значило восстать против Б-га. Однако когда

перед человечеством встали новые проблемы, возникла необходимость найти ответы на новые вопросы в тексте Откровения. Как мы знаем, в юридических вопросах устная правовая традиция уже в очень древний период допускала изменения по отношению к библейскому тексту. Первым письменным воплощением устной традиции стала составленная во 2 в. Мишна, к которой начали добавляться объяснения, комментарии и глоссы. Проблема соответствия между Откровением, которое не допускает никаких изменений, и постоянно развивающимся человеческим миром вставала и перед другими религиями, основанными на Откровении, – христианством и исламом. Как правило, они решали ее точно таким же образом: путем «интерпретации» боговдохновенного текста, выявления в нем двух смысловых пластов – внутреннего, или эзотерического, и внешнего. Внутренний смысл, который должен быть обнаружен разумом с помощью традиции, является более «эластичным», чем смысл внешний, однако базируется на последнем. Общеизвестной является сентенция: «У Торы семьдесят ликов». Интерпретация библейского текста (аллегорическая или символическая) позволила различным системам мысли – философским, каббалистическим и аскетическим – остаться в рамках иудаизма.

Философы средневековья – Ицхак Исраэли (в «Книге о духе и душе», «Книге определений», «Книге о первоэлементах»), Ибн Габироль (в «Источнике жизни»), Маймонид (в «Путеводителе растерянных») – в своих трудах решали вопросы о соотношения философии и иудаизма, веры и разума, о различных толкованиях Торы и иерархии мира.

Еврейские неоплатоники Ицхак Исраэли и Ибн Габироль, описывают иерархическую Вселенную: Б-г, Первичная материя и первичная форма, Интеллект, душа (которая состоит из рациональной, животной, растительной), сфера, или Природа⁹. Таким образом, между совершенным Б-гом и несовершенным нижним миром находятся более или менее совершенные сущности, через посредство которых осуществляется связь между нематериальным Б-гом и миром материи.

Эту иерархичность можно рассматривать с точки зрения ее близости к сакральному. Порядок или Космос определен и пере-

дан Б-гом. Устройство мирского регулируется сакральным. Проявление священного онтологически сотворяет мир.

Священное проявляется в мирском, например, в форме теофании, которая освящает какое-либо место уже только тем, что делает его «открытым вверх», т.е. сообщающимся с Небом. Оно становится тем необычным местом, где осуществляется переход от одного способа существования к другому. Одним из примеров теофании служат жертвенники. Установка жертвенника есть освящение пространства, его сакрализация, то есть подчинение Б-гу, и тогда одни части пространства становятся качественно отличными от других.

Так, на горе Синай Б-г дал Моисею увидеть образ своего дома на земле – Скинии, прообраза Храма. Когда Давид вручает своему сыну Соломону план сооружений Храма, Ковчега и всей необходимой посуды, он заверяет его, что «всё сие в письмени от Господа... Он вразумил меня на все дела постройки» (1 Пар 28:19). То есть он увидел небесную модель, созданную Б-гом у истока времен. Именно так провозглашал Соломон: «Ты сказал, чтоб я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию святой скинии, которую Ты предуготовил от начала» (Премудрость Соломона 9:8).

Располагаясь в центре мироздания, в Иерусалиме, Храм освящал Космос в целом, а также и космическую жизнь, то есть Время. Иосиф Флавий писал, что двор Храма олицетворял «Море» (т.е. нижние области), алтарь представлял Землю, а Святая Святых – Небо (Ant. Jud., III, VII, 7). Таким образом, Иерусалимский Храм одновременно является моделью высшего мира и центром мироздания. Храм представляет собой Космос, его устройство – устройство всей жизни, устройство мира.

Возникает вопрос: отражаются ли иерархичность и граница как важные принципы концепта Иерусалимского Храма в еврейской средневековой философии?

Иерусалимский Храм был домом Божьим на земле, это была земная проекция небес, место встречи человека и Б-га. Он был построен по образу Храма Небесного. «Строение, что теперь среди вас, не то, что открылось во Мне, что было готово с тех времен, когда я решил сотворить Рай, и что я показал Адаму до его грехопадения» (Книга Баруха, II, 42, 2-7). Но этот сакральный образ

должен был быть реализован на земле. «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди них» (Исх 25:8). Следовательно, Иерусалимский Храм явился не только путем, «ведущем вверх», но и синтезом сакрального и мирского. Структура Храма ранжировала пространство по уровню доступности: Святая святых; святилище; притвор; двор священников; двор женщин, двор мужчин – двор внутренний (двор израильтян); двор внешний (двор язычников). Здесь прослеживается направление сакрализации пространства. Таким образом, сакральное пространство не отторгает, но регулирует мирское, включая его в свои пределы и устанавливая границы между уровнями доступности. Это также находит отражение и в иерархии людей: в Храме у каждого свое место, от Первосвященника до язычника.

Еврейские философы Ицхак Исфаэли и Ибн Габироль в своих системах представляют мир как упорядоченное, структурированное, иерархическое пространство, и более того – структурированность переносится на иерархию людей у Ицхака Исфаэли и на теорию познания у Ибн Габироля.

Ицхак Исфаэли выделяет три типа людей: те, кто способны отыскать чистый смысл и отыщут его, ибо они отделились от материи и дух их ничем не обременен и светносен; те, кто еще не способен увидеть Свет, обратятся к мудрым с просьбой объяснить им Книгу, и постепенно, благодаря таким объяснениям и беседам, будут все лучше понимать ее и все ближе приближаться к источнику чистоты; те, кто не способен понять Книгу, но найдутся рядом со всеми остальными. Высшего знания – знать волю Творца и делать то, что Он пожелал – достигнут с помощью философии лишь люди с преобладанием рациональной души. Ибн Габироль описывает теорию познания мира, которая состоит из трех ступеней: чувственно воспринимаемая форма и материя; умопостигаемая форма и материя; затем человек подходит к познанию истины – Божественной Воли. Таким образом, его теория познания отражает иерархичность Вселенной.

Между уровнями сакрального всегда есть граница, ограда, разделяющая и защищающая. В Скинии (а затем – в Храме) этой границей была завеса, отделявшая святилище от Святой Святынь. «И повесь завесу на крючках, и внеси туда за завесу ковчег откровения; и будет завеса отделять вам святилище от

Святого святых. И положи крышку на ковчег Откровения во Святом святых» (Исх 26:33-34). Эта завеса играла роль преграды и замыкала сакральное пространство. Ее цель была в том, чтобы отвести от непосвященного опасность, которой он мог бы подвергнуться, неосторожно проникнув внутрь. Сакральное всегда таит угрозу для тех, кто соприкасается с ним, не будучи специально подготовленным; сначала нужно совершить предварительные действия, которых требует любой религиозный акт. «Так говорит Господь Б-г: никакой сын чужой, необрезанный сердцем и необрезанный плотью, не должен входить во святилище Мое, даже и тот сын чужой, который живет среди сынов Израиля» (Иез 44:9).

Выдающийся средневековый еврейский философ Моше бен Маймон (Рамбам) говорил о том, что нужно скрывать философские истины от несведущих людей по двум причинам. Первая причина – политическая: по многим вопросам философия расходится с религией, и простой народ может не видеть, что это противоречие лишь видимое, а не основополагающее, так как философия просто объясняется другим языком. И расхождение во мнениях относительно некоторых мест Священного писания происходит лишь потому, что их нужно уметь трактовать, чего не умеет простой народ. Вторая причина связана с убеждением, согласно которому знание истины приносит пользу далеко не каждому.

Пределы человеческого знания по Маймониду объясняются двумя причинами: либо Б-г Сам по Себе непознаваем, либо человек не воспринимает адекватным образом Б-га, потому что отгорожен от него завесой материи. «Материя – плотная завеса, которая мешает воспринимать все то, что отделено от материи, таким, каким оно в действительности является».¹⁰

Итак, можно сделать следующие выводы.

1. Иерусалимский Храм представляет собой Космос, его устройство – устройство жизни, устройство мира. Структура Храма не отторгает, а регулирует мирское, включая его в свои пределы и устанавливая границы между уровнями доступности, что находит отражение и в иерархии людей. Между уровнями сакрального всегда есть граница, разделяющая, но и защищающая. Сакральное всегда таит угрозу для тех, кто соприкасается

с ним, не будучи специально подготовленным. Таким образом, концепт Храма отражен в принципе иерархичности и принципе границы.

2. Еврейская философия – это, по сути, философия иудаизма, то есть это обсуждение предложенных иудаизмом ответов на ряд общих вопросов жизни и мысли. Главная задача средневековых еврейских философов – подтвердить истинность знания, которое было получено от пророков и опровергнуть тех, кто полемизирует с ними по вопросам веры. Темой почти всей средневековой еврейской философии была гармонизация двух систем мышления – философии (или системы рационалистической мысли) и Священного Писания – и соединение их воедино. Еврейские философы Средневековья в своих системах представляют мир как упорядоченное, структурированное, иерархическое пространство; более того, структурированность переносится на иерархию людей.

3. Таким образом, мы можем видеть экстраполяцию концепта Храма (принципа иерархичности и принципа границы) в средневековую еврейскую философию.

¹ Цит. по: *Йошпе Р.* Что такое еврейская философия. М.-Иерусалим, 2003. С. 33.

² При подготовке статьи нами использованы материалы, содержащиеся в Интернете на следующих сайтах: <http://machanaim.org> (*Султанович З.* Живая связь; *Неман Ш.* Значение Иерусалимского Храма для еврейского народа; раздел «Основные периоды истории еврейской культуры»; раздел «Общая периодизация. Историческая таблица»); <http://www.svet.orthodox.ru/lk2200/lk3.htm> («Каким был Иерусалимский Храм?»); <http://www.philosophy.ru/library/katr/mircea.html> (*Элиаде М.* Священное и мирское); <http://www.eleven.co.il> (раздел «Еврейская философия»).

- ³ Там же. С. 70.
- ⁴ Там же. С. 101.
- ⁵ Там же. С. 102.
- ⁶ *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М. -Иерусалим, 2003. С. 26.
- ⁷ *Йошпе Р.* Цит. соч. С. 103.
- ⁸ Цит. по: *Йошпе Р.* Цит. соч. С. 73.
- ⁹ Согласно Ицхаку Израэли, «древние также уподобляли душу сиянию. Так они говорили: сотворил Б-г сияние... и поскольку достиг он [интеллект] пределов своего естества и истинного состояния, стал распространяться от него свет подобно тому, как за счет естественных сил распространяется свет от вставленных в окна купален и домов стекол, когда на них падает луч солнца. И от этого происходит рациональная душа, сияние и свет которой меньше, нежели сияние и свет интеллекта; сие объясняется тем, что между душою и ее Создателем располагается уровень интеллекта, и потому обрела она толику тени и мрака, сиречь тьмы, ибо интеллект находится между нею и светом Создателя, да будет Он благословен, и абсолютным сиянием, сиречь совершенной мудростью, чистым сиянием, и абсолютным светом... И когда рациональная душа достигла пределов своего естества, распространился и от нее свет, и образовалось естество живой души. И потому она оказалась наделенной способностью размышлять и воображать, но не осуществляется в этом как таковая. А между нею и чистым светом располагаются уровни интеллекта и рациональной души. И также распространилось и от животной души сияние, и образовалось естество растительной души. И поэтому огрубело ее сияние, и ее движение ограничено одним лишь движением роста и цветения, и лишена она способности перемещаться... и далека она от чистого сияния. И так же распространился свет от растительной души, и образовалась сущность и естество сферы, которая еще грубее и может восприниматься зрением. И поскольку естество сферы – движение, теснит одна ее часть другую: движется огонь, а от огня – воздух, а от воздуха – вода, а от воды – земля». (Цит. по: *Сират К.* Цит. соч. С. 105-106).
- ¹⁰ Цит. по: *Сират К.* Цит. соч. С. 306.

Михаил Васильев

Хинух и Пайдейя

Сравнительный анализ и современность

«...Заботься прежде всего о душе,
чтобы она была как можно лучше».

Платон. *Апология Сократа*, 30b

«...И там, где нет людей,
старайся быть человеком».

Пиркей авот, 2:6

1. Предмет исследования. Актуальность темы

Воспитание – это средство, с помощью которого человеческое сообщество сохраняет и продолжает свое существование телесно и духовно¹. Если говорить о сохранении и развитии человека как биологического вида, то генетические законы наследования и изменчивости не дают простора для активного вмешательства в этот процесс. Однако духовную форму существования человека как элемента общества можно и должно возобновлять и развивать путем активных целенаправленных действий – воспитания, результатом которого является осознание человеком норм своего поведения в обществе.

Поскольку всякое общество заинтересовано в сохранении и развитии социальной формы своего существования, а последняя зависит от того, как члены общества будут соблюдать эти нормы, то в результатах воспитания каждого человека заинтересовано прежде всего общество, а значит, и задачей воспитания должно заниматься именно общество.

Отсюда следует, что, сохраняя свои цели в любом обществе, воспитание должно изменять свои ценностные ориентиры с изменением общества. Если общество развивается, то развиваются и концепции воспитания, которые неизбежно должны отвечать потребностям этого развития.

Опираясь на высказывание Маркса о том, что «общественно-экономические формации отличаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими орудиями труда», отметим, что изменения, происходящие за последние три столетия в человеческом обществе, характеризуются невиданно быстрым по историческим меркам развитием производительных сил, основанным на познании законов природы и их использовании для преобразования окружающего мира.

Согласно указанной концепции соответствия базиса и надстройки наиболее востребованным в этот исторический период был человек, обладающий конкретно-предметным знанием и определенным набором навыков, умеющий применять их для покорения природы, т.е. человек рассудочный. Слова английского философа-материалиста «знание – сила» стали символом эпохи научно-технических революций.

Указанная особенность этой эпохи объективно привела к подмене воспитания образованием, понимаемым в утилитарном смысле как профессиональная выучка, и даже к полному разделению этих понятий. Однако истинное значение слова «образование» состоит в формообразовании настоящего человека – человекообразовании. Именно такое образование является целью воспитания – образование, существенно выходящее за узкие рамки профессиональной, предметно-ориентированной подготовки. Такое человекообразование имеют в виду, когда говорят о кризисе современного образования², и именно к такому образованию призывает вернуться мировая педагогическая наука, когда говорит о том, что современный человек потерял самого себя, стал безличностным «винтиком» технократического общества, социальное сознание и нормы поведения которого легко поддаются внешнему манипулированию.

Но что значит – вернуться?³ Это значит воспроизвести на новом уровне тот этап развития человеческого общества, когда лучшими его умами человек был востребован как личность, как человек разумный, человек, понимающий, что есть добро и зло и что есть сам он. Этот этап приходится на IV–V столетия до н.э., и не случайно именно в это время сформировались великие религиозные и мировоззренческие воспитательные системы:

конфуцианство китайцев, *Дхарма* индийцев, *Хинух* евреев, *Пайдейя* греков. Мы рассмотрим здесь две из этих систем – Хинух и Пайдейю.

2. Хинух как система еврейского воспитания

«Воспитывай отрока в соответствии с его путем; тогда, когда он состарится, – не свернет с него» (Притч 22:6).

Эти слова послужили основой для самого понятия «хинух». Термин «хинух», воспитание, образован от «ханука», что означает «посвящение в святость», инициация святости того, чему предназначено быть святым. Таким образом, воспитание здесь – это процесс приготовления человека к принятию своего предназначения – святому человеческому служению в мире⁴.

Удивительно ясная, лично и социально-ориентированная цель воспитания – «человеческое служение в мире» – по своей глубине равнозначна цели и ценности всей человеческой жизни: созиданию добра. Человек – венец всего сущего, высшая ценность мира. Эта идея относится ко всем людям и к каждому человеку, т.е. утверждается абсолютная равноценность всех человеческих жизней:

«Потому и был вначале создан один-единственный Адам [и от него одного пошел весь род человеческий], чтобы ты понял, что к губящему одного человека Писание относится как если бы он погубил целый мир, а к спасающему одного человека Писание относится как если бы он спас целый мир... Человек чеканит монеты одним чеканом, и все они похожи друг на друга, а Царь Царей, Пресвятой, благословен Он, чеканит каждого [рождающегося человека] чеканом первого Адама и ни один из них не похож на другого. Поэтому каждый человек должен говорить “Мир создан ради меня”» (*Санхедрин*, 4:5).

Из этой гуманистической модели мира вытекают все концепции воспитания. Центральным понятием нравственного воспитания является понятие добра и зла:

«Бог сказал: “Утаю ли Я от Авраама, что Я делаю?.. Ибо Я предопределил его на то, чтобы он заповедал сынам своим и дому своему после него следовать путями Бога, творя добро и правосудие”...» (Быт 18:17, 19).

Под добром в первую очередь понимается правосудие и справедливость:

«... к справедливости, к справедливости стремись» (Втор 16:20).

В гуманности, справедливости и равенстве перед законом видится доминирующий аспект нравственных отношений между людьми, а также между отдельной личностью и обществом⁵:

«Возлюби ближнего как самого себя» (Иерус. Талм. 9:4).

При этом под ближним понимается любой человек, независимо от его положения в обществе, из-за самой его принадлежности к человеческому роду:

«Он творит суд сирот и вдов и любит пришельца, давая ему хлеб и одежду, любите и вы пришельца...» (Втор 11:18, 19).

Что есть человек и в чем смысл его жизни? Эта содержательная сторона воспитания отличается удивительно современным звучанием:

«Что пользы человеку в его трудах?.. Всё, что Бог сотворил, прекрасно во время свое; вложил он в сердца людей и вечность, но от начала до конца человек Божьих дел не постигнет... И сказал я себе: а что до людей, то Бог испытывает их, чтобы показать им, что они – животные. С людьми случается то же, что и с животными: умирают и те и другие, и дыхание у тех и других одно, и ничем человек не лучше животных, ибо всё – пустое. Всё уходит туда же: из пыли земной всё явилось и всё возвращается в пыль. Кто знает, возносится ли дух человека вверх и нисходит ли дух животного вниз, в землю? И понял я, что нет для человека ничего лучше, чем наслаждаться своими делами. Это его удел, ибо кто покажет ему, что будет после него?» (Эккл 3:9–22).

Важно отметить, что в еврейском воспитании нет никакой рациональной мотивации трудиться и делать добро, например

из-за страха, в ожидании награды при жизни или воздаяния после смерти. Удел человека – делать добро и наслаждаться плодами дел своих – проистекает из милосердия, любви к ближнему, веры в Бога. Добродетель самоценна.

Воспитание ответственности за другого человека базируется на концепции избранности народа Израиля:

«Произведу от тебя народ великий... и благословятся в тебе все роды земные» (Быт 12:2, 3).

Избранность эта обусловлена не происхождением, а осознанием личной ответственности за моральный и духовный облик ближнего своего:

«Только вас познал Я изо всех семей земли, поэтому и взыщу Я с вас за все грехи ваши» (Ам 3:2).

В современной интерпретации эта концепция воспитания рассматривается как необходимость жить ради других, а не за их счет.

Воспитатель должен видеть путь, по которому ребенок пойдет в силу своих естественных склонностей, окружающей среды, своего происхождения. Каждый человек неповторим, и потому его становление происходит особым, уникальным образом – на его собственном пути. При этом следует понимать, что каждый ребенок, рождающийся на свет, наделен святым человеческим предназначением – делать добро. Появляющиеся в нем ростки гнева и ненависти, гордыни и упрямства, лени и равнодушия – всё это упущения воспитания, которые можно и должно исправить.

Ненависть и гнев поначалу были направлены на несправедливость и зло, гордость и упорство были даны, чтобы хранить верность добру и истине, но предоставленные самим себе эти природные задатки начинают служить эгоизму и себялюбию, превращаясь из достоинств в пороки.

Традиционное еврейское воспитание осуществляется через религиозное восприятие текста Танаха⁶, все гуманистические идеи которого строятся на примерах взаимоотношения человека с Богом, утверждении его единства и бескорыстной любви к нему:

«Слушай, Израиль, Бог – всемогущий наш, Бог один!
Люби Бога, всесильного твоего, всем сердцем своим, и

всею душою своею, и всем существом своим. И будут эти слова, которые Я заповедаю тебе сегодня, в сердце твоём. И повторай их сынам своим...» (Втор 6:4, 7).

В заповедях Бога, в отношении Бога к человеку проявляются Его воля, милосердие, справедливость и строгий суд, т.е. все те гуманистические концепции, которые составляют содержание воспитания.

Дисциплина является не только средством воспитания:

«Прут и выговор дают мудрость» (Притч 29:15), –

но и частью воспитания. Особенно хорошо это проявляется в его религиозном компоненте:

«Бога, всесильного своего, бойся, Ему служи и к Нему прилепись» (Втор 11:20).

Выполнение заповедей Бога основывается на любви к Нему, а страх Божий удерживает от нарушения Его запретов:

«А теперь, Израиль, чего Господь, Бог твой, требует от тебя? Только того, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего» (Втор 10:12).

Но страх Божий проявляется здесь не как банальное опасение или боязнь, которую испытывает человек перед опасностью⁷. Это свободный страх – благодарность бескорыстной любви, которая выражается в повиновении, но в повиновении без принуждения, в осознании своего человеческого предназначения⁸.

Традиционной особенностью еврейского воспитания является его пожизненность, неограниченность временными рамками:

«Блажен муж, который... в законе Господа воля его, и о законе размышляет он день и ночь!» (Пс. 1:1);

«Да и не отходит эта книга чтения от уст твоих, и изучай ее днем и ночью, чтобы тщательно исполнять всё написанное в ней» (Иис Н 1:8).

Неограниченность во времени и неразрывность учения с исполнением делает воспитание не средством подготовки к жизни, а самой жизнью:

«Обратите внимание на все слова, которыми я свидетельствую о вас сегодня и которые вы заповедуйте сынам вашим, чтобы строго исполнялись слова учения этого, ибо

это не пустое слово для вас, но это жизнь ваша» (Втор 32: 46, 47).

Для реализации непрерывности, пожизненности своего внутреннего человекообразования и воплощения его идей человек должен быть образован в обычном смысле этого слова, т.е. обучен чтению и письму, должен иметь профессиональные навыки, понимать предназначение искусства и физического совершенства. В этом смысле можно сказать, что «еврейство создано из образования».

Тем не менее традиционное еврейское воспитание отводит такому образованию подчиненную роль инструмента домашнего воспитания: дом – первая школа. Из этого следует, что государственные и религиозные организации древности первичное воспитание детей не осуществляли. Храмы, школы пророков, бейт-мидраши выполняли задачи взрослого воспитания и образования, которое, как и следовало ожидать при отсутствии детских школ, предшествовало детскому: «Хинух начинается, когда ребенок еще не родился».

3. Пайдейя как система воспитания античного грека

Впервые слово *παιδεία* появляется в V веке до н.э. Сначала оно относилось к уходу за детьми, но затем им стали обозначать систему сознательного формирования совершенного Человека. Греческая Пайдейя – это путь, а также педагогическое руководство этим путем, которым должен пройти человек, изменяя себя в стремлении к идеалу духовного и физического совершенства.

Человек совершенен, если в нем возникла высшая добродетель – *арете*⁹.

В «Горгии» Платон словами Сократа показывает, что идеей, прообразом всякого совершенства является Благо¹⁰. Цель воспитания – стремление к *арете* как познанию и творению Блага.

В. Йегер, описывая роль Сократа в греческой Пайдейе, отмечает, что, изучая природу, Сократ отыскивал в ней добро и целесообразность с точки зрения человека, т.е. с антропоцен-

трических позиций. Исходным пунктом для него всегда был человек и строение его тела. Цицерон говорил, что Сократ спустил натурфилософию того времени с неба на землю и ввел ее в города и жилища людей, т.е. главным предметом познания Сократ сделал человека, в соответствии с максимой «Познай самого себя».

Платон блестяще раскрывает моральное содержание греческого воспитания, используя для этого диалог Сократа с риторамы в «Горгий». Сознательно-циничный представитель риторы – ученик Пол – беззастенчиво заявляет, что мораль сводится к формальному соглашению между людьми, носит чисто внешний характер и является лишь стыдливой ширмой стремлений сильного человека к власти над слабым и к наслаждениям. Сократ же доказывает, что в человеческой душе должен существовать свой порядок-космос, который он называет законом. Порядок этот определяется справедливостью, дисциплиной и самоограничением – именно в этом заключается понятие Блага.

Познание этого Блага позволяет человеку избежать зла; ведь по природе никто не склонен совершать несправедливости и поступать неправильно¹¹.

Важно отметить, что Сократ считал нравственную ценность воспитания – добро и справедливость – вечно неизменными, т.е. не подчиняющимися закону всеобщей изменчивости Гераклита.

Достигнуть *арете* (добродетели) и избежать ее противоположности – высшая цель жизни человека. Усилия отдельных людей и всего государства должны быть направлены на достижение этой цели, а не на удовлетворение своих желаний или получение власти, как это утверждали риторы. Благо есть *телос* – цель всех действий и поступков человека («Горгий»). Не случайно греческое выражение «творить добро» (εὖ πράττειν) означало «пребывать в состоянии благополучия».

Совершенный человек должен отдавать себе отчет о своих поступках и действиях, основываясь на понимании этих поступков, а все его действия в свою очередь направлены на достижение Блага. По убеждению ратора Калликла в «Горгий», свобода человека, обладающего властью, заключается в том,

что он может давать полную волю своим необузданным желаниям. Сократ, в противоположность этому, утверждает, что человек должен властвовать над самим собой. Для того чтобы люди существовали в дружбе и сообществе, необходимы дисциплина и самоограничение, без которых не может быть достигнута высшая добродетель в человеке.

Воспитатель, по Сократу, должен предоставить человеку возможность достичь высшей цели в жизни – добродетели. Это стремление нельзя ограничить годами образования. Постижение добра требует всей жизни. В понимании Сократа человек рожден для Пайдейи, но пройти ее путем он должен сам. Все воспитательные методы должны лишь предоставить условия для этого. Именно в этом смысле надо понимать утверждение Сократа: «Добродетели нельзя научить» («Протагор»). Добродетель души заложена в человеке от рождения, и только опираясь на эту природу человека воспитатель может выполнить свою основную задачу – привести его к достижению этой добродетели.

В споре с Протагором о том, что такое добродетель, Сократ кратко определяет ее как знание системы истинных ценностей. Это знание позволяет человеку делать правильный выбор в своих поступках.

В «Меноне» Платон еще раз приходит к мысли о том, что это знание заключено в душе человека от природы. Воспитание же служит развитию души (см. эпиграф к данной статье) и заложеной в ней системы нравственных ценностей. Поэтому подлинное воспитание – это не пассивное восприятие, а напряженный активный поиск с участием самого воспитуемого.

Религиозный характер Пайдейи Сократа заключается в том, что воспитание – это прежде всего забота о душе. Душа же, по представлению Сократа, является божественной принадлежностью человека, и заботу о душе (познание системы ценностей) он рассматривает как служение богам («Апология Сократа»).

Утверждая таким образом божественную бесценность человеческой души, Сократ ориентирует усилия воспитателя в первую очередь на внутренний мир человека, подчиняя заботу о теле этой главной задаче и утверждая тем самым модель жизни, основанную на духовных ценностях.

Дисциплина в греческой Пайдеей выступает и как средство, и как содержание воспитания, причем в произведениях Платона мы постоянно находим указания на внутреннее происхождение дисциплины, т.е. речь идет о самодисциплине, которая необходима для длительного процесса воспитания.

Для большей убедительности Платон устами Сократа разъясняет различие методов софиста и методов истинного воспитателя, противопоставляя действия повара действиям врача: если повар угощает вкусными сладостями, то врач «пичкает горькими лекарствами, морит голодом и томит жаждой» («Горгий»). Подобно тому, как врачу не следует уподобляться повару, так и воспитателю души надо приучать человека к порядку и дисциплине.

Если софисты ставили перед воспитанием четкую практическую задачу, – образование государственных и общественных руководителей, – для достижения которой вопросы морали не имели никакого значения, то Сократ восстановил связь образования с воспитанием высоких моральных качеств, не противопоставляя их политическим целям воспитания. Более того, Сократ в начале жизни усердно занимался естественными науками, признавая необходимость знакомства с ними и особенно высоко оценивая математику как средство познания («Менон»). Однако даже те его ученики, которые приходили к нему из честолюбивого желания занять ведущее положение в государстве, например Алкивиад и Критий, поражались тому, что в его учении, в отличие от софистов, характер общественной жизни государства вытекал из нравственного характера каждой отдельной личности.

По мнению Сократа, за вопросом, насколько глубоко надо изучать ту или иную науку, встает другой, более важный вопрос: а зачем вообще ее изучать, и в чем, собственно, смысл жизни? Без ответа на эти вопросы невозможно составить программу образования.

Платон в «Горгии» и «Государстве» прямо указывает, что воспитателем людей должен быть государственный деятель, поскольку главной задачей всего государства, а значит, и его деятелей, является не поощрение слабостей граждан и не использование этих слабостей для упрочения своей власти,

а воспитание, цель которого заключается в улучшении человека.

Во весь рост встает у Платона проблема нравственного выбора каждого воспитателя: воспитывать преуспевающих руководителей общественной жизни, умеющих практически приспособиться к существующему порядку, как это делают софисты, в том числе и сам Протагор, подавший в результате такого «воспитания» в суд на своего ученика; или же основной целью воспитания ставить формирование высоких моральных качеств, зная, что такое воспитание может привести как воспитателя, так и ученика к конфликту с существующим государством. Трагическим примером этого конфликта является жизнь самого Сократа.

4. Сравнительный анализ и современность

Сопоставление целей, содержания и методов рассмотренных воспитательных систем указывает на принципиальное совпадение всех их основных концепций.

Если Хинух формулирует цель воспитания как приготовление ученика к человеческому служению в мире, а Пайдейя – к познанию и творению Блага, то при анализе содержания этих целей мы убеждаемся в том, что:

- как Пайдейя, так и Хинух, усматривая смысл человеческой жизни в созидании добра и Блага, вкладывают в них одинаковое нравственное содержание справедливости, правосудия и личной ответственности за происходящее в мире;
- как Пайдейя, так и Хинух находят в нравственной компоненте воспитания его главный, человекообразующий стержень;
- как Пайдейя, так и Хинух видят единственно верный способ воспитания в развитии внутренних добродетелей ученика, заложенных в нем от природы.

Причина поразительного сходства этих важнейших положений воспитательных систем заключается в их антропоцентричности, провозглашающей человека высшей ценностью мира.

Разумеется, различные исторические и религиозные корни Хинуха и Пайдейи проявились в различном понимании роли

семьи и государства в процессе воспитания, в различной степени религиозной окрашенности воспитательных идей, в различном праве быть личностью у раба и свободного гражданина. Но эти неизбежные отличия социально-экономического и религиозного характера никоим образом не умаляют общечеловеческого единства этих воспитательных систем, которое составляет их непреходящую ценность.

Рассматривая связь Хинуха и Пайдейи с современностью, мы обнаруживаем, что их гуманистическое начало не только не утратило своей значимости, но вновь и вновь возвращает пути развития мировой цивилизации к чистому истоку человеколюбия.

- ¹ См.: *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001.
- ² *Корнющенко Д.И.* Философия образования – неуволнимая структура современной педагогики // Образование и общество, 2003, № 6 (www.education.resom.ru).
- ³ По известным словам Гераклита (VI–V в. до н.э.), «Никому не дано войти в один и тот же поток дважды, ибо воды его, постоянно текущие, изменяются».
- ⁴ *Гири Ш.Р.* Тора воспитания // Новая еврейская школа. 2000, № 8 С. 27–40.
- ⁵ История еврейского народа / Под ред. Ш.Эттингера. М., 2002.
- ⁶ *Адар Ц.* Цели и методы преподавания Танаха. Традиция и гуманизм // Новая еврейская школа. 2000, № 6. С. 5–28.
- ⁷ *Левинас Э.* Язык веры и страх Божий // Новая еврейская школа. 1999, № 4. С. 81–98.
- ⁸ *Дворкин И.С.* Разрыв преемственности и проблема еврейского образования // Еврейская школа. 1995, № 1. С. 9–16.
- ⁹ *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. М., 1997.
- ¹⁰ *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М., 1990.
- ¹¹ Знаменитый Сократовский парадокс: «Никто не ошибается добровольно».

Респонсы как источник по истории суда в еврейских общинах Прованса в XII–XIV вв.

Галахический материал, извлеченный при анализе раввинистических респонсов, имеет непосредственное отношение к истории еврейских общин Прованса в интересующий нас период. Дошедший до нас корпус памятников не является лишь мертвым свидетельством существования неких юридических рамок жизни провансальского еврейства, потерявшим свое значение для историка вместе с исчезновением самих общин и оставленным без внимания как бесполезный антикварный юридический материал. Напротив, респонсы являются ценным источником по истории определенного социума в избранный период. Особую важность данным текстам придает тот факт, что собственно «исторических» документов о жизни этих общин сохранилось очень мало.

Научная работа по обработке материала респонсов в нашей стране осложнена в силу консервативного характера отечественной историографии. Эту ее особенность историк А.В. Лубский¹, например, определяет как «монистическую интерпретацию целей и задач источниковедческой деятельности», которая господствует в современной исторической науке в России. Данная модель, в основу которой положен историко-генетический подход, согласно его утверждению, предполагает истолковывать источник исходя из обусловленности его содержания внешними обстоятельствами (происхождение источника, его социальные функции, общественный статус и интересы автора и т.п.). Важной особенностью данной модели для нас является ее абсолютная непригодность для решения поставленных нами задач. Это объясняется специфическим характером респонсов в целом, особенно ярко проявившимся в случае с провансаль-

скими респонсами и отличающим их от сходных по социальной значимости источников, например таких, как феодальные законодательные акты или решения судов (парламентов).

Исследователь истории еврейских общин Османской империи А. Шмуэлевич придавал респонсам большое историческое значение, сделав их своим основным источником при создании монографии «Евреи Османской империи во второй половине XV–XVI веков. Административные, экономические и социальные отношения согласно респонсам»². Ссылаясь на мнение У. Хейда, он писал, что собрания респонсов содержат много сведений о социально-экономической жизни империи, системе управления и суда. Они ценны не только своими фактическими данными, но и оценочной информацией³.

Следует отметить, что респонсы Прованса заметно отличаются от материала, с которым работал А. Шмуэлевич и другие исследователи больших собраний данного типа эпистолярных источников. Провансальская коллекция существенно беднее наследия евреев Османской империи, к тому же интересующие нас тексты, в силу того что они несколько древнее и хуже сохранились, представляют исследователю намного меньше возможностей для исторической реконструкции, будь то восстановление хронологии или изучение социальных явлений.

Одним из основных аргументов А. Шмуэлевича в его вышеупомянутой работе было утверждение о том, что респонсы позволяют раскрыть новые аспекты истории Османской империи, которые остаются незамеченными, если данный вид источника оставить без внимания⁴. Его мнение основано на сравнении данных респонсов с информацией других источников. Мы попробуем воспользоваться его опытом и осуществить подобное сравнение на основе имеющегося в нашем распоряжении провансальского материала. Иными словами, наша цель заключается в том, чтобы ответить на вопрос: какие аспекты исторического знания можно извлечь только из респонсов, но невозможно исследовать достаточно полно по другим источникам? Для того же чтобы определить место респонсов в источниковой базе истории Прованса и/или истории еврейского народа, необходимо указать не только преимущества респонсов как исторического источника, но и их недостатки.

Очевидно, можно совершенно уверенно обозначить одну область исторического знания, в которой данные שפ"ט играют информативную роль нееврейских источников – хронологию. Нееврейских источников больше, они тщательнее собирались и лучше хранились, кроме того, зачастую сам процесс их формирования способствовал фиксации последовательности событий (так создавались, например, своды законов, монастырские хроники, официальное придворное летописание и пр.) Использование респонсов позволяет воссоздавать хронологические аспекты истории общества лишь частично только в тех случаях, когда персонажи, описанные в переписке раввинов и общин, столь знамениты, что тексты содержат их имена и даты происшедших событий. Подобных случаев весьма немного. Один из них связан с судом над представителем известнейшего семейства Тиббонидов⁶. Другой касается переписки очень влиятельных раввинов⁷. Еще один пример – это респонс № 266 Ицхака бар Шешета, анализу которого, вслед за А. Гроссом⁸, посвятил свою статью Рам бен Шалом⁹. Кроме того, следует упомянуть достаточно большую группу текстов, относящихся к спорам об изучении философии и о произведениях Рамбама¹⁰, анализ которых, правда, не является целью нашего исследования.

В то же время с не меньшей уверенностью можно указать область исторического знания, в которой материал респонсов оказывается незаменимым источником информации. Имеется в виду история еврейских общин, в частности, деятельность еврейского суда. Нееврейская документация, которая нередко велась параллельно еврейским процессам¹¹, содержит лишь фрагментарные сведения об организации суда и его деятельности, в то время как респонсы позволяют проследить ход разбирательства, определить происхождение и выявить детали социальных конфликтов, вызвавших необходимость тяжбы, а также наблюдать индивидуальные и массовые реакции, возникавшие в ходе взаимоотношений участников судебных процессов. Таким образом, респонсы, с одной стороны, выступают как прекрасный материал для исследования микроистории, а с другой – являются ключом к пониманию природы социальных явлений, значимых в масштабе истории еврейских общин Прованса в частности и еврейской истории в целом.

Уникальность респонсов как исторического источника объясняется природой еврейской судебной традиции, весьма отличной от обычаев христианского общества, в котором суд учреждался и получал поддержку государства, – следовательно, опорой судебной власти был государственный суверенитет¹². Источником любых законодательных или судебных актов в то время, когда законодательная и судебная ветви власти были нераздельны, являлся авторитет публичных организаций власти, будь то монархия или магистрат. Соответствующие тексты, т.е. законы королей, городские уставы или кутюмы, приобретали значение источника права лишь в той мере, в которой им придавал его определенный орган власти, надежность которого обеспечивала передача властных полномочий по наследству (в случае с монархией) или обладание богатством (в случае с выборными магистратами). В еврейском контексте, который мы изучаем, наблюдалась обратная ситуация: источником законодательной и судебной власти, если можно так выразиться, считался Всевышний, а посредником между Ним и Его подданными и фактическим носителем информации о правилах законодательной и судебной практики выступал текст (Пятикнижие, Талмуд). Опорой для еврейской судебной системы служила, во-первых, традиция, а во-вторых, репутация людей, становившихся агентами социума на период судебных разбирательств. Отличие Галахи от нормативных актов христианского общества состоит также в ее тотальном влиянии на внутреннюю жизнь еврейской общины, за исключением тех аспектов общественной жизни евреев, которые регулировались христианской властью. Сам текст оставался неизменным – таким, каким он был записан кодификаторами, менялись лишь его интерпретации, влияние которых на повседневную жизнь общин в значительной степени зависело от репутации толкователя, т.е. галахического эксперта. В данной ситуации роль респонсов как актуального источника, появление которого было вызвано потребностями самой жизни, трудно переоценить.

Одна из проблем, возникающих при изучении респонсов, заключается в отсутствии сходных текстов в христианском обществе в тот период времени, что существенно осложняет задачу определения места данных источников в комплексе

исторических памятников того же периода и региона. По жанру респонсы представляют собой корреспонденцию, но не всякая переписка может выдержать сравнение с ними. Удобными для сопоставления являются некоторые образцы переписки представителей церковных судов со знатоками канонического права и крупными церковными авторитетами по вопросам о разногласиях, возникавших между судьями в процессуальной практике. Подходящим примером, относящимся, правда, к более раннему периоду, может служить переписка епископа Иво Шартрского (ок. 1040 – 1116 гг.)¹³. Тем не менее письма известных каноников нельзя считать полным аналогом респонсов, поскольку в ведении церкви находилась весьма ограниченная сфера правоотношений (а именно: каноническое право и ритуальные практики), в то время как область применения галахических установлений была намного шире и затрагивала самые разные аспекты человеческих взаимоотношений. Кроме того, если авторитет церковных лидеров имел не только политический, но и сакральный оттенок, что придавало их мнению по различным вопросам особую значимость, то мнение галахических экспертов не имело обязывающей функции и могло не восприниматься в качестве руководства к действию.

Респонсы в силу своей обусловленности насущными потребностями повседневной жизни могут служить источником для исследования социальной роли Галахи, поскольку уже сам факт их появления свидетельствует о возникновении в общине интереса к тем или иным галахическим проблемам и о большой социальной значимости их истолкования в данном историческом контексте. Минусом, однако, является принципиальная невозможность проследить по источникам последствия принимаемых решений. Как правило, для респонсов нет никакой документальной поддержки, за редкими исключениями, обусловленными высоким социальным статусом отдельных членов еврейской общины; в последнем случае мы можем датировать упомянутые в источнике события и идентифицировать их участников, а затем произвести сравнение с архивными документами, например нотариальными актами. Подобным образом поступил Рам бен Шалом, взяв в качестве объекта исследования, с одной стороны, текст респонса, а с другой –

записи нотариев¹⁴. Отсутствие четких датировок существенно осложняет реконструкцию «событийной истории», а частный характер большого количества казусов скорее способствует усилению исследовательского интереса к истории повседневности. Неразрывная связь текстов респонсов с галахической традицией, зафиксированной в кодексах, трактатах, то есть, собственно, с литературным контекстом, поощряет исследовательский поиск в области ментальной истории. Последний аспект изучения респонсов весьма не прост и даже в какой-то мере рискован, так как в силу разрозненности и небольшого объема информации возможности для построения обобщенной картины весьма ограничены.

Большая часть обсуждаемых источников не датирована. Некоторые из них связаны с именами раввинов, годы жизни которых нам известны, а литературное наследие достаточно обширно, чтобы восстановить исторический контекст, в котором осуществлялось их взаимодействие с провансальскими общинами. Деятельность первого из наиболее выдающихся провансальских раввинов, оставившего нам достаточно большую коллекцию респонсов, – Рабада (р. Авраам бен Давид из Поськьера), – относится ко второй половине XII века. К слову, его переписка содержит наибольшее количество автобиографического материала по сравнению с другими источниками этого типа. Например, один из респонсов Рабад начал с описания своего плачевного положения после тюремного заключения в Поськере, на которое его обрекли городские власти, и переезда в Каркассон¹⁵. В других текстах индивидуальность авторов проявляется намного меньше, и биографические детали в них почти не прослеживаются. В 30-е годы XIII в. вновь разгорается спор по поводу изучения философии, в результате чего в нашем распоряжении оказывается группа соответствующих текстов, которые, правда, оказываются почти бесполезными для исследования интересующей нас темы (истории еврейского суда). Затем уже во второй половине XIII – начале XIV вв. появляются респонсы Рашба (Шломо бен Ицхак, 1235 – 1310) и Элизера из Тараскона (ок. 1250–1310). Первый из них родился и жил в Барселоне, но уважение к его знаниям и высокий социальный статус, который он занимал не только в еврейской общине, но и при дворе короля

Арагона, побуждали представителей различных еврейских общин обращаться к нему за советом по самым разным вопросам, в том числе относящимся к устройству общины и суда. Результатом их переписки стала грандиозная коллекция респонсов Рашба (более трех тысяч), часть которых была адресована общинам Прованса; эта группа текстов является самой большой из собранных «провансальских» респонсов. Что касается наследия рабби Элиэзера из Тараскона, то респонсов, связанных с его именем, немного, и они содержат мало сведений по интересующей нас теме. Некоторое количество респонсов в адрес провансальских евреев принадлежит сефардским раввинам Ицхаку бен Шешету (1326–1408; наиболее ценным текстом из его наследия является вышеупомянутый респонс № 266, содержащий немало фактической информации о жизни еврейской общины и деятельности суда) и Ниссиму бен Реувену Геронди (1340–1480), проживавшим во владениях арагонских королей.

Данный список, безусловно, неполон, поскольку, с одной стороны, существуют источники, которые не имеют точных датировок или указаний на авторство. Они составляют, например, существенную часть текстов, изданных А. Софером (Шрайбером)¹⁶. Есть несколько респонсов, разбросанных по более поздним коллекциям; некоторые из них, например, включены в сборник Ицхака Латтеса¹⁷.

При анализе вышеупомянутого перечня становится очевидным тот факт, что количество респонсов, принадлежащих авторству испанских раввинов, существенно превосходит число тех, что созданы провансальскими галахическими экспертами. Кроме того, большинство источников, посвященных обсуждению проблем повседневной жизни, и в частности функционирования судебных инстанций, также являются результатом переписки общин Прованса с испанскими раввинами.

Источники распределены внутри всего комплекса памятников неравномерно (авторству Рашба принадлежит абсолютное большинство текстов, имеющихся в нашем распоряжении), что объясняется, во-первых, плохой сохранностью собственно провансальских сборников респонсов, и, во-вторых, исключительной ролью Рашба в жизни еврейских общин того времени. Авторитет этого эксперта в области Галахи, судьи и

одного из крупнейших консультантов по вопросам еврейского суда своего времени был настолько велик, что только на территории Пиренейского полуострова и Юга Франции можно найти десятки городов, еврейские общины которых обращались к нему с вопросами и получали в ответ респонсы. Письма, адресованные общинам Прованса, составляют весьма небольшую часть его респонсов.

Известно, что за решением возникающих проблем еврейские суды Прованса обращались не только в Испанию, но и, например, во Францию¹⁸, однако, французских респонсов, адресованных провансальским общинам, не сохранилось, хотя в некоторых текстах встречаются упоминания об обращении провансальских общин к французским экспертам в области Галахи¹⁹. Мы не можем установить, хотя бы приблизительно, какое количество интересующих нас источников было утрачено.

Работа галахического эксперта проводилась по некоторой парадигме, подразумевавшей проверку информации для принятия решения об ответе на заданный вопрос по ряду источников еврейского права. Авраам бен Давид из Поскьера упоминает некоторый вопрос из «галахот лулав», ответ на который ему не удалось найти ни в Гемаре (имеется в виду Вавилонский Талмуд), ни в Иерусалимском Талмуде, ни в Тосефте²⁰. Данный перечень свидетельствует о существовании в сознании людей определенной иерархии галахических текстов. Любопытно, однако, что в данном фрагменте респонса Рабада не содержится указаний на попытки поиска информации в других текстах, например в произведениях других галахических экспертов, а также свидетельств того, что автор обращался к ним за советом. Далее он пишет, что не нашел подходящего решения проблемы и путем собственных размышлений²¹.

Метод, описанный Рабадом, стал основным методом работы галахических экспертов над ответами на вопросы, поставленные перед ними общинами или отдельными личностями. В более поздних респонсах появляется больше ссылок на тексты, не включенные в упомянутый перечень, в частности на работы или на мнения современников, авторов респонсов, и на другие источники; таким образом, информационная база интересующих нас документов расширяется.

В исследуемый период влияние на развитие культуры еврейских общин Прованса оказывали два фактора: испанская традиция, подкрепленная административным ресурсом власти арагонской короны *au Midi*, а также французское еврейство. Их воздействие в XII в. встретило сопротивление со стороны местной общины, что отразилось, в частности, в респонсах Рабада и в его полемике с Маймонидом. Следует, однако, отметить, что северное влияние уже в тот период было значительно слабее испанского, хотя бы в силу включения части земель «исторического Прованса» в культурный ареал арагонских владений. Проникновению испанских традиций в повседневную жизнь провансальского еврейства также отчасти способствовала эмиграция испанских евреев в Прованс после завоеваний Альмохадов в конце 1140-х годов. В связи с этим важно установить, являлась ли культура евреев Прованса самобытной или ее развитие проходило в русле тенденций, сформировавшихся в Каталонии?

Во второй половине XII в. известный врач р. Шешет бен Ицхак бен Йосеф Бенвенисте из Сарагосы в своем письме к лидерам нарбоннской общины писал, что «все правители, близкие и дальние, слушают голос» нарбоннских мудрецов и поступают по их совету²². К слову, данное письмо написано весьма подобострастным тоном, с множеством похвал и изъявлением большого уважения к респондентам. Бенвенисте, возможно, субъективен, он сам учился в Нарбонне и в момент написания упомянутого письма искал поддержки влиятельных персон – наси Калонимуса и Леви – в своих спорах с оппонентами. Тем не менее еврейская община Нарбонны в XI–XII вв., в частности местная раввинистическая академия, действительно пользовалась уважением далеко за пределами города, как о том свидетельствует, например, путешественник Бенъямин из Туделы в своей книге.

Во второй половине XII в. влияние испанских галахических авторитетов существенно усиливается и остается значительным вплоть до изгнания евреев из Прованса к 1500 году (этой удачи избежали только евреи папского домена).

Мы полагаем, что респонсы выполняли внутри еврейской общины роль, которая, с одной стороны, соответствовала функ-

ции судебных вердиктов, а с другой – законодательных актов.

История еврейского суда в Средние века – это преимущественно история судебной процедуры и отношения к различным ее аспектам. Структура судебных учреждений и основные принципы их работы были разработаны еще в эпоху Мишны и Талмуда. Вся нормативная сфера была разделена на две большие области: *דיני ממון*, включающие регулирование имущественных отношений, брачное право, правила административного регулирования, и *דיני נפשות*, охватывавшие уголовное право и правонарушения, которые формально подпадают под критерии *דיני ממון*²³, но их последствия особенно тяжелы для общины. Дела, касающиеся первой из вышеназванных областей, могли находиться только в ведении Санхедрина, который не функционировал в странах Европы в Средние века, всем прочим занимались небольшие по составу суды (в их состав входили от трех до восьми человек в зависимости от общины). Естественным образом дела, по которым полагалось приговаривать преступника к смертной казни или телесным наказаниям, переходили в ведение христианских судов.

Принципиально новым явлением, появившимся в истории еврейского суда в Средневековье, стали суды «брурим» – одной из групп лиц, избравшихся общинами для исполнения различных административных обязанностей, осуществления опеки, сбора средств для бедняков и др. «Брурим» отличались от регулярного суда, избравшегося общиной каждый год, своим эвентуальным характером, они избирались заинтересованной стороной (или по соглашению сторон) для разбора определенного дела, по завершении разбирательства их полномочия прекращались. В ведение «брурим» попадали дела, требующие арбитража, а также любые другие дела, разбирательство которых участники споров желали провести конфиденциально, ограничив его лишь непосредственно вовлеченными в конфликт лицами.

Неизвестно, в какой момент в истории еврейской диаспоры появляются суды «брурим». Очевидно, что они не представляли собой исключительно «провансальское» явление, но были широко распространены в Италии и Германии и встречались (хотя и редко) в Испании, в частности в Каталонии, где суще-

ствовало ограничение на их деятельность: они допускались только в тех общинах, где по каким-либо причинам не было раввина или постоянно действующего судьи²⁴. Деятельность судов «брурим» в Провансе отличалась рядом особенных черт, в частности, достаточно свободной трактовкой понятия свидетельских показаний и вариативностью процедуры, что не влияло на отношение к данному судебному институту как к полноценному суду, постановления которого пользовались уважением. Это, однако, не означает, что в большинстве случаев в провансальских общинах, в том числе таких крупных, как в Монпелье, Арле, Каркассоне и др., не было раввинов или постоянно действующих судей. Можно, по-видимому, утверждать, что во многих общинах существовала практика передачи инициативы в вопросе о назначении членов суда для некоторых видов дел в руки частных лиц. Вопрос о причинах существования и широкого распространения этой практики пока не решен, но думается, что их следует связывать с частыми переделами земель в Провансе и Лангедоке, следствием которых могла стать миграция евреев, по меньшей мере частичная, и изменения внутренней структуры общины, в результате которых более удобным и доступным становилось обращение к непрофессиональным судьям.

К числу наиболее распространенных проблем, затронутых в текстах респонсов, принадлежат статус свидетелей и форма свидетельских показаний, признаваемая судом (например, что нужно делать в случае отсутствия документов с записью показаний и подписями свидетелей). Эти сложные вопросы, связанные с повседневными трудностями, возникавшими в ходе судебного разбирательства, встречаются в вопросах общин галахическим экспертам в течение всего интересующего нас периода (вторая половина XII–XIV вв.), начиная с респонсов Рабада вплоть до текстов, составляющих наследие Рашба. Со временем отношение к судебной документации менялось, становясь более строгим. Возможно, в этом проявилось влияние испанской традиции на провансальскую Галаху (если во времена Рабада из Посьера вопрос состоял в том, является ли «штар» принципиально необходимой частью процедуры или без него можно обойтись, то позднее обязательный характер ведения

документации признавался а priori, в то время как форма документов и порядок их составления становились предметом обсуждения).

Подводя предварительные итоги нашей работы, нужно подчеркнуть значение респонсов как ценного и практически единственного исторического источника по истории еврейского суда в Средневековье.

¹ Лубский А.В. Герменевтика и источниковедение // Источниковедение XX столетия. М., 1993. С. 30.

² *Shmuelevitz A. The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Leiden, 1984.*

³ Ibid. P. 1.

⁴ Ibid.

⁵ פ"ח – респонсы, аббревиатура, происходящая из выражения שאלות ותשובות – дословно «вопросы и ответы».

⁶ *Gross H. Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques, Amsterdam, 1969. P. 373–374.*

⁷ *Kaufmann D. Lettres de Scheschet B. Isaac B. Joseph Benveniste de Saragosse aux prince Kalonymos et Lévi de Narbonne // REJ 39 (1887). P. 62–94.*

⁸ *Gross H. Op. cit. P. 548–549, 470–471.*

⁹ דם בן שלום, חיי הקהילה בארל ומוסדותיה. מיכאל יב. עמ' יא – מא.

¹⁰ См., напр.: *Saperstein M. The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A Political Perspective // Jewish History. Vol. 1, No 2, Fall 1986. P. 27–38.*

¹¹ הלקין ש'. החרם על לימוד הפילוסופיה. פרקם, כ' א, ירושלים, תשכ"ז – כ"ח, עמ' 35 – 55.

דם בן שלום, שם, עמ' כו – כז.

- 12 Само понятие государственного суверенитета было введено в XVI в. во Франции Жаном Боденом, но мы полагаем, что его использование в данном контексте вполне возможно.
- 13 *Yves de Chartres. Correspondance. Paris, Les Belles Lettres, 1949.*
- 14 רם בן שלום, שם, עמ' כג.
- 15 הראב"ד, שם, סא.
- 16 סופר א"י. תשובות חכמי פרובינציא. ירושלים, 1970.
- 17 *Shatzmiller J. Rabbi Isaac Ha-Cohen of Manosque and His Son Rabbi Peretz: The Rabbinate and its Professionalisation in the Fourteenth Century // Jewish History. Essays in Honour of Chimen Abramsky. London, 1988. P. 63.*
- 18 שו"ת הרשב"י. פ' חייג, ס' קח, עמ' סז.
- 19 Согласно респонсу № 12 из коллекции А. Софера (раздел Киддушин, 85), «...после долгого времени началась ссора между мудрецом из города Тулузы и человеком по имени Моше, и ответил на это суд диней де-хаццата, и от него был направлен запрос к мудрецам Израиля и ученым Франции...».
- 20 רבי אברהם בן דוד, תשובות ופסקים, ירושלים, תשכ"ד, עמ' כד.
- 21 שפת עמ' כד.
- 22 См. приложение к публикации: *Kaufmann D. Lettres de Sheshet B. Isaac B. Joseph Benveniste de Sargosse... P. 67.*
- 23 תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף ב, א.
- 24 רם בן שלום, שם, עמ' יח.

Протестантская или иудейская этика и дух капитализма: позиции Макса Вебера и Вернера Зомбарта

В данной работе мы сравним позиции Макса Вебера и Вернера Зомбарта по вопросу о влиянии протестантской и иудейской религии на «дух капитализма». И Вебер, и Зомбарт рассматривают современный капитализм как капитализм западноевропейский (и североамериканский) – это для них своего рода идеальный тип капитализма. В то же время оба исследователя говорят о том, что возможны и другие формы капитализма (авантюристский, ориентированный на войну и пр.), но они как бы не являются подлинным капитализмом в их понимании.

Каковы же отличительные черты капитализма как такового? По мнению Вебера, «капитализм безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно *возрождающейся* прибыли, к *рентабельности*...»¹. То есть он в первую очередь ориентирован на воспроизводство материальных благ, а не на потребление. Другой важной чертой капитализма является «рационализация хозяйства, техники, научного исследования, воспитания, войны...»². С этим органически связан процесс оптимизации труда (повышение его производительности и уровня профессионализма) и возникновение таких социальных групп, как вольнонаемные рабочие и буржуа (бюргеры), которые, по мнению Вебера, представляют собой уникальное европейское явление. Наконец, современный капитализм отличается не только по форме, но и по содержанию наличием специфического капиталистического этоса.

Макс Вебер разводит понятия «капитализм» и «капиталистический дух» путем сопоставления хозяйственных практик, принятых в Западной Европе, с иными культурными регионами, среди которых упоминаются Египет, Вавилон, Рим, Индия, Китай. Оказывается, что у них присутствовали элементы капитализма

(того или иного рода) и капиталистического хозяйства, но что-то помешало их становлению, росту и распространению. Вебер утверждает, что именно отсутствие духа капитализма, т.е. капиталистического этоса, явилось причиной того, что в этих странах капитализм не получил такого развития, как в Европе. Применяя сравнительный метод, Вебер пытается охарактеризовать и «выкристаллизовать» определения капитализма и его духа.

Вебер дает толкование понятию «капиталистический дух» посредством анализа высказываний Бенджамина Франклина³ как своего рода свода правил, отражающего нормы и ценности современного капитализма. Таким образом конструируется некий идеальный тип «капиталистического духа». При этом «капиталистическая форма хозяйства» и «дух», в котором оно ведется, находятся в отношении «адекватности», но эта адекватность не тождественна обусловленной «законом» зависимости.

Подчеркнем, что оба ученых исходят из того, что дух капитализма является продуктом влияния целого спектра факторов, в том числе и религиозной этики. Но если Вебер специально сосредоточивает внимание на этом вопросе, то Зомбарт делает более широкий, но и, на наш взгляд, менее глубокий анализ, рассматривая процесс формирования капиталистического этоса во взаимосвязи со становлением национальных государств, развитием техники и научного прогресса, географическими открытиями и колониальной политикой и т.д.

Ни у Вебера, ни у Зомбарта мы не найдем четких определений, что такое «капитализм» и «капиталистический дух», оба автора избегают жестких формулировок. Эти понятия определяются скорее при помощи сравнений и иллюстраций (т.е. «выводятся» из практики). Это скорее всего связано с тем, что капитализм и его дух воспринимаются учеными как насущная действительность, как современная им западная (европейская и американская) этическая и хозяйственная система, не требующая дополнительных концептуализаций и разъяснений. И все же категориально-понятийный аппарат, предложенный Вебером, на наш взгляд, является более корректным, так как более четко (чем у Зомбарта) устанавливает границы между понятиями.

Необходимо отметить, что хотя Зомбарт и Вебер близки в своих толкованиях вышеназванных понятий, между ними есть ряд довольно существенных отличий (в частности, трактовка «предпринимательского духа»), которые влияют и на их позицию по вопросу о том, «еврейская» или «протестантская» этика служит первоисточником капиталистического духа.

Перейдем к непосредственному анализу влияния религиозных систем на становление капитализма и капиталистического духа. Следует сразу подчеркнуть, что оба автора единодушно отрицают возможность объяснения возникновения буржуазной рациональной этики только религиозным фактором. По их мнению, «спиритуализация» столь же неплодотворна, сколь и материалистический подход, оставляющий культуре лишь роль «надстройки».

Позиция Макса Вебера может быть сформулирована следующим образом: протестантская этика сыграла значимую позитивную роль в формировании капитализма, став основой его этоса, прарформой капиталистических принципов хозяйственной жизни. Вебером последовательно рассматривается религиозная догматика, этика и практика и влияние вышеназванных элементов на капиталистическое развитие; ниже мы будем говорить в основном именно о практической стороне проблемы, а не о догматике.

По мнению Вебера, именно аскетический протестантизм (в первую очередь кальвинизм/пуританство) помог капиталистическому духу укорениться в Европе. Это происходит в силу того, что неутомимые религиозные искания протестантов позволили сформулировать и реализовать наиболее важные принципы современного капиталистического духа. Приведем наиболее значимые из них.

1. Идея профессионального призвания, сформулированная Лютером.
2. Принцип предопределения, постулированный Кальвином.

Человек от начала времен предопределен Богом либо к спасению, либо к грехопадению и последующему воздаянию. Казалось бы, верующие, принимающие этот догмат, должны отрешиться

от практической деятельности и ориентироваться на потустороннее вознаграждение (которое, возможно, и не последует). В реальности происходит совершенно обратное. Кальвинист неутомимо трудится во славу Божью, чувствуя себя его орудием, его избранником. Сомнение в собственном избранничестве – показатель недостатка веры и отсутствия благодати. В то же время отказ от призвания Всевышнего, как и от дохода, является тягчайшим грехом. Все это формирует этос профессионального, удобного Богу труда.

3. Идея мирской аскезы, переносящая религиозный пыл в сферу экономической деятельности.

4. Отказа от «богатства ради богатства» и запрет непродуманных трат (финансовых средств, ресурсов, времени).

5. Отказ от раннехристианского идеала бедности в пользу идеализации делового человека.

Согласно Веберу, протестантизм в косвенной форме восстает «закон Моисея». В частности, он пишет: «Теория, устанавливающая, что законы Моисея лишь постольку потеряли свое значение с момента заключения нового союза, поскольку они содержат обрядовые или исторически обусловленные предписания иудаизма, в остальном же от века имели значение (и сохраняют его) в качестве выражения *lex naturae*, – эта теория позволила, с одной стороны, устранить все несовместимые с современной жизнью предписания, с другой – используя многочисленные родственные ей черты – расчистить путь для усиления того мощного духа легальности, трезвости и уверенности в своей правоте, который был свойствен мирской аскезе протестантизма. Поэтому если многие современники, а также и писатели последующего времени определяли этическую настроенность именно английских пуритан как «*english hebraism*», то это при правильном понимании вполне соответствует истине»⁴. Вебер утверждает, что протестанты адаптируют принципы Ветхого Завета к своим непосредственным нуждам.

Таким образом, следуя логике научного исследования, Вебер доказывает, что религиозный фактор действительно оказал существенное влияние на формирование духа капитализма. Более того, по Веберу получается, что протестантская этика фактически перерождается в капиталистический дух.

А теперь рассмотрим критические замечания, высказанные Зомбартом. В первую очередь хотелось бы отметить тот факт, что Зомбарт возводит зарождение капитализма еще к эпохе господства католической церкви, считая его источником учения схоластов. Эта позиция в корне отлична от концепции Вебера. Исходя из тезиса о том, что «воздействие хозяйственной жизни на религиозные формы тем сильнее чувствуется, чем моложе религия»⁵, Зомбарт не признает тот факт, что протестантизм оказал влияние на становление капитализма и его духа. «Напротив, ясно заметно влияние, которое развитое капиталистическое хозяйство оказало на позднейшее развитие кальвинистических направлений – пуританство. То, что пуританизм в конце концов признал буржуазный образ жизни совместным с состоянием благодати, это было у него *отвоевано и вырвано насильно* мощью хозяйственных условий»⁶. Он отказывается рассматривать протестантизм как позитивную силу, повлиявшую на становление капитализма. Более того, он дает крайне негативную оценку протестантской этике (особенно, лютеранской) в сфере хозяйственной жизни, характеризует ее как антикапиталистическую: «Капитализм... происходит из мирского начала, он “от мира сего”... и поэтому же он всегда будет ненавидим и проклинаем людьми, для которых все земное имеет значение только приготовления к жизни в новом мире»⁷. Этот аргумент нам кажется действительно важным, ведь сам Вебер с некоторым удивлением дает свое толкование тому, каким образом потусторонняя ориентированность протестантов превратила их этику в базис капиталистического духа.

Остановимся подробнее на интерпретации Зомбартом влияния протестантского вероучения на становление капитализма. Зомбарт утверждает, что протестантизм воскрешает идеал бедности (Вебер выдвинул обратный тезис), чем наносит ущерб капиталистическому развитию и утверждению капиталистического духа. Зомбарт пишет по этому поводу об «...отрицательном отношении к богатству, которое проявляет строгий пуританин, стремление к обогащению, а значит, прежде всего *капиталистическое стремление к прибыли подвергается еще более строгому осуждению*»⁸. Более того, Зомбарт видит в капитализме смертельного врага пуританства⁹. И если уж кальви-

низм помог капитализму утвердиться, то это произошло исподволь, в силу сложившихся обстоятельств.

Зомбарт добавляет, что пуританизм был вынужден принять мещанские добродетели, потому что они сложились задолго до его возникновения (учение св. Фомы), как он был вынужден принять и принцип свободной конкуренции и жажды наживы.

Отметим, что Зомбарт жестко критикует Вебера за придание слишком большого значения исследованию религиозной догматики и этики: для структуры субъектов хозяйства определенной эпохи, по его убеждению, значимо только обыденное учение, массовое, практическое исполнение правил религии.

В заключение изложения концепции Вернера Зомбарта хотелось бы подчеркнуть несколько иное видение им причинной связи между хозяйственной деятельностью и религией. По нашему мнению, оно несколько более материалистично, нежели у Вебера, пытающегося избежать необходимости характеризовать вектор этой связи. Ход рассуждений Зомбарта таков: для того чтобы религиозная этика могла воздействовать на хозяйственную жизнь, необходимо наличие двух условий: условий личного порядка («власть над душами людей», желание индивидов следовать религиозным предписаниям) и условий вещественного порядка (определенный уровень развития материальной культуры). «Пока хозяйственная система еще строится, пока от свободного решения отдельных лиц зависит, как им хозяйствовать, до тех пор нравственные учения и вытекающие из них правила нравственности людей действующих имеют, само собой разумеется, гораздо более широкое поле для своего проявления, чем потом, когда отдельные ветви хозяйственной системы полностью разовьются, отдельные мероприятия будут механизированы и отдельные хозяйствующие субъекты – принудительно втиснуты в определенную линию соотношений»¹⁰. По мнению Зомбарта, в раннекапиталистическую эпоху наличествовали условия как личного, так и материального порядка, в связи с чем религиозная этика нашла свое отражение в капиталистическом способе хозяйствования. В связи с таким пониманием Зомбарт делает вывод о том, что «те явления параллелизма, которые мы могли констатировать во многих случаях между нравственным учением и проявлениями капиталистиче-

ского духа, действительно могут быть истолкованы принятым нами методом, т.е. что моральная норма была причиной, а образование поведения хозяйствующих субъектов – действием»¹¹.

Теперь нам предстоит рассмотреть воззрения обоих ученых по поводу влияния евреев и иудейской этики на капиталистический дух. Итак, апологетом «иудейского происхождения» современного капиталистического духа и капиталистического метода хозяйствования является Вернер Зомбарт. Как было сказано выше, капиталистический дух у Зомбарта распадается на две составляющие: мещанские добродетели и предпринимательский дух («жажда наживы»). По мнению Зомбарта, формированию капитализма способствовали все три вероисповедания: и католичество, и протестантизм (в конечном итоге), и иудаизм. Но если первые два религиозных течения формировали лишь мещанские добродетели, то привнесение в европейский капитализм предпринимательского духа – исключительная заслуга иудаизма (и только иудаизма!).

Вот что говорит Зомбарт по этому поводу: «Следующее... мы можем... считать в развитии капиталистического духа преимущественно делом нравственных сил:

1. Создание благоприятного для капитализма основного настроения... выработку рационализирующего и методизирующего жизнепонимания, в которой... все три религии, принимает равное участие.

2. Культивирование мещанских добродетелей, о котором равным образом стараются с одинаковой любовью все три религиозные системы...

3. Задержку стремления к наживе и создание хозяйственного образа мыслей, как это проповедуют оба христианских исповедания и как это действительно имеет место в раннекапиталистическую эпоху.

Особенной, однако, чертой еврейской этики является, как мы видели, то, что она... не знает тех принципов, при помощи которых христианские исповедания оказывали задерживающее и связывающее влияние на хозяйственную жизнь. Вследствие этого мы и видим, что уже в течение раннекапиталистической эпохи евреи одни ломают рамки старых хозяйственных нравов и становятся на защиту безграничной и беспощадной наживы.

Эти идеи сделались потом общим достоянием капиталистического духа уже только в эпоху высшего развития капитализма, т.е. в такое время, когда – особенно в протестантских странах – сила религиозного чувства бесспорно пошла на убыль и когда в то же время влияние еврейства распространилось все больше и больше. Несомненно, следовательно, что в своеобразии высшего развития капитализма повинны также и нравственные силы, в частности, повинна религия *христианская – тем, что она более не действовала; еврейская – тем, что она как раз еще действовала*¹² (курсив мой. – В.К.).

Возникает вопрос: почему иудаизм не породил капиталистический дух ранее? Последнее высказывание позволяет Зомбарту ответить на подобного рода критику: христианская этика препятствовала проникновению еврейского предпринимательского духа во все сферы хозяйствования, лишь ее ослабление привело к установлению капитализма. Кроме того, Зомбарт обращает наше внимание на то, что именно в эту эпоху наличествовали условия как личного, так и *материального* порядка. Об этом мы говорили выше.

Хотелось бы отметить, что вклад католицизма получает высокую оценку Вернера Зомбарта в связи с тем, что учение Фомы Аквинского устраняет «дуализм Закона и Евангелия. Оно осуществляет это тем, что приводит эти обе религии в соотношение двух расположенных одна за другой или одна над другой “целевых ступеней” <...>. Для устранения христианской общественной и светской жизни и, в частности, следовательно, для воздействия религии на поведение хозяйствующих субъектов имеет значение только первая целевая ступень. Мы должны, таким образом, иметь дело только с этикой Закона...»¹³. Если к этому прибавить и высказанную ранее точку зрения о том, что пуританизм являет собой «english hebraism», т.е. восстановление ветхозаветных этических норм и отказ от применения в миру евангельской морали, то мы можем сформулировать интересную (и амбициозную) гипотезу, самим Зомбартом не высказанную: христианские вероисповедания тем в большей степени послужили основой для возникновения и развития капиталистического духа, чем больший элемент еврейской этики в них был внедрен и восстановлен. При такой постановке вопроса

христианские церкви служат как бы проводниками иудейского мировосприятия и еврейского духа. Скорее всего с такой идеей не согласились бы ни Зомбарт, ни Вебер, поскольку для Вебера источником капиталистического духа был протестантизм (но никак не иудаизм), для Зомбарта же – иудаизм. Отметим, что, согласно мысли Зомбарта, активный рост капитализма и утверждение капиталистического духа в Северной Америке является вовсе не достижением пуританских сект (Вебер), а наоборот, – это чистый «кристаллизовавшийся еврейский дух»¹⁴.

Теперь рассмотрим несколько подробнее положения, выдвинутые Зомбартом.

1. В противоположность Веберу Зомбарт в качестве наиболее влиятельного религиозного источника современного капиталистического духа называет иудаизм, который был изначально ориентирован на получение посястороннего вознаграждения. «... Оценка, даваемая еврейскими религиозными учениями богатству, без сомнения, на несколько оттенков благоприятнее, чем даже оценка католического нравственного учения. Это неудивительно, так как ведь для еврея авторитетами являются мудрецы Ветхого Завета, воззрения которых в девяноста девяти случаях из ста были благоприятными богатству и зажиточности, тогда как христианские моралисты-богословы все же должны были всегда предварительно раскланиваться евангельскому идеалом бедности. В еврейской же религии вообще никогда не существовало идеала бедности...».

2. При этом Зомбарт подчеркивает, что для евреев хозяйственная и религиозная этики в сущности едины. Он подчеркивает, что иудеям религия предписывает получение систематического образования (что крайне важно для становления новой системы хозяйствования).

3. Наличие двойной этики – этики внутриобщинной и этики в отношении чужих – обеспечило еврейским предпринимателям возможность внедрять в свою хозяйственную деятельность принцип свободной торговли и неограниченной конкуренции. «...В отношениях с иноплеменниками впервые ослабляются принципы связывающего личность права и замещаются свободными хозяйственными идеями»¹⁵.

Отметим также, что в исследовании «Евреи и хозяйственная жизнь» Зомбарт пытается выяснить, каким образом типичные еврейские хозяйственные практики получили всеобщее признание и распространение.

4. Еврейский коммерческий дух рассматривается Зомбартом как основа современной финансовой системы; разрешение роста (!), биржа, банки, кредит, ускоренный сбыт, применение принципа «малая прибыль, большой оборот» и так далее возводятся им к еврейским хозяйственным практикам.

5. Индифферентность капиталиста по отношению к объекту его деятельности, по мнению Зомбарта, вытекает из принципа базарного торга, характерного для евреев, их этической установки, не позволяющей обожествлять объекты этого мира.

Вебер противопоставляет Зомбарту свое видение иудейской коммерческой этики, которая, по его мнению, никоим образом не способствует формированию капиталистического духа. Его позиция такова: несмотря на то, что наблюдается явное сближение догматики иудаизма и пуританизма, «...непосредственное по своей сущности восприятие жизни древними иудеями в целом резко отличается от своеобразного духовного склада пуритан. Столь же чужда пуританизму, и это следует иметь в виду, и хозяйственная этика евреев средневекового и нового времени, причем различие это распространялось, в частности, на те черты, которые имели решающее значение при определении роли обоих религиозных учений в развитии капиталистического *этоса*. Еврейство находилось в сфере политически или спекулятивно ориентированного “авантюристического” капитализма: его этос был, если попытаться охарактеризовать его, этосом капиталистических париев; пуританизм же был носителем этоса рационального буржуазного *предпринимательства* и рациональной организации *труда*»¹⁶.

Вебер характеризует иудаизм как некапиталистическую религию: «Этика иудаизма, как ни странно это звучит, сохраняет ярко выраженные традиционалистские черты»¹⁷. Подчинение Закону Вебер трактует как ярко выраженный отказ от модернизации, двойная же этика воспринимается им как препятствие для развития капиталистического духа, своего рода ограничение. Она не могла быть распространена на все общество.

Кроме того, Вебер заявляет, что «крупные promoters (грюндеры) и financiers (финансисты) не создали рациональной организации труда, так же как (в целом и с отдельными исключениями) не создали ее типичные представители финансового и политического капитализма – евреи»¹⁸.

В целом же Вебер не придает еврейскому этосу такой значимости, как Зомбарт, и уделяет этому вопросу не очень много внимания, что вполне объяснимо.

Заметим, что слабой стороной аргументации В. Зомбарта является некоторый «биологизм» и обращение к «национальной» природе. Зомбарт объясняет успех евреев их темпераментом и расселением «южного активного народа» среди народов северных. Он пишет: «...Значительно перевешивающее роль всех других факторов, взятых вместе, воздействие евреев на современную хозяйственную... жизнь объясняется... крайне своеобразным переплетением условий внешнего и внутреннего характера... По-моему, оно должно быть приписано одному (исторически случайному) факту: народ крайне своеобразного уклада – народ кочевников и обитателей пустынь, народ с горячей кровью, – был перенесен в среду совершенно чуждых народностей – с холодной кровью, медлительных, оседлых – и был вынужден жить и трудиться среди тоже всецело исключительных внешних условий. Останься евреи жить на Востоке или попади они в какую-нибудь другую жаркую страну, их своеобразная природа дала бы, конечно, тоже своеобразные последствия, но влияние их не имело бы того динамического характера»¹⁹. Макс Вебер критикует эту позицию как ненаучную и недоказуемую, заявляя, что подобный подход не является продуктивным: «Ссылка на “наследственность” означала бы опрометчивый отказ от той степени познания, которая может быть доступна сегодня, и попытку свести проблему к неизвестным еще (в настоящее время) факторам»²⁰. В этом вопросе мы полностью присоединяемся к мнению Вебера.

Итак, в оценке иудейской этики позиции Зомбарта и Вебера также расходятся, однако, как нам представляется, накал полемики противостояния в этом вопросе несколько ниже. Хотя и трудно отдать предпочтение какой-то одной из этих гипотез, более стройной и четкой выглядит все же аргументация, выдвинутая М. Вебером.

- 1 *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 48.
- 2 Там же. С. 55.
- 3 Там же. С. 71-76.
- 4 Там же. С. 192-193.
- 5 *Зомбарт В.* Буржуа. М.: Наука, 1998. С. 208.
- 6 Там же. С. 209.
- 7 Там же. С. 192.
- 8 Там же. С. 194.
- 9 Там же. С. 196.
- 10 Там же. С. 210.
- 11 Там же. С. 211.
- 12 Там же. С. 211.
- 13 Там же. С. 182-183.
- 14 *Зомбарт В.* Евреи и хозяйственная жизнь // Журнал социологии и социальной антропологии. 2001. Т. 4. № 1. С. 27-53.
- 15 *Зомбарт В.* Буржуа. С. 206.
- 16 *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма. С. 193.
- 17 Там же. С. 260.
- 18 Там же.
- 19 *Зомбарт В.* Евреи и хозяйственная жизнь С. 40.
- 20 *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма С. 58-59.

Еврейская диалогическая философия как ответ и ответственность: Голос против Логоса

Если не я [отвечаю] за себя, то кто за меня?
Но если я [отвечаю только] за себя – что я?
Авот 1:14

«Философия диалога» возникла как противодействие монологической, сциентистской, теоретизированной модели мира, то есть модели логоцентричной, ориентированной на Логос, где Логос, по общепринятому определению, фиксирует «единство понятия, слова и смысла». Это объясняет, почему основой для «философии диалога» послужила, помимо прочего, «философия жизни», а также антропологизм Л. Фейербаха, – те философские направления, которые обращены непосредственно к самой действительности, к эмпирике, к живому человеку. Другое дело, что здесь возникает иного рода опасность – опасность чрезмерного погружения в экстатику бытия.

История развития как философии, так и религии, а по большому счету и всей человеческой мысли, есть не что иное, как постоянное колебание между «теорией» и «практикой». Условно им соответствуют такие пары оппозиций, как платонизм–аристотелизм, рационализм – сенсуализм, *Логос* – *Голос*.

Установка на Логос создала ключевой для классической метафизики логоцентризм и «логократию», восходящие к платоновской модели мироустройства. Более того, Логос представлен как один из основных компонентов парадигмальной схемы развития всего классического европейского рационализма – онто-теотео-фалло-фоно-логоцентризма (Ж. Деррида). Примечательно, что философия постмодернизма ради радикального отказа от логоцентризма основывает методологические стратегии логомахи и логотомии¹.

Однако установка на последние предполагает как следствие дискредитации прочного и устойчивого Логоса плюрализм и

игровое переосмысление не только Логоса, но и истины, рациональности, языка. В отличие от постмодерна, диалогическая философия стремится развенчать логоцентризм таким образом, чтобы утвердить взамен иную, не менее значимую систему ценностей и ориентиров. И таковая предстает в виде живого эмпирического общения и общения, выходящего на онтологический уровень, – бытия-общения.

Не является ли диалогизм одним из философских направлений, в котором наиболее удачно была предпринята попытка осуществить снятие прямого противостояния «сухой теории» – «древу жизни»? Ведь его подоснову составляют и диалоги Платона, и отрицание приоритета идеи; и опора на *метаэтику* как основной гарант *отношения*, и убежденность в необходимости «очеловеченной», «экзистированной» *этики*. Это одна из причин, по которым Карл Бруннер обозначил диалогизм как «коперниканский переворот в философии».

Антилогосный характер диалогизма обусловлен его сущностью: он возникает как ответ на объективизм и субъективизм идеалистического толка, то есть холодную волю разума, согласно которой возможна тождественность между «всё» и «ничто» и таким образом упраздняется, собственно, субъективность, личностность, а следовательно, и ответственность. Более того, под угрозой оказывается то, что составляет содержание таких категорий, как *история, язык, Бог*.

Вот почему диалогисты вплотную подходят к проблемам *времени, общения, веры*, максимально размыкая эти категории. Философия диалога рассматривает не сугубо историческое время, а метаисторию; общение не просто как коммуникацию, но как бытие-общение; не пассивное верование, но веру как активную, ежесекундную ответственность за каждого другого перед лицом вечного Другого – Всевышнего. Вот почему к философии диалога примыкает в наибольшей мере философия теологическая (Фридрих Гогартен, Карл Гайм, Эмиль Бруннер, Карл Барт) или экзистенциально ориентированная (Теодор Литт, Карл Левит, Эбергард Гризебах, Карл Ясперс)².

Можно сказать, что диалогизм трансформирует посылки *субъект* и отношение *субъект-объект* из схематичных, теоретизированных, умозрительных в живые, действенные, актуаль-

ные. В какой-то степени диалогика утверждает компромиссную позицию между философским антропологизмом (например, Л. Фейербаха) и сугубо религиозно окрашенным диалогизмом (к примеру, С. Кьеркегора). Философское учение каждого из представителей диалогии опирается так или иначе на религиозный аспект, но создает при этом не умозрительную и отвеченную теологию, а теологию экзистенциального характера.

Наиболее ярко эта особенность проявляется у еврейских представителей диалогии. В начале XX в. одновременно, независимо друг от друга, М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси и Ф. Эбнер приходят к созданию «нового мышления» – мышления диалогического. Философия диалога зарождалась буквально в окопах на линии фронта Первой мировой войны. Отсюда такие качества еврейской диалогической мысли, как крайне обостренное чувство экзистенции – переживание каждого момента, «здесь и сейчас»; категорический «императив ответственности» за все происходящее в мире, за каждого другого человека; привилегия и вместе с тем страшная обязанность видеть в каждом человеке другого именно как Другого, а в высшем смысле – видеть через другого человека абсолютное Иное, т.е. Бога: «Тот, кто произносит слово “Бог”, и помыслы его действительно связаны с Ты, он обращается к истинному Ты своей жизни, которое не ограничить никаким другим и в отношении к которому, включающему все другие, он пребывает»³.

Философия диалога инспирирована религиозным и этическими аспектами. Истинно диалогическое мировосприятие должно основываться на определенных факторах формирования представления о мире. Не случайно именно еврейским мыслителям удается создать и обосновать диалогизм как практически единственное средство спасения современного человечества: «Либо мы найдем общий язык, либо мы найдем общую погибель»⁴.

Еврейская философия диалога – это ответ миру войны, миру господства Оно, миру Тотальности. Это ответ, окупленный ценой ответственности. «Невозможность отменить ответственность за другого [есть] невозможность более невозможная, чем невозможность вылезти из собственной кожи», – утверждает Эмануэль Левинас⁵. Более того, единственно на этой ответ-

ственности и может держаться весь мир: «Исходя из ответственности... более древней, чем начало и первоначало... приведенное к себе и ответственное за Других “я”... – это “я” – мое Я – держит на себе универсум, “полный всего”»⁶.

Еврейская философия диалога интересна тем, что имела не только *внешний*, продиктованный общим развитием научной мысли импульс к «анти-Логосному» мышлению, но и была *внутренне* причастна и близка тому восприятию мира, которое отвергает всевластие Логоса, признает необходимым ставить предел приоритету ratio и опровергать незыблемость декартовского cogito ergo sum.

Не случайно диалогизм получил наиболее глубокое и широкое выражение именно у еврейских мыслителей. К какому бы еврейскому философу-диалогисту мы ни обратились, будет очевидно аннигиляция Логоса: как «Тотальности» (Э. Левинас), как сферы бездушного опыта и засилья «Оно» (М. Бубер), как «атеистической теологии» (Ф. Розенцвейг). Что же выдвигается в качестве альтернативы Логосу? *Голос*.

Среди философов, достаточно глубоко затронувших эту проблему, – Ж. Деррида («Голос и явление», «Голос и феномен: введение в проблему знаков в феноменологии Гуссерля»). Деррида противопоставляет *Логосу голос* и фонетическое письмо как «привилегию присутствия сознания» («сознание обязано своим привилегированным статусом возможности живого голосового посредника»). Он рассматривает проблему голоса как проблему привилегии голоса по отношению ко всей истории Запада и истории метафизики: «...phone не в звуковой субстанции или в физическом *голосе*, не в теле речи в мире, которую Гуссерль признает как подлинную родственность *логосу* вообще, но в голосе феноменологически взятом, в речи в ее трансцендентальной плоти, в дыхании, интенциональном оживлении, которое превращает тело мира в плоть... Феноменологический голос и был этой духовной плотью, что продолжает говорить и быть для себя настоящей... в отсутствии мира. Идеальность объекта, которая является лишь его бытием для неэмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. *Имя этого элемента – голос. Голос слышим*»⁷.

Размышляя над вопросом о ревизии западной классической философской традиции, Деррида провозглашает необходимость «молчаливого» заговора против разума: замысел заговора должен находиться в голове, но *вне языка* («когда Левинас говорит *против* Гегеля, он только подтверждает Гегеля, уже его подтвердил»⁸). Потому неудивительно, что свою работу о диалогическом принципе Э. Левинаса французский мыслитель озаглавил «Насилие и метафизика», где над первым довлелет Логос, а над вторым – диалог, голос. Следовательно, у нас есть все основания говорить об оппозиции Логос – Голос.

Помимо игры слов здесь скрыто указание на важную для всей философской мысли проблему соотношения греческой и иудейской традиций мышления. Голос понимается как возможность и необходимость *отвечать* и *быть ответственным*. Диалогизм основан на отношении к другому как к принципиально Другому, Иному, где абсолютное «ты» – это Бог, а выражением, «означиванием» данного отношения является слово, язык, речь не как мертвый Логос, но как живое обращенное слово, требующее ответа, т.е. «голос» в самом широком понимании, начиная от обыденного общения как умения слышать и слушать и заканчивая говорением, которым творится мир и из которого «проистекает значение» (Э. Левинас).

Это может быть и полумистическое буберовское восприятие «двойного зова» с ответом на него, осознание необходимости своего присутствия здесь и сейчас как ответственности⁹; и левинасовское «разъятие греческого логоса» как «освобождение от греческого господства Тождественного и Единого» и «оправдание» метафизики, зывание к «этическому отношению»¹⁰; и акцентирование роли языка, слова в общении и диалоге у Ф. Эбнера, О. Розенштока-Хюсси, Г.-Г. Гадамера, М.М. Бахтина.

По М. Буберу, ответная речь – прерогатива человека, делающая возможным переход от Я-Оно к Я-Ты. Ф. Розенцвейг определяет диалогическое мышление как «новое», «речевое» мышление, выдвигая в качестве кредо постулат – «я мыслю, следовательно, я говорю».

Левинас утверждает: «Говорить – значит делать мир общим, создавать общность. Мир в словесном общении – этот мир есть то, что я приношу в дар, – способность к общению, мышление,

универсальность»¹¹. Здесь очевиден выход на не менее важную проблему – проблему диалогического характера слова, его принципиальной диалогичности.

В конечном счете данные положения имеют выход к онтологическому и религиозному толкованию языка и слова: «Язык существует столько же между Богом и человеком, сколько и между человеком и миром и между человеком и человеком, как онтологически первичная сфера их встречи-общения... мост, соединяющий уникальную единственность каждого и глубинную неделимость всех»¹².

Это объясняет сильный резонанс еврейской диалогической мысли в мировой философии и культуре. В работах крупнейших современных мыслителей есть прямые отсылки к диалогическому мышлению, заявленному тем или иным образом. Достаточно назвать М.М. Бахтина, П. Рикера, В.С. Библера.

Таким образом, в противопоставлении Логос – Голос мы находим отражение борьбы различных философских и мировоззренческих систем и эпох – логоцентристской «классики» и современного «фоноцентризма» (точнее – «голосоцентризма»: акцента на говорении, общении, диалоге), причем последний получил наиболее глубокое выражение в еврейской философии диалога.

¹ История философии: Энциклопедия. Минск, 2002. С. 566–567.

² См. подробнее: Диалог в философии: традиции и современность. СПб., 1995. С. 61.

³ Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 77.

⁴ Розенцток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 13.

- ⁵ Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 595.
⁶ Там же. С. 644.
⁷ Цит. по: История философии: Энциклопедия. С. 253.
⁸ Там же. С. 306.
⁹ Бубер М. Два образа веры. С. 122.
¹⁰ См. подробнее: Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 663–733.
¹¹ Левинас Э. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М., 2004. С. 109.
¹² Гиришман М.М. Избранные статьи. Донецк, 1996. С. 147.

Литература и фольклор

Этюд об Асмодее и Китоврасе

В раввинистической литературе и средневековой восточнославянской книжности имеется рассказ о царе Соломоне – строителе Иерусалимского храма. И в том и в другом рассказе царю помогает и в то же время противостоит ему сверхъестественное существо. Поиск общих и отличительных черт персонажей – помощников-антагонистов, а также выяснение их возможной типологической или генетической связи представляется небезынтересным для сравнительного изучения данных текстов.

Сравнение Асмодее и Китовраса, как кажется, можно проводить по следующим критериям: источники (в каких текстах упоминаются); происхождение образа и имени; функции; черты характера и поведения; внешний облик. В настоящей работе показаны некоторые наблюдения над этими образами в соответствии с избранными критериями.

Асмодей (греческое произношение имени Ашмедай) встречается в еврейской литературе разных эпох и жанров: в апокрифах (книга Товита), трактатах Талмуда (Псахим, Гиттин), поздних мидрашах (напр., сборник «Оцар ха-мидрашим»), наконец, в записках Вениамина из Туделы. О нем известно, что это – демоническое существо, «царь демонов», *éàüä àëï* (ВТ, Гиттин 68а), не чуждый при этом изучению Торы. Таким образом, Асмодей встречается в древних и средневековых письменных источниках. Фигурирует он и в литературе Нового времени (см. ниже), но уже как стилизованный персонаж.

Начиная с XIV в. образ Китовраса представлен как письменными, так и иконографическими источниками. В книжности он находится в «дополнительном распределении» с Соломоном, то есть как действующее лицо отмечен только в истории о постройке Храма. Речь идет о «Повести о Китоврасе» в составе некоторых разновидностей Толковой Палеи и сборников смешанного состава, своего рода энциклопедических антологий для индивидуального чтения. Китоврас также изображен на

Васильевских вратах Новгородского Софийского собора (1336) в виде крылатого получеловека-полуконя, с маленькой коронованной фигуркой в руках. Его имя известно из надписи на изображении.

Имя «Ашмедай» исследователи возводят к персидским источникам («...имена ангелов пришли из Вавилона», – говорится в одном из текстов; следует предполагать, что то же самое верно и относительно имен демонов). Так, в Зендавесте фигурирует демон Аешма, а *дэв* (*даэва*) – общее название беса в иранских языках и зороастрийской мифологии¹. О связи еврейских и иранских представлений о демонах свидетельствует, например, опасливое отношение к четным предметам и числам². Ассоциация четного с опасностью, а нечетного с положительной силой свойственна именно иранскому мировоззрению. (Ср. об Асмодее: «Он назначен над всем четным» («над всеми парами») (Псахим 110а).) Австрийский ученый А. Каминка указывает на исторический источник (или параллель?) рассказа об Асмодее – приведенный Геродотом эпизод персидской истории с заменой царя Камбиза самозванцем Смердисом, или Шмердаем, некромантом и колдуном³. От имени «Шмердай» исследователь и производит имя талмудического демона. Как известно, в еврейском рассказе Асмодей становится самозванным Соломоном, а настоящий царь странствует в обличье нищего. Итак, по всей видимости, Асмодей – персидское заимствование в еврейской литературе.

Имя «Китоврас» как будто с очевидностью указывает на греческий прототип – кентавра (κενταυροῦς). Греческое слово известно и мидрашам (*qintorin* в Берешит Раба, *qintor* в ед. числе, превращающееся затем в *qitor*⁴). Видоизменение «Кентаврос» – «Китоврас» могло произойти не без влияния еврейской транслитерации греческого термина, считает А.А. Алексеев⁵. Пример из источника XVII в.: *киторас*. Как имя коня, *китоврас*, как вариант – *иппокитоврас* – встречается в Азбуковнике; в сатирической литературе («Праздник кабацких ярыжек») так назван месяц; это слово встречается как нарицательное имя и при описании пушки⁶.

Функционально Китоврас тождествен Асмодее – помощнику и противнику. Оба они знают секрет волшебного сред-

ства – *шамира*, их объединяет дар прорицания и ясновидения. Как Асмодей, так и Китоврас обладают невероятной силой (Асмодей забрасывает Соломона на «четыреста фарсангов», Китоврас – «на край земли обетованная»; Вениамин Тудельский сообщает, что Асмодей помогал укладывать гигантские камни при постройке дворца в окрестностях Баальбека⁷). Мотив наказания как орудия Божественной воли, столь явный для истории Асмодея, почти не выражен в действиях Китовраса, а одно важное свойство Асмодея Китоврасу совсем не передалось – враждебность браку и вредоносность для влюбленных и чистоты семейных отношений. В книге Товита, например, Асмодей убивает одного за другим семь женихов Сарры; в мидраше, имея облик царя, он требовал жен из гарема Соломона во время их ритуального отстранения и даже покушался на мать царя – Вирсавию (по этому признаку он как раз и был избалован).

Асмодей крылат (когда увидел Соломона, улетел; именно крылом забрасывает Соломона на далекое расстояние), у него птичьи ноги, как и у всех демонов по еврейским представлениям (ср. Брахот ба: «Если кто-то хочет увидеть демонов, следует взять пепел и посыпать вокруг кровати, и утром увидит следы петушиных лап»). При отсутствии более детальных описаний и изображений особенно интересна поэтическая реконструкция, предложенная Х.Н. Бяликом в небольшой поэме «Соломон и Асмодей»:

Вот, поднимается в гору Асмодей.
Ноги его – как у петуха,
Борода его – как у козла,
И дым вырывается из ноздрей его.

Облик Китовраса химеричен, и это роднит его с кентавром. Мы знаем об этом благодаря изображению в Софийском соборе Новгорода, а также одной из редакций «Повести о Китоврасе», помещенной в сборнике Ефросина, книгописца второй половины XV века из Кирилло-Белозерского монастыря («Китоврасъ есть зверь борзъ. Стан человекъ, а ноги коровии»). В портрете его присутствуют и крылья. Точной копией средневекового Китовраса выступает перенесенный в XX век одноименный литературный персонаж из мистерии А.М. Ремизова («конь-и-человек-и-птица», «с полуопущенными крыльями, подогнув ноги, окаменев, загадочно смотрел Китоврас»⁸).

Таким образом, Китоврас связан с кентавром и этимологически, и по ряду признаков. Функционально же и типологически он близок Асмодею. И Асмодей, восходящий к иранскому, а возможно, индоиранскому персонажу, и Китоврас, реплика кентавра, имеющего аналог в древнеиндийской мифологии, где существует «класс полубогов» (П.А. Гринцер) – гандхарвов, имеют общие далекие корни. Затем пути кентавра и Асмодея разошлись, и в образе Китовраса на славянской почве их черты и свойства причудливо контаминируют. Китоврас – многокомпонентный образ (так, в тексте из сборника Ефросина встречается мотив, нигде более не поддержанный, – Китоврас назван «сыном Давида», следовательно, братом Соломона). В соответствии с этим в изучении природы Китовраса трудно отдать предпочтение данным какой-то одной науки – гебраистики, иудеославики или сравнительной индоевропеистики.

¹ Мифологический словарь. М., 1991. С. 202–203; *Гафни И.* Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М. – Иерусалим, 2003. С. 157.

² *Гафни И.* Цит. соч. С. 158.

³ *Katinka A.* The origin of the Ashmedai legend in the Babylonian Talmud // *Jewish Quarterly Review.* 1922/1923. Vol. XIII. P. 222–223.

⁴ *Топоров В.Н.* К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (11–16 вв.) // *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 356.

⁵ *Алексеев А.А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics.* 1987. Vol. 11. P. 9.

⁶ См.: Материалы Картотеки словаря древнерусского языка Института русского языка РАН.

⁷ Путешествие р. Вениамина из Туделы // Три еврейских путешественника XI–XII вв. СПб., 1881 (русская часть книги переиздана: Три еврейских путешественника / [Пер. с ивр. и прим. П.В. Марголина]. Иерусалим – М.: 2004. – *Ред.*)

⁸ *Ремизов А.М.* Сочинения. Кн. 2. Круг счастья. М., 1993. С. 359.

«Книжная» лексика в еврейском языке и орфография

1. Введение. Древнееврейский компонент в идише

Согласно определению Макса Вайнрайха, идиш представляет собой гибридный язык (*fusion language*, *шмэлишпрах*)¹, включающий три основных компонента: древнееврейско-арамейский (*лошн-койдеш*, далее – ЛК), германский и славянский плюс исторически значимый четвертый, романский (*лоэз*). Концепция лингвистического синтеза (*fusion*, *ойфшмэлиунг*) подразумевает, что все языковые компоненты находятся в равном положении по отношению друг к другу. В качестве примера синтеза разнородных компонентов в идише можно привести слово *доктойрим* («доктора»), в котором др.-евр. окончание множественного числа соединяется с заимствованным словом *доктор*, или *мэфуницэ* («избалованная», от мужского рода *мэфунек*), соединяющее древнееврейский корень и славянский суффикс *ник/ницэ* (по аналогии, например, с *нудник/нудницэ* – «назойливый»). Как правило, носитель языка не задумывается в процессе речи, к какому компоненту относится то или иное слово. Отдельные случаи селективности (*selectivity*, *сэлэктивкэйт*) или ограниченности синтеза представляют собой исключение².

Положение ЛК-компонента, однако, отличается от остальных. Если источником славянского или германского компонентов были живые языки, используемые на сопредельной идишу территории, то древнееврейский и арамейский никогда не были разговорными языками в Европе, а первый из них прекратил свое существование в качестве разговорного языка, по-видимому, во II веке н.э., т.е. более чем за 800 лет до начала формирования идиша. Чтобы затушевать это различие, иногда используется понятие «цепочки еврейских языков» (*the chain of Jewish languages*), в соответствии с которым ЛК-компонент

заимствован идишем не непосредственно из древнееврейского и арамейского, а через языки, на которых, предположительно, говорили в разное время европейские евреи, и каждый из которых имел свой ЛК-компонент: еврейско-арамейский, еврейско-греческий, еврейско-латинский и лозэ.

Концепция цепочки еврейских языков, однако, имеет слабые стороны. Прежде всего про языки, на которых говорили европейские евреи в первом тысячелетии н.э., известно очень мало, как мало известно и про происхождение ашкеназских евреев. Само существование этих языков во многом гипотетично, как и наличие в них ЛК-компонента. В идише лексика ЛК-компонента составляет, по приблизительным оценкам, около 20% словарного состава. Такой огромный массив слов не был целиком унаследован по «цепочке еврейских языков», сфера распространения которых, да и само существование гипотетичны. Более того, согласно многим свидетельствам, знание древнееврейского языка среди европейских евреев в первом тысячелетии н.э. было низким (Европа была дальней периферией еврейского мира, центры которого находились в Вавилонии и Палестине), и ЛК-компонент если и существовал в разговорном еврейско-греческом или лозэе, то никак не мог составлять долю, близкую к той, которую он составляет в идише. В фонетическом облике слов ЛК-компонента в идише практически нет никаких признаков, свидетельствующих о том, что они прошли через «цепочку еврейских языков». Фактически большая часть лексики ЛК-компонента заимствовалась непосредственно из книжного древнееврейского и арамейского языков. В пользу этого говорят как собственно лингвистические данные (регулярность фонетических рефлексов древнееврейского в идише), так и историко-культурные соображения (именно знание и изучение Торы приводило к употреблению этих слов в идише, где многие из них воспринимались как признак ученой – *ломдишэ* – речи).

Согласившись с тем, что большая часть ЛК-лексики заимствована из языка книг, нам придется признать, что статус ЛК-компонента в идише отличается от статуса других компонентов. Его источником были не котерриториальные языки, а ашкеназский вариант древнееврейского, фонетика и фонология

которого сама определялась фонетикой и фонологией идиша.

Дополнительным свидетельством в пользу неравноправного положения компонентов может служить орфография. В идише, как современном, так и старом³, сосуществуют две системы орфографии: для слов германского и славянского компонентов используется фонетическое написание с обозначением гласных, а для слов ЛК-компонента применяется традиционное древнееврейское консонантное написание. Таким образом, в процессе письма постоянно происходит «переключение» орфографии с идишской на древнееврейскую и обратно.

При устной речи в обычной ситуации носитель языка не задумывается о том, принадлежит ли произносимое им слово к древнееврейскому или германскому компоненту языка, что облегчает синтез этих компонентов. При письме он вынужден обращать внимание на то, является ли слово по происхождению древнееврейско-арамейским или же германским/славянским, поскольку от этого зависит написание. Если пишущий владеет древнееврейским языком, то соответствующее слово он запишет по правилам древнееврейской орфографии, в противном случае он вынужден заучивать написание древнееврейских слов.

Указанное противопоставление фонетической и консонантной орфографии характерно не только для идиша, но и для многих текстов, которые традиционно считают древнееврейскими. Слова недревнееврейского происхождения в средневековых ашкеназских текстах записываются, как правило, в идишской фонетической орфографии. Это касается самых разных текстов, относящихся к эпохе от средневековья до начала XX века: экзегеза, хозяйственные документы, общинные записи и метрические книги (пинкасы), надгробные надписи, указания населенных пунктов на титульных страницах книг и многое другое. Во всех этих случаях лексемы небиблейского происхождения (например, имена собственные или географические названия) записывались в «идишской» фонетической орфографии, несмотря на то, что сам текст был на древнееврейском. Ниже мы приведем несколько примеров смешанных форм древнееврейского и идиша, обращая внимание на то, что переход с древнееврейской на фонетическую орфографию не всегда совпадает с переходом с древнееврейского языка на идиш.

2. Смешанные формы древнееврейского и идиша

2.1. Общинные документы и «язык писцов»

С. Дубнов одним из первых обратил внимание на то, что язык многих исторических документов представляет собой смесь древнееврейского и идиша⁴. Лингвистической стороне этого явления посвящена статья У. Вайнрайха от 1958 г.⁵, но более новых работ на эту тему очень мало. Речь идет об общинных книгах (*пинкасах*), содержащих уставы, хозяйственные отчеты, метрические записи. Язык таких документов получил название «язык писцов» (*Scribal Yiddish*, или *лэшюн ха-софэ-рим*). У. Вайнрайх приводит примеры, относящиеся к общинным документам XVI–XIX веков. Вот отрывок из рассматриваемого им устава общины Николасбурга (1676). Речь идет о правилах, по которым ученики ешивы распределялись среди домовладельцев:

הסכמנו ווען איזה ב"ב [בעל-בית] לאיזה מלמד שר
לימוד שולדיק ווער. רב או מעט
דרף קיין אנדרר מלמד לאותו הנער הלטין בהדרו יותר
משמנה ימים

«Решили мы, что когда некий домовладелец некоему меламеду должен плату за учебу, обязан тот. Много или мало, не должен никакой другой меламед держать у себя того юношу в своем хедере более восьми дней».

При переводе древнееврейские слова выделены курсивом. Текст этот явно написан на идише, о чем свидетельствуют соответствующие связки и служебные слова, но большее число слов и выражений – древнееврейского происхождения.

У. Вайнрайх, сопоставляя это явление с двуязычными фольклорными поговорками и особенно народными песнями, справедливо замечает, что причиной смешения языков было не плохое знание писцами древнееврейского или идиша, а намеренное комбинирование двух языков, представлявшее собой определенный стиль. Подобное смешение языков типично для общинных документов. В качестве еще одного примера приведем клятву раскладчика налогов в витебском кагальном пинкасе (ок. 1700 г.)⁶:

נוסח שבועה לאלופי שמאים דא שווער איך על דעת המקום
ועל דעת הב"ד בלי ערמה ומרמה ובלי הוראת היתר בעולם
צו וועמען איך בין איין קרוב אדער איין פסול טאר איך קיין
דיעה ניט זאגן, איך מוז מעריך זיין איטליכן בעל הבית נאך
שלי, קיינס ניט צו ליב און ניט זיין אמתלאות ולפי האמרנה
להכעים, רק ווי מיין דיעה טראגט
אזו זאל מיר גאט העלפען בכל אויש, און ווי איך שווער
מעשי ובכל עסקי אמן אמן

«Формула клятвы для раскладчиков податей. Так клянусь
я по совести пред Б-гом и пред Бейс-Дином, без хитрости
и обмана и без всяких оправдательных оговорок, что о
том, кому я родственник или по отношению к кому под-
лежу отводу, никаких суждений не буду делать. Я должен
оценивать (достаток) каждого домовладельца на основани-
и его заявлений и моих личных данных, а не приязни или
вражды, лишь своим разумением. И поскольку правда
эта моя клятва, пусть поможет мне Бог во всех моих делах
и предприятиях. Аминь, аминь».

Смешение языков можно встретить не только в текстах,
предназначенных для торжественного прочтения, но и в обыч-
ных хозяйственных записях. Например, запись о покупке книг
для бейс-мэдраша в Воложине в 1763 году⁷: משניות דפוס אמשטרדם
– איין בונד בסך שלשים ג"ש עוד ה' ג"ש בעד
«Мишна амстердамского
издания на сумму тридцать грошей, еще пять грошей за один
переплет». Писец использовал древнееврейские числительные,
древнееврейские предлоги и слова «издание» и «на сумму»
(вполне легитимные, впрочем, и в идише), но разговорное обо-
значение «грошей» и разговорное слово для «переплета» (хотя
соответствующее древнееврейское слово существует).

Чем же объяснить такой кажущийся нам сегодня странным
стиль авторов общинных документов? Для писавшего не суще-
ствовало понятия о «чистом» древнееврейском или «чистом»
идише. Он свободно варьировал слова и выражения на обоих
языках, считая их в равной мере допустимыми, для него это был
один еврейский язык, и различие носило не лингвистический, а
стилистический характер.

Следует отдельно заметить, что средневековые авторы
древнееврейских текстов в большинстве случаев не могли и не

старались следовать семитскому строю предложения библейского языка. Синтаксис средневекового ашкеназского иврита ближе к синтаксису идиша, в то время как лексика является древнееврейской. Поэтому средневековый ашкеназский иврит можно считать вариантом «ашкеназского еврейского языка», в котором исходя из стилистических требований используется исключительно древнееврейская лексика.

2.2. Хасидские сочинения

Рассмотренное выше смешение идиша и древнееврейского характерно не только для общинных документов. Подобным образом – на идише, но с многочисленными древнееврейскими вставками – написаны многие хасидские сочинения. В качестве примера можно привести сочинение второго Любавичского Ребе «Инейн Тфил»; вот типичная фраза оттуда, представляющая смесь древнееврейского и идиша⁸.

וכדי להבין זה עוד יותר למה חוט השדרה דווקא הוא המחבר, דעריבער ויזיל דער מקור משכן הנשמה איז במוח, און הגם די התגלות מכל הפעולות איז על-ידי האברים שבגוף בפרטיות דווקא

«И дабы понять это лучше, почему позвоночник именно соединяет, следовательно, поскольку источник обитания души есть в мозге, и так же ли эти проявления всех действий, есть при помощи органов, которые в теле, именно, в частности».

Здесь на идише лишь глаголы-связки, отдельные предлоги и слова. Интересно употребление מכל הפעולות די התגלות («*раскрытие (проявление) всех действий*»), неграмотное с точки зрения древнееврейской грамматики. В нем предлог *מי-* («из») использован в качестве кальки с идишского предлога *фун*. Последний может иметь либо значение «из», либо значение принадлежности. Второе значение перенесено в этой фразе на древнееврейский предлог *מי-*. По-видимому, подобный язык был характерен для устного обсуждения талмудических и философских вопросов при изучении Торы.

2.3. Эпитафии

Намогильные эпитафии, как правило, составлялись на древнееврейском языке, и вкрапления на идише для них не характерны. По стилю и форме они близки к чисто древнееврейским

записям пинкасов. Примечательно, однако, что недревнееврейские слова, такие как имена собственные или топонимы, записываются в идишской фонетической орфографии, а не в орфографии иврита. Например, в надписи 1666 г. из Тростянца (Винницкая область)⁹ имя погребенного записано: הַתּוֹרֵנִי מְהוֹרֵר יַעֲקֹב שְׁטַעַרְקֶבֶרְגֶּר מִשֵּׁה בִּמְיָעֶקֶב – «знаток Торы, р. Моисей б. Яков Штеркбергер», причем при записи фамилии звук /э/ передан при помощи буквы айн.

Обычно язык надгробных надписей считается древнееврейским, но в свете приведенного выше наблюдения и то, что различие между ашкеназским письменным древнееврейским и идишем во многих случаях стилистическое, а не языковое, мы попробуем взглянуть на отрывок из эпитафии как на ашкеназский.

Вот фрагмент эпитафии 1520 г. из Буска (Львовская обл.), по-видимому, самой древней сохранившейся еврейской надгробной надписи на Украине¹⁰:

נתן פאר תחת אפר כי פה נטמן איש נאמן ר' יהודה בן ר' יעקב דמתקרי ליהודא [היה]
Натан п^эр тахат 'эфэр ки по нитман 'иш нэ^эман р[абби]
Й^эхуда бэн р[абби] Йа^эков д^эмитк^эр^э л^э-Йуда.

Перевод: «Дал украшение вместо праха (ср. Ис 61:3), ибо здесь сокрыт человек верный, р. Йегуда, сын р. Йакова, прозванный Йуда».

Мы привели (с некоторыми упрощениями) традиционную транскрипцию, принятую гебраистами и основанную на так называемом «рейхлиновском» произношении, восходящем к сефардской произносительной норме. Это своеобразный стандарт, по сути, близкий к транслитерации, он позволяет однозначно восстановить по транскрипции исходный текст, не задумываясь о диалектных особенностях произношения в тех случаях, когда последние несущественны. Разумеется, ашкеназские евреи не читали этот текст в сефардском произношении. Соответствующая ашкеназская транскрипция выглядела бы так:

Носон пэйр тахас эйфэр ки пой нитмон иш нэймон р[эб]
Йехудо бэн р[эб] Йанкойв дэмискрэй лэ-Йудо.

Эта транскрипция основана на принятой для идиша стандартной норме произношения. Однако нормы эти, сложив-

шиеся в XX в., сами представляют собой компромисс между разными диалектами идиша. В Галиции в 1520 г. никто не пользовался, разумеется, стандартным идишем, а говорили на местном диалекте. Трудность заключается в том, что сложно сказать доподлинно, как говорили в Буске в первой половине XVI века. Буск расположен на Западном Буге, вдоль которого проходит граница современного центрального (польского) и юго-восточного (украинского) диалектов, однако в начале XVI в. система диалектов идиша была лишь в стадии формирования. Исходя из более позднего принятого в Галиции произношения и учитывая редукцию послеударного гласного можно предположить, что следующее прочтение будет более адекватным:

Нусн пэйр тахас айфэр ки пой нитмэн иш нэймэн р[эб] Йеһидэ бэн р[эб] Йанкэв дэмискэрэ лэ-Идэ.

Отметим далее, что имена собственные часто произносились не совсем так, как они традиционно записывались. Например, имя *צקוץ* *Йа'акойв* даже при чтении Торы в синагоге произносилось как *Йанкэв*. Аналогично имя *יהוד* скорее всего произносилось как *Идэ*. Получается, что более точная транскрипция последнего предложения: *צקוץ לייוד דמתקרי לייוד* 'ר' «*Идэ, прозванный Идэ*»! Отказавшись от транслитерации эпитафии (передающей написание) и стараясь дать как можно более точную ее транскрипцию (передающую произношение), мы неожиданно пришли к тавтологии, подобно тому, как при упрощении математического тождества получается «ноль равен нулю». По-видимому, нам следовало ограничиться транслитерацией и понимать этот текст как принципиально письменный, а не устный. Смысл его состоит вовсе не в отождествлении некоего *Иды* с самой собой, а в сопоставлении конкретного реального *Иды*, имя которого записано фонетически *צקוץ* с книжным библейским *Йехудой*, имя которого записано по-древнееврейски *יהוד*¹². Различие в орфографии указывает здесь не на разницу в произношении, а на различие между библейским и повседневным¹³.

2.4. Метрические записи

Следующий пример касается метрических книг из Черниговской губернии (типичных и для других регионов), относящихся к концу XIX века¹⁴. Записи делались на древнееврейском языке,

однако в них часто встречаются вкрапления на русском, представляющие собой имена собственные, топонимы или административные термины. Орфография этих слов всегда идишская фонетическая, а не древнееврейская, как можно было бы ожидать в текстах на древнееврейском языке; например, звук /o/ всегда обозначается буквой *алеф*, звук /э/ обозначается буквой *айн* и т.д. Так, слово «мещанин» записывается מַעֲשָׁאָנִין (в древнееврейской орфографии можно было бы ожидать, например, מַעֲשָׁאָנִין¹⁵). Более того, эпизодически встречаются идишские словосочетания, такие как צַרְנִיגֶאווער מַעֲשָׁאָנִין – *черниговэр мещанин* – «черниговский мещанин», параллельно с מַעֲשָׁאָנִין מַצְרֵיגֶאוּ – *мещанин ми-чернигов*, свидетельствующие о том, что для писца за внешне гебраизированным вариантом легко просматривался текст на идише.

Характерно, что фамилии явно древнееврейского происхождения записывались в традиционной орфографии, например, שפּירא – *Шаниро*, חַיפּע – *Хейфец*. При этом фамилии, связь которых с древнееврейским языком неочевидна, записывались в идишской орфографии. Например, фамилия моих предков, происходящая от древнееврейского имени נָחֹן *Носон*, записывалась כּוֹסוֹבּוֹסְקִי *Носоновский* (а не נאָסאָבּוֹסְקִי или נאָסאָבּוֹסְקִי, как можно было ожидать в тексте на древнееврейском языке).

3. «Древнееврейская» и «книжная» орфография

В приведенных выше примерах идишская орфография используется в древнееврейском тексте для слов, вовсе не являющихся идишизмами. Речь идет о географических названиях или именах собственных, в равной мере иностранных по отношению как к ивриту, так и к идишу. Поэтому выбор идишской орфографии там, где можно было бы использовать древнееврейскую, требует объяснения. Очевидно, критерием для выбора орфографии было знакомство автора с записываемым словом по священным текстам. Те слова, которые автор идентифицирует как книжные, записываются им в древнееврейской орфографии, остальные же – в «идишской» фонетической.

Написание слов ЛК-компонента идиша было известно носителям идиша из книг на древнееврейском языке. Критерием, который применяется для выбора орфографии, фактически

является не этимология по принципу германского/славянского либо же семитского происхождения, а принадлежность слова к книжному или к повседневному языку. Знает ли он это слово из священных книг (*лошн-койдеи*) или «от мамы» (*мамэлошн*)? В этом и состояло противопоставление АК-компонента и остальных компонентов идиша, а не в исторической этимологии, о которой традиционный носитель языка не имел представления¹⁶.

Таким образом, для объяснения особенностей ашкеназско-еврейской орфографии в текстах как на идише, так и на иврите, а также в гибридных сочетаниях, принципиальной является не оппозиция семитского и германского/славянского компонентов языка, а противопоставление книжной лексики (и стоящих за нею реалий) и бытовых слов (и соответствующих реалий). Это различие книжного и бытового, по-видимому, имеет принципиальный характер для традиционной еврейской культуры, противопоставлявшей письменное и устное Учение. Для самых разных форм еврейской литературы характерно стремление сопоставить окружающие реалии с книжными, библейскими.

Обычно считается, что слова АК-компонента идиша не столько записываются в древнееврейской орфографии, сколько имеют застывшее, «традиционное» написание. Тот факт, что в текстах, считающихся написанными на древнееврейском языке, таких как эпитафии или метрические записи, при появлении практически любого недревнееврейского (а точнее, некнижного) слова орфография переключается на идишскую, свидетельствует о том, что фактически древнееврейский язык не мыслился авторами как язык этих текстов. Использование древнееврейской лексики в подобных текстах – явление стилистического характера. Подобно еврейским текстам с меньшим числом АК-элементов, отсутствию попыток распространить древнееврейскую орфографию на заимствованную лексику выдает и в этих текстах характерное для идиша восприятие АК-компонента как застывшего, внешнего или сугубо книжного.

4. Разделение древнееврейского и идиша

Грань между ашкеназским ивритом и идишем очерчена не вполне четко. В определенном контексте практически любое

древнееврейское слово или выражение может быть органичной частью текста на идише. Возможно, в случае рассмотренных выше текстов удобнее говорить, по крайней мере при обсуждении орфографии, не об идише или древнееврейском, а о более или менее гебраизированном ашкеназском письменном языке, о превалировании книжной или бытовой лексики еврейского языка. Принципы «переключения» орфографии одинаковы для текстов, написанных преимущественно на идише, и текстов преимущественно ивритских и определяются принадлежностью слова к книжному языку.

Можно сказать, что для традиционного ашкеназского еврея различие между письменным древнееврейским и идишем было стилистическим различием в рамках единого еврейского языка. Подобно тому, как сегодня мы используем разные варианты русского языка при написании статьи или при разговоре с ребенком, например, ешиботник, писавший письмо домой родителям, мог обращаться по-древнееврейски к отцу (при этом следуя идишскому строю предложения) и на идише к маме (но с использованием слов АК-компонента), однако для него и то, и другое было еврейским языком, с одной письменностью и одним алфавитом. Современное представление об иврите и идише как о двух самостоятельных языках, о том, что писать следует на «правильном» (т.е. близком к библейскому) иврите, по-видимому, было введено Хаскалой. Именно первые маскилы требовали тщательного соблюдения грамматических норм иврита¹⁷ (а позднее и идиша), именно маскилы стали употреблять ивритскую орфографию для записи иностранных слов на иврите. Маскилы стоят у истоков ивритского и идишского культурно-языкового движения, они же заложили основы научного изучения идиша и иврита, привнеся в него свойственные им подходы и идеи. Именно благодаря их деятельности на протяжении XIX в. возникает литературный идиш и современный литературный иврит, на идише создаются слова и термины, которые до того выражались при помощи древнееврейской или заимствованной лексики, а на иврите создаются слова, отсутствовавшие в древнееврейских книжных источниках. Тогда же древнееврейская орфография начинает последовательно меняться для обозначения имен и географических названий¹⁸.

Для идиша создается фактически свой неконсонантный алфавит со специфическими буквами: *цвей вовн, пасах цвей йудн* и т.п., в котором древнееврейские огласовки *камец, патах и хирек* не имеют более самостоятельного фонетического значения и используются в качестве графических диакритических знаков при буквах *алеф, цвей йудн* и *йуд*¹⁹.

В рамках традиционного сознания для автора еврейских документов не существовало четкого различия между древнееврейским языком и идишем. Для него был важен вопрос лишь о том, употребляется ли соответствующее слово в традиционных древнееврейских источниках, поскольку от этого зависело его написание. По мере модернизации еврейский текст стал восприниматься в системе противопоставления древнееврейского языка и идиша, а оппозиция книжного и устного отошла на второй план.

¹ Weinreich M. History of the Yiddish Language. Chicago, 1980. В скобках приводится вайнрайховская терминология, принятая на английском языке, вместе с оригинальными терминами на идише.

² В качестве одной из причин селективности Вайнрайх (р. 656) называет «компонентную осведомленность» (component consciousness, *ди компонентнн висикайт*), то есть осознание носителем языка принадлежности лексемы к тому или иному компоненту языка.

³ Под «старым идишем», или «письменным языком А», понимается язык текстов XIII–XVIII вв., близкий к западным диалектам идиша, в отличие от нового литературного языка («письменного языка Б»), сложившегося к концу XVIII в., орфография которого существенно отличалась от старого идиша. См.: Kerler D. The Origins of Modern Literary Yiddish. Oxford, 1999.

- ⁴ «Сохранившиеся многочисленные пинкасы еврейских общин и другие документы подтверждают факт господства книжного языка в письменности и деловых сношениях XVI и следующих веков. Но что же мы видим? Всякий раз, когда какому-нибудь общественному акту нужно было давать широкую огласку, читать его в синагоге или на ярмарочных съездах в виде воззвания и т.п., его составляли на разговорном языке народа – jüdisch-deutsch. Характерен был стиль этих «керузим», или воззваний, памятных нам еще с недавнего времени: смесь жаргонных фраз с древнееврейскими, должествовавшими придать особую торжественность читаемому акту» (Дубнов С. Разговорный язык и народная литература польско-литовских евреев в XVI и первой половине XVII века // Еврейская Старина. 1909. Т. 1. С. 27). В настоящей статье мы приводим примеры документов на смешанном языке, не предназначенных для публичного зачитывания.
- ⁵ Вайнрайх У. Нусах ха-софэрим ха-иври-йиди // Лэшонэну. 1958. Т. 22. С. 54–66.
- ⁶ Марек П. Раскладчики налогов в литовских кагалах XVII–XVIII вв. // Еврейская Старина. 1909. Т. 1 С. 164.
- ⁷ Hundert G. The library of the Study Hall in Volozhin, 1762: Some notes on the basis of a newly discovered manuscript // Jewish History. 2000. № 14(2). P. 225–244.
- ⁸ Автор благодарен Йоелю Матвееву, сотруднику газеты «Форвертс» и энтузиасту идиша, за этот пример.
- ⁹ Nosonovsky M. Hebrew Epigraphic Monuments from East Europe. Boston, 2002. P. 79. Памятник обнаружен в 1990 г. Валерием и Ольгой Дымшиц.
- ¹⁰ Это самый древний сохранившийся еврейский памятник в регионе Украины – Восточной Польши (за исключением памятников из Крыма). См.: Носоновский М.И. Эпитафии XVI века с еврейских надгробий Украины // Памятники культуры. Новые открытия / Ежегодник за 1998 г. М., 1999. С. 2; Nosonovsky M. Hebrew Epigraphic Monuments. P. 70.
- ¹¹ Ср. надпись גורק דמלקרי גורק – «Йехуда по прозвищу Гурк» – на памятнике V–VI вв. из Мцхеты (Грузия): Хвольсон Д. Сборник еврейских надписей из Крыма и других мест. СПб., 1884. С. 129–133.
- ¹² Примечательно написание ודלד (вместо ודלד), типичное для ашкеназских средневековых документов, авторы которых стремились избежать сочетания букв йуд, вав и хей, входящих в Имя Бога, дабы избежать «употребления имени Бога всуе», и являющееся дополнительным указанием на ашкеназское чтение *Йудэ/Йидэ*. Отметим, что прозвище рядом с полным именем приводилось также на документах, требовавших точного указания имени, таких как разводные письма (*геты*); например, *Йойсэф ха-мэхунэ Йосл* – «Йойсэф по прозвищу Йосл» (*Weinreich M. Op. cit. P. 271*).
- ¹³ Для традиционных еврейских эпитафий вообще характерно стремление сопоставить покойного с соименным ему библейским персонажем, обычно путем приведения соответствующей библейской цитаты.
- ¹⁴ Черниговский областной архив. Ф. 679. Оп. 10. Д. 1261.
- ¹⁵ Отметим, что в иврите конца XIX в. существовали близкие по значению термины קרתן или בורגני.

- ¹⁶ Древнееврейская орфография иногда намеренно использовалась для записи заимствованных слов, дабы создать впечатление их книжного происхождения. В качестве примера можно привести имена קלמן *Кальман* (от *Калонимос*) и זלמן *Залман* (от *Соломон*). Представляет интерес также тенденция находить древнееврейское слово, звучащее похоже на восточноевропейский топоним; например, название *Куты* записывалось иногда как כ"טוב, название באברקא *Бобрка* – как בני ברק *Бней-Брак*; тем самым, записывая название в библейской орфографии, эти авторы сопоставляли восточноевропейский населенный пункт с книжным, библейским.
- ¹⁷ Например, просветитель из Германии Исаак Вецлар (ок. 1680–1751), которого некоторые историки считают одним из первых маскилов, с удивлением отмечал, что «даже так называемые ученые» делают «ошибки» в древнееврейском языке. По его мнению, лучше написать книгу на идише, чем на древнееврейском языке с ошибками, поэтому сам Вецлар написал свой этико-педагогический трактат «Либэс брив» на идише (The Libes Briv of Isaac Wetzlar / Ed. and trans. by M. Faienstein. Atlanta, 1996. P. 43). Этот же мотив, необходимость изучения древнееврейской грамматики и следования ей, встречается у других ранних маскилов, таких как Соломон Ханану (1687–1746), которые повлияли на Моисея Мендельсона (*Sorkin D. The Early Haskalah // New Perspectives on the Haskalah. London, 2001*). Это, по-видимому, было связано со стремлением маскилов вообще воспринимать Писание буквально, вне Устной Торы (одновременно с требованием изучать грамматику библейского языка первые маскилы требовали четко отделять мидраши и легенды из Талмуда от библейского повествования). Предшественниками германских маскилов в этом были грамматисты эпохи европейского Просвещения, такие, как Элия Левита (Бахур), составивший в XVI в. первый древнееврейско-идиш-латинско-немецкий словарь и полагавший, вслед за сефардскими грамматистами, что сефардское произношение является более аутентичным, чем ашкеназское.
- ¹⁸ В текстах на древнееврейском языке «традиционное написание» географических названий (а точнее, фонетическое, в орфографии старого или нового идиша) стало к началу XX в. заменяться древнееврейским; например, קוסוב на иврите или קאסעוו на идише вместо קאסוב (Косов), נובוטליצ, вместо נאבאסעליצע (Новоселица). Тогда же фамилии начинают записываться в «ивритской» орфографии, вместо «идишской».
- Как только иврит и идиш осознаются как два отдельных языка, на которых по мере возможности следует писать без иноязычных примесей, появляются недостающие литературные термины для отсутствующих слов в обоих языках. Приведенная выше запись о покупке книг теперь скорее всего звучала бы на иврите или משניות בסיך בעד כריכה ג"ש עוד ה' ג"ש או בנד משניות דפוס אמסטרדאם на идише בסיך דרייסיק ג"ש אויך ה' ג"ש פאר א בנד משניות דפוס אמסטרדאם различие между пластами языка превратилось в различие между языками. Разумеется, представление о различии языков *лошн-койдэши* и *тайч* существовало и у традиционных евреев, но оно скорее отражало противопоставление книжного и разговорного языка, а не равноправных самостоятельных языков. Об этом свидетельствуют и сами их названия *лошн-*

койдэи «святой язык», т.е. язык священных книг, и тайч – «народный», «понятный» язык, или мамэлоин («язык мамы»).

- ¹⁹ Характерно передвижение огласовок из позиции перед *алефом* или *йудом* (так они используются в древнееврейском языке и в большинстве восточных еврейских языков) в позицию под этими буквами и превращение буквы с огласовкой в застывший графический символ. Так, *насэх цвей йудн – ך* – в древнееврейском языке читался бы как *йа*, в то время как в идише это *ай*. Интересно, что наиболее последовательная фонетическая орфография идиша использовалась в СССР, где даже слова ЛК-компонента записывались фонетически.

**«Идеально другой»,
«типовое еврейское»
как «cosa mentale»¹
лингвистической и живописной
«абстракции»**

Ставшее в современной иудаике традиционным, если не рутинным, рассмотрение проблематики «еврейского» как философско-этической и социально-демографической категории требует своего расширения в сторону философии языка, эстетики и сравнительной концептологии. В том или другом дисциплинарном смысле эта категория будет рассматриваться как более масштабная с точки зрения семиотики культуры, ее социальных институций и отражающих их культурных текстов.

В этом контексте обращение к семантике «еврейского» с позиций концептуализации ментального мира по принципу живописи (этот принцип академик Ю.С. Степанов удачно формулирует как «семантику глаза»²) представляется как раз тем, что становится наиболее актуальным, в том числе и в плане внутридисциплинарного развития иудаики.

Вторым аспектом предлагаемого подхода (его основания очерчены в трудах Ю.С. Степанова, Ю.М. Лотмана, Ю.Н. Тынянова, Ю.К. Лекомцева, Н.Д. Арутюновой, Б.М. Гаспарова, Н.К. Рябцевой, С.А. Крылова, И. Ван Левен-Турновцовой и многих других, но прежде всего в работах Э. Бенвениста и Р.О.Якобсона)³ является более широкий аспект, выражающийся в необходимости рассматривать культурологическую и искусствоведческую проблематику (т.е. теоретико-эстетические и семиотико-культурологические представления) «еврейского» в зависимости от «некоторого ядра лингвистически ориентированных проблем» (Л. Ельмслев). Этот аспект и составляет основной вектор нашего исследования, динамика которого приводит к поста-

новке вопроса о транспозиции словесного выражения в иконический вид и транспозиции знаков иконической фигуративности и геометрической нефигуративности в символическую языковую систему.

В известном смысле, вариантом решения данной проблемы является исследование коммутации языкового и живописного существования культурных концептов, осуществимое, по-видимому, через сравнительный анализ явлений образотворческого и языкового способов ментального отображения констант реальности и культуры. В нашем случае такой константы культуры, которую О. Петрова образно обозначает как «дух еврейства»⁴, мы назовем это ментальной доминантой.

Таким образом, проблематика «еврейского» становится прямой мишенью «семантизации по образу живописи» (Ю.С. Степанов). И, кажется, она как нельзя лучше подходит для этой цели.

Соответственно, проблему статьи составляет вопрос о соотношении культурных концептов, несущих отчетливую этноспецифичную («еврейскую») окраску, с их материальной формой существования – языковой и живописной. Собственно, формулировка проблемы достаточно проста, но она превращается в пирамиду вопросов, где каждый предыдущий «выше» последующих: в какой мере живописный аналог культурного концепта является носителем его содержательных свойств и расширяет ли он сферу действия культурного этноспецифичного концепта? Можно ли с достаточно высокой степенью верификации установить, существуют ли «бесспорные» и устойчивые живописные аналоги «типично еврейских» концептов обыденного сознания?

Самым общим предварительным ответом будет ответ «да». Живой интерес исследователя к нарождающимся аналогиям в сфере культуры заставляет его искать ответы там, где следует искать границы совпадения «грамматики искусства» и «грамматики культурного концепта», т.е. в тех фрагментах культуры, «где так или иначе участвует язык»⁵, – в сфере параллелизма ментальных и живописных представлений.

Применительно к «еврейскому» как этноспецифичному концепту культуры – это целая проблема. Наблюдатели и исследова-

тели искусства со стороны языка и культуры вплотную подошли к ней, пытаясь установить основания «транспозиции словесного выражения в иконический вид»⁶, попутно вовлекая в сферу исследовательской практики те области, в которых максимально полно воплощен конструктивный принцип сходства теории языка и теории искусства: принцип «единичное – особенное – всеобщее»⁷.

Совсем не случайно такой областью оказалась иудаика, в которой ощущается мощное семиотическое напряжение, которая реализует в прихотливой мозаике культурных сцеплений и связей, основанных на действии общекультурных семиотических механизмов, культурный мотив «своего и чужого» как микромотив «идеально другого» как «типového еврейского», испытывая при этом, надо сказать, активную поддержку со стороны языка⁸.

Метафора «сцепления», «скрещивания» здесь чрезвычайно важна, поскольку именно благодаря ей вводится не один лишь мотив «синонимизации» явлений материальной и духовной культуры, но мотив свертывания семантически сложных структур, каковыми являются ментальные представления об инокультурном и инациональном. В конечном счете это мотив рекуррентного повтора культурных явлений⁹, которые координируются и согласуются с ритмикой семиозиса¹⁰.

К таковым, вне всякого сомнения, с полным правом можно отнести попытки найти новые, авангардные формы выражения еврейского самосознания или самосознания еврейской идентичности в пространстве динамической живописной абстракции, блестяще представленной в творчестве Барнета Ньюмана, например, в его работе «Иехошуа» (1950, собрание Вайнера, Нью-Йорк), или в плоскости импрессионистической «чистой живописи» Э. Лисицкого и М. Шагала, Р. Фалька и А. Тышлера, не говоря уже о художественных экспериментах Игаля Тумаркина.

Авангардная, абстрактная художественная форма здесь является своеобразным семиотическим окном в этноспецифичный ментальный мир «еврейства». Подобно человеку во сне, абстракционист мыслит национальную идентичность не словами и предложениями, не сакральными текстами и цита-

тами из них, а визуальными сущностями, имеющими в свою очередь свои лингвистические параллели. Кстати сказать, связь с образами-картинками, составляющими текст сна, здесь вовсе не случайна. Визуальные сущности, на которые этот текст опирается, подобны фразам, сказанным на языке, в котором мы знаем грамматические связи, но не знаем смысла слов, например, языке московских офеней; они синтетичны и работают на механизме удвоения сущностей, как двойствен и сам сон, сохраняющий в своей структуре (манifestное и латентное сновидение) функциональное подобие языку (глубинная и поверхностная его структуры). Метафора сна выбрана нами осознанно. Ведь сон – такой же ментальный гибрид, как и культурный концепт. Духовные сущности, составляющие семантическое ядро концепта и сопровождающие его материальные параллели – живописные, зрительные, музыкальные, словесные аналогии, – полилингвальны и прегнантны, они погружают нас в некую знаковую слитность, коммуникативную нерасчлененность и стилистическую, дискурсивную динамику, требующую особой техники интерпретации.

Будет ли вертикальная красная линия, проведенная слева на абсолютно черном холсте, интерпретироваться как живописный аналог «еврейского», или же образ вступит в зону действия универсалий зрительного восприятия и его психологических мотивировок? Не задает ли здесь имя изображения аналоговый механизм его восприятия как культурного концепта?

Связь устойчивой языковой формулы («Иехошуа») с заданным ею многовекторным сюжетом изображения¹¹ позволяет, как представляется, положительно ответить на этот вопрос. Своей живописной формой аналог концепта связан в сознании носителя этнокультурных представлений с лингвистическим аппаратом его бытования. Он же, наряду с его живописным образом, превращается в свидетельство некоего состояния культуры и в образ возможных связей между событиями универсума и организацией пластических, эстетических символов в единой художественной форме.

Живописная композиция как мыслительное построение и окно в семантическое ядро культурного концепта, сама его конструкция (словесный мотив + мотив визуальный, аудиаль-

ный, мультимедийный; концепт здесь похож на «гипертекст») оказывается заведомо эстетичной и привносит в интерпретацию этноспецифических смыслов динамизм, которого она не знала прежде. В настоящее время проводятся компьютерные и концептуалистские работы в этой области¹². Так, Н.Н. Перцова и А.А. Зенкин показали механизм когнитивной визуализации ментальных представлений, в частности, идеи времени, на материале поэтического идиолекта В. Хлебникова. Как видим, подход к проблеме осуществляется тоже со стороны художественного пространства. Но как определить, какой «зрительный текст» подходит на роль «живописного аналога» в нашем случае – случае выражения этноспецифичной семантики? Каков механизм визуализации ментальных представлений «еврейского»?

Наипростейший способ поиска живописной аналоговости «еврейства» – обратиться к духовной глубине общеизвестных еврейских образов, библейской космогонической и эсхатологической тематизации еврейского, наконец, к иконам, образующим, по мысли М. Мерло-Понти¹³, как бы крону бытия: цвету, форме, линии, движению, контуру, типичным физиономиям.

Но вскоре станет ясно, что не все из перечисленного оказывается вплетено в ткань культурного концепта и подходит на роль его материального представителя. И дело здесь не в одном лишь отсутствии, как считают многие наблюдатели ментальных и культурных процессов, закрепленной, устоявшейся «стилистической знаковости образотворческого имиджа народа», диффузном характере художественного результата и свободе образного представления от академической школы¹⁴. Дело в понимании живописной формы концепта как своеобразной «двандва», как древнеиндийской *pitaramatara*¹⁵, а не как статичного восприятия иконического подобия в качестве фона чего-либо. Статичное видение живописной формы хорошо подходит, возможно, для выражения идентичности определенных меньшинств¹⁶, но совершенно не соответствует восприятию и передаче духовно-мировоззренческих критериев живописной образности «еврейского» культурного концепта. Ссылкой на фольклорную и предметно-декоративную традицию, на метафоризм, спровоцированный запретом ТаНаХа на фигуративное

изображение реальности (Лев 26:1), здесь не обойтись.

Действительно, восприятие евреев в виде жертвенных животных, сложившееся в еврейской изобразительной традиции – от «Птичьей Агады» (1300, Музей Государства Израиль) до «Хад Гадьи» Эль Лисицкого (1919), – не говоря уже о графических «метаморфозах» Г. Брускина и М. Гробмана¹⁷, едва ли подходят на роль живописных аналогов «еврейских» концептов, хотя и несут в себе мощный изобразительный заряд, укладываемый в представления о нетипичном в той или иной культуре. Они, конечно, имеют изначальную лингвистическую связь с графическим или живописным образом, что важно для бытования концепта, или своим символизмом отсылают к сакральному тексту, но в этом своем сцеплении вряд ли годятся на роль переменных аналогов (еврейского) мира. Для этого необходимы антропные знаки, развитые в классических иконографических схемах жанровой, бытовой и прикладной живописи. Они существуют, безусловно, в изобилии – жанровые сцены М. Опенхейма, М. Готлиба, портретные образы И. Пэна, Н. Гутмана, М. Шагала, М. Аксельрода. Но все же и они воспринимаются как иллюстративные, а не «выражающие» образы.

Дело в том, что все эти живописные образы еврейской идентичности опираются или на народно-примитивную пластику, на яркий, но наивный язык еврейского искусства XVIII–XIX и начала XX в., либо на традиционные, почти трафаретные силуэты и сущность художественных эманаций «еврейского», выработанных мировым искусством XVII–XX вв. (образы Караваджо, Рембрандта, Рейсдала, «Еврей-коробейник» Соломатина, «Еврей Ярошенко», «Еврейская семья» и «Суббота» Гончаровой; тут даже экспрессионизм не всегда выручает: ср. работу «Старый еврей с мальчиком» Пикассо). Увы, эти эманации еврейского не подходят на роль живописных аналогов культурного концепта, как не подходят на эту роль и бесчисленные квазиеврейские художественные образы Н. Ге, И. Крамского, А. Иванова, так как последние не могут служить примерами автономного употребления этноспецифичного концепта, его абстрактным оператором.

Все они привязаны или к определенной живописной стилиевой традиции (академической, примитивистски-фольклорной,

экспрессионистской), или к определенной технике исполнения образа, например, лино- и ксилографуре, офортной культуре иллюстрируемой книги, как в случае с Фрадкиным и Бланком, или к определенному историко-культурному контексту, вне которого не воспринимаются, например, «еврейские» образы В. Верещагина и А. Иванова¹⁸.

Живописный же аналог должен восприниматься по линии абстракции, обобщения содержания, являться не дескрипцией, а индивидуацией этноцентричного содержания. Отчасти этому условию удовлетворяют образы М. Шагала, скажем, его работы «Вперед», «Введение в еврейский театр», «Распятие в желтом», где «еврейское» коннотируется не через типичные черты лица, покрытую талесом голову, типичные глаза, нос, бородку и пейсы хасида, не через ритуализированные ситуации и аксессуары, а через главный семантический признак «еврейства», – через Текст (над всем изображаемым доминирует свиток Торы) и через внутренний Текст, вычитываемый из имени и сюжета изображения, как в случае «Иехошуа» Б. Ньюмена; в последнем случае мы имеем ситуацию изменения внутренней динамики живописной пластики в сторону абстракции. Ее идею удачно сформулировал Ю.С. Степанов как изменение «не изобразительных, а неизобразимых элементов художественной абстракции»¹⁹.

В отмеченном сочленении видимого и рассказываемого раскрывается, как нам представляется, сущность механизма живописной аналоговости как прообраз особой «лингвистической» шкалы отсчета, на одном конце которой закреплена как содержание живописной образности некая «внутренняя необходимость» выражения этнически универсальных и специфичных черт, а на другом – ее «означающее», видимая абстрактная форма, являющаяся «сокращением» душевного, исторического, содержания, из которого выстраивается своеобразное ядро культурного концепта, главное в котором – возможность дискурсивного прочтения художественного образа, возможность вычленения из его структуры «не только того, что изображено на холсте, что может видеть глаз, но целого комплекса качеств, о которых может быть только рассказано»²⁰.

Неоднородность этнических стереотипов еврея в русском

обыденном сознании прекрасно сочетается с видимой однородностью его художественных эманаций. Она, эта однородность, конечно, кажущаяся. Однако главным в соотношении между осознаваемым миром и его живописным аналогом должно оказаться некое срединное отношение: не прямой *икон*, а указующий на базовый семантический примитив *знак*, оператор абстракции. Тогда можно говорить о рождении живописного аналога. То же видим и у Ю.С. Степанова, который приводит весьма показательный пример порождения живописного аналога в межкодовых переходах от словесного текста к живописному образу, и наоборот, как бы в иллюстративном, описывающем качестве: описание фрагмента поэмы Малларме «Как бы ни выпали кости...», выполненное П. Валери, параллельно, если не полностью, совпадает по линии «семантики глаза» с картиной Ван Гога «Звездная ночь»²¹. То же находим и в словаре Степанова «Константы»²²; явление это широко используется и в современной прессе²³, в книгоиздательской практике.

В отличие от исследователей еврейского искусства со стороны языка, традиционные искусствоведы и философы культуры настаивают на том, что еврейский живописный акцент слышен нееврейским ухом сразу и моментально распознается глазом²⁴, даже если он смешивается с гулом голосов Вавилонской башни, хотя и отмечается вся сложность определения того, что есть еврейская художественная форма²⁵. Нам кажется, что это не совсем так. На самом деле, устойчивых зрительных параллелей очень мало.

Кажется, вполне очевидным начинать искать живописные аналоги концептов «идеально другого» и «типового еврейского» в том мире, из которого вышли профессиональные разработчики еврейской темы, – мире штетла и культуры идишкэйт. Отводя в семиотическом плане театральную подоплеку иконоки еврейства, хорошо видную в работах М. Эпштейна, И. Рыбака, И. Рабичева, Евг. и Ел. Котляров, обращу внимание на два имени, наиболее интересных в обсуждаемом нами контексте: имена Моисея Фрадкина и П. Брозголя. Движение «бойчукистов», из недр которого вышли ученики И. Падалки – Бер Бланк и Моисей Фрадкин, не искали концептов и не отображали их, а обращались к еврейской теме как к способу индивидуализации

собственного творчества и идентичности, отражения реальных жизненных ощущений и их превращения, перевода в графический или живописный знак. Этому способствовала и техника ксилографирования с ее отчетливостью, динамичностью и ясностью графической линии, ее осознанной прерывностью и границей графического листа. «Еврейские искания» молодых графиков совпали здесь с поиском нового графического языка. Однако его возможности и раскрывались, и ограничивались пространством иллюстрируемой книги, прежде всего жанрово характерной, в частности, М. Мойхер-Сфорима. Реальные жизненные переживания (основа существования любого концепта) соотносились с основными графическими иллюстративными мотивами штетла, главными из которых выступали еврейское местечко, всегда многолюдное, всегда насыщенное объектами, детализированное (например – синагога, капитал и ортодоксия в иллюстрациях к «Песни бедности и убогости», 1930). Станковый плакат оказывается наиболее отчетливо запоминающимся и удобным для выражения «идеи» носителем еврейского концептуария. В стилистике этих ксилографий (прежде всего – «Путешествие Вениамина III» (1932–1933), «Евреи на земле», «Еврейские похороны» (1932–1933)) главным оказывается контрастная, экспрессионистическая передача национальной тематической информации, но из нее очень трудно вычленить концептуальное ядро. Перелом наступает тогда, когда художник отходит от традиционной еврейской изобразительности, используя обобщенную трактовку национально-специфичных образов. Таковы «Часы», «Шабат» (1990), «Молитва» П. Брозголя. И как вершина концептуализации – его «Натюрморт с “Зеленым евреем” М. Шагала» (1998). Кубистическая форма живописи П. Брозголя воспроизводит в своем образотворческом импульсе семиотику естественного языка, являющуюся базовой для выражения и существования культурных концептов. Лингвистическое и концептуальное сознание проникает здесь в самые основы натюрморта и жанрового портрета, о чем в свое время писал Ю.М. Лотман²⁶. Здесь эволюция концепта осуществляется параллельно эволюции внутренних изобразительных средств. То же находим и в творчестве художников Евг. и Ел. Котляр, В. Колтуна, В. Векслера, М. Фрадкина, М. Глей-

зера, а также нееврейского художника В. Гонторова (картина «Еврейский мальчик», 2005, поразительная по лаконизму средств и глубине выражения).

Поиск живописных аналогов еврейской идентичности, понимаемых в самом строгом для сравнительной концептологии смысле, должен идти в стороне от наипростейших форм опредмечивания «духа еврейства», вне голой еврейской тематизации, символизма, вне иллюстраций и жанровых композиций. Он разворачивается в сфере абстракции, в сфере формы живописного знака, содержание которого символизируется им же самим. «Образы существуют в ином, инсценированном пространстве», – пишет о живописной пластике П. Брозголя Евг. Котляр, – давая повод сформулировать суть процесса аналогового соответствия. Живописный аналог создается, опознается, выявляется и вновь конструируется в «инсценированном» ментальном пространстве, в рамках которого и могут проявлять себя концепты культуры как ее сгустки в сознании человека.

Ментальная доминанта этноспецифичного «еврейского» концепта проявляет себя в нестандартных, авангардных, эстетически экспериментальных художественных формах, в симультанном, комбинированном соединении комбинаторных признаков, выявляющих семантическое ядро концепта и согласованных с ними пластических средств, в динамике инноваций исходного изобразительного мотива и в генерализирующей способности к обобщению реального образа, в переходе от реального к воображаемому, усиливающему общечеловеческие черты визуальных образов и дающему возможность принять это «воображаемое» как свое «реальное», так, чтобы живописный аналог стал одним и тем же, общим и понятным для всех средством репрезентации и удерживания в культурном сознании «нетипичных», идиоэтнических «образов мира», которые подготовят нас к восприятию некоего эстетического созерцания через усиление его «ментального взятия» и динамизм языкового акта суждения о нем.

Живописный образ «еврейского» есть идеограмма некоей «внутренней необходимости», по выражению В.В. Кандинского, метафора «целесообразного прикосновения к человеческой душе», провоцирующая эволюцию пластических форм по

линии семиотических отношений, по линии абстрагирования «духовно действующих существ», всегда остающихся продуктивными «энергодателями», в том числе и в области пластических искусств.

Таким образом, выбранный нами механизм поиска живописных аналогов «еврейского» и определение последнего как категории лингво-эстетической есть не указание какого-либо однородного исследовательского и личного движения, выбранного раз и навсегда, но образец, «направление поступи» (С.С. Аверинцев) того, кто стремится увидеть в раскрывающемся перед ним ментальном мире «еврейского» творения Языка, Культуры и Искусства в их неразрывном единстве, общности жизненных оснований и мотивировок. И поскольку это длящееся действие, мы не оставляем надежды вновь вернуться, возможно, под другим углом зрения, к обсуждаемому здесь вопросу.

- ¹ Букв. «дело разума» (итал.), выражение Леонардо да Винчи. *Cosa mentale* понимается как «умо-вещь», «ментальная или умственная вещь; вещь, но ментальная; ментальная, но вещь» (М. Мамардашвили). – *Ред.*
- ² Степанов Ю.С. Пространства и миры – «новый», «воображаемый», «ментальный» и прочие // *Философия языка в границах и вне границ*. Харьков, 1994. Т. 2. С. 17–18.
- ³ Достаточно подробную историографию вопроса см.: *Коваль О.В.* Эстетическое сообщение как проблема философии языка и теории искусства // *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв*. Харьков, 2005. № 4. С. 61–76.
- ⁴ Петрова О.М. «Єврейство» як філософсько-етична категорія в образотворчому мистецтві України // *Вісник Міжнародного соломонівського універ-*

- ситету. Юдаика. Киев, 2000. С. 58–65.
- 5 Степанов Ю.С. «Слова», «Понятия», «Вещи». К новому синтезу наук о культуре. – В кн.: *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 18.
- 6 Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 164.
- 7 Там же. С. 178.
- 8 Лингвистическая сторона вопроса рассмотрена в следующих работах: *Разлогова Е.В.* Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М., 2000. С. 375–378; *Коваль О.В.* Конкурирующие мотивации в дискурсе: диаграмматический иконизм и иерархия рекурсивной концентричности // Вестник Международного Славянского университета. Сер. Филология. Т. V. № 1. 2002. С. 8–11; *он же.* Еврейский мир русского языкового сознания // Новый ковчег. 2002. № 1. С. 194–207; *он же.* «Еврей Пушкин», или по инерции практического языка // Новый ковчег. 2002. № 1. С. 179–193. Из работ общетеоретического характера следует указать на статью: *Плунгян В.А., Рахилина Е.В.* «С чисто русской аккуратностью...» (к вопросу об отражении некоторых стереотипов в языке) // Московский лингвистический журнал. 1996. Т. 2. С. 340–351.
- 9 *Коваль О.В.* Язык абстракции и «революция знака» В.В. Кандинского (в печати)
- 10 *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- 11 На множественность толкования (интерпретации) указывает Бецалель Наркис, опираясь, правда, исключительно на имя изображаемого, открывающего серию прецедентных текстов: Иешуа, завоевывающий черную землю Ханаана, альфй шнурок Рахав (Нав 2:18) или символизация пылкой природы сына художника – Иехошуа; подробнее см.: *Наркис Б.* Что такое еврейское искусство? // Еврейское искусство в европейском контексте. Сб. статей. М. – Иерусалим, 2002. С. 23.
- 12 См. подробнее со ссылкой на методику А.А. Зенкина: *Перцова Н.Н.* Об «уравнениях рока» Велимира Хлебникова // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 300–301.
- 13 *Мерло-Понти М.* Око и дух. М. 1992. С. 9–10.
- 14 *Петрова О.М.* Указ. соч. С. 69.
- 15 *Двандва* (санскр.) – термин санскритской грамматики, соединительное сложное слово, компоненты которого находятся в отношениях координации, например, русск. «северо-запад» или санскр. *питараматара* («отец-мать», т.е. «родители»). – *Ред.*
- 16 Ср. оденовское: «To me Art’s subject is the human clay, / And landscape but a background to a torso» – «По мне, предмет искусства – это плоть, / Пейзаж как фон для торса или тела» («Письма лорду Байрону», пер. Г. Шульпякова).
- 17 Г. Брускин, «Метаморфозы-2» (1993); М. Гробман, «Образ осязаемой вечности» (1973).
- 18 Последние примеры, надо сказать, порождают, в свою очередь, весьма интересную культурную ситуацию ироничной, шутилой и не всегда безобидной словесной перифразы, подобно той, какую избрал Ф.И. Тютчев

- в отношении «Явления Мессии» А. Иванова – «Семейство Ротшильда на водах». Появление такой устойчивой словесной формулы-мотива всерьез говорит о превращении живописного образа в аналог ментальных представлений, не относимых к нашему концепту, но подпадавших под него в другое время и в другом культурном климате. Здесь же можно привести известный анекдот о невозможности отличить *Тоголя от Гегеля, Гегеля от Бебеля, Бебеля от Бабеля, Бабеля от кабеля, кабеля от кобеля и кобеля от сучки*, построенный всецело на кинематографическом интертексте.
- ¹⁹ Степанов Ю.С. Протей. Очерки хаотической эволюции. М., 2004. С. 78.
- ²⁰ Степанов Ю.С. Авангард наших дней: атмосфера и сеть // Язык и искусство: Динамический авангард наших дней. Семинар акад. Ю.С. Степанова «Современная философия языка». М., 2002. С. 52.
- ²¹ Там же. С. 52, 62–78.
- ²² Степанов Ю.С. Константы. С. 178. Ср. словесный текст – языковая формула-мотив и его живописный аналог: парафразы к «Импровизации № 31» В. Кандинского: «“Абстрактные существа” вне времени и пространства, но их появление на холсте выражает радость и порыв (как в музыке; а может быть, это выражение путешествия на некий остров в ментальном мире?)»; к работе Дж.М.У. Тернена «Дождь, пар и скорость» (1844): «“...пространственно-временной отрезок мира”, осциллирует, в смысле Б. Рассела»; и даже к рисунку А. Кокошкина к «Золотому ключику» А.Н. Толстого (1981): «...сюрреалистический образ в сюрреалистической атмосфере российских восьмидесятых»)
- ²³ М. Кац, «Бродячие музыканты» (1927): «От этих звуков жизнь теряла смысл. Или приобретала?» (НГ–Ех-libris, 01.09.05); А. Массон, «Нет законченного мира»: «Как размыты критерии! И с этим ничего не поделаешь» (НГ–Ех-libris, 30.06.05).
- ²⁴ Канон и свобода. Проблемы еврейского пластического искусства. М., 2003.
- ²⁵ Кацис А. Мистическое пространство Шагала // Канон и свобода. Проблемы еврейского пластического искусства. М., 2003. С. 123–129; см. также изящный и аргументированный очерк Евгения и Елены Котляра «Штетл в арт-иудаике Харькова XX–XXI вв.: образы, рожденные жизнью, и мифотворчество» (Истоки. 2003. № 13. С. 146–156).
- ²⁶ Лотман Ю.М. Натюрморт в перспективе семиотики // Вещь в искусстве. М., 1984. С. 6–14.

Антропонимия и топонимия в составе вертикального контекста современной ивритской литературы¹

Изучение имен собственных имеет долгую историю. Имена рассматривались в трудах ученых-филологов в самых разнообразных аспектах, и результаты проделанной работы внесли значительный вклад в развитие филологической науки в целом. Объектами рассмотрения служили теория имени собственного, вопросы о происхождении антропонимов, особенностях их функционирования в различных общественных сферах, проблемы перевода антропонимов на другие языки и т.д.

В данной работе мы хотели бы рассмотреть имена собственные как элементы вертикального контекста художественных произведений на иврите. Под «вертикальным контекстом» мы понимаем определенную принадлежность единицы текста. Любая единица текста, кроме горизонтального, может иметь еще и своеобразный вертикальный контекст, который непосредственно нашим чувствам не доступен и составляет историко-филологический контекст данного литературного произведения. Вертикальный контекст относится непосредственно к филологии, поскольку его компоненты входят в сумму филологических сведений.

Разделяя мнение некоторых исследователей, в частности В.С. Виноградова и И.В. Гюббенет, что собственные имена представляют собой разновидность реалий, мы считаем необходимым уделить им особое внимание, поскольку наряду с топонимами они являются неотъемлемой частью характеристики литературного персонажа. Следует отметить, что реалии являются фактором культурно-историческим, объективно существующим в действительности и не зависящим от сопоставления языков и способов перевода. Для реалий характерен определенный национальный и исторический колорит. Они,

как правило, не имеют четких эквивалентов в других языках и не могут быть переведены по общим правилам. Таким образом, реалии, в частности антропонимы и топонимы, требуют выбора определенных переводческих эквивалентов. Прежде чем мы остановимся на этой проблеме, приведем несколько примеров использования реалий – имен собственных – в некоторых произведениях современной ивритской литературы. Для демонстрации особенностей выбора того или иного переводческого эквивалента мы будем использовать контрастивный подход, сравнивая тексты оригинала на иврите и их переводы на русский язык.

Читатель не всегда обращает внимание на то, что понимание той или иной фразы фактически строится на наличии определенного запаса преинформации, т.е. определенной совокупности фоновых и лингвоэтнических знаний. Если автор предполагает наличие у читателя оригинала определенного общего фонда знаний, то для читателя перевода снятие языковых и речевых трудностей, т.е. перевод на другой язык, не всегда становится автоматическим «пропуском» к пониманию не только содержания, но и специфического контекста литературного произведения. В подобном случае может возникнуть лингвоэтнический барьер понимания, т.е. расхождение преинформационных запасов реципиента оригинала и перевода. Именно расхождение преинформационных запасов лингвистического характера, в данном случае филологической топонимии и антропонимии, не позволяет читателю перевода проникнуть в контекст произведения.

Подобно топонимам, антропонимы тоже часто остаются за пределами читательского внимания. Реципиент, как правило, останавливается на имени персонажа только в том случае, если автор привлекает к нему внимание тем или иным способом, давая персонажу, например, какое-либо «значащее» имя или имя, выделяющееся своей необычностью. Но и в этом случае читатель едва ли будет склонен задавать себе вопросы: в чем именно необычность имени и почему оно необычно, почему именно этот, а не другой персонаж должен быть наделен необычным именем (например, Ш.-Й.Агнон, «Овадья-увечный» – Овадья; М.Й. Бердичевский, «Два стана» – Михаэль; Х.-Н. Бялик, «За

оградой» – Маришка; рассказы Э. Кишона – Пашутман)? Чаще всего случается, что мотивировка, обоснование выбора того или иного имени содержится в тексте, будучи выражено более или менее прямо или косвенно. Однако для раскрытия подлинного смысла художественного произведения особое значение имеет контекст, в частности фоновые знания, социально-культурный фон, характеризующий воспринимаемую речь. Такие фоновые знания, основанные на специфичной для разных национально-лингвокультурных сообществ когнитивной базе, формируют особое языковое сознание и могут стать барьером при восприятии художественного текста представителем другого лингвокультурного сообщества. Характерным примером этого, на наш взгляд, является новелла Дворы Барон «Осколки». Не рассматривая всего содержания новеллы, покажем смысл и значение содержащихся в ней антропонимов для раскрытия контекста произведения.

Обычное еврейское местечко, оно же – ад, выступает как пародийная параллель к *ган эден* (גן עדן – «райский сад»), где впервые Адам искал себе *эзер кенездо* (עזר כנעזדו – «помощника, соответственного ему»). Вначале первый человек искал себе помощника среди животных и, отчаявшись найти его, впал в уныние. Тогда была создана Хава (Ева). В том позднем мире, который рисует Двора Барон, первоначальная ситуация как бы переворачивается: новая Хава (Хая – имя, восходящее к тому же корню) ищет себе пару в толпе людей и, отчаявшись, находит «помощника» и «друга» в животном. Немаловажно и то, что в насыщенном бытовом мире новеллы есть два топонима (Быково и Каминка), но люди все безымянны, и антропонимы представлены только двумя именами – именем самой героини, которую зовут Хая Фрума, и именем ее коровы Рыжки. По замечанию Е. Римон, переводившей новеллу на русский язык, эти имена отражают реальное бытовое разноязычие, омывающее тщательно выстроенный в новелле искусственный остров иврита. Хая Фрума – типичное восточноевропейское женское имя, состоящее из двух компонентов: ивритского Хая – «живая» и идишского Фрума – «верная, стойкая». Что до красно-рыжей коровы, то ее экзотическое для ивритского текста русское имя в новелле транслитерировано ивритскими буквами: ריג'קה.

Так, зашифрованный русскими словами, появляется в тексте новеллы очень важный намек на Красную Корову, с которой во времена Второго храма был связан ритуал очищения.

Путь Хаи Фрумы – обратный путь праматери Хавы, которая впервые согрешила и потому была изгнана из рая и лишена райского света. Хая Фрума в буквальном смысле моет, очищает мир и сама очищается страданием. Это и есть так называемый *тикун* – починка распадающегося мироздания. Внешний облик и социальный статус Хаи Фрумы изменяются постепенно. Это не одномоментный акт, а труд всей жизни, и потому в коротенькую новеллу вмещаются десятки лет.

Популярность того или иного имени может определяться как симпатиями и антипатиями, преобладающими в обществе в какой-то момент, так и более глубокими, имеющими общественно-исторический характер, причинами. Например, при неизменной распространенности употребления библейских имен (אסתר, לאה, שרה) популярность приобрели имена у тех народов, рядом с которыми жили евреи. Так, например, имена многих героев А. Оза дают нам представление о месте рождения героев или о приоритетах их родителей или их собственных, связанных с выбором имени. Прежде всего можно определить страну исхода главных героев. Имена מישל-אורי (Мишель-Анри), אליקסנדר (Александр), בלדימיר (Владимир), ג'ניו (Жанин), פרוספר (Проспер), סנדרה (Сандра) говорят сами за себя.

Приведенные сведения при всем их поверхностном характере красноречиво свидетельствуют о том, что дело с именами обстоит не так просто, как могло бы показаться на первый взгляд. Гораздо больше сложностей возникает при обращении к произведениям художественной литературы, где на реально существующие факты накладывается еще целый ряд обстоятельств, связанных с реализацией авторского замысла.

Так, в следующем произведении имена персонажей характеризуют определенные тенденции в израильском обществе, где выбор имени тесно связан с мировоззрением. Герои рассказа А. Магеда «Яд ва-шем» стоят перед выбором имени своего будущего ребенка. Родители малыша, Рая и Иегуда, – сабры, они хотят дать ребенку имя, популярное среди молодых израильтян, такое имя, которое стало бы связующей нитью между

новым израильтянином и его страной. Они решили, что если родится девочка, то ее назовут Оснат, а если мальчик – Эхуд. Но дед Раи, старик Зискинд, хочет, чтобы правнука назвали именем погибшего в Катастрофе внука Менделе. Однако ни Рая, ни ее муж не имеют намерения сохранить память о погибшем родственнике в имени своего сына. Мать Раи, Рахель, хочет убедить дочь в правильности решения деда. «В конце концов, она, как ей казалось, нашла выход: можно назвать ребенка Менахемом. Имя и еврейское, и израильское». Но и здесь молодые не соглашаются, говоря, что «это имя не израильское, галутное».

Убеждая зятя согласиться, Зискинд говорит:

Связь – это память... Русский потому и русский, что помнит своих русских праотцев. Зовут его Иван, и отец у него Иван, и дед его деда был Иван... И ни один из них не скажет: отказываюсь от своего имени... и никаких Иванов больше знать не хочу... Эх, дети, дети, не знаете сами, что творите. Своими руками продолжаете то, что начали враги израильтяны. Они уничтожали тела, а вы – память и имена. Ни правды о прошлом, ни связи с ним, ни имен его, ни памяти. Ничего.

На первый взгляд, суть рассказа – это конфликт поколений, конфликт «отцов и детей». Но это лишь на первый взгляд. Наличие фоновых знаний позволяет нам раскрыть более глубокий контекст. До сегодняшнего дня в израильском обществе нет единого мнения о роли самих евреев в Катастрофе, многие сабры, родившиеся в Израиле уже после Второй мировой войны, считали, что нельзя было так «безропотно» и без сопротивления позволять уничтожать свой народ, они хотели отмежеваться от этой части истории своего народа. Образ сабра – мужественного, волевого еврея, готового в борьбе отстаивать свою страну и свой народ. Всё, что было в изгнании, в галуте, надо забыть, чтобы создать смелого и гордого израильтянина. Вот только ни еврейская традиция, ни история не позволяют забыть, и благодаря этому евреи сохранились как народ, даже пройдя через тысячелетия уничтожения и изгнания.

Мы уже обращали внимание на то, что топонимы наряду с антропонимами не всегда очевидны для читателей в общем контексте художественного произведения. Так, например, в новелле Х. Гури «Тель-Авив» есть такое описание города:

Вслед за другими уроженцами Тель-Авива я готов поклясться, что от песков силикатного завода (что между улицами Буграшов и Дизенгоф) и до самого Яркона тянулись золотые дюны, раскаленные днем и прохладные ночью... что вдоль песков и сикомор, называющихся улицей Кармель, шел к улице Алленби караван верблюдов... что араб-пастух гнал коз в Яффо.

Данный пример наглядно иллюстрирует то значение, которое имеет для понимания литературно-художественного произведения наличие в нем самых разных географических названий – от названий улицы и штетла до названия страны. Гораздо сложнее обстоит дело тогда, когда чисто географический характер того или иного наименования уходит как бы на второй план и на первое место выступает «культурный компонент», т.е. социальные, исторические и культурные коннотации топонимов, приобретенные ими в течение определенного исторического периода. Эти коннотации представляют собой новое содержание топонимов, функционируя уже как бы в отвлечении от своего первоначального содержания и подвергаясь разнообразным модификациям в зависимости от изменений в ходе общественного развития. Их изучение в лингвистике стало предметом филологической топонимии.

Из всех элементов, образующих вертикальный контекст художественного произведения, меньше всего внимания уделялось всякого рода названиям, начиная с географических и заканчивая наименованиями концертных залов, магазинов и т.п. Подобный факт представляется вполне объяснимым. Понятно, что цитаты и аллюзии, например, в гораздо большей степени привлекают к себе читателей, заметно выделяясь на фоне текста как в плане содержания, так и в плане выражения. Употребление того или иного географического названия иногда может и не представлять собой трудности для восприятия, будучи нередко четко мотивированным или ситуационно обусловленным. Поэтому в дальнейшем мы хотели бы привлечь внимание к элементам топонимии в составе вертикального контекста, а также проиллюстрировать некоторые разновидности географических названий с точки зрения их социолингвистической и культурно-исторической значимости.

Естественно, что наиболее часто встречающийся топоним в произведениях современной литературы на иврите – Иерусалим. Мы не будем здесь касаться всех религиозных, культурных, социальных, исторических и политических элементов значения Иерусалима как для евреев, так и для представителей других наций и религий, вспомнив лишь слова из Танаха: – «עם אשכנח ירושלים»² и слова средневекового еврейского поэта Иехуды Галеви: «לבי במזרח ואנוכי סוף מערב»³. Мы выбрали эти выражения, потому что именно они довольно часто входят в состав вертикального контекста в виде цитат или аллюзий в произведениях современных писателей. Так, в романе А. Оза «Черный ящик» («Куфса шхора») мы встречаем парафраз строки Иехуды Галеви: «כי מה בפרודיה הזו, אתה במזרח ולבר בסוף מערב» («Ибо какой смысл продолжать эту пародию: ты на Востоке, а сердце твое – на крайнем Западе...»). И если в этом романе топонимы, такие как Кфар-Шмарьяху, Русское подворье, Зихрон Яаков, использованы исключительно для продвижения сюжетной линии, то в другом романе, «Мой Михаэль», образ города становится неотъемлемой частью художественного образа романа. Событий в романе предостаточно немного, вернее, кажется, что их немного, но все они разворачиваются непосредственно в контексте Иерусалима.

Названия улиц – таких, как Бен-Иегуда, Яффо, Мамила, Мелисанда, Пророков, Штрауса, Исаяи, Геула, Малахим, Бецалель, Хасмонеев, Эфиопов, Короля Георга, Давида Елина, – становятся не только местом действия романа, но и раскрывают особый культурно-исторический, религиозный, социальный фон Иерусалима. В романе также часто встречаются названия различных районов и кварталов Иерусалима: Ахава, Мекор Барух, Геула, Меа Шеарим, Санхедрия, Бейт Исраэль, Тель Азра, Немецкая колония, Рехавия, Тальпийот, Катамоны, Бейт ха-Керем. Без дополнительных фоновых знаний достаточно трудно разобраться в таком количестве названий и определить их значение для героев романа. Большая часть описываемых событий происходит в квартале Мекор Барух. Уже тогда, в 1950-е годы, этот квартал приходил в упадок. Именно такое настроение сопровождает жизнь главной героини романа – Ханы. И, напротив, в квартале Ахава, где она снимала комнату до своего замужества, Хана была более счастливой и самодостаточной.

Многие топонимы романа становятся понятны только в том случае, если читателю известны некоторые исторические реалии Израиля и Иерусалима 1950–1960-х годов. Например, «Терра Санта» встречается в такой цитате из романа:

Я тогда была слушательницей Еврейского университета; в те дни лекции все еще читались в «Терра Санте»⁴. Корпуса на горе Скопус оказались отрезанными от города после Войны за независимость. Старожилы все еще верили, что это временное отчуждение. Политические пророчества звучали постоянно... Ощущалась некая подавленность...

Несмотря на то что события в романе происходят в мирное время (только в последней части герои романа участвуют в военных действиях), сам образ города, как и внутреннее состояние главной героини, от имени которой ведется повествование, представляется неустойчивым, мятущимся, она не уверена в завтрашнем дне. Для характеристики Иерусалима используются такие метафоры, как *замкнутый город, удаленный город*. Особый смысл придаетя столь привычным для внешнего образа Иерусалима стенам:

И стены.

В каждом квартале, в каждом пригороде существует потаенный центр, обнесенный высокой стеной. Враждебные крепости закрыты для всех, кто проходит мимо. Здесь, в Иерусалиме, можно ли ощущать себя дома, спрашиваю я, даже если прожить тут сто лет? Город закрытых дворов, душа его запечатана мрачными стенами, верх которых усыпан колючим битым стеклом. Нет Иерусалима... Оболочка внутри оболочки, а ядро запрещено.

Ощущение нависшей в 1953 году над городом и страной опасности передается в образных сравнениях:

Деревни и пригороды окружают Иерусалим плотным кольцом, будто любопытные прохожие, сгрудившиеся вокруг раненой женщины, распростертой на дороге: Неби Самуэль, Шаафат, Шейх Джарах, Исауйе, Августа-Виктория, Вади Джоз, Силуан, Цур Бахер, Бейт-Сафафа. Сожмут они в кулак ладонь свою и город раздавлен.

Подобный же образ представлен в публицистическом произведении А. Оза «Чужой город»:

Обособленный город. Зимний город. Вечно зимний, даже в летнее время. Перила из ржавого железа. Серый камень, отливающий то голубоватым, то розовым. Покосившиеся заборы. Скалистая земля. Дворики, отгородившиеся от мира каменными стенами.

И был в Иерусалиме страх. Скрытый страх, который не положено было называть одним словом или выражать другими словами. Он стекал в кривые переулки и окраины, скапливался там и затвердевал.

Таким был город для его жителей все то время, когда он был разделен на Восточный и Западный.

Целых двадцать лет Иерусалим не хотел знаться с темпами новой эпохи – медленный город в бурлящей стране; далекая гористая старая окраина строительной площадки, kloкочущей своей переливающейся через край энергией.

Иерусалим неоднократно становился поэтическим образом в произведениях ивритоязычных поэтов, таких как Наоми Шемер («Золотой Иерусалим») и Зельда («Место огня»). Иехуда Амихай посвятил Иерусалиму поэтический цикл «Иерусалим, 1967». Уже само название содержит в себе определенный фондовый контекст: 1967 год – год объединения Иерусалима. В дальнейшем содержание отражает не только различные исторические аспекты города:

*Город играет в прятки со своими именами:
Иерусалим, Эль-Кудс, Шалем, Джеру, Еру...
Шепчет во тьме: Евус, Евус, Евус...
Плачет, тоскуя: Элия Капитолина...*

При переводе необходимо добавить следующие комментарии: Эль-Кудс – арабское название города; Шалем – древнее название Иерусалима (Быт 14:18; Пс 76:3); Евус – древнее название Иерусалима (Суд 19:10–11; I Пар 11:4–5); Элия Капитолина – официальное название города после разрушения Храма римлянами.

Топонимы у Амихая часто тесно связаны с вертикальным литературным контекстом, то есть цитатами, аллюзиями и ссылками на другие произведения:

*В Ямин-Моше
Левая рука моей любимой
Была в моей правой...*

Литература и фольклор

Автор обыгрывает буквальное значение названия иерусалимского квартала – «Десница Моисея» (Ис 63:12), – используя также образы из Песни Песней 2:6 («Левая рука его под головой моей, а правая обнимает меня...»). И далее: ...сидели мы на берегу нашего города, а в нем нету реки – аллюзия на начало Псалма 137: «На реках Вавилонских сидели мы и плакали...».

Даже в небольшой части приведенных нами примеров можно проследить значение реалий, употребленных в оригиналах, и возможные трудности для понимания содержания текста читателями перевода, обусловленные контекстом художественного произведения.

В данной работе мы хотели привлечь внимание к пока еще не изученному аспекту вертикального контекста, без которого понимание произведений современной израильской литературы было бы неполным и недостаточным. Представляется, что создание карты Иерусалима с учетом сделанных здесь наблюдений явилось бы значительным вкладом как в филологическую теорию (в плане дальнейшего изучения вертикального контекста), так и в практическую деятельность всех тех, кто связан с изучением и преподаванием иврита.

¹ В статье использованы следующие исследования и издания художественных произведений; Антология ивритской литературы / Сост. Х. Бар-Йосеф, З.Копельман. М., 2000; *Бен-Иехуда Н.* Как узнать в человеке иерусалимца // Ариэль. 1996. № 26; *Виноградов В.С.* Лексические вопросы перевода художественной литературы. М., 1978; *Гоббенет И.В.* Основы филологической интерпретации литературно-художественного текста. М., 1991; Ивритская новелла начала двадцатого века. Хрестоматия / Сост. З. Копельман, Е.Римон. Тель-Авив, 2003; Израильская литература в русских переводах. Сост. Е. Римон. СПб., 1998; *Кишон Э.* Мы – израильтяне... М. – Иерусалим, 2004; *Оз А.* Мой Михаэль. М., 1994; *Оз А.* Черный ящик. Иерусалим. 1996; *Оз А.* Чужой город // Ариэль. 1996. № 26; *Римон Е.* Свет посеян для праведника. О рассказе Дворы Барон «Осколки» // Еврейское образование. 2001. № 2. С. 185–191.

- ² Пс 137:5: «Если я забуду тебя, Иерусалим, пусть отсохнет («забудется») правая рука моя». – *Ред.*
- ³ «Сердце мое – на востоке, а я – на крайнем западе». – *Ред.*
- ⁴ «Терра Санта» – бывший католический монастырь, арендованный Еврейским университетом в тот момент, когда дорога к его корпусам на горе Скопус была заблокирована.

Театр со знаком антитезы: несколько слов о жизни и творчестве Ханоха Левина

Драматург Ханох Левин является одной из выдающихся фигур современной израильской культуры вообще и драматургии в частности. О его творчестве написано несколько научных трудов и магистерских диссертаций на иврите, а в израильской периодике можно найти огромное количество критических публикаций и рецензий на его постановки. Его пьесы, несмотря на их скандальность, переведены на многие европейские языки и с успехом ставятся на ведущих сценах мира, однако в России столь значимая для израильской культуры и для истории театра на иврите фигура практически неизвестна.

Ханох Левин родился в декабре 1943 г. в бедном квартале Тель-Авива в религиозной семье евреев – выходцев из Польши. Его родители, Малка и Исраэль Левин, приехали в Израиль из Лодзи в 1935 г. с девятимесячным первенцем Давидом на руках. Это была так называемая пятая алия евреев из Германии и Восточной Европы.

Свое первое стихотворение Ханох Левин написал детскими печатными буквами во время очередной бомбежки тель-авивского автовокзала, по соседству с которым тогда жила семья. Шел 1948 год, Израиль отстаивал свою недавно обретенную независимость.

Учился маленький Ханох в частной религиозной школе. Когда ему исполнилось тринадцать, от инфаркта скончался его отец. Врач констатировал смерть на глазах у мальчика, и это событие оставило глубокий след в сознании ребенка, а впоследствии повлияло и на его творчество. После смерти отца-кормильца и так небогатая семья впала в еще большую нужду: мать не смогла более оплачивать учебу младшего сына и решила, что он должен отправиться на заработки. Ханох перешел в бесплатную вечернюю школу для рабочей молодежи и одновременно начал подрабатывать курьером.

Брат Ханоха Давид, который был старше его на девять лет, в пятидесятые годы работал помощником режиссера в Камерном театре¹. Благодаря этому Ханох с самого детства крутился среди актеров и не упускал случая посмотреть очередной спектакль, разумеется бесплатно.

В июне 1961 г., окончив школу, Ханох Левин пошел в армию, а после армии сразу поступил в Тель-Авивский университет. В университете студент Ханох Левин не только изучал литературоведение и философию, но и положил начало своей литературной карьере: печатал свои солдатские стихотворения и небольшие зарисовки в сатирическом разделе «Записки на зад» в студенческой газете «Дикобраз», а также в газете «Ха-арец» и других израильских периодических изданиях. Когда после очередного выпуска «Дикобраза» четыреста разгневанных студентов заявили, что Ханох Левин оскорбил их чувства, будущий драматург не замедлил выразить им свою благодарность: «Спасибо вам, как раз на это я и рассчитывал». Так с самых первых публикаций провокационные сочинения Левина и гневные протесты возмущенных зрителей и читателей стали неотъемлемой частью его творческой биографии.

В августе 1968 г., когда большинство израильтян все еще были опьянены быстрой победой в Шестидневной войне, Ханох Левин написал и поставил сатирическую пьесу в стиле кабаре «Ты, я и будущая война» («Ат, Ани ве-ха-мильхама ха-баа»). В этой постановке, по словам самого драматурга, он хотел охладить пыл и восторги израильтян по поводу ошеломительного военного успеха. Содержание пьесы бросило настоящий вызов общественному мнению, постановки сопровождались неизменными скандалами, их пытались бойкотировать, а театральные критики клеймили автора, называя его «уродом», «душевнобольным» и «коммунистом».

После окончания университета Левин начал регулярно писать для Камерного театра, а также сотрудничать с национальным театром «Габима» в Тель-Авиве и Хайфским городским театром. Его первыми и весьма шумевшими пьесами были «Соломон Грипп» (1969) и «Царица ванной комнаты» («Малькат ха-амбатья», 1970). Однако считается, что творческой зрелости как драматург он достиг в пьесе «Хефец», кото-

рая была поставлена в 1972 г. в Хайфе Одедом Котляром². Как правило, Левин сам ставил свои пьесы, и актеры признавались, что на его репетициях возникала особая теплая атмосфера, так что за несколько лет вокруг драматурга сплотилась постоянная труппа: Амнон Мескин, Одед Котляр, Альберт Коэн, Йосеф Кармон и другие.

Спектакли Левина всегда были событием в культурной жизни Израиля. Драматург беспощадно критиковал израильское общество, оно же отвечало ему либо искренней благодарностью, либо непримиримой враждой. Однако как частное лицо Ханох Левин остался в памяти тех, кто его знал, доброжелательным и скромным человеком, который больше всего опасался ранить кого бы то ни было. Он никогда не реагировал на резкие выпады в свой адрес и не пытался оправдываться. Его мать занимала ту же позицию: «Мне нечего вам сказать по поводу его спектаклей. Кому не нравится, пусть не приходит», – ответила она журналистке из газеты «Новости» в марте 1984 года.

В начале 90-х годов у Ханоха Левина обнаружили злокачественную опухоль. В период болезни он написал еще две пьесы. Преданные актеры навещали его и проводили репетиции прямо в палате. Он был очень этому рад, и у друзей затеплилась надежда, что работа над новыми пьесами поставит Ханоха на ноги. Однако этого, увы, не случилось. Ханох Левин, лауреат многих литературных и театральных премий, присужденных ему как в Израиле, так и за рубежом, скончался в августе 1999 года в возрасте 55 лет. Он успел написать около пятидесяти пьес, тридцать четыре из которых были поставлены на сцене еще при жизни автора. По количеству созданных произведений его сравнивают с хорошо известным израильским театралом А.Н. Островским, а по умению одним штрихом нарисовать узнаваемый характер – с Н.В. Гоголем.

Драматургия Ханоха Левина в известной степени «однобока». Он снова и снова возвращает читателя (зрителя) в современное общество потребления, где физиологические нужды человека и их удовлетворение являются наивысшей, а часто и единственной целью. Левин лепит своих героев нарочито выпукло, гротескно, но порой эта утрированная гиперболичность приводит к карикатурности и наносит ущерб художественной полноте

произведения. Модную в 60-е годы в Израиле философию экзистенциализма Левин заменил прагматикой экзистенции: еда, деньги, секс – вот главные ценности и устремления в жизни современного человека. Создается впечатление, что драматург отделил «тело» от «души» и, расписывая тело со всеми его потрохами, будто позабыл о душе вовсе. В мире Хануха Левина нет духовности, нет Бога. Этот мир максимально приземлен.

Драматург жестоко высмеивает поведенческие установки, распространенные в израильском обществе, где, как он считает, под смыслом жизни понимается лишь карьерный успех, выгодный брак и деторождение. Его коробит отношение израильтян к деньгам и к собственности. Однако благодаря используемому методу изображения местные черты действительности в произведениях Хануха Левина приобретают универсальный смысл, отчего его пьесы с успехом идут на мировой сцене.

Определить жанр, в котором работал драматург, – задача не из легких. Манера его, как правило, эклектична, в ней различимы приемы разных видов мировой драматургии, таких как театр абсурда, комедия, трагифарс, пародия, черная комедия, буффонада, комедия масок. Однако в его творчестве все же явно преобладают политическая сатира, социальная сатира и фарс с элементами «черной комедии».

К политической сатире принято относить пьесу «Царица ванной комнаты» (премьера состоялась в Камерном театре в 1970 г.), а также упомянутое выше литературное кабаре «Ты, я и будущая война» (специальная антреприза, 1968). Пьесы «Хефец» (Хайфский театр, 1972) и «Торговцы резиной»³ («Сохрей гуми», Камерный театр, 1978) представляют собой острую социальную сатиру. К жанру фарса-гротеска можно отнести драму «Шиц»⁴ (Хайфский театр, 1975). Несмотря на свой сарказм и цинизм, Левин умеет проникновенно затронуть вечные темы сценического искусства нового времени: робость маленького человека, его потребность в любви, страх смерти и растерянность перед пустотой и бессмысленностью существования.

Излюбленным приемом драматурга, пожалуй, является игра на дисгармонии стилистических регистров и тематических планов: Левин использует как элементы бурлеска, излагая низкий предмет высоким стилем, так и элементы трагедии,

когда высокий предмет облекается в оболочку вульгарной речи и непристойностей.

Известно, что в 1950-х годах во Франции произошла своего рода театральная революция. До того французский драматический театр изрядно отставал от динамично развивавшихся музыки и живописи и воспринимался как рутинная область искусства. Придерживаясь сложившихся традиций и приемов, театр упорно противился новаторству, предполагавшему принципиально иной подход к отображению мира.

Первой атакой на традиционный театр принято считать антидраму Ионеско «Лысая певица» («The bald soprano», или «La cantatrice chauve», 1950), с которой связывают представление о театральном абсурдизме. Эжен Ионеско⁵ до сих пор является одним из ведущих представителей алогичной, трагикомической драмы, получившей название «театр абсурда». Ионеско опирался на опыт сюрреалистов и дадаистов, особенно в том, что касается языка. Он добивался деавтоматизации фразеологизмов и привычного пустословия, помещая высказывания в странный контекст, выворачивая слова наизнанку, как будто он хотел посмотреть, что скрывается там внутри.

Почти двадцать лет спустя Ханох Левин проделал аналогичную работу в отношении еврейских и израильских «общих мест», прописных религиозно-традиционных истин и современных сионистских и прочих идеологических клише. Иногда словесная игра и смысловые перевертыши сами оказываются художественной самоцелью, и если в начале пьесы зритель еще узнает и понимает суть происходящего, то к ее концу осмысленность ситуаций тонет в лавине абсурда и гротеска, а тонкая связь с реальностью рвется.

Драматург Левин не довольствуется брехтовским подходом к эпическому театру как к действию, о котором декларативно заявляют, что оно не принадлежит реальному миру зрителя. Левин поступает иначе. Он заставляет своих персонажей быть одновременно и лицедеями, и героями пьесы, причем его герои словно только что вышли из зрительского зала. Так, героиня пьесы Левина «Торговцы резиной» Бела Берло в заключение говорит: «...Три несчастных человека встали на дощатом помосте среди картона и тряпок и перемалывали там два долгих

часа нашу жизнь, как будто есть там что-нибудь такое, чего мы не знаем». «Картон и тряпки» – это театральные декорации, «помост» – это, безусловно, сцена, а «три несчастных человека» – персонажи. Однако речь идет уже не столько о спектакле, сколько о жизни, общей как для героев, так и для зрителей. Устами Белы Берло Левин заявляет: на сцене играют жизнь, но, в отличие от Ионеско, это не только жизнь тех, кто находится на сцене, но и жизнь зала. Воздвигнутая Брехтом перегородка между сценой и зрительным залом снова снесена, но в этот раз с иным эффектом.

В постановках Хануха Левина, – как у многих драматургов «нового» театра, например, у Пиранделло или у вышеупомянутого Ионеско, – приемы реалистического театра, где актеры, декорации и вымышленные события выдаются за реальные происшествия с реальными людьми, – больше не используются. Теперь актеры – это актеры, сцена – это сцена, и то, что на ней происходит, на самом деле происходит со зрителями, только в другом месте и в другое время.

Говоря о Ханухе Левине, нельзя не упомянуть об итальянском драматурге, новеллисте и романисте Луиджи Пиранделло⁶, который, безусловно, оказал существенное влияние на театральную ориентацию израильского драматурга. Международное признание Пиранделло принесла пьеса «Шесть персонажей в поисках автора» («*Sei personaggi in cerca d'autore*», 1921), которая с огромным успехом прошла на сценах Лондона и Нью-Йорка. В этой пьесе автор ставит риторический вопрос: что есть реальность? Спектакль начинается без декораций, на сцене директор театра готовит к постановке пьесу Пиранделло. Из пустого зрительного зала появляются шесть «персонажей», заявляющих, что их историю следовало бы рассказать. Персонажи распределяются между актерами как «роли». По ходу действия персонажи, все более недовольные игрой актеров, постепенно переходят на сцену. Там они играют свою собственную драму с жестоким и трагическим концом. Таким образом, они корректируют театральную реальность, вторгаются в нее и создают свое, выверенное жизнью искусство.

Хануху Левину тоже мало того, что его персонажи осознают, что они – лишь плод авторской фантазии. Они и свое «существо-

вание в пьесе» превращают в драматургию: в рамках сценической реальности, придуманной Левином, они строят собственный театр или кинематограф, распределяя между собой роли драматурга, режиссера и актеров. У Ионеско персонаж – экстраверт, он то и дело проникает за рамки театральной реальности в нашу с вами «зрительскую» реальность. У Ханюха Левина, наоборот, персонаж – интроверт: не покидая очерченного драматургом круга, он уходит в глубь творимой им новой сценической реальности и там чертит собственные «круги». Так в пьесах и скетчах Левина, подобно знаменитой русской матрешке или китайскому шару в шаре, появляется театр (или кино) в театре.

«Антитеатр» Ханюха Левина опирается на категории театра со знаком антитезы: *антифабула*, *антиэстетика*, *антиреализм*, *антипсихологизм*.

Пьесы Левина как правило довольно статичны, персонажи лишены развития характеров. Тщетно читатель ждет, что вот-вот наступит какая-то развязка или хотя бы что-нибудь, наконец, произойдет. Этот прием уже был известен в мировой драматургии: к примеру, первая пьеса Луиджи Пиранделло, которая представляет собой одноактную драму, прямо называется «Эпилог» («L'epilogo», 1898), будто подчеркивая уже своим названием, что это послесловие к пустоте. А произведения Левина в свою очередь представляют собой затянувшуюся экспозицию, тогда как классические перипетия, кульминация и развязка в них отсутствуют.

Начиная привычный, узнаваемый разговор или разыгрывая знакомую ситуацию, Ханюх Левин резко заканчивает ее неожиданным и абсурдным поворотом – так, как в нашей жизни не бывает. Как удачно подметил Яков Шехтер: «Мы спим, живем по инерции. Человек к двадцати годам набирает ответы на разные жизненные ситуации и потом уже не думает, реагируя автоматически. Пришла ситуация, загорелась лампочка, другая ситуация – другая лампочка. А сам человек спит, плывет по течению»⁷. В своих пьесах и скетчах Левин выкручивает эти самые «лампочки», так что они в нужный момент не загораются, и герою – а вслед за ним и зрителю – приходится самому соображать, как поступить.

Антиэстетика в произведениях Левина часто кажется гипер-

трофированной. Его герои готовы блевать, заниматься сексом и испражняться прямо на сцене, а у читателя (зрителя) возникает чувство брезгливости и отвращения, хотя он и не перестает смеяться. Для драматурга нет табуированных тем, что порой даже пугает. Тут не только отсутствует элементарная стыдливость, но и – как кажется – не остается ничего святого. Так же как и Бертольд Брехт, Ханох Левин не признает «благодной лжи» и называет самые неприятные вещи своими именами.

Антиреалистичность пьес Ханох Левина характернейшим образом проявляет себя в ономастике. Словно в пику традиции «говорящих имен», имена персонажей в произведениях Левина представляют собой абсурдные сочетания звуков. Изредка этот нонсенс намекает на этническое либо социальное происхождение персонажа. Эти немислимые, труднопроизносимые имена – Шошнебухра, Афчик, Фефехц, Цингербай – подчеркивают и усиливают впечатление ирреальности происходящего на сцене. От зрителя требуется интеллектуальное усилие, чтобы спроецировать эту абракадабру на современный Израиль, однако часто подобная проекция все же напрашивается. На этом фоне еще заметнее вроде бы осмысленные имена, например «Хефец», что в переводе с иврита означает «вещь», или «Крум», то есть «корка, твердый поверхностный слой». Часто Левин вообще не удостоивает своих персонажей именами, как, например, в скетче «Ожидающие друг от друга» («Мехаким эхад ме-хаверо») герои обозначены как Господин А, Господин Б и Господин В. А в зарисовке «В раввинат!» («Ле-раббанут!») драматург различает своих персонажей только по гендерному признаку: Мужчина и Женщина. В небольшой пьесе-монологе «Время» («Ха-Зман») у героя снова нет имени, он – просто Человек. Часто, как в миниатюрах «Тетя Фейга» («Ха-Дода Фейга») и «Национальная библиотека»⁸ («Ха-Сифрия ха-леумит»), Левин именует персонажей исключительно по профессии: критик и театрал, или – экскурсовод, шофер и турист.

Антипсихологизм пьес Левина обнаруживает себя прежде всего в характерах персонажей. Это условные, плоские образы, наделенные одной гипертрофированной чертой, на которую и направлено жало сатиры. Примечательно, что в постановках Левина центральные фигуры спектакля, как правило, пред-

ставали невысокими, пухленькими, жалкими, а их антиподы по пьесе подбирались статными, с плакатной внешностью, но в глазах зрителей эти самовлюбленные, нагловатые красавцы выглядели не менее уродливыми, чем главные герои. Правда, если быть точным, персонажей Левина нельзя назвать ни героями, ни даже антигероями – они скорее *недогерои*, которые не ищут ни славы, ни власти, ни богатства, но сами готовы отказаться от всех благ жизни.

Начинал Левин писать как бы на злобу дня: его ранние политические сатиры – пьесы и скетчи – в силу своей жесткой привязки к событиям в Израиле со временем будто выцветают, теряя остроту, и требуют возвращения к историческому контексту. Возьмем, к примеру, скандально известную «Царицу ванной комнаты»⁹, премьеры которой состоялась в апреле 1970 г. в Камерном театре (режиссер Давид Левин). Спектакль выдержал всего девятнадцать постановок¹⁰. После первых же показов «Царицы» газеты запестрели заголовками: «Камерный театр обратился в Верховный суд справедливости против цензуры»¹¹, «Что можно, а что – нет?»¹², «Сатира – признак здоровья, а не болезни»¹³, «Царица ванной комнаты и свобода слова»¹⁴, «Терпимость, демократия, и бомбы зловония»¹⁵ и так далее. В главной героине современник не мог не узнать Голду Меир – главу правительства в годы особенно болезненной для Израиля Войны Судного дня¹⁶. Левин позволил себе в резкой форме говорить о том, что было так «свято» для израильтян: о смерти близких, о ведении боя, о цене за территории. Публика на спектаклях вопила и топала ногами, буквально ломала стулья. Против этой пьесы выступили представители как левого, так и правого политического лагеря: все единодушно требовали немедленно изъять спектакль из репертуара. В конце концов, постановку запретили. Читая «Царицу ванной комнаты» сегодня, спустя тридцать пять лет, понимаешь, что без досконального знания исторического контекста понять пьесу трудно, а в иных местах – просто невозможно.

Драматург и сам, как видно, понял, что век политической сатиры недолог, тогда как осмеяние универсальных черт – глупости, нерешительности, предательской трусости, перманентного сексуального желания, стремления унижать или быть уни-

женным, жажды наживы – менее подвержено разрушительному действию времени.

Ханох Левин начинал свой творческий путь как поэт, затем стал прозаиком, плодовитым драматургом и режиссером. Он был интеллигентным, начитанным человеком, интересной, разносторонней личностью. Трижды был женат и оставил после себя четырех детей. Сегодня его произведения переведены на многие языки (английский, немецкий, итальянский, румынский, испанский и др.), его пьесы идут на многих сценах мира. В последнее время его начали переводить и на русский, однако он все еще практически не известен российскому читателю. О вкусах не спорят, но знакомство с израильской культурой немислимо без хотя бы поверхностного представления о Ханохе Левине, ведь его творчество дало изрядный толчок и во многом определило развитие израильского театра.

¹ Театр «Камери» в Тель-Авиве.

² См. русский перевод Бориса Борухова (журнал «Солнечное сплетение», №18–19. Иерусалим, 2001. Журнал также выставлен в Интернете).

³ См. русский перевод Валентина Красногорова, опубликованный в журнале «Двадцать два» (№ 103, Тель-Авив, 1997), а также в книге «Антология ивритской литературы 19–20 веков в русских переводах» (М.: РГГУ, 1999, 2000).

⁴ См. русский перевод Натальи Сергеевой (в журнале «Современная драматургия», № 3, июль–сентябрь 1994).

- ⁵ Эжен Ионеско (1909, Румыния – 1994, Франция) – французский драматург, член Французской Академии с 1970 г. Кроме вышеупомянутой «Лысой певички» см. также его пьесы: «Стулья» («Les chaises», 1952) и «Амадей, или Как от него избавиться» (1954). Первое издание на русском языке: *Ионеско Э. Лысая певичка*. М.: Известия, 1990.
- ⁶ Луиджи Пиранделло (1867–1936) в 1934 г. был удостоен Нобелевской премии по литературе за творческую смелость и изобретательность в возрождении драматургического и сценического искусства. Творчество Пиранделло повлияло на таких выдающихся европейских драматургов, как Жан Ануй, Жан Поль Сартр, Сэмюэл Беккет, Эжен Ионеско, Жан Жене.
- ⁷ *Шехтер Я.* Вокруг себя был никто. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004.
- ⁸ См. русский перевод Дмитрия Сливняка см. в журнале «Двоеочие» (№ 3, Иерусалим).
- ⁹ В русских источниках ее иногда называют «Королева ванной».
- ¹⁰ Для сравнения: не менее скандальное литературное кабаре Левина «Ты, я и будущая война» двумя годами ранее выдержало 120 постановок.
- ¹¹ Давар, 14.04.1970.
- ¹² Ха-арец, 22.05.1970.
- ¹³ Йедиот ахаронот, 25.05.1970.
- ¹⁴ Ха-арец, 29.05.1970.
- ¹⁵ Коль ха-ам, 05.06.1970.
- ¹⁶ Голда Меир (1898–1978) – четвертый премьер-министр Государства Израиль (1969–1974), «железная леди» израильской политики. В Войне Судного дня (1973) Израиль понес огромные в масштабах страны человеческие потери.

История восточноевропейского еврейства

Хасидский двор и православный монастырь в Восточной Европе XVIII–XIX вв.: было ли взаимовлияние?

Как учат многие преподаватели кафедры сравнительного религиоведения в Иерусалимском университете, иудаизм и христианство возникли в одно и то же время, в одной культуре и в одном народе. Они возникли после того, как с разрушением Иерусалимского Храма в 70 году н.э. исчезло то, что составляло центр всего ветхозаветного иудейского культа, а земля Израиля *de facto* перестала быть средоточием еврейской религиозной жизни. Христианские богословы к этому добавляют, что незадолго до того происходило земное служение Иисуса – центральное событие религиозной истории человечества, – а разрушение Храма было лишь внешним сопутствующим событием. Раввинистический иудаизм и христианство унаследовали разные компоненты своего общего религиозного основания – библейского иудейства, но эта общность происхождения и конфликт разделения навсегда остались в памяти двух религиозных общин. В этом контексте становятся понятнее как взаимный антагонизм, так и неожиданные схождения, проявляющиеся на различных этапах исторического пути (вплоть до схождения одежд религиозных женщин в Израиле и в православных странах).

Хасидизм, возникший в XVIII столетии в Восточной Европе, является одним из тех явлений в иудаизме, к которому нередко ищут параллели в христианстве. И не просто параллели, но именно взаимное влияние между основателями хасидизма и современных ему христианских движений того же региона. Речь может идти как о русских сектах, далеких от ортодоксии, так и о монашеской традиции, в том числе о традиции духовного руководства и старчества, возрождавшейся в XVIII–XIX вв. в православных

церквах Восточной Европы. Еврейское происхождение св. Паисия Величковского, одного из лидеров православного монашества в XVIII в., дает этим предположениям более твердую почву. Но должен заранее сказать, что, реальные контакты, по крайней мере сейчас, между иудейскими и православными религиозными лидерами того времени кажутся мне крайне маловероятными. Если же такие контакты и имели место, то все же едва ли здесь можно говорить о взаимовлиянии или глубоком интересе друг к другу. При всем при том параллели очевидны, однако корни их, как я думаю, нужно искать скорее в общем происхождении двух религий, в общей восточноевропейской среде и сходных ответах обоих движений на проблемы того времени.

Ниже речь пойдет по большей части не столько о хасидизме, сколько о том православном контексте, в котором он существовал на ранних этапах своей истории. Отчасти мои наблюдения продолжают тему, о которой писали, в частности, Ада Рапопорт-Альберт и Игорь Туров.

Наиболее близким кажется сравнение ранних хасидских учителей с Паисием Величковским и его служением. Годы жизни старца Паисия – 1722–1794¹. Недавно в Москве была издана его «автобиография» на славянском языке с рядом последних исследований о нем². Святой Паисий родился на Восточной Украине (в Полтаве), учился в Киевской академии, а потом ушел учиться монашеской жизни на Афон в Греции. Впоследствии большая часть его жизни была связана с монастырями Молдавии и Румынии. Схоластическую ученость Киевской академии того времени он сменил на живой *praxis* христианской жизни в ее наиболее радикальном, монашеском, варианте. Он мог бы сказать вместе со своим старшим современником Баал Шем-Товом (1698–1760), основателем хасидизма: «У меня нет времени учиться, потому что я обязан служить моему Творцу».

Но при этом Паисий Величковский вовсе не стал обскурантом: он всю жизнь занимался сверкой переводов древних христианских текстов и созданием новых славянских переводов. Им было положено начало переводов святоотеческих текстов на русский язык в Новое время, в результате чего в XIX в. на русский были переведены практически все основные греческие и латинские отцы, изданные к тому времени. Как писал прот. Г. Флоровский, «Это не

был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия»³. Разве это не похоже на борьбу хасидов с сухим изучением Талмуда, что нередко создавало ложное представление об их враждебности знанию?

Ученики старца сохранили описание его за учеными трудами уже в самом конце жизни: «Какой же писаше, удивлятися подобает: немощен бо телом отнюд бяше, и во всем правом боку бяху ему раны: на одре убо, идеже почиваше, окрест облагаше себя книгами: ту положении бяху словари разноязычнии, Библия греческая и словенская, грамматика греческая и словенская, книга из нея же перевод творяше, посреди же свечи: сам же аки малое отроча, седя согнувшеся всю ночь писаше, забывая и немощь тела, и тяжкия болезни, и труд⁴. При этом Паисий Величковский не считал свои переводы совершенными. Он делал их для чтения своим монахам, но не для широкого распространения – «аки всему хромлющи и несовершенни». Переводческая и литературная деятельность не декларировалась им в качестве основного дела, однако именно этим занятиям, вместе с молитвой, была посвящена значительная часть его времени. Результатом этих трудов св. Паисия стало издание славянского Добротолюбия – двухтомной антологии основных аскетических текстов христианских писателей IV–XV веков. Одновременно с этим появилось греческое Добротолюбие⁵. Паисий, собственно, перевел его на славянский язык, а в середине XIX в. Феофаном Затворником был сделан расширенный перевод Добротолюбия на современный русский в пяти томах. В XX в. эти тексты были переведены на основные западноевропейские языки. Число оригинальных сочинений Паисия Величковского сравнительно невелико (по преимуществу они посвящены молитве), но он видел себя не создателем нового движения, а продолжателем древней монашеской традиции, которую стремился наиболее полным образом открыть своим ученикам.

С 1779 г. Паисий Величковский селится в Нямецком монастыре в Молдавии, и здесь его литературная работа становится наиболее интенсивной. Заодно он получает возможность устроить жизнь монашеской общины по своему усмотрению. То, как Паисий видел жизнь монашеской общины, весьма важно для нашей темы. Для него монастырь был не большим общежитием, но единой семьей, объединенной вокруг старца. Неудивительно,

что русское слово *старец*, или греческое *geron*, переводится на иврит как *цадик*. Между этим, достаточно традиционным явлением монашеской жизни, которое возродил в своей среде Паисий Величковский, и ролью цадика в хасидизме действительно много общего. Старец является харизматическим лидером монашеской общины и наставником каждого монаха. Считается, что он именно харизматический лидер, поскольку старец мог не иметь никакого положения в церковной иерархии и в монастыре не быть его формальным настоятелем. (К тому же сами монахи являются, по сути дела, мирянами, выбравшими особый, в своем роде радикальный жизненный путь вне мира, но в общине.) Для монахов послушание старцу является абсолютным. С одной стороны, послушание как таковое представляет собой один из трех монашеских обетов, но в контексте монашеской традиции, к которой принадлежал и которую продолжал Паисий Величковский, это было именно отречением от своей воли в пользу старца. Вокруг него формировалась вся община, и личная привязанность учеников к своему старцу и была тем, что соединяло людей в одну семью.

Понятно, что такая община могла держаться только на полном доверии между людьми. Имел ли место «мессианский» аспект отношения к подвижнику со стороны его почитателей, как это было у хасидов раби Нахмана? Кажется, что нет. В христианстве мессианская идея реализована во Христе, так что даже в самых великих святых каждого поколения люди могли видеть только смиренных учеников Христа. Христиане верят во второе пришествие Христа, но оно должно быть уже всем очевидным явлением во славе, как молния, блистающая от одного края неба до другого. Наименование *Адонейну*, *Морейну* *вэ-Рабейну*, *Мелех а-Машиах* в христианстве закреплено только за именем Иисуса Христа. Почитание старцев, как и вообще почитание святых в православной церкви, далеко от их обожествления. Так, например, молитва святым является не чем иным, как просьбой одного человека к другому помолиться о нем. Наличие в христианстве четко выработанной догматики способствует избежанию в этом вопросе лишних соблазнов.

Важнейшей особенностью возрождавшейся в конце XVIII в. монашеской традиции было особое учение о молитве. Помимо молитвы в храме или других общепринятых молитв, монах должен

был постоянно повторять – и не языком, а именно в глубине своего сознания – краткую молитву. Обычно это была молитва «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня, грешного». Эта краткая, но постоянная молитва носит название *Иисусовой молитвы*. Цитируя Иоанна Златоуста, Паисий Величковский писал, что помимо общественной молитвы есть и другая, «тайная, невидимая, безгласная, из глубины сердца возносимая Богу молитва». Она «очищает человека от всех страстей, возбуждает к усерднейшему хранению заповедей Божиих и от всех стрел вражиих и прелестей хранит невредимым». При этом человек может впасть не только в заблуждение, но и в настоящее безумие, если творит эту молитву «самочинно, не по силе учения святых отцов, без вопрошания и советов опытных», и если, «будучи надменен, страстен и немощен, живет без послушания», причиной кризиса в таком случае является не молитва, а «самочиние и гордость самочинников»⁶. Это также имеет параллели в хасидской практике не то чтобы пренебрежения установленной синагогальной молитвой, но переноса основного значения на внутреннюю мистическую молитву, творимую в глубине сердца.

Вот еще цитата о молитве из сочинений Паисия Величковского: «Послушай апостола Павла, говорящего: “Непрестанно молитесь” (1 Фес 5:17), – во всякое время, на всяком месте. И если скажешь: “Невозможно молиться, ибо тело ослабеет в службе”, то не о том он говорит, что только в стоянии идет время молитвы, но о том, чтобы всегда молиться, как то: ночью, днем, вечером, утром, в полдень; и на всякий час – работая, вкушая пищу и питье, лежа, вставая, говори: “Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!” И не ожидай для молитвы определенного времени – года, месяца, недели, и не делай различия мест, ибо не в месте и времени, а в уме представляется Божество и на всяком месте владычество Его»⁷.

Возобновленная Паисием Величковским традиция старчества, непрестанной молитвы и подлинно общинной жизни не только не заглохла с его смертью в 1794 г., но принесла плоды в XIX и XX вв. и на румынской, и на русской почве. Это влияние осуществлялось как через переводы, так и через его многочисленных учеников. В течение XIX в. оно охватило более чем сотню монастырей в России, включая знаменитую Оптину пустынь и русские монастыри на Афоне.

Из младших современников Паисия Величковского особо стоит отметить Серафима Саровского (1759–1833). Серафим не был знаком с Паисием, но, безусловно, продолжал ту же традицию и стал даже более известен, нежели Паисий. Целью христианской жизни он называл не исполнение тех или иных заповедей, но «стяжание духа мирного». На служение людям Серафим Саровский вышел после многих лет строгого затвора. В те же годы, когда раби Нахман говорил, что «Великая заповедь – быть всегда в радости», он обращался ко всем приходившим к нему со словами: «Радость моя!»

И Серафим Саровский, и после него старцы Оптиной пустыни в середине – второй половине XIX в. подвергались достаточно серьезным испытаниям со стороны церковных властей. Так что вполне возможно, что и со стороны монахов могла бы возникнуть фраза, подобная высказыванию раби Нахмана (пусть и в своем контексте): «Когда сатана убедился, что ему одному не сбить с пути весь огромный мир, он прибег к помощи раввинов».

Что касается *корней* монашеского и духовного возрождения, связанного с именами Паисия Величковского, Серафима Саровского, оптинских старцев и других святых, похожих на них по своему опыту, то они восходят к той традиции, которая для XIV–XV вв. носит имя *исихазма* (от греческого слова *исихия* – *молчание, безмолвие*) и связана с первыми веками монашества, еще далекого от светской активности. Нил Сорский, русский святой XV в. (1433–1508), был одним из ближайших предшественников этого движения. В своем «Уставе о жительстве скитском», написанном для монахов его монастыря, он в первую очередь говорит об Иисусовой молитве: «Будем произносить ее прилежно и со всяким вниманием, стоя или сидя, или лежа, ум свой затворяя и удерживая дыхание. Призывай Господа Иисуса терпеливо, с желанием и ожиданием, отвращаясь от всех помыслов. Не допускай себе никаких мечтаний, никаких образов и видений»⁸. Чуть более далекими предшественниками являются Григорий Синаит и Григорий Палама с их идеалом непрестанной личной молитвы, при этом соединенной с общиной жизнью и послушанием своему старцу. Скрываясь от мира ради собственного (и его) спасения, эти монахи смогли оказать на него большее влияние, чем многие «социальные активисты» их времени. Об этом свидетельствует

их вклад не только в религиозную культуру, но и в литературу и искусство, а также в политику и межнациональные отношения их времени⁹. Так и сначала незаметное духовное возрождение, начатое в монашеских общинах Молдавии Паисием Величковским, через несколько десятилетий привело к Оптиной пустыни, где побывали чуть ли не все представители русской литературы середины – второй половины XIX века. В этом также есть определенное культурологическое сходство с хасидизмом, начавшимся как мистическое духовное движение среди простых людей, а затем по-новому открывшим иудейскую традицию как для ее носителей, так и для многих, смотревших на нее со стороны.

Особо стоит сказать о различиях между двумя движениями. Они обусловлены как разницей положения их представителей в восточноевропейском обществе в целом, так и разницей между религиями как таковыми. Различия касаются в первую очередь отношения к окружающему миру, отношения к *другому*.

По утверждению ряда исследователей (О. Белова, И. Туров), восприятие иноверцев хасидами было во многом сходным с аналогичными народными христианскими представлениями польского и восточнославянского регионов. Но если сравнивать взгляды ранних хасидских учителей не с народными христианскими представлениями, а с вершинами христианской мысли и жизни того времени, то разница заметна. Для монахов мир был един, а исихастское движение безусловно способствовало единению достаточно разрозненного православного мира. Афон, где учился Паисий Величковский, был принципиально интернациональным образованием, хотя и внутри православного мира. У Паисия Величковского и его последователей нельзя найти аналогов учению об ином происхождении душ иноверцев и тем более об их нечистом происхождении. Это можно сравнить с мнением Шнеура Залмана из Ляд, основателя Хабада, который считал, что «души народов, поклоняющихся идолам, происходят от нечистых *клипот*, в которых совершенно отсутствует добро, как сказано в книге *Эц Хаим*: «И все добро, что творят народы-идолопоклонники, они творят только для себя». И как объясняет Гемара изречение «милосердие народов – грех», – «все справедливые и милосердные дела народы делают только из тщеславия»¹⁰.

Я думаю, что эти отличия являются в первую очередь след-

ствием базовых различий между двумя религиями: иудаизмом, ставшим национальной религией, и христианством, для которого не должно быть *ни эллина, ни иудея*.

Вполне возможно, что в каждой религии отношение к людям связано с отношением к Богу, с восприятием Его в религиозном учении. В иудаизме находит свое место учение о том, что спасение от сил зла осуществляется не просто бескомпромиссной борьбой с ними, но и своего рода их «задабриванием». Так, «согласно “Зогару”, во всех жертвоприношениях, совершающихся в Иерусалимском Храме, была часть, предназначенная для сил тьмы. Страдания Иова объясняются авторами этой книги тем, что он совершенно удалился от зла и не отделял ему причитающуюся долю при богослужении. После гибели Храма следует умиротворять темные силы, мысленно посылая им блага при вечерней молитве»¹¹. Эта концепция не ограничивается только *Зогаром* (ср. также, например, взгляды Моше Кордоверо). В христианстве этого нет. Более того, при крещении человек должен не только *отречься от сатаны*, но и *плюнуть* на него. Основателям хасидизма «Зогар» по крайней мере был хорошо известен. Впрочем, в социальном смысле важно, что они преобразовали эти идеи из мистической практики отдельных религиозных учителей в учение *о мирном сосуществовании с иноверцами*.

Позволю себе повторить сказанное в начале статьи, что скорее всего параллели между ранним хасидизмом и монашеским возрождением XVIII–XIX вв. все же связаны не с реальными контактами между их представителями, но со сходной реакцией близких религий на схожие проблемы (в первую очередь на религиозный рационализм того времени), особенно в одном регионе и в одну и ту же эпоху. Как сходства, так и различия восходят в первую очередь к сходствам и различиям между двумя религиями как таковыми.

- ¹ См.: Четвериков С., *прот.* Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. Изд. 2-е. Париж, 1988.
- ² *Прп. Паисий Величковский*. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Под ред. П.Б. Жгун и М.А. Жгун. М., 2004.
- ³ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 126.
- ⁴ Цит. по: там же, с. 127.
- ⁵ Составлено Никодимом Святогорцем (1749–1809) и епископом Макарием Коринфским (1731–1805).
- ⁶ Цит. по: *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1. С. 225–226.
- ⁷ *Паисий Величковский*. Крины сельные. Гл. 28 (С. 39).
- ⁸ Цит. по: *Иларион (Алфеев)*. Цит. соч. С. 205–206.
- ⁹ *Мейендорф И., протопресвитер*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997.
- ¹⁰ *Shneur Zalman mi-Lyady*. Taniya. Jerusalem, 1987. P. 6a.
- ¹¹ *Tishbi I.* Mishnat ha-Zohar. Т. 1. Jerusalem, 1982. P. 290–292. См. также: *Туров И.* Ранний хасидизм: история, вероучение, контакты со славянским окружением. Киев, 2003. С. 152.

Хазарская теория происхождения караимов Российской империи в трудах некараимских исследователей середины XIX – начала XX вв.

Российские исследователи и публицисты впервые проявили живой научный интерес к караимам в первой половине XIX в. после сделанных в 1830–1840-х гг. караимским ученым Авраамом Самуиловичем Фирковичем (1786–1874) сенсационных открытий древних караимских рукописей, колофонов и надгробных эпитафий. Несмотря на то что подлинность этих находок очень скоро была подвергнута сомнению, они послужили для первых исследователей основными источниками по ранней истории караимов на территории Российской империи.

Наиболее важным источником по истории караимов стал найденный А. Фирковичем в Дагестане в 1840 г. эпитаф к Дербентской Торе, датированной 604 годом н.э., а точнее, его странная версия, копия 1513 г., так называемый Маджалисский документ¹. Подлинность Маджалисского документа вызвала много споров, которые продолжаются и по сей день. По версии Маджалисского документа, крымские караимы – потомки изгнанных Салманасаром в 722 году до н.э. из Самарии древних евреев, которые попали в Крым в VI веке до н.э. вместе с войсками персидского царя Камбиза, воевавшего со скифами. Другие спорные находки А. Фирковича – рукописи Пятикнижия с приписками о том, что эти рукописи были подарены хазарам, подчеркивают тесные и дружеские отношения караимов (или просто древних неталмудических евреев) с иудейскими хазарами; здесь же можно упомянуть надгробные эпитафии на памятниках Чуфут-Кале и Мангупа начала н.э., содержащие тюркские имена².

Поводом к началу предпринятых А. Фирковичем поисков древних источников по истории караимов стал запрос российских властей, сделанный через новороссийского генерал-губер-

натора графа М.С. Воронцова. Караимам было предложено дать фактически обоснованные ответы на вопросы об их происхождении, особенностях их веры и отличии их от евреев-раббанитов. Ответы должны были послужить юридическим обоснованием обособления караимов от евреев-раббанитов, начавшегося после присоединения Крымского полуострова к Российской империи в конце XVIII века. Поскольку же у караимов не было соответствующих исторических документов, задача их найти была возложена на караимского ученого Авраама Фирковича.

До середины XIX в. считалось, что караимы поселились на Крымском полуострове не ранее XII века³. Найденные же караимским ученым документы свидетельствовали, что задолго до появления раввинистического иудаизма в Крыму существовали еврейские общины, исповедовавшие чистый библейский, неталмудический иудаизм. Кроме того, документы указывали на *добрососедские отношения* (но, надо отметить, не более того) караимов с хазарами – народом некогда существовавшей великой империи. Однако российские исследователи некараимского происхождения впоследствии придали особенное значение факту караимско-хазарских отношений и заложили основы теории несемитского происхождения караимов.

Первые статьи о караимах, основанные на новых источниках, были напечатаны анонимным автором в «Журнале Министерства внутренних дел»⁴ в 1843 г. и в «Записках Одесского общества истории и древностей»⁵ в 1844 году. По мнению О. Васильевой, автором обеих статей был Н.И. Надеждин, один из первых членов Одесского общества⁶. В 1911 г. первая статья Надеждина была перепечатана в сокращенном варианте в «Караимской жизни»⁷.

В этих публикациях давалась позитивная оценка караимов, мотивированная тем, что они «спаслись от искажения своей веры Талмудом»⁸. Тем самым караимы избежали «морального и гражданского унижения», постигшего евреев-раббанитов. Поэтому российское правительство благосклонно относилось к караимам, отдавало им предпочтение перед раббанитами и предоставляло особые права и привилегии⁹.

Основываясь на Маджалисском документе, автор утверждал, что крымские караимы – потомки евреев, поселившихся в Крыму еще до Вавилонского пленения. Они, на его взгляд, в то

время не были ни караимами, ни раввинистами, но ветхозаветными евреями в их первоначальной форме. Сектантский же характер они приобрели позже, в борьбе с талмудизмом. В статье «Еврей-караимы» также упоминаются хазарские общины, проживавшие в Крыму по соседству с неталмудической еврейской общиной. Автор полагает, что хазары тоже исповедовали неталмудический иудаизм¹⁰, хотя во второй статье и уточняет, что хазары не могли принять и караимизма, поскольку последний имеет еще более «обуздывающие» законы, чем талмудизм¹¹.

Важно отметить, что в этих статьях еще ничего не говорится о хазарском происхождении караимов, но только подчеркивается неталмудический характер хазарского иудаизма. Однако в последующих работах российские исследователи начали толковать документы, найденные А. Фирковичем, по-своему. Они полагали, что хазары смешались этнически с еврейскими общинами Крыма и, таким образом, современные караимы имеют хазарское/тюркское происхождение с «элементами семитской крови».

Вероятно, одним из первых исследователей-востоковедов, предположивших, что караимы вовсе не евреи (или евреи только частично), а тюркские хазары-прозелиты, был В.В. Григорьев, опубликовавший в 1876 г. в сборнике «Россия и Азия» статью о крымских караимах¹². Эта статья аналогична анонимной статье «Еврейские религиозные секты России», опубликованной в «Журнале Министерства внутренних дел» в 1843 г., что позволяет сделать вывод о том, что и она была написана В.В. Григорьевым.

Григорьев допускает, что российские караимы – не семиты по происхождению. К такому выводу востоковед приходит на основании документов Фирковича, описанных в «Записках Одесского общества истории и древностей» и «Журнале Министерства внутренних дел», к этим журналам он и отсылает читателя. Григорьев опирается и на свои собственные наблюдения: в татарском диалекте караимов нет следов еврейского языка; в очертаниях лица крымских караимов нет того резко национального еврейского типа, который всегда позволяет отличить евреев от лиц любой другой национальности. Эти наивные наблюдения, вполне соответствующие уровню знаний того времени, привели исследователя к выводу, что если крымские кара-

имы и были первоначально этническими евреями, то в дальнейшем они подверглись долговременному смешению с какими-то тюркскими племенами. Существует возможность и того, что караимы никогда и не были евреями, а являются потомками иудейских тюрков-хазар, населявших Крым с VIII по X век¹³.

Григорьев убежден в правильности своих выводов, с одной лишь важной оговоркой: при условии, что открытые памятники достоверны. Однако и после того, как возникли сомнения в этой самой достоверности, на Григорьева, как на авторитетного ученого, ссылались последующие поколения исследователей. Он же положил начало разделению евреев в публицистике на «хороших» караимов и «плохих» раббанитов, дав положительную и даже доброжелательную оценку караимам как бы в противовес талмудистам.

Почти одновременно с Григорьевым хазарскую концепцию развивал историк-любитель В.Х. Кондараки в «Универсальном описании Крыма» (1873)¹⁴, используя в качестве источников те же находки А. Фирковича: Маджалисский документ, рукописи, якобы переданные общине хазар в Солхате, а также – подобно В.В. Григорьеву и другим исследователям того времени – «визуальный метод исследования». Однако, в отличие от Григорьева, Кондараки считал, что по форме глаз караимы скорее похожи на евреев, хотя по всем другим признакам – телосложению, характеру и т.п. – они совершенно им противоположны. Поэтому, на его взгляд, нельзя, основываясь только на факте религиозной принадлежности, относить караимов к потомкам Симона, Дана и других израильских колен¹⁵.

Кондараки повторяет историю из Маджалисского документа, дополняя ее собственными рассуждениями: евреи, приведенные Камбизом из Самарии, поселились в Крыму еще до начала новой эры (что освобождает их от соучастия в распятии Иисуса Христа) и в VIII в. обратили хазар в иудейскую религию. Позже иудейские хазары приняли название «караимы», которое, по мнению автора, происходит от хазарского слова «кара-иман» – «черная религия». «Израильский очерк глаз» Кондараки пытается объяснить тем, что первые хазарские прозелиты смешивались с представителями еврейских общин Крыма. Несемитское происхождение караимов Кондараки также объясняет тем, что

они не знают еврейского языка. Он наивно полагает, что караимы никогда «не знали еврейский язык, так как говорили по-тюркски с хазарских времен»¹⁶.

Надо отметить, что Кондараки, в отличие от предшественников, дает караимам отрицательную характеристику и, более того, испытывает к ним явную неприязнь: «...правительство даровало им льготы, чтобы приблизить их к себе и заставить чувствовать благодарность. А что вышло? Живут в изолированной общине, не хотят перенимать передовые привычки; на Россию смотрят как на страну, где легко наживаться, но чувствуют отвращение к ее обитателям. Постоянно обращают помыслы к стране, которая будто бы была их исконным отечеством. Между тем они очень любят татар, с воодушевлением перенимают их обычаи и традиции. И вообще, караимы до того во всех мелочах быта напоминают татар, что даже верящий в их происхождение от евреев при изучении всего этого невольно начнет сомневаться в их национальности или примет их за народ, обитавший в одних поселениях с татарами, тогда как караимы ограждались от них скалами»¹⁷. Кондараки путает татар с татарами (как и многие другие исследователи того времени) и пытается доказать близость последних к караимам. Он подчеркивает схожесть караимского и татарского быта, языков, хорошее отношение двух народов друг к другу.

Важно также отметить статью авторитетного российского востоковеда В.Д. Смирнова в предисловии к «Сборнику старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов» (1890)¹⁸. К концу XIX в. хазарская концепция происхождения караимов была уже не нова, зато звучит она у Смирнова намного увереннее, чем у Григорьева. Смирнов, как и его предшественники, доказывая хазарскую теорию, делает акцент на язык караимов, который содержит много тюркских архаизмов, отсутствующих в языке современных татар. Он считает, что караимы переняли язык не у татар, а у более раннего тюркского народа, населявшего Крым, еще и потому, что тюркские имена на крымских надгробиях, найденных Фирковичем, относятся якобы к временам дотатарским, то есть хазарским. Он считает маловероятным, чтобы совершенно бесследно стерся с лица земли целый народ, кото-

рый еще тысячу лет назад играл видную политическую роль на исторической арене. Поэтому Смирнов предполагает, что современные караимы – это смесь собственно ветхозаветных караимов с хазарами. Он считает, что хазары приняли караимскую веру, а караимы в свою очередь заимствовали у хазар тюркский язык, и благодаря такому религиозному и языковому симбиозу караимы незаметно для них самих слились с превосходившими их численностью и политическим могуществом хазарскими прозелитами¹⁹.

В конце XIX – начале XX в. появились первые работы по антропологии караимов, и хазарская теория получила поддержку антропологов. О наличии тюркского элемента в физическом облике караимов пишут С. Вайсенберг (1890-е гг.), К.Н. Иков, Ю. Талько-Грынцевич. Изыскания этих антропологов были обобщены в периодическом издании «Караимская жизнь», посвященном различным аспектам караимской национальной жизни²⁰. Редакционная коллегия журнала отмечает объективность этих исследований. Так, подчеркивается, что, несмотря на то, что С. Вайсенберг сам по происхождению еврей, он признает наличие «татарской примеси в крови караимов» и, следовательно, принимает во внимание теорию об их тюркском происхождении, тогда как подобные теории обычно опровергаются именно еврейскими историками. Как и вышеперечисленные исследователи, Вайсенберг судит о происхождении караимов по их внешности. Однако, в отличие от других, он предполагает, что караимы могут быть потомками хазар-*раббанитов*, обратившихся позже в караимизм. Вместе с тем исследователь считает более вероятным, что современные караимы – это «продукт» более позднего их смешения с крымскими татарами²¹. Надо отметить примитивность методов исследования антропологов того времени. Так, Вайсенберг брал показатели окружности головы, формы лица, цвета кожи, волос крымских караимов и сравнивал их с такими же показателями у евреев Российской империи, а также у крымских татар и башкир (в качестве типично тюркского народа). Наиболее абсурдный показатель Вайнсберга – так называемый «большой размах» рук. Он считает, что относительная величина размаха рук у караимов меньше, чем таковая у евреев, и объясняет это явление

укороченностью рук караимов, что, по его мнению, связано с их занятиями, «так как, будучи поголовно торговцами, они мало тренируют свои руки, вследствие чего последние и отстают в своем развитии»²².

Трокских караимов исследовал Ю. Талько-Грынцевич. Он сравнивал их показатели с таковыми у крымских караимов, евреев, татар и народов Сибири – бурят и тунгусов. Талько-Грынцевич приходит к заключению, что по некоторым признакам караимы приближаются довольно сильно к евреям, по другим – к татарам. Тем не менее исследователь считает, что крымские и литовские караимы достаточно однородны²³.

Подводя итоги, нужно попытаться ответить на вопрос, почему хазарско-тюркская теория происхождения караимов была впервые предложена российскими исследователями некараимского происхождения, в том числе крупными востоковедами, если сами они не имели никакого личного интереса в происходившей тогда борьбе караимов за обособление от евреев-раббанитов. Прежде всего это объясняется тем фактом, что основными источниками этих исследователей были находки караима А. Фирковича, которым они давали весьма смелые интерпретации. Новые сенсационные открытия вызвали огромный интерес в ученых и общественных кругах, что повлекло за собой интерес к караимам и их ранней истории на территории Российского государства. Ведь новые источники относили появление караимов в Крыму на несколько сот лет назад по сравнению с существовавшим до того момента представлением и указывали на связи караимов с хазарами. До начала XX в. хотя и высказывались иногда сомнения в подлинности документов Фирковича, все же большинство крупных ученых доверяло им. Повлиял на это и тот факт, что описание находок и последовавшие из них выводы были опубликованы в авторитетных научных изданиях Российской империи, что придало открытиям еще больший вес. Востоковеды, тюркологи, исследователи истории Российского государства начали строить хазарские теории происхождения караимов на основании хазарско-караимских находок Фирковича. То обстоятельство, что восточноевропейские караимы говорили на архаичном кыпчакском языке, имели сходные с

татарами быт и одежду, убеждало тюркологов в верности своих выводов о раннесредневековом тюркском происхождении караимов. Вероятно, общественное мнение тоже сыграло здесь свою роль. Так или иначе, но к началу XX в. все это создало хорошую базу для дальнейшего развития хазарской теории идейными борцами за самостоятельность караимов – С. Шапшалом и его последователями.

- ¹ См.: *Harviainen T.* The Epigraph of the Derbent Torah and the Madjalis Scroll Discovered by Abraham Firkovich in 1840 // *Studia Orientalia.* 2003. № 95. P. 55–77.
- ² *Firkovich A.S.* Avne Zikkaron. Vilna, 1872.
- ³ См.: *Shapira D.* Beginnings of the Karaite Communities of the Crimea Prior to the Sixteenth Century. // *Polliack M.* (ed.) Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources. Leiden–Boston, 2003. P. 709–729; *Kizilov M.* The Karaites of the Crimea Through Travelers' Eyes. N.Y., 2003.
- ⁴ Евреи-караимы // Журнал Министерства внутренних дел. Ч. 1. СПб., 1843. С. 263–284.
- ⁵ Древние еврейские кодексы и другие памятники // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 1. Одесса, 1844. С. 640–649.
- ⁶ *Васильева О.В.* Одесское собрание Фирковича, история его приобретения и исследования, современное состояние и историческое значение // *Studia Orientalia.* 2003. № 95. С. 45–53.
- ⁷ Откуда пришли караимы в Россию? // Караимская жизнь. Кн. 5–6. М., 1911. С. 46–52.

- ⁸ Откуда пришли караимы в Россию? С. 50.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Еврей-караимы. С. 279.
- ¹¹ Древние еврейские кодексы и другие памятники. С. 646.
- ¹² Григорьев В.В. Еврейские религиозные секты в России. Карайты или Караимы // Россия и Азия. Сборник исследований и статей по истории, этнографии и географии, написанных в разное время В.В. Григорьевым. СПб., 1876. С. 423–447.
- ¹³ Там же. С. 434–435.
- ¹⁴ Кондараки В.Х. Караимы // Универсальное описание Крыма. Ч. 9. СПб., 1873. С. 6–19.
- ¹⁵ Там же. С. 7.
- ¹⁶ Там же. С. 8–10.
- ¹⁷ Там же. С. 10–12.
- ¹⁸ Смирнов В.Д. Предисловие // Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов / Под ред. З.А. Фирковича. СПб., 1890. С. I–XII.
- ¹⁹ Там же. С. X–XII.
- ²⁰ Антропология караимов // Караимская жизнь. Кн. 1. М., 1911. С. 17–29.
- ²¹ Там же. С. 18.
- ²² Там же. С. 19.
- ²³ Там же. С. 25–29.

К вопросу о политической культуре евреев Российской империи первой четверти XIX в.

Данная работа представляет собой опыт применения некоторых современных методологических подходов к истории евреев Российской империи первой четверти XIX в. В частности, представляется весьма плодотворным рассмотрение таких сюжетов, как реакция евреев на различные мероприятия со стороны властей и деятельность официальных и неофициальных посредников между евреями и властью в контексте направления, известного как «историческая антропология» или «новая политическая история»¹. К характерным чертам данного направления относятся использование опыта смежных наук, прежде всего этнологии, интерпретация общества в терминах норм и категорий самого этого общества, внимание к символам, ритуалам, долговременным структурам. Полезным при исследовании еврейской «политики» может оказаться и такое понятие, как «политическая культура», под которым обычно понимают набор дискурсов и символических практик², а также традиционные способы обсуждения и представления о власти.

«Политическое» поведение евреев рассматриваемого периода, в первую очередь такие сюжеты, как деятельность еврейских депутатов, попытки маскировать повлиять на политику властей по отношению к евреям, уже привлекали внимание исследователей, в том числе и классиков еврейской историографии С.М.Дубнова³ и Ю.И.Гессена⁴, в чьих работах получили трактовку, во многом обусловленную политическими пристрастиями авторов. Дубнов, сильной стороной которого, безусловно, было основанное на знании еврейских источников глубокое понимание внутренних процессов, протекавших в еврейском обществе, склонен был рассматривать историю евреев Российской империи первой четверти XIX в. в парадигме автономизма⁵, следствием чего явилась, в част-

ности, некоторая идеализация еврейской системы самоуправления. Гессен, в отличие от Дубнова, имевший доступ к материалам государственных архивов, оказался подвержен другой крайности. В своих работах он акцентировал внимание на тирании кагальной олигархии по отношению к «простым евреям». В современной израильской историографии, а также в работах исследователей других стран, представлена довольно простая схема перехода российского еврейства от традиционного лоббирования (штадланута) к «настоящей» еврейской политике, выразившейся в появлении еврейских политических партий и движений в 1880-е годы⁶. Этим задается эволюционистская парадигма: вся домодерновая еврейская политика интересна лишь постольку, поскольку она являлась предысторией еврейских политических движений современного типа. Наиболее ярко такая концепция представлена в работе Э. Ледерхендлера⁷.

Что же касается источниковой базы по данной проблематике, то она представляется разнообразной и одновременно недостаточной. Российские делопроизводственные документы отображают политическое поведение евреев сквозь призму ментальных установок российских бюрократов. Проблема нарративного анализа в этом случае заключается в том, чтобы вывить вклад каждого из участников диалога в итоговый текст или, как минимум, выяснить мнение каждого, даже когда оно было искажено за счет сжатого пересказа, косвенной речи, дистанцирования и реконтекстуализации⁸. Данный аспект тесно связан с выяснением того, как власть и еврейская элита понимали политические, административные и прочие термины в словаре друг друга. Именно попытки найти соответствия в лексиконе этих двух сторон диалога, каждая из которых опиралась на свою политическую традицию, способствуют правильной интерпретации тех или иных документов и, в конечном счете, пониманию результатов самого диалога.

В этом отношении, например, примечательна терминология проекта одного из первых российских маскилим Гиллеля Маркевича, представленного в 1820 г. министру духовных дел и народного просвещения А.Н.Голицыну. «Хевра кадиша» обозначается в нем как «товарищество похоронов и могилкопателей»⁹, габай «хевра кадиша» фигурирует как «настоятель»¹⁰, в то время, как еврейские представители именуются сразу двумя терминами –

еврейским и русским одновременно: штадланы-«зачинщики», депутаты-«мешулахим»¹¹. В проекте Гирша Исаака Гиршфельда из Митава (1825 г.) упоминаются совершаемые раввинами «духовные требы»¹². В гораздо более раннем документе – прошении «поверенных белорусского еврейского общества» Цалки Файбшовича и Абрама Еселевича (1785 г.) – раввины по аналогии обозначены как «духовенство веры нашей»¹³.

Не менее, а часто и более ценными для исследователя данной темы являются собственно еврейские источники: пинкасы, воспоминания, переписка и фольклор.

Ниже представлена попытка наметить некоторые из важнейших параметров, определявших еврейскую политическую культуру рассматриваемого периода.

Разделы Польши означали для евреев замену слабого государства сильным, отличавшимся высокой степенью бюрократического контроля, и неизбежное расширение политического горизонта. В Речи Посполитой XVII-XVIII вв. имела место ориентация еврейской «политики» на местных магнатов, а не на центральную власть¹⁴. С вхождением же части еврейского населения Польши под власть Российской империи изменился тип, структура и характер власти, от которой теперь зависели евреи. От центра зависело теперь гораздо больше, и это обстоятельство не могло не учитываться евреями. Другой аспект связан со стремлением российского правительства выявить среди евреев элиту, с которой власть могла бы сотрудничать и с ее помощью контролировать еврейское население. Закономерным следствием этого стало широкое распространение в исследуемый период различных форм еврейского представительства: депутаты, «поверенные» отдельных общин, выступления от имени кагалов и «еврейских обществ», неформальный штадланут и частные инициативы.

Немаловажным является также вопрос о легитимации каждой из категорий этих представителей со стороны еврейских общин. Деятельность еврейских депутатов координировалась узким кругом представителей раввинистической элиты, которая к тому времени имела оппозицию в лице «hevrot» («общества», «братства»). Под этим названием подразумевалась совокупность различных объединений евреев данной общины: от институций, напоминавших средневековые ремесленные цехи, до благотвори-

рительных обществ. Тогда как классическая еврейская община была вертикальной структурой наподобие патрицианской республики, система «hevrot», объединявших представителей различных социальных слоев, была горизонтальной структурой и несла в себе зачатки гражданского общества. Отмеченная тенденция отчетливо проявилась в 1820-е годы, когда «представления» официальных еврейских депутатов конкурировали с прошениями от имени «еврейских обществ». Возможно, выражение «еврейское общество», по крайней мере в нескольких бесспорных случаях, было аналогом еврейского «hevra» в российской делопроизводственной документации.

Представляется интересным также вопрос о политическом представительстве хасидов, поскольку большинство сохранившихся источников отражают ситуацию, при которой политическая активность была словно монополизирована миснагидами и тогда немногочисленными маскилами. Но были ли заинтересованы хасиды в политической деятельности и представительстве на государственном уровне? Во всяком случае, однозначный отрицательный ответ Дубнова на данный вопрос¹⁵ нуждается в серьезных коррективах. Помимо непосредственного присутствия отдельных хасидов в составе еврейских депутатий, политическая активность хасидов выливалась и в такие специфические формы, как попытки повлиять на власть сверхъестественными средствами, близкими к «political sorcery»¹⁶. Впрочем, одни и те же цадики могли сочетать в своей деятельности методы рационального и иррационального воздействия на власть. Так, когда декретом 9 мая 1808 г. была введена обязательная воинская повинность для евреев герцогства Варшавского, хасидские лидеры – цадики Израиль Козеницер и Яков Ицхак Люблинер наложили на свои общины строгий пост, а сами попытались «штурмовать небо» молитвами об отмене указа. Одновременно цадики организовали выборы депутатии к военному министру Иосифу Понятовскому с просьбой заменить военную службу для евреев специальным налогом, что и было сделано в январе 1812 г.¹⁷

И, наконец, еще один аспект вопроса о представительстве связан с проблемой центра и регионов, поскольку, вопреки установившемуся в российских правящих кругах мнению и несмотря на появление таких искусственно созданных структур, как уездные

и губернские кагалы, еврейские общины сохранили внутреннюю автономию с реальной властью над ними только в лице их кагалов. По этой причине попытки отдельных еврейских представителей присвоить себе монополию на контакты с правительством, разрабатывавшиеся проекты, предполагавшие назначение «главного еврея», а также поиски путей централизации управления евреями наталкивались на более или менее активное сопротивление последних.

Показательна ситуация, сложившаяся в связи с реорганизацией еврейской депутации в 1817-1818 гг. Уездные кагалы избирали по два представителя на собрание в губернский город, на котором, в свою очередь, избирались участники общего собрания в масштабах Российской империи. От каждой губернии было избрано по два представителя, о которых губернские кагалы отправляли донесения местным властям, а те, в свою очередь, министру внутренних дел, и, вероятно, министру духовных дел. При этом следует учитывать, что губернский и уездный кагалы были искусственно (в первую очередь – в фискальных целях) сформированными административной структурами, не отражавшими реального устройства еврейского общества. В организации выборов в очередной раз проявилась нашедшая поддержку у отдельных представителей еврейства попытка власти сконструировать некую иерархическую модель еврейского общества.

Однако в реальной практике восприятие евреями выборов было совершенно иным. Одесская община, формально подчиненная Херсонскому губернскому кагалу, избрала депутатов (купцов Дувида Герценштейна и Юкея Когана) для поездки в Петербург, минуя все промежуточные стадии. Хотя Херсонский губернский кагал, прибегая к содействию губернского правления, требовал отправить одесских «депутатов» в Херсон и, таким образом, настаивал на соблюдении предписанного порядка выборов, Одесский кагал демонстративно игнорировал эти просьбы.¹⁸ В свою очередь, уездный кагал города Николаева сообщал Одесскому, «что в депутаты еврейского народа на место [прежних депутатов] Диллона и Зонненберга из здешнего общества никто не избран»¹⁹. Таким образом, выборы вызвали к жизни разнообразные местные инициативы. При этом многие еврейские общины, воспринимая себя в соответствии с давней традицией как нечто автономное и неза-

висимое от других еврейских общин, считали необходимым присутствие своих представителей в столице для защиты локальных интересов и отвергали предложенную сверху трехступенчатую схему выборов.

Восприятие евреями российской власти – также заслуживающий внимания сюжет. Каждое новое необычное событие интерпретировалось евреями в рамках старых архетипов²⁰. В этой связи особенно важным представляется обозначение русских на идише словом «uevonim», т. е. греки, что было связано с традицией рецепции православия как «греческой веры». Соответственно, и Российская империя осмыслялась еврейской традицией как «греческое царство». Исторически пребывание евреев под властью греков в еврейской традиции виделось двояко. С одной стороны, Александр Македонский в еврейском фольклоре – справедливый и мудрый царь, покровитель евреев²¹. С другой стороны, традицией был также активизирован архетип гонений царя из династии Селевкидов Антиоха IV Эпифана, в 167 г. до н.э. специальным эдиктом запретившего соблюдение установлений иудаизма под угрозой смертной казни. Таким образом, и милости, и гонения российских властей имели аналогии в еврейской исторической памяти. Другой важный архетип был связан с деятельностью еврейских депутатов, на которых проецировался образ библейского Мордехая.

Одним из важнейших понятий, определявших еврейский политический дискурс того времени, являлось понятие «гзейра» (gzēra), которым в еврейской традиции, по крайней мере с раннего средневековья, принято обозначать любые бедствия, исходящие от власти и направленные на ту или иную еврейскую общину (или общины). Парадигму «гзейры» активно использовали в своей политике главы кагалов и еврейские депутаты. Чаще всего «гзейра» подразумевала посягательства на религию и основы традиционной еврейской жизни, но могла быть связана также с экономическими ограничениями, изгнанием и ритуальными обвинениями. При этом следует разделять литературную составляющую данного сюжета – то, как было принято описывать «гзейру» с талмудических времен до конца XIX в., и его отражение в реальной практике еврейских общин. Сами же литературные образцы имели разный статус – от сакральных библейских, талмудических и литургических текстов до легенд и сказок.

Немаловажный вопрос, закономерно встающий перед исследователем истории евреев Российской империи – могли ли одни и те же явления восприниматься одной частью еврейского населения как «гзейра», а другой – как нечто позитивное? Отличие взглядов традиционно мыслившего большинства от воззрений ориентированных на европейское просвещение маскилим очевидно. Труднее провести грань между аксиологией еврейской элиты и «простолюдинов»-ремесленников, поскольку большинство источников отражают реакцию и взгляды представителей первой группы. Также важна идеологическая составляющая парадигмы «гзейры», видевшейся в первую очередь как божественная кара, отвращаемая соответствующими средствами. Возможно, с этой схемой связано традиционное еврейское уважение к штадланам, которое оказывалось им на практике, а также прослеживается в фольклоре, где эти ходатаи наделяются высокими нравственными качествами. Нередко в этой роли выступают цадики, оказывающие воздействие на земную и божественную власть.

Однако реальные поверенные и депутаты еврейских общин часто оказывались весьма далекими от декларируемого идеала, хотя и пытались внешне ему соответствовать. Возможно, в какой-то мере именно этим было вызвано почти полное прекращение финансирования со стороны еврейских общин еврейской депутации в Санкт-Петербурге в 1820-е годы и осуждение еврейских депутатов не только в среде маскилим, но и частью традиционной элиты.

Таким образом, политическая культура евреев Российской империи первой четверти XIX в. представляла собой сложную и противоречивую картину, в которой обусловленные исторической памятью ментальные установки соседствовали с внешним влиянием и, в конечном счете, во многом определяли практическую сторону взаимодействия евреев с властью.

- 1 Подробнее об этом см.: *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 403-424; *Кром М.М.* Политическая антропология: новые подходы к изучению феномена власти в истории России // Исторические записки. 2001. № 4. С. 385-388.
- 2 *Baker K.* *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century.* Cambridge, 1990. P. 4.
- 3 *Дубнов С.М.* Судьбы евреев в России в эпоху западной «первой эмансипации». 1789-1815 гг. // Еврейская старина. 1912. № 1. С. 11-12, 19-20; № 2. С. 115, 121-122; Его же. Евреи в России в эпоху европейской реакции // Еврейская старина. 1912. № 3. С. 275-277.
- 4 *Гессен Ю.И.* Сто лет назад. Из эпохи духовного пробуждения русских евреев // Будущность. 1900. № 10-14; Его же. Из прошлого. Депутаты еврейского народа // Восход. 1903. № 17, С. 36-40; Его же. Евреи в России. Очерки общественной, правовой и экономической жизни русских евреев. СПб., 1906. С. 431-442; Его же. «Депутаты еврейского народа» при Александре I // Еврейская старина. 1909. № 3. С. 17-30; № 4. С. 196-206; Его же. История еврейского народа в России. М.-Иерусалим, 1993. С. 60-66, 138-145, 171-210.
- 5 Подробнее об этом см.: *Кельнер В.Е.* От истории к политике // *Дубнов С.М.* Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. М.-Иерусалим, 2004. С. 5-20.
- 6 *Biale D.* *Power and Powerlessness in Jewish History.* N. Y. 1986. P. 34-40; *Барталь И.* Еврейский национализм: выдумка или аксиома? // Вестник еврейского университета. 2001. № 5. С. 173; *Гутвайн Д.* Еврейская дипломатия в XIX в.: зарождение еврейского национализма? // Там же. С. 179-200.
- 7 *Lederhendler E.* *The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia.* Oxford, 1989. В названии диссертации, защищенной Ледерхендлером в Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке в 1987 г., эволюционистская традиция выражена еще более определенно: «From Authonomy to Auto-Emancipation: Historical Continuity, Political Development and Preconditions for the Emergence of National Jewish Politics in Nineteenth-Century Russia».
- 8 *Minkina O.* Rumors in early 19th century Jewish society and their perception in administrative documents // *Pinkas. Annual of the Culture and History of East European Jewry.* 2006. Vol. I. P.41-56.
- 9 Гиллель Маркевич и его проект еврейской реформы. / Публ. О.Ю.Минкиной // Архив еврейской истории. 2005. № 2. С. 350.
- 10 Там же. С. 351.
- 11 Там же. С. 342.
- 12 Российский государственный исторический архив, ф. 560, оп. 1, д. 513, л. 68.
- 13 Российский государственный архив древних актов, ф. 248, оп. 65, д. 5793, л. 12 об.
- 14 См.: *Rosman M.* *The Lord's Jews. Magnate-Jewish Relations in the Poland-Lithuanian Commonwealth during the XVIII century.* Cambridge, 1990.
- 15 *Дубнов С.М.* Новейшая история еврейского народа. Т. 2. М.-Иерусалим, 2002. С. 307.

- ¹⁶ Термин предложен В.Кивельсон. См.: *Kivelson V. Political Sorcery in Sixteen-Century Muscovy // Culture and Identity in Muscovy, 1359-1584. Moscow, 1997. P. 267-283.*
- ¹⁷ *Дубнов С.М.* Новейшая история еврейского народа. М.-Иерусалим, 2002. Т. 1. С. 267-268.
- ¹⁸ *Пэн С.* «Депутация еврейского народа» при Александре I // *Книжки Восхода.* 1905. Вып. 2. С. 50-51.
- ¹⁹ Там же. С. 52.
- ²⁰ *Йерушальми Й.Х.* Захор. Еврейская история и еврейская память. М.-Иерусалим, 2004.
- ²¹ *Ан-ский С. А.* Еврейское народное творчество // *Евреи в Российской империи XVIII-XIX вв. Сборник трудов еврейских историков.* М.-Иерусалим, 1995. С. 650.

«Тесная связь культуры духа и культуры тела» в основе деятельности Общества охранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ)

Задачей настоящего исследования является рассмотрение культурно-просветительской деятельности Общества охранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ), которое существовало в 1912-1922 годах, внося большой вклад в дело оздоровления еврейского населения.

Работ, посвященных ОЗЕ, не очень много. Есть упоминания о нем в книгах М.Бейзера «Евреи в Петербурге» и «Евреи Ленинграда», неопубликованное исследование Г. М. Позина «История «Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения» (советский период)», статья И.М. Троцкого «Самодеятельность и самопомощь евреев в России (ОПЕ, ОРТ, ЕКО, ОЗЕ, ЕКОПО)», опубликованная в сборнике «Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г.»¹

Официальная цель деятельности ОЗЕ, согласно Уставу: «Общество имеет своей целью изучать санитарно-гигиенические условия жизни евреев, распространять среди них правильные гигиенические сведения, способствовать научной постановке общественно-врачебного дела и вообще содействовать охранению здоровья еврейского населения».²

ОЗЕ, помимо лечебной деятельности, уделяло большое внимание просветительской и профилактической работе.

Особое внимание Общество уделяло охране здоровья подрастающего поколения.

Комитет Общества ввел занятия гимнастикой в еврейских школах и организовал в Санкт-Петербурге спортивно-гимнастический кружок для оздоровления не только детей, но и взрослых.³

Для оздоровления детей были организованы летние детские площадки. Уже летом 1913 года (через год после основания Общества) были открыты площадки в Витебске, Бердичеве и Здунской Воле (Калишской губернии).⁴

На площадках велись игры, физкультурные занятия, общеобразовательные беседы, пелись песни (на еврейском, русском, польском языках), устраивались экскурсии, оказывали медицинскую помощь.⁵

Организация площадок продолжалась и во время войны и революции (1914-1920 годы).

В 1914 году была также открыта площадка в Бресте.⁶

В 1916 году таких площадок было открыто 40 на 1500 детей, которые сделали около 200000 посещений. Имеются данные по следующим городам: Бахмут, Бердичев, Бердянск, Бобруйск, Большой Токмак, Витебск, Гомель, Екатеринбург, Екатеринослав, Кременчуг, Минск, Орехов, Пенза, Харьков, Чернигов, Юзовка, Феодосия.⁷

В 1917 году число детских площадок достигло 45 на 20000 детей, сделавших около 200000 посещений. Имеются данные по следующим городам: Бобруйск, Бердянск, Полтава, Минск, Симбирск, Бахмут, Ровно, Луцк, Кременец, Дубно, Витебск, Зеньков, Полоцк, Бердичев, Симферополь, Житомир, Мелитополь, Мариуполь, Лезно, Сумы, Кострома, Новомосковск, Чернобыль, Чернигов, Самара, Слуцк, Большой Токмак, Екатеринбург, Орехов.⁸

В 1918 году были открыты 2 площадки в Харькове: одна – посредством Харьковского ОЗЕ, а вторая на средства еврейского кооператива и еврейского демократического союза учителей. Также площадки были организованы в Ромнах и Мариуполе, Ярославле и Перми.⁹

В 1919 году была открыта площадка в Дриссе и еще десять площадок.¹⁰

Согласно справке «Суммарная медико-санитарная и детская помощь (с 1914 по 1 января 1920г.)» работало 105 детских площадок в 78 пунктах с числом детей до 50000 с числом посещений около 750000.¹¹

В первые же месяцы войны Общество Охранения Здоровья Еврейского Населения послало в Польшу и другие прифронто-

вые районы медико-санитарные отряды. Эти отряды не только оказывали медицинскую помощь, но и организовывали питание детей, открыли детские столовые. Эти столовые являлись упрощенными очагами для детей, ибо работа там не ограничивалась только кормлением детей, но их там мыли, одевали, лечили и проводили занятия.¹²

Детей в очагах приучали к обслуживающему труду, они должны были поддерживать порядок в очаге, кроме того, с ними проводили занятия. Занимались рисованием, лепкой, и, конечно, играли. «И понемногу эти запуганные маленькие старички оживали, научались смеяться, играть и снова обращались в детей, с детскими интересами, радостями и печальями...».¹³

В очагах находились дети от 3-х до 15 лет. Их делили на группы: 3-7 лет, 7-11 лет и 11- 14 лет.¹⁴

Для обмена опытом работы детских очагов в 1917 году состоялись межрайонные совещания руководителей детских очагов, в Самаре, в Полтаве и в ряде других городов.¹⁵

В 1916 году Общество стало организовывать летние детские колонии, в которых особенно нуждались учащиеся беженских школ.¹⁶

Желательно было наиболее ослабленных перенесенными заболеваниями детей вывезти на дачу или в деревню.

В 1916 году, Обществом были открыты 26 колоний в 21 пункте. 4 колонии были предназначены для детей дошкольного возраста, переведенных на лето из детских садов- очагов Общества. Остальные приютили, главным образом, школьников и учащихся хедеров. Всего за лето 1916 года в колониях побывали 2515 детей.

Колонии были рассчитаны, в основном, на 50-60 детей и только в некоторых городах число колонистов доходило до 100-105 человек. Почти везде были проведены 2 смены по 5-6 недель каждая. В шести колониях дети оставались бессменно. 3 смены по 4 недели устроены лишь в Арзамасе (Нижегородской губернии).¹⁷

В 1917 году организовано 16 колоний в 14-ти пунктах на 1305 детей. 14 колоний предназначались, главным образом, для учащихся школ и хедеров и 2 для дошкольников, переведенных из очагов Общества (Кременчуг, Казань).¹⁸

Всего с 1916 года по 1 января 1921 года было открыто 33 колонии в 29 пунктах на 6400 детей.¹⁹ Колонисты участвовали в общем ведении хозяйства.²⁰ С ними проводили занятия по природоведению, устройству сада и огорода, ручному труду, пению, игры, устраивали экскурсии.²¹ В колонии отмечали Шаббат. В этот день читали отрывки из Библии, легенды и исторические рассказы, рассказывали о жизни великих людей, еврейских героев и т.д.²²

Один или два раза за лето устраивались детские праздники. В программу праздника входили: детский театр, живые картины, драматизация, рассказывание, декламация, пение и пр. Как сам праздник, так и подготовка к нему, раскрывали перед детьми их возможности, оставляли глубокий след в детской душе.²³

Для обмена опытом и улучшения работы колоний, 28 августа 1916 года Московское отделение Общества созвало в Москве первое совещание воспитателей – колонистов. На совещании собралось около 40 человек, представители центральных комитетов ОЗЕ, Общества для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ). На Совещании обсуждались вопросы организации колоний и выработка мер по улучшению их работы.²⁴

Уже к следующему колониальному сезону, в 1917 году, Петроградским центральным комитетом были выработаны инструкции по организации колоний.²⁵

Для работы в учреждениях ОЗЕ нужны были специально подготовленные педагоги.²⁶ В 1916 году ОЗЕ организовало в Петрограде 6-тинедельные курсы для подготовки руководительниц детских очагов. На курсы было принято 24 человека. Занятия на курсах проходили с 13 марта по 30 апреля. Заведовала курсами Мария Максимовна Штейнгауз.²⁷ В 1917 г. Общество устроило курсы для руководительниц площадками и колониями. Курсы были устроены в Екатеринославе (на 3 месяца), в Петрограде на 6-8 недель и в Одессе на 3 месяца.²⁸

Большинство слушательниц нашло работу в колониях и на площадках. Группа слушательниц самостоятельно устроила площадку в Одессе при еврейском сиротском доме на 200-250 детей, другая группа – в училище Гольд на 550 детей.²⁹

ОЗЕ занималось не только физическим здоровьем детей, но и заботилось об их досуге. В 1918 году был открыт детский клуб в Минске. Клуб функционировал 3 раза в неделю по 3 часа. В клубе занимались гимнастикой, хоровым пением, рисованием, вырезыванием, отмечали еврейские праздники.³⁰

Общество выработало обширную программу издательской деятельности, в которую входило издание для еврейского населения популярных медицинских брошюр на идише на санитарно-гигиенические темы и составление библиографического указателя по вопросам еврейского здравоохранения.

Комитет стал издавать популярную литературу по санитарии и гигиене на идише. В первую очередь были изданы серия брошюр-листочков и плакатов на идише по заразным болезням и общей гигиене на следующие темы: 1) о хедере, 2) дизентерия, 3) сыпной тиф, 4) корь, 5) скарлатина, 6) возвратный тиф, 7) брюшной тиф, 9) о болезнях детских головок (парша), 10) плакаты: «Не пейте сырой воды», «Не плюйте на пол» и т.п. Были изданы также специальные брошюры листочки, плакаты по уходу за детьми и по гигиене школы (на идише: «Как вскармливать грудных детей», «Основные требования гигиены школы и очага», «Школа и здоровье», беседы по гигиене в хедере д-ра Лиокумовича, далее целый ряд стеновых плакатов по охране младенчества: «Купайте детей в теплой воде», «Молоко матери – лучшая пища для ребенка», «Как варить кашу» и т.п.³¹

Отдельными оттисками вышли инструкции к устройству общедоступных лекций по медицине и гигиене для еврейского населения (общие руководящие данные и примерные темы лекций)³², по устройству детских площадок³³, правила для спортивно-гимнастического кружка при ОЗЕ³⁴, по дошкольному воспитанию и т.д.

В 1915 году Обществом была издана брошюра М.М.Штейнгауз «Детские площадки» (на русском языке). Издание было повторено в 1916 году. К брошюре были приложены инструкции по устройству площадок, выработанные Комиссией по физическому воспитанию при Центральном Комитете ОЗЕ. В том же 1915 году был издан «Сборник подвижных игр» М.А.Окунь на идише.³⁵

После февральской революции ОЗЕ смогло, наконец, осу-

шествить свое давнишнее намерение – издание постоянного органа ОЗЕ – и в мае того же года начали выходить «Известия ОЗЕ». ³⁶ «Известия» выходили сперва 2 раза в месяц, затем 1 раз в месяц без перерыва, с мая 1917 года по январь 1920 года. ³⁷ В «Известиях» публиковались статьи, посвященные работе Общества. ³⁸

Несмотря на все сложности, в 1919-20 году удалось издать и распространить следующие издания:

На идише: «Жизнь в капле воды» В. Лункевича, новые издания брошюр по санитарии и гигиене.

Был переиздан (с исправлениями) «Сборник подвижных игр» (на идише) и издана на русском языке книга о летних детских колониях. Вышли в свет: брошюра «Санитарная статистика и общественная медицина.» Д-ра В.И. Бинштока (одновременно на идише и русском языках), глава из подготовленной Обществом к изданию «Общедоступной гигиены» и книга «Курс общей биологии» профессора Е.С. Лондона и д-ра И.И. Крыжановского. ³⁹

Труд М.М. Штейнгауз «Летние детские колонии» был составлен главным образом, на основании опыта ОЗЕ в деле дошкольного воспитания. Книга служит в то же время руководством для работников в этой области. К книге приложены инструкции по организации колоний, образцы медицинского обследования, опросных листов и т.д.

Кроме перечисленных изданий, были подготовлены к печати следующие труды: (на идише и русском языке): «Гигиена раннего детства» – коллективный труд, «Школьная гигиена» – д-ра Я.Б. Эйгера, «Подача первой помощи в несчастных случаях» – д-ра Н.В. Шварца, «Очаги и детские сады» – Е.С. Ривлин, «Нервно-психические заболевания среди евреев, их происхождение и борьба с ними» (С.С. Вермель) и др. ⁴⁰

Всего с 1913 по 1920 год Общество выпустило в свет 25 названий книг и брошюр, объемом 77 печатных листов, в количестве 295000 экземпляров и 20 названий разных плакатов в количестве свыше 100000. ⁴¹

В мае 1913 года, Общество решило создать библиотеку по вопросам еврейского здравоохранения и общественного призрения. ⁴²

В 1917 году в библиотеке Общества числилось свыше 5000

названий по вопросам общественной медицины и 500 названий по вопросам физического воспитания.⁴³

К 1919 году библиотека насчитывала около 7000 названий, около 20 комплектов периодических газет и журналов по медицине и свыше 75 названий врачебно-медицинских хроник и земских изданий.⁴⁴

С 9 по 12 ноября 1916 года в Петрограде было проведено Первое Совещание Общества по вопросам оздоровления еврейского населения – в первую очередь – особенно обездоленного, т.е. жертв войны. В Совещании участвовали представители Центрального Комитета и филиалов ОЗЕ, сотрудники ОПЕ, Еврейского Комитета Помощи Жертвам войны (ЕКОПО), депутаты Государственной Думы и члены Государственного Совета.

На Совещании обсуждались вопросы организации и деятельности очагов и школьная гигиена.⁴⁵

При Совещании была организована выставка, характеризующая минувшую деятельность Общества вообще и за период военного времени в частности. Материалы выставки по предположению Общества должны послужить основой музея по здравоохранению евреев.⁴⁶

В июле 1918 года в помещении Центрального Комитета Общества стал развешиваться музей, в котором были собраны материалы о деятельности Общества.⁴⁷

Таким образом, ОЗЕ занималось не только изучением санитарных условий жизни евреев и организацией медицинской помощи, но и уделяло внимание физическому, гигиеническому и эстетическому воспитанию детей, издавало популярные брошюры, организовало библиотеку и музей.

- ¹ *Бейзер М.* Евреи в Петербурге. Иерусалим, Библиотека-Алия, 1989. С.172-173. *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. Национальная жизнь и советизация. 1917-1939.-М.- Иерусалим, Гешарим, 1999. С.237, 239-241, 243-249. *Позин Г.М.* История Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения (советский период). (рукопись). СПб, Петербургский Институт Иудаики, 2000. *Троицкий И.М.* Самодеятельность и самопомощь евреев в России (ОПЕ, ОРТ, ЕКО, ОЗЕ, ЕКОПО). // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 года.// Книга о русском еврействе// Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. М., Иерусалим, Мн.: ООО МЕТ, 2002. С.490-494.Мн.: Мн.: ООО Мет,
- ² Устав Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения. Киев, Тип.«Прогресс», 1913 г.// *Позин Г.М.* Ук.соч. С.17.
- ³ Отчет Общества за 1912-1913 гг. (с 28 октября 1912г. до 1 января 1914г.).- СПб, 1914г. С. 10.
- ⁴ Там же. С.10-12. Из отчетов о детских площадках.// Труды ОЗЕ. Вып.1. СПб, 1914. С.26-43.
- ⁵ Деятельность Общества в 1920-1921 годах.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9а, л.157 (маш).
- ⁶ Отчет о работе Брестского отделения ОЗЕ за 1914г.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.18, л.4 (рук.).
- ⁷ Краткие сведения о деятельности ОЗЕ во время войны и революции(1914-1920 гг.).// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9а, л.145 (маш.). Площадки, устроенные в лето 1916 года.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9в, л.24-26 (маш.).
- ⁸ Краткие сведения о деятельности ОЗЕ во время войны и революции(1914-1920гг.)./РГИА, ф.1545, оп.1, д.9а, л.145 (маш.). Площадки, устроенные в лето 1917 года.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9в, л.27 (маш.).
- ⁹ Письмо Киевского отделения ОЗЕ в Комитет ОЗЕ в Петрограде.//РГИА, ф.1545, оп.1,д.3, л.50(маш.). Площадки.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9в, л.27 (маш.).
- ¹⁰ Площадки.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9в, л.27 (маш.).
- ¹¹ Суммарная медико-санитарная и детская помощь (с 1914 по 1 января 1920г.).//РГИА, ф.1545, оп.1, д.9а, л.147(маш.) / Позин Г.М. Ук.соч.С.25.
- ¹² *Ривлин Е.С.* Как возникли первые очаги Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения.// Известия ОЗЕ, 1918, №4. С.27-30. РГИА, ф.1545, оп.1, д.174, л. 14- 15(маш.).
- ¹³ Там же. С. 30. РГИА, ф.1545, оп.1, д.174, л. 15(маш.).
- ¹⁴ Там же. С. 32. РГИА, ф.1545, оп.1, д.174, л. 16 (маш.).
- ¹⁵ К созыву районных совещаний сотрудников, работающих в очагах.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.330(маш.). Программа районного совещания по дошкольному воспитанию в Самаре, состоявшегося 7-9 сентября 1917 года.// Там же, л.339(маш.). Краткий отчет Самарского районного совещания по дошкольному воспитанию в Самаре (7-9 сентября 1917 года).// Там же, л.342-347(маш.). Протокол районного совещания в городе Полтаве.// Там же, л.352(маш.).
- ¹⁶ *Штейнгауз М.М.* Летние детские колонии. СПб, 1918г. С.135.

- 17 Там же. С.139.
- 18 Там же. С.149-150.
- 19 Суммарная медико-санитарная и детская помощь (с 1914 по 1 января 1920г.)// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9а, л.147(маш.) / Позин Г.М. Ук.соч. С.24.
- 20 Штейнгауз М.М. Ук. соч. С.171-172.
- 21 Там же. С.175.
- 22 Там же. С.173.
- 23 Там же.
- 24 Там же. С.177-178.
- 25 Там же. С..185.
- 26 Краткие сведения о деятельности ОЗЕ за время войны и революции (1914-1920 гг.) //РГИА, ф.1545, оп.1, д.9а, л.146 (маш.).
- 27 Краткий отчет 6-ти недельных курсов для подготовки руководителей для детских очагов, прочитанный на закрытии курсов 30-го Апреля 1916 г. Э.И.Цетлин //РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.256(маш.). Письмо ОЗЕ попечителю Петроградского учебного округа //РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.251 (маш.).
- 28 Курсы для подготовки руководительниц площадками и колониями // РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.248-250(маш.). Штейнгауз М.М. Ук.соч. С. 188-190. Известия ОЗЕ. №2, 1917 год, С.6-9. РГИА, ф.1545, оп.1, д.165, л..15-17 (маш.). Отчет Е.С. Ривлин о Временных фребелевских курсах, организованных ОЗЕ в Екатеринославе // РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.311-323 (маш.). Известия ОЗЕ. №3, 1917 год. С.5-8. РГИА, ф.1545, оп.1, д.167, л.122-130 (маш.). Краткий отчет курсов руководителей колоний и площадок, устроенных Одесским отделением ОЗЕ. //РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.269 (маш.). Известия ОЗЕ. №8-10. С.31-34. // РГИА, ф.1545, оп.1, д.186, л.33 (маш.).
- 29 Краткий отчет курсы руководителей колоний и площадок, устроенных Одесским отделением ОЗЕ //РГИА, ф.1545, оп.1, д.63, л.269 (маш.).
- 30 Детский клуб в Минске // Известия ОЗЕ. 1918, № 3.С.26-27. РГИА, ф.1545, оп.1, д.176, л.14-15(маш.). Детский клуб в Минске // Известия ОЗЕ. 1918, № 11-12.С.30-33. РГИА, ф.1545, оп.1, д.180, л.32-34 (маш.).
- 31 К истории ОЗЕ.// РГИА, ф.1545, оп.1, д.9б, л.250 (маш.).
- 32 Отчет Общества за 1912-1913 гг. //СПб, 1914. С.45-46. К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545, оп.1, д.9б, л.250 (маш..).
- 33 Отчет Общества за 1912-1913 гг. //СПб, 1914. С.49-50. К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545, оп.1, д.9б, л.250 (маш.).
- 34 Отчет Общества за 1912-1913 гг. //СПб, 1914. С.50-51./ К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545, оп.1, д.9б, л.251 (маш.).
- 35 К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545. оп.1, д.9б, л.250 (маш.).
- 36 К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545. оп.1, д.9б, л.244-245 (маш.).
- 37 К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545. оп.1, д.9б, л.255 (маш.).
- 38 Письмо ОЗЕ в МОЗЕН 25 июля 1917 года // РГИА, ф.1545, оп.1, д.64, л.54 (маш.).
- 39 К истории ОЗЕ // РГИА, ф.1545. оп.1, д.9б, л..251-252 (маш.).
- 40 Там же. Л.253.
- 41 Там же. Л.254.(маш.) / Позин Г.М. Ук. соч. С.25.

- ⁴² В библиотеке при Центральном Комитете ОЗЕ // Известия ОЗЕ. 1919, №2. С.8. РГИА, ф.1545, оп.1, д.185, л.80 (маш.).
- ⁴³ Библиотека ОЗЕ. Известия ОЗЕ. 1917, №11. С.14. РГИА, ф.1545, оп.1, д.165, л.152(маш.). В библиотеке при Центральном Комитете ОЗЕ. Известия ОЗЕ, 1919, №2. С.9. РГИА, ф.1545, оп.1, д.185, л.81(маш.). *Позин Г.М.* Ук.соч. С. 24-25.
- ⁴⁴ В библиотеке при Центральном Комитете ОЗЕ. Известия ОЗЕ, 1919, №2. С.9. РГИА, ф.1545, оп.1, д.185, л.81(маш.). *Позин Г.М.* Ук.соч.С. 24-25.
- ⁴⁵ Труды Первого Совещания Общества Охранения здоровья Еврейского Населения, состоявшегося в Петрограде 9-12 ноября 1916 года. Выпуск 1. Петроград, Тип. И.Лурье и К^о, 1917 год. С.7-9, 13.
- ⁴⁶ Там же. С.11-12.
- ⁴⁷ К истории ОЗЕ //РГИА, оп.1, д.96, л.262-263 (маш.).

Выборы президента Польши в 1922 г. и еврейский вопрос

В декабре 1922 г. на объединенном заседании обеих палат парламента Польши избирался первый президент в многовековой истории этой восточноевропейской страны. Принятая в марте 1921 г. Конституцией Польской Республики полномочия президента были максимально ограничены. Тем не менее, выборы на этот, скорее представительский, пост вызвали резкое противостояние различных политических сил страны и обострили многие проблемы польского государства, в том числе национальный вопрос в целом и еврейский в частности.

Общая ситуация с выборами первого президента Польши достаточно широко известна. В результате проведенных пяти туров голосования победу одержал совершенно неожиданный кандидат – выставленный Польской народной партией (Polskie Stronnictwo Ludowe – ПСЛ) «Вызволене» министр иностранных дел Габриэль Нарutowич. За него в конечном итоге проголосовали все левые и центристские польские партии, а также представители национальных меньшинств. Такой результат голосования вызвал болезненную реакцию польских националистов – национальных демократов (эндэков), которые выставляли собственного кандидата Мауриция Замойского. Очевидец событий, журналист Бернард Сингер так описал атмосферу, которая установилась в зале заседаний парламента после последнего голосования: «Зловещая тишина заполнила зал... Эндэки молчали. Верили в настроения Варшавы, в голос протеста мелкого мещанства, в бессилие полиции, в улицу, которая перечеркнет постановление Национального собрания»¹.

По окончании выборов эндэки вместе с союзниками выступили со специальным заявлением, в котором отказались признать новоизбранного президента, как «навязанного чужими народами: евреями, немцами и украинцами». Они заявили также, что будут вести решительную борьбу за «национальный

характер польского государства, которому этот выбор несет опасность»². Не ограничиваясь словами, национал-демократы развернули широкую уличную кампанию против избранного президента. В своей пропаганде они ставили под сомнение польское происхождение Нарutowича и легитимность выборов при участии представителей национальных меньшинств³. Утверждалось, что «если польский народ не получил чьей-либо милостью, а сам завоевал себе границы своего государства, то управлять Польшей и решать важнейшие вопросы ее государственной жизни он должен сам». Поэтому выигрыш Нарutowича при участии представителей национальных меньшинств оценивался эндеками как «болезненная провокация своей национальной чести»⁴.

Царившую в то время на улицах Варшавы атмосферу описали в своих воспоминаниях многие очевидцы, в том числе и депутат сейма от белорусского населения Польши Василий Рагуля: «Пока шло голосование, толпа эндеков загрохотала всю Вейскую улицу, где было здание сейма, и прилегающую к ней площадь Трех Крестов, блокируя таким образом сейм. Всюду были слышны крики: “Да здравствует Замоиский! Долой Нарutowича!”. Народ не расходился. Депутаты и сенаторы пробовали выйти, однако депутат от ППС Петровский и один еврейский сенатор с рыжей бородой вернулись в сейм с лицами, залитыми кровью. Нам всем, по одному или по два, пришлось выходить через боковой выход, чтобы окрестными улицами попасть на Уяздовскую аллею... Уяздовская аллея, площадь Трех Крестов и Новый Свет кишели. Люди только и говорили о выборах президента. Мы задержались возле одной витрины, где стояли две, с виду интеллигентные, дамы. Одна говорит другой: “Pani słyszała, już obrano na prezydenta żyda”... – “To nie powinno być, żeby w Polsce był prezydentem żyd”»⁵. Вторит ему, сообщая подробности, относящиеся к судьбе евреев, Б. Сингер: «Вечером в день выборов президента разогитированная эндецкая молодежь... врывалась в трамваи, попробовала проникнуть в еврейские кварталы и при попустительстве полиции смело их атаковала. Евреев били всюду, их выбрасывали из трамваев, были попытки грабежа магазинов. На улицах Варшавы появились типы с корзинами, готовые к приему награбленного у евреев товара»⁶.

В конце концов, через неделю после голосования избранный президент погиб от руки фанатика.

Возникает вопрос, насколько оправданными были претензии польских национальных демократов к представителям национальных меньшинств в целом и евреям в частности, якобы предрешившими занятой позицией результат голосования.

Согласно польскому законодательству, президент избирался абсолютным большинством депутатов Национального собрания, т. е. за него должны были проголосовать более половины его состава. Учитывая, что всего членами Национального собрания являлись 555 человек (444 депутата сейма и 111 сенаторов), кандидат в президенты при стопроцентной явке и участии в голосовании должен был набрать не менее 278 голосов. При сложившейся расстановке сил в парламенте ни одна из фракций и даже ни один из соперничающих политических лагерей не могли провести своего кандидата самостоятельно. Основная борьба развернулась между национал-демократическим политическим течением и лагерем, во главе которого неформально стоял тогдашний руководитель польского государства Юзеф Пилсудский.

Основу национал-демократического лагеря составлял парламентский Национально-народный клуб, членами которого являлись 127 человек (98 депутатов сейма и 29 сенаторов). Его ближайшими союзниками были клубы Христианско-национальной партии – 38 человек (27 депутатов и 11 сенаторов), и Национальной рабочей партии – 21 человек (18 депутатов и 3 сенатора). Близка к эндекам была и Христианско-демократическая партия, имевшая 42 депутатов и 7 сенаторов. Таким образом, национал-демократы еще перед началом голосования фактически имели 235 гарантированных голосов в пользу своего кандидата.

Основную оппозицию им составляли фракции Польской социалистической партии (ППС) и Польской народной партии (ПСА) «Вызволене», объединенные силы которых, на первый взгляд, уступали лагерю эндеков и их политических союзников. Социалисты имели в своих рядах 44 человека (41 депутат и 7 сенаторов), а «вызволенцы» – 56 человек (48 депутатов и 8 сенаторов). Всего получалось 100 человек, а вместе с союз-

никами из небольших фракций ПСЛ «Левицы» (2 депутата) и Крестьянской радикальной партии (4 депутата) – 106 человек⁷.

Однако в парламенте были еще две силы, которые могли в случае своей поддержки одной из сторон оказать существенное влияние на исход выборов. Одной из этих сил были депутаты от национальных меньшинств. Более трети из них составляли евреи (35 депутатов сейма и 12 сенаторов). Украинцы имели 25 депутатов и 6 сенаторов, немцы – 17 депутатов и 5 сенаторов, белорусы – 11 депутатов и 3 сенаторов, русские – 1 депутата и 1 сенатора. Всего, таким образом, национальные меньшинства располагали 116 голосами. Второй влиятельной силой была правоцентристская Польская народная партия (ПСЛ) «Пяст», которая имела фракцию из 70 депутатов сейма и 17 сенаторов (всего 87 человек).

Как видно из приведенной расстановки сил, эндекам для проведения своего кандидата достаточно было заручиться поддержкой всего одной из этих двух сил, а их оппонентам необходима была поддержка обеих. В то же время было изначально ясно, что большинство депутатов от национальных меньшинств ни при каких обстоятельствах не будут голосовать за кандидата от национал-демократов, учитывая открыто шовинистическую идеологию последних. Неизвестно было только: поддержат меньшинства парламентские левые силы или вообще воздержатся от голосования.

В то время в польском обществе были очень сильны националистические, прежде всего антисемитские настроения, особенно подогретенные во время парламентской избирательной кампании. Блок национальных меньшинств, который во время выборов в целях преодоления ограничений избирательного закона заключили представители практически всех крупнейших еврейских, немецких, украинских, белорусских и русских организаций, агитаторами всех польских партий оценивался как вражеский и антигосударственный. Факт проведения каких бы то ни было переговоров с депутатами от этого блока был бы сразу использован политическими оппонентами. Поэтому депутаты от национальных меньшинств, в первую очередь евреи, «когда появились в первый день в сейме, оказались полностью изолированы. Правые видели в них еврейское вой-

ско, а левые боялись натиска правых. Иногда только отдельные депутаты «Вызволена» и ППС тайно проводили переговоры с отдельными деятелями, известными им своими полонофильскими симпатиями»⁸. Председатель сеймовой фракции «Вызволена» Станислав Тугутт вспоминал, что уведомил руководителей еврейской фракции о выставляемой кандидатуре перед самым началом заседания. Согласно его информации, евреи пообещали голосовать за Нарутовича, но при условии подачи специальной декларации по еврейскому вопросу. Последнее требование Тугутт выполнить отказался, сославшись на то, что «наше прошлое и наша многократно занятая позиция должна быть достаточным доказательством уважения прав, предусмотренных для них (евреев – *А.П.*) Конституцией»⁹.

Основное внимание представителями соперничающих сторон уделялось переговорам о поддержке со стороны фракции ПСЛ «Пяст». Первоначально казалось, что большие шансы на поддержку ее депутатов имеют эндеки. Тесное сотрудничество между ними и пястовцами обозначилось еще во время выборов маршалков (спикеров) сейма и сената. С помощью голосов национальных демократов «Пяст» провел на пост маршалка сейма своего кандидата Мацея Ратая, а на пост маршалка сената при поддержке «Пяста» был избран эндек Войцех Тромпчинский¹⁰.

В то же самое время изоляция депутатов от национальных меньшинств подтолкнула их к новому объединению. Старый предвыборный Блок национальных меньшинств был чисто техническим объединением, не рассчитанным на сохранение после парламентских выборов. Однако позиция польских партий принудила национальные меньшинства к выработке согласованной платформы в вопросе выборов президента. Среди прочих рассматривался и вопрос о бойкотировании голосования фракциями меньшинств, что могло бы иметь достаточно неприятные последствия для международного авторитета Польши, которая как раз сражалась за признание европейскими державами своих восточных границ. Однако, в конце концов было принято решение об активном участии в выборах и демонстративном выдвижении собственного кандидата польской национальности. Этим кандидатом стал профессор языковедения Ян Бодуэн

де Куртенэ, в поддержку выдвижения кандидатуры которого подписались практически все депутаты-поляки.

Кроме Бодуэна де Куртенэ, на пост президента Польши были выдвинуты еще 4 кандидатуры. «Пяст» предложил кандидатуру министра внутренних дел Станислава Войцеховского, «Вызволене» – кандидатуру министра иностранных дел Габриэля Нарutowича, ППС – своего лидера Игнация Дашинского, национальные демократы – посла Польши в Париже Мауриция Замойского. Все кандидаты были поляками по национальности и имели большие заслуги перед страной. Однако в сложившейся ситуации личные качества кандидатов почти никакого значения не имели, во внимание, главным образом, принимались только интересы стоящих за каждым из них политических сил.

Первый тур голосования неожиданностей не принес, основные политические силы поддержали собственных кандидатов. Замойский получил 222 голоса, Войцеховский – 105, Бодуэн де Куртенэ – 103, Нарutowич – 62, Дашинский – 49. Однако уже во втором туре (куда допускались все 5 кандидатов) выяснилось, что кандидатуры Бодуэна де Куртенэ (набрал 10 голосов) и Дашинского (1 голос) были всего лишь демонстративными и техническими. Депутаты от ППС в этот раз проголосовали за Войцеховского, а национальные меньшинства, в основном, поддержали Нарutowича. В результате Замойский получил во втором туре 228 голосов, Войцеховский – 152 голоса, а Нарutowич – 151. Третий тур, без участия Дашинского, практически продублировал результаты предыдущего: Замойский – 228, Нарutowич – 158, Войцеховский – 150, Бодуэн де Куртенэ – 5 голосов. В четвертом, во многом решающем, туре Замойский набрал 224 голоса, Нарutowич – 171, Войцеховский – 146¹¹.

По завершении четвертого тура фактически и окончилась «решающая» роль национальных меньшинств в целом и евреев в частности в выборе первого президента Польши. В последнем, пятом, туре все зависело от позиции, занятой депутатами ПСЛ «Пяст». И здесь проявилась ошибка (?), допущенная эндеками при определении своей кандидатуры. Граф Мауриций Замойский был в то время самым крупным землевладельцем Польши. ПСЛ «Пяст» же была крестьянской партией и, как и каждая подобная партия в Польше того времени, имела в своей

программе пункт о проведении земельной реформы с ограничением помещичьего землевладения. Голосование за кандидатуру крупнейшего помещика в условиях тогдашней жесткой политической конкуренции было бы шагом, по меньшей мере, рискованным. Можно было не сомневаться, что конкуренты, в первую очередь ПСЛ «Вызволене», не замедлят использовать этот факт в пропагандистских целях. Поэтому после долгих раздумий и споров лидеры фракции ПСЛ «Пяст» приняли решение о поддержке кандидатуры Нарутовича, хотя, например, лично председатель партии В.Витос больше симпатизировал Замойскому. Однако он не решился настаивать на его кандидатуре, опасаясь раскола клуба, зная, что «негативное отношение к правым и любому ее кандидату переходит всякие границы, в особенности если этот кандидат – граф»¹². В результате Нарутович победил, набрав 289 голосов против 227. От первого до пятого тура Замойский прибавил к первоначальному показателю только 5 голосов, то есть за него фактически голосовали представители только одного политического течения – национал-демократического. Представители всех остальных партии, в том числе и польских, оказали предпочтение его оппоненту.

Несмотря на это, острые протестной пропагандистской кампании проигравших эндеков оказалось направленным против инородцев, особенно – против евреев. Это объясняется в первую очередь распространенностью антисемитских настроений среди населения. Как отмечал Б. Сингер, «надо было только найти лозунг, чтобы вызвать неприязнь к выбранному. Поэтому, хотя избрали его белорусы, украинцы, немцы, они (эндеки – *А.Л.*) назвали Габриэля Нарутовича еврейским президентом»¹³. При этом утверждения эндеков о легитимности лишь того президента, что избран «только польскими голосами», были откровенно популистскими. Есть сведения, что во время решающего голосования депутаты-эндеки старались сорвать заседание и предпринимали попытки заставить послов национальных меньшинств голосовать за своего кандидата¹⁴. Можно предположить, что при условии голосования евреев и других меньшинств за Замойского вопросов о легитимности таким образом избранного президента не возникло бы.

Трудно сказать, совершили ли евреи и другие национальные

меньшинства 9 декабря 1922 г. ошибку и был ли у них в той ситуации другой выход. Согласованное участие представителей всех национальных меньшинств в выборах президента Польши в 1922 г. не было антигосударственным актом. Наоборот, своим участием меньшинства придали этому выбору дополнительную легитимность и одновременно зафиксировали свою готовность к позитивной деятельности в парламенте. В связи с этим трудно согласиться с утверждением, что «если бы они (меньшинства – А. П.) умели вести реальную и компромиссную политику, они могли бы стать решающим фактором, гирькой на весах. Но они пошли на протестную политику, на путь примитивной тактики, рассчитанной на распад государства и по этой причине не приобрели влияния»¹⁵. По меньшей мере спорными можно считать и выводы некоторых польских исследователей, что «представители меньшинств сделали серьезную ошибку... Если бы депутаты от национальных меньшинств имели политический инстинкт и понимание ситуации, они разделили бы свои голоса между разными кандидатами... Но Блок национальных меньшинств хотел показать силу. И показал! Одержал победу, но эта победа была пирровой. Ее результатом был рост польского национализма, в особенности антисемитизма»¹⁶. Депутаты-инородцы просто не могли голосовать за кандидата от польских националистов, потому что именно ради противостояния попыткам последних сделать неполяков гражданами второго сорта они и участвовали в парламентских и президентских выборах. В случае поддержки кандидата от национал-демократов оправдаться перед собственными избирателями им было бы крайне проблематично. Поэтому представители абсолютно всех непольских фракций, включая совершенно пропольскую фракцию украинских «хліборобів», дружно проголосовали за кандидатуру кандидата-поляка, который относился к их народам более-менее толерантно.

В то же время на ситуацию с выборами президента и последующие события можно посмотреть и с другой стороны. «Непроходимость» кандидатуры Замойского хорошо просчитывалась еще перед выборами, тем более что среди национал-демократических депутатов было достаточно много очень образованных людей с богатым опытом парламентской деятельности.

Между тем, именно на выдвижении этой кандидатуры настаивали руководители национал-демократов. Их духовный лидер, Роман Дмовский, отказался баллотироваться сам и отклонил возможность выставления вполне проходимой кандидатуры Игнация Падеревского¹⁷. К тому же реакция эндеков на избрание президентом не своего кандидата оказалась совершенно не соответствующей реальному значению этой должности в структуре органов государственной власти Польши того времени. При этом именно депутаты от национальных демократов в свое время, при рассмотрении в парламенте проекта польской конституции, добивались максимального ограничения полномочий президента¹⁸.

Вышеизложенное не исключает варианта, что вся ситуация после выборов президента Польши могла быть заранее спланированной и даже спровоцированной лидерами польских национал-демократов, то есть имела место не тактическая ошибка, а тонкий расчет. Надо учитывать, что вся Европа, в том числе и Польша, в то время находилась под впечатлением от т.н. «похода на Рим» в Италии, в результате которого к власти в этой стране пришла фашистская партия во главе с Бенито Муссолини. Польские эндеки были достаточно близки итальянским фашистам идейно и не скрывали симпатий к ним в своей прессе. Во время беспорядков в Варшаве их участники выкрикивали фашистские лозунги, проводили демонстрации перед итальянским посольством¹⁹. Поэтому нельзя исключать, что, провоцируя народные волнения в столице, польские националисты при их помощи рассчитывали взять всю полноту власти в свои руки. Еврейский вопрос здесь сыграл только роль наиболее удобного фактора, мобилизующего массы.

Все же политическая ситуация в Польше начала 1920-х годов отличалась от итальянской. Перед выборами президента руководителем государства являлся убежденный противник национал-демократов Юзеф Пилсудский, который имел значительный авторитет в польском обществе, прежде всего – в армии. Дальнейшее развитие событий в том же ключе могло в перспективе привести даже к началу гражданской войны, опасность чего была эндеками своевременно понята. Убийство Нарutowича произошло уже после того, как волна выступлений в Варшаве

начала спадать, и было только личной инициативой его непосредственного исполнителя – Элигиуша Невядомского.

Относительно спокойно национал-демократы восприняли избрание на пост президента на повторных выборах, которые состоялись 20 декабря 1922 г., представителя ПСЛ «Пяст» Станислава Войцеховского и неудачу собственного кандидата Казимира Моравского. При этом за Войцеховского проголосовали 298 депутатов, а за Моравского – 221. Это означало, что голоса распределились практически так же, как и при первом голосовании, а евреи вместе с другими меньшинствами вновь отдали свой голос оппоненту эндеков. Войцеховский, следовательно, был таким же «еврейским» президентом, как и Нарutowич. Однако на этот раз национал-демократы ограничились комментариями в своей прессе, вроде того, что попытка «разбудить глухую к оскорблению Польши совесть не удалась и левые с «пястовцами» повторно объединились с евреями»²⁰. Прямой апелляции к улице на этот раз не последовало.

Трагедия Г.Нарutowича не способствовала изменению общих взглядов польских эндеков на еврейский вопрос. 21 декабря 1922 г. лидер их парламентской фракции Станислав Гломбинский отметил, что эндеки будут «добиваться обеспечения полякам соответствующего участия во всех государственных учреждениях, в том числе во всяких промышленных и торговых концессиях, в публичных поставках, в торговле монопольными товарами. В случае введения ограниченного количества (*numerus clausus*) в учебных заведениях, в концессионированных промышленности и торговле, нужно предусмотреть для поляков первенство»²¹. Позднее он развил свою мысль, сказав при обсуждении в сейме программы кандидата на пост премьер-министра Польши Владислава Сикорского: «Судьбу нашего отечества должно определять польское большинство... Мы признаем, что другие национальности равноправны согласно нашей Конституции. Но если идет речь о жизни государства и его судьбе, то могут решать только те, кто всем сердцем и всей душой преданы государству»²². Представители левых партий резко высказались против этого утверждения, аплодисментами встретив заявление С. Тугутта, что «все депутаты, которые заседают здесь, без разницы национальности и вероисповеда-

ния, являются депутатами с одинаковым правом голоса²³. Тем не менее, еврейские парламентарии расценили высказывания национал-демократов как открытый вызов себе и в январе 1923 г. демонстративно голосовали против оказания вотума доверия правительству Владислава Сикорского, хотя первоначально были настроены на лояльное сотрудничество с властями²⁴.

Таким образом, во время выборов первого президента Польши еврейский вопрос был широко использован польскими национал-демократами для достижения собственных политических целей, хотя формальных оснований для этого не было. Эта ситуация оказала большое влияние на дальнейшие еврейско-польские отношения. Впоследствии отношения между двумя народами переживали периоды смягчения и обострения, но память о декабрьских событиях 1922 г. всегда сохранялась. Как отмечали позднейшие исследователи, кровь первого президента наложила отпечаток на всю межвоенную историю Польши.

¹ Synger B. *Od Witosza do Sławka*. Paryż, 1962. S. 117.

² *Wapiński R.* *Narodowa Demokracja 1893 – 1939: Ze studiów nad dziejami myśli nacionalistycznej*. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1980. S. 221.

³ *Ajnenkiel A.* *Od rządów ludowych do przewrotu majowego: Zarys dziejów politycznych Polski 1918-1926*. Warszawa, 1978. S. 329-330.

⁴ *Grabski S.* *Pamiętniki*. T. 2. Warszawa, 1989. S. 208.

⁵ «Вы слышали, что уже избрали президентом еврея? – Так не должно быть, чтобы в Польше президентом был еврей» (*Рагуля В.* *Успаміны*. Менск, 1993. С. 26).

⁶ *Synger B.* *Op. cit.* S. 113.

- ⁷ *Jachymek J.* Charakterystyka składu osobowego Sejmu i Senatu w II Rzeczypospolitej // Rola posła i senatora w II Rzeczypospolitej. Lublin, 1989. S. 35, 37.
- ⁸ *Synger B.* Op. cit. S. 115.
- ⁹ *Thugutt S.* Autobiografia. Warszawa, 1984. S. 142.
- ¹⁰ *Ajnenkiel A.* Op. cit. S. 327-328.
- ¹¹ *Ibidem.* S. 329.
- ¹² *Witos W.* Moje wspomnienia. T. III. Paryż, 1965. S. 30. Опасения Витоса были далеко не беспочвенны: уже через несколько месяцев, в мае 1923 г., заключение руководством ПСЛ «Пяст» т. н. Ланцкоронского пакта с национал-демократами о совместном создании правоцентристского правительства вызвало раскол как в парламентской фракции, так и в самой партии.
- ¹³ *Synger B.* Op. cit. S. 117.
- ¹⁴ *Ajnenkiel A.* Historia Sejmu Polskiego. T. II. Cz. II. II Rzeczypospolita. Warszawa, 1989. S. 95.
- ¹⁵ *Estrejcher S.* Kierunki polskiej polityki wewnętrznej // Dzieśięciolecie Polski Odrodzonej. Księga pamiątkowa 1918-1928. Kraków-Warszawa, 1928. S. 218.
- ¹⁶ *Pajewski J.* Budowa Drugiej Rzeczypospolitej 1918-1926. Kraków, 1995. S. 201.
- ¹⁷ *Ajnenkiel A.* Od rządów ludowych do przewrotu majowego... S. 328.
- ¹⁸ *Garlicki A.* Pierwsze lata Drugiej Rzeczypospolitej. Warszawa, 1989. S. 74.
- ¹⁹ *Ajnenkiel A.* Op. cit. S. 331.
- ²⁰ *Wapiński R.* Op. cit. S. 222.
- ²¹ Цит. по: *Cat-Mackiewicz S.* Credo polityki narodowościowej // Cat-Mackiewicz S. Teksty / Wybrał, opracował oraz wstępem poprzedził J. Jaruzelski. Warszawa, 1990. S. 31.
- ²² Sejm RP. Okres I. Sprawozdanie stenograficzne z 8 posiedzenia z dnia 20 stycznia 1923 r. Ł. VIII/20.
- ²³ Stanisław Thugutt o demokracji i ustroju Polski. Warszawa, 1998. S. 70.
- ²⁴ *Rudnicki Sz.* Żydzi w parlamencie II Rzeczypospolitej. Warszawa, 2004. S. 162-163.

Деятельность еврейских студенческих организаций в Университете Стефана Батория в Вильно (1921-1939 гг.)

Открытый на основании грамоты короля Стефана Батория от 1 апреля 1579 г. и прекративший свое существование по решению российских властей после подавления Польского восстания 1830-1831 гг., Виленский университет был возрожден событиями, вызванными крахом Российской империи и окончанием Первой мировой войны¹.

21 апреля 1919 г. польская армия захватила Вильно. Организация университета с этого момента оказалась под личным контролем Юзефа Пилсудского. 28 августа 1919 г. он издал указ об открытии Виленского университета и о присвоении ему имени Стефана Батория². До начала Второй мировой войны Университет Стефана Батория в Вильно являлся одним из ведущих высших учебных заведений Польши.

Согласно польским законам и распоряжениям Министерства вероисповеданий и образования в университетах Второй Речи Посполитой разрешалось организовывать студенческие союзы и кружки. Постановление Министерства вероисповеданий и образования Польши «Об академических школах», изданное в 1920 г., было одним из первых, призванных регулировать деятельность студенческих организаций. Оно закрепило право образования последних по ряду признаков: по национальному, по региональному, по профильной дисциплине. Для легализации студенческой организации необходимо было представить на рассмотрение университетского Сената ее название, цели, проект Статута (Устава), состав руководства и контролирующего органа в лице ревизионной комиссии, фамилию куратора из преподавательского состава университета. Отсутствие поли-

тических целей в её деятельности – было важнейшим условием легального существования любой студенческой организации. Средства на свою деятельность студенческие кружки получали из взносов своих же членов (примерно по 1 золотому за вступление и 30 грошей ежемесячно), а также от добровольных пожертвований и доходов от различных мероприятий.

В 1920-ые годы создаётся множество студенческих обществ и союзов в Университете Стефана Батория (УСБ) в Вильно. Среди них еврейские являются одними из самых многочисленных и активных. К таковым можно отнести «Объединение взаимной помощи студентов-евреев УСБ», «Еврейский студенческий кружок фармацевтов УСБ», «Студенческую кассу больных студентов-евреев УСБ», «Еврейский студенческий краеведческий кружок», «Студенческий сионистский союз «Кадимах»», «Студенческий кружок евреев-правоведов УСБ», «Кружок гуманитариев студентов-евреев УСБ», «Кружок химиков студентов-евреев УСБ», «Кружок студентов-евреев сельскохозяйственного факультета УСБ», «Кружок природоведения студентов-евреев УСБ» и др.

Их общие цели и задачи – организация научной деятельности и практики членов кружков, углубление знаний студентов в различных областях, издание научной и учебной литературы, проведение научных собраний и дискуссий, налаживание работы различных секций, проведение экскурсий, формирование тематических библиотек, завязывание связей с другими профильными организациями, оказание материальной помощи своим членам и пр.

«Объединение взаимной помощи студентов-евреев УСБ» – самая крупная студенческая организация Виленского университета, насчитывавшая до 700 членов при среднем числе студентов в 3000 чел. Статут этой организации главными ее целями определил оказание членам материальной и научной помощи, а также расширение знакомства с еврейской культурой. Реализация поставленных целей осуществлялась посредством выделения стипендий и кредитов, организации дешевой кухни, общежития и бюро по трудоустройству, купли и распространения книг, открытия читален и различных курсов³. Членом «Объединения взаимной помощи студентов-евреев

УСБ» мог стать любой студент Университета Стефана Батория. Куратором организации был доктор Юлиуш Рудницкий.

Из отчетов «Объединения взаимной помощи студентов-евреев УСБ» видно, что намеченные цели реализовывались довольно успешно. Так, к примеру, за 1934 г. количество литературы в библиотеке организации увеличилось на 30%; практически никому из обратившихся за материальной помощью в ней не было отказано, выделялась одноразовая помощь для покрытия оплаты за учёбу и жильё; была открыта Касса больных для оказания медицинской помощи членам объединения⁴. В отчёте за 1935 г. сказано о проведении ряда благотворительных мероприятий, доходы от которых пошли на помощь неимущим членам «Объединения взаимной помощи студентов-евреев УСБ»⁵. К 1 марта 1937 г. эта организация насчитывала в своих рядах 657 членов⁶. В 1936 г. с успехом прошла неделя студента-еврея, в рамках которой был организован бал с различными конкурсами. Так же были выделены средства на бесплатные обеды для самых бедных членов организации. Бюро по трудоустройству навязывало контакты с виленскими гимназиями и другими организациями для прохождения практики студентов-евреев⁷. В 1938 г. было организовано много лекций на различные темы⁸.

«Еврейский студенческий кружок фармацевтов УСБ» объединял в своих рядах студентов фармацевтического отделения медицинского факультета Университета Стефана Батория в Вильно. Целями данного кружка было предоставление научной, материальной и профессиональной помощи своим членам посредством проведения собраний с чтением рефератов, организации библиотеки, краеведческих и ботанических экскурсий, посещения химико-фармацевтических фабрик, издания учебников по фармацевтике, практики в аптеках и лабораториях, устройства литературных вечеров и концертов⁹.

Статут «Студенческого сионистского союза “Кадимах”» видел главную цель организации в воспитании своих членов в духе гражданском и национально-еврейском, в распространении идеи возрождения независимого еврейского государства в Палестине по оба берега реки Иордан. Средствами достижения поставленной цели служили чтение лекций, беседы, дискуссии,

литературные суды, изучение еврейского языка, истории и культуры¹⁰. Членом «Кадимаха» мог стать любой студент-еврей любого факультета Университета Стефана Батория в Вильно. К 1 февраля 1936 г. союз насчитывал 69 членов¹¹. О тематике рефератов, прочитанных на собраниях членов «Кадимаха», свидетельствуют следующие названия тем: «Актуальные хозяйственные вопросы Палестины», «Новая еврейская литература», «Евреи и арабский вопрос», «Еврейская литература в средневековье» и др. Членами союза «Кадимах» было издано несколько газет, организован ряд танцевальных вечеров и дружеских чаепитий.

Преимущественно студентов-евреев юридического факультета, одного из самых больших в Виленском университете, объединял «Студенческий кружок евреев-правоведов УСБ». Его куратором был профессор Яворский. Кружок имел свою библиотеку и читальный зал, организовывал чтение рефератов, дискуссионные собрания, помогал материально своим членам¹². Численный состав кружка в разные годы варьировался – от 83 до 159 членов. Силами издательской секции кружка были изданы такие методические пособия для студентов юридического факультета как: «Из истории устройства Польши», «Уголовный процесс», «Процессуальное право» (на основе лекций доктора В. Свида) и др. Членами кружка читались рефераты о юриспруденции, о польских законах, о правах гражданина. Культурно-просветительская секция кружка занималась организацией лекций и дискуссионных вечеров; экскурсионная секция организовывала посещение судебных процессов, театров, кинотеатров, фабрик.

Целью «Кружка гуманитариев студентов-евреев УСБ» было углубление знаний его членов в области гуманитарных наук и еврейской культуры посредством организации научной работы, устройства собраний, курсов, экскурсий и библиотеки специализированных журналов¹³. Куратором кружка был декан гуманитарного факультета доктор Станислав Зайончковский¹⁴. Частыми были организуемые кружком экскурсии в «Общество друзей наук в Вильно», Библиотеку имени Врублевских, Археологический музей, театры и по различным интересным местам Вильно и Польши. Регулярно проводились развлекательные

и научные вечера. Постоянно увеличивалось количество книг и журналов в библиотеке кружка. По инициативе его членов была создана касса самопомощи для оказания материальной поддержки нуждающимся студентам.

Около сотни человек объединял в себе «Кружок химиков студентов-евреев УСБ». Основной задачей члены кружка считали углубление своих знаний по химии посредством должной организации научной работы, чтения рефератов, проведения собраний, устройства курсов и экскурсий, навязывания контактов с профильными предприятиями. Для членов кружка регулярно организовывались экскурсии на кирпичную фабрику, завод газового оборудования, меховую и кожевенную фабрики. Руководство кружка ходатайствовало перед различными предприятиями химической промышленности о трудоустройстве своих членов и о прохождении ими производственной практики¹⁵. Члены кружка выпускали свои газеты, посещали интересные исторические места.

«Кружок студентов-евреев сельскохозяйственного факультета УСБ» имел научно-вспомогательный характер. Основная цель деятельности его членов – углубление знаний в сельскохозяйственных дисциплинах. Членами кружка, большинство которых было выходцами из сельской местности, организовывались экскурсии на сельскохозяйственные предприятия и фермы. Кружок сотрудничал с «Еврейским сельскохозяйственным обществом во Львове», с «Обществом поддержки земледелия», с «Союзом инженеров-агрономов», с сельскохозяйственными кружками в Варшаве и в других городах Польши¹⁶. Регулярно пополнялась библиотека кружка литературой по профильной тематике. Активно помогал членам кружка его куратор, ректор Университета Стефана Батория в Вильно Витольд Станевич.

«Кружок природоведения студентов-евреев УСБ» объединял, прежде всего, студентов математико-природоведческого факультета. Познания членов этого кружка традиционно расширялись и углублялись посредством чтения рефератов и лекций, выпуска газет, сбора тематической библиотеки и организации читального зала, проведения экскурсий и походов по различным местам страны с целью изучения родного края¹⁷.

Таким образом, подводя итоги, можно констатировать наличие довольно активной и разнообразной деятельности легальных еврейских студенческих организаций Виленского университета Стефана Батория в межвоенный период.

-
- ¹ *Bieliński J.* Uniwersytet Wileński (1579-1831). Kraków, 1899-1900. Т. 1. S. 51-53.
- ² Литовский центральный государственный архив, ф. 175, оп. 1А, д. 14, л. 8.
- ³ Там же, оп. 15, д. 9, л. 40-45.
- ⁴ Там же, л. 223-225.
- ⁵ Там же, л. 206-207.
- ⁶ Там же, л. 163.
- ⁷ Там же, л. 111-124.
- ⁸ Там же, л. 51.
- ⁹ Там же, д. 27, л. 3-14.
- ¹⁰ Там же, д. 61, л. 1-5.
- ¹¹ Там же, л. 11.
- ¹² Там же, д. 78, л. 1-3.
- ¹³ Там же, д. 80, л. 1-3.
- ¹⁴ Там же, л. 26.
- ¹⁵ Там же, д. 82, л. 4, 15.
- ¹⁶ Там же, д. 84, л. 11-35.
- ¹⁷ Там же, д. 89, л. 1-3.

Советская реформа правописания еврейского языка (идиш) в 1920 г.

Несмотря на то, что к началу XX века еврейский язык имел уже многовековую традицию письменности, обязательного для всех правописания все еще не существовало. Правда, уже ранее предпринимались попытки урегулирования орфографии, но на самом деле лишь советская власть оказалась тем, кто ввел шаг за шагом новое всеобщее правописание. Во вступительной части данной статьи дается обзор общей политической ситуации российского еврейства в первые послереволюционные годы, а также рассказывается о довоенной полемике на тему правописания. Далее, в основной части, я сосредоточу свое внимание на дискуссиях внутри советской еврейской политической элиты. Чтобы объяснить эти дебаты, я использовал как источник большевистские газеты на еврейском языке – главным образом «Культур ун бильдунг» (קולטור און בילדונג) [далее «К-у-б»] и «Дер эмес» (דער אמת'עמעס).

Исторические обстоятельства, при которых состоялись реформы

Сразу после Октябрьской революции коммунистам стало понятно, что в стране живет многомиллионное еврейское население, которое в их дореволюционных идеологических теориях о перестройке общества играло лишь маргинальную роль.¹

В соответствии с определением Сталина 1913-го года, евреи не рассматривались как нация, потому что они не отвечали всем критериям. Хотя Сталин признал языковое и общекультурное наследие еврейства, однако отсутствие собственной территории исключило евреев из круга наций. Ленин также рассматривал ассимиляцию как единственную возможность защиты

интересов еврейского рабочего класса. Саму идею существования еврейской нации (не важно в сионистском или бундистском представлении) он считал реакционной и скорее проявлением менталитета гетто. Для него еврейская национальная культура была лозунгом раввинов и буржуазии – а, значит, явных врагов социализма.² Поводом жесткой позиции Ленина, была его враждебность к Бунду, претензии которого на единоличное представительство еврейского пролетариата и федерализацию коммунистической партии были неприемлемыми.³

1917 год резко изменил большевистский подход к этой теме. Это вряд ли было следствием изменения идеологических взглядов, а скорее попыткой привлечь еврейские массы на свою сторону. Для этого большевики должны были избавиться от конкурентов, то есть от сионистских партий и социал-демократического Бунда, обвиняющих их в предательстве интересов еврейских масс.

Уже через несколько дней после свержения Временного правительства, 8-го ноября 1917, был основан Комиссариат национальных меньшинств (наркомнац) во главе с Иосифом Сталиным. В следующие месяцы были сформированы 18 подкомиссариатов разных национальных меньшинств, в том числе 1-го февраля 1918 и Еврейский комиссариат (Евком), соответственно *אידקאָם (קאָמיסאַריאַט פאַר אַידישע נאַציאָנאַלע ענינים)*.⁴

Одной из главных проблем Евкома было то, что «на протяжении 15 лет существования коммунистической партии все достижения на «еврейской улице» сводились к изданию на идиш партийной программы и нескольким воззваниям, причем в переводе ужасного качества».⁵

По мнению главы комиссариата Семена Диманштейна (1886-1937) причиной этого было то, что кроме него и его сотрудника Самуила Агурского (1884-1947) фактически не было членов партии со стажем, интересующихся специфичными еврейскими вопросами. Если бы Евком в начале его деятельности не позволил работать в своих структурах членам других партий (в первую очередь полей-сионистам, бундистам и левым эсерам) и беспартийным, он существовал бы только на бумаге.⁶

Одним из наиболее важных результатов этого первого периода было, вероятно, основание газеты «Ди вархайт» (*די וואַרײַט*)

8-го марта 1918 и формулирование заданий, целей и способов действия еврейского комиссариата:

Еврейский комиссариат ставит перед собой цель перестроить еврейскую национальную жизнь на пролетарско-социалистической основе. Еврейские массы имеют право контролировать все существующие общественные институты, придать нашим школам социалистическое направление, способствовать переходу на сельскохозяйственную работу на социалистической земле, заниматься судьбой беженцев, смотреть на то, чтобы нуждающиеся получали государственную социальную помощь, бороться с антисемитизмом, погромами и т.д. [...] При существующих советах рабочих и крестьянских депутатов еврейские массы могут создавать собственные секции в каждом городе, объединение этих секций составит совет еврейских рабочих. Эти советы существуют в каждом районе и будут проводить свои районные заседания.⁷

Евсекции (עוועקציעס) были отделениями региональных агитпроп-комиссариатов союзных республик. Однако, что касалось содержания и финансирования их работы, они подчинялись центральному бюро Евсекции в Москве, и таким образом являлись непосредственным подразделением РКП(б).⁸

Запланированный большевиками в 1917-1922 и осуществлённый в 1923-1932 проект автономии основывался в политической, административной, экономической, культурной и образовательной сфере на еврейском языке. Идиш рассматривался как самый важный инструмент осуществления власти. Вначале с этим единственным ныне допустимым вариантом еврейства идентифицировала себя, вероятно, только небольшая группа интеллигенции, но затем и те евреи, которые выросли в Советском Союзе в 1920-х годах, могли принять такое «идишское» самосознание:

«They grew up in a Soviet Yiddish culture which combined Jewish holidays at home with being a Soviet citizen in the street. [...] To be a Jew meant to speak Yiddish, to watch a Yiddish play, read a Yiddish newspaper and go to a Yiddish school. It did not mean being an observant, religious Jew.»⁹

Немало было и тех, кто добровольно ассимилировался как в культурном, так и в языковом отношении, особенно это касалось

евреев, переселившихся в крупные советские промышленные центры в ходе индустриализации 1930-х годов. Национально же или сионистски настроенные, и особенно религиозные евреи не приняли эти меры устройства нового, атеистического советского еврейского человека.

К реформам 1919-го и 1920-го года

Уже первые издания «Ди вархайт» и «Дер эмес» четко показали,¹⁰ что несмотря на долгую письменную традицию идиша, единой орфографии не было. Правописание отличалось не только от газеты к газете или района к району, но даже в одном и том же издании.

Коммунистические активисты скоро поняли, что стандартизация языка является важным условием с одной стороны для выпуска серьезной газеты, и с другой для повышения престижа идиша, его развития наряду с языками других нацменьшинств. Советские сторонники идиша приветствовали общие тенденции отдаления от немецкого правописания и перехода на фонетическую орфографию, существовавшие в конце первой мировой войны (отмена *stummes h* и *langes ie*).¹¹

Такие рассуждения появились уже во второй половине XIX столетия, когда в 1876-м году в Житомире О.М. Лифшиц издал еврейско-русский словарь (ידעש-רוסישער ווערטערבוך).¹² Но эти идеи развивались очень медленно. Шолом-Алейхем, например, в принципе поддерживая фонетическое написание, тем не менее, согласился с распространенным мнением, что в некоторых случаях необходимо сохранение связи с немецкой орфографией, особенно когда слова звучат омонимически или если не возможно согласиться ни с одним вариантом еврейских диалектов.¹³ Только И.Х. Равницкий последовательно развивал размышления Лифшица, выступая против *штумер алеф* (непроизносимый алеф) в конце слова. Сторонниками реформирования в начале XX века были Бер Борохов, М. Криньский, И. Иоффе и М. Вейнгер. Языковая конференция в Черновцах 1908 года посвятила четыре из десяти пунктов повестки дня нормированию идиша обсуждая в первую очередь правописание. В целом, участники конференции одобрили отдаление от немецкой

орфографии, однако обязывающие постановления приняты не были.¹⁴

Самый важный импульс в принятии фонетического написания пришел из независимой Украины в 1917-1919. Заведующий орфографической комиссией еврейской «Культур-лиге» в Киеве, Моисей Кац предложил в своей «унифицированной упрощенной орфографии» (איינהייטלעכער פֿאַראיינפֿאַכטער אָרטאָגראַפֿיע) орфографическую систему из 60 пунктов, составленную вместе с Союзом учителей, Еврейским министерством, различными издательствами и журналами. Крупный киевский еженедник «Найе цайт» (נייע צײַט) постепенно перешел на новые правила и с их публикацией в январе и феврале 1919 г. эти правила были объявлены общеобязательными.¹⁵

Эмес и «К-у-б» также признали эту новую систему и опубликовали ее в изданиях 15-го августа и 10-го декабря 1918-го г. соответственно. Коротко самые важные изменения:

- אפּ ניט אָב, למשל: אָפּגעבן, אָפּשיקן, אָפּנעמען, אָפּטראָגן.
- וועגן ה' פֿאַלט אַרויס אין יעדן פֿאַל, ווען ער הערט זיך ניט, למשל: נעמען, פֿאַרן, אים, יאָר, און ניט: נעהמען, פֿאַהרן, איהם, יאָהר. ער בלייבט אָבער: (1) אין אַנהויב זילב, למשל: האָב, ציהען, א.א.וו. (2) ווען מען וויל אונטערשיידן צוויי ווערטער ווי: אָן און אַהן, זון און זוהן, זייער און זייהער, שול און שוהל, פֿילן און פֿיהלן, קוילן און קויהלן א.א.וו. (3) ווען דער ה' מאַכט פֿון דעם פֿריערדיגן אַ אַ "צירע", למשל: שעהן, געוועהנען, דערצעהלן א.א.וו.
- וי ניט אַה, למשל: וואיינונג ניט וואָהנונג, גרוי ניט גראָה, בלוי ניט בלאָה.
- וועגן ט: ט ניט צום סוף אין ווערטער ווי: (1) הונט ניט הונד, האַנט ניט האַנד, ווינט ניט ווינד, אַונט ניט אַווענד, געזונט ניט געזונד, (2) שטילעהייט ניט שטילעהייד.
- יי אַנשטאַט עע: אַרמי ניט אַרמעע, שניי ניט שנעע, אָבער אַרבעט ניט אַרבייט.
- אום- ניט און-, למשל: אומגליק ניט אונגליק, אומגעשטערט ניט אונגעשטערט.
- וועגן ע: דער ע פֿאַלט אַרויס אין יעדן פֿאַל, ווען ער הערט זיך ניט, למשל: (1) עסן, שרייבן, (2) ברויט-ברויטן, טיש-טישן, מענטש-מענטשן א.א.וו. (3) אין אזעלכע פֿעלן, ווי פֿיל ניט פֿיעל, ציל ניט ציעל א.א.וו. דער ע בלייבט: אין סוף וואָרט: צווישן ט און ך, צווישן ך און ך׃ נאַמען, זיינען, זונען; צווישן ך און ך׃ נג און ך׃ שלאָגען, טרינקען א.א.וו.
- קייט ניט -קייט, למשל: שטילקייט ניט שטילהייט; אויסנאַם: פֿריהייט, גלייכהייט, איינהייט.
- אַלע פֿאַרטראָפֿן ער- ווערן געשריבן דער-, למשל: דערצילונג, דערגרייכונג, דערקלערונג, דערפֿרישונג.¹⁶
- אין ניט צוזאַמענגעזעצטע ווערטער ווערן קיין טאַפעלע מיטקלינגערס ניט געשריבן, למשל: אלע (ניט אַלע), מוטער (ניט מוטטער).
- אין צוזאַמענגעזעצטע ווערטער, אין וועלכע דער ערשטער אות פֿון צווייטן וואָרט איז דער זעלביקער, ווי דער לעצטער אות פֿון ערשטן וואָרט, ווערן ביידע אותיות געשריבן, למשל: איבערריידן, אַרייננעמען, אונטעררוקן, וואָשיסל.
- דער אומבאַשטימטע אַרטיקל אַן ווערט געשריבן באַזונדער און מיט אַ ך, למשל: אַן איי, אַן עוף.
- אַלע וויבליכע זאָכענעמען, וואָס ענדיקן זיך אין מערצאַל מיט אַ ס האָבן אין איינצאַל די ענדונג ך׃ למשל: טעלעגראַמעס-טעלעגראַמע, לעקציעס-לעקציע, עקספעדיציעס-עקספעדיציע, שולעס-שולע, באַכעס-באַכע (דעם זידנס ווייב), באַבן-פֿלאַנצונג)¹⁷

Но проблема заключалась в том, что сами авторы не придерживались этих правил. И только благодаря соответствующим распоряжениям культурного и образовательного отделов Евкома в 1918 году начался постепенный переход на фонетический принцип. Другие советские газеты, такие как «Фрайер арбетер» (פֿרײער אַרבעטער) (Витебск) и «Дер штерн» (דער שטרן) (Минск) также постепенно перешли на новые правила.

Ежемесячник «К-у-б» рассматривал себя не только как платформу для дискуссии и обсуждения проблем еврейской культуры, но и как посредника в языковой унификации. Для этого внимательно отслеживалось развитие правописания в других, несоветских еврейских центрах. К-у-б, например, перепечатал правила, опубликованные комиссией «белостокского союза еврейских учителей» или таблицу «виленского союза учителей» с географической терминологией на еврейском языке.¹⁸

В начале 1920-х годов фонетическая система утвердилась по всей Европе и в Америке¹⁹. На Западе этому способствовало официальное принятие центральной еврейской школьной организацией в Польше в 1921 и в Латвии 1928 реформаторских правил, разработанных Залманом Рейзенем в его книге 1920 года «Грамматика еврейского языка» (גראַמאַטיק פֿון דער ייִדישער שפּראַך).²⁰

В октябре 1918-го г. в «К-у-б» параллельно началась дискуссия о следующем шаге реформы еврейской орфографии: идишизации или переписывании заимствованных из древнееврейского языка слов. Идея состояла в том, что гебраизмы должны быть написаны по правилам фонетики идиша, а не согласно древнееврейской орфографии. Кроме того, некоторые буквы должны были совсем исчезнуть, поскольку их звучание совпадало с другими буквами идишского алфавита. Речь шла о буквах, использовавшихся только при написании слов заимствованных из древнееврейского: ן (хес) совпадает с ן (хоф), ן (соф) совпадает с ן (самех), ן (тоф) совпадает с ן (тес); и следующие оцененные самостоятельными буквами: ן (вейс) совпадает с ן (цвей вовн), ן (коф) совпадает с ן (куф) и ן (син) совпадает с ן (самех).

Эта идея отнюдь не была совершенно новой, так как австрий-

ский философ Натан Бирнбаум на конференции в Черновцах уже предлагал такую реформу, и в предвоенные годы эта идея имела немалый успех, особенно в кругах деятелей образования. В 1913 году, например, позже знаменитый советский языковед Вейнгер высказывался в пользу идишизации или так называемой натурализации, и, кстати, уже тогда, за отмену конечных букв. Но лишь при советской власти реформа правописания была признана необходимой и обязательной²¹.

В своей боевой статье в октябре 1918-го г. И. Митляньский требовал вытеснения обучения древнееврейского языка из всеобщих школ, а также и «революции» еврейского правописания. Он начал свои изложения с примером ошибки какого-то школьника из Киева: «На заседании образовательного общества в Киеве я когда-то слышал истерические крики одного докладчика-гебраиста о том, что дети какой-то идишистской школы писали טוירט [...] с тез, вов, юд, райш!²²»

Но Митляньский сам пишет гебраизмы еще по-старому, даже в некоторых немецко-коренных словах автор не использует фонетические правила, как, например, היליג (heilig) вместо הייליק (hejlik) или אוממעגליך (ummeglix) вместо אוממעגלעך (ummeglex). Кроме того, у него есть и явные германизмы, так называемые «дайтшмеризмы», как לעזן (lezn) вместо לייענען (lejenen), и руссизмы как אין דער צייט וואָס (in der cajt vos) [в то время как] вместо בשעת (bešas). После того, что автор описал всех сторонников иврита как «народ книжной моли и библиоманов, народ у которого душа вышла из сердца в мертвые буквы»²³, он, тем не менее, изложил целый ряд более рациональных аргументов в пользу перехода на фонетическое написание заимствованных древнееврейских слов в идише:

«Во-первых, в древнееврейской орфографии почти совсем нет правил, и выучить ее можно только путем многолетней практики. И даже те, которые знают древнееврейский и умеют читать древнееврейские книги, неправильно пишут древнееврейские слова.

Во-вторых, в то время как в русской орфографии вся трудность состоит только в писании, но не в чтении, в еврейской орфографии невозможно читать гебраизмы, особенно с нашим

распространенным обычаем писать гебраизмы без огласовок.

В-третьих: есть много гебраизмов, которые на идише пишутся (и произносятся) по-другому, чем на древнееврейском языке. Например, слово «балебос» בעל הבית [мещанин] и т. п.»²⁴.

В декабре 1918 М. Шульман добавил еще один вполне понятный аргумент против историко-этимологического написания слов древнееврейско-арамейского происхождения: «редко встречаются еврейские гимназистки, свободно читающие на идише»²⁵ Хедеры, где детям, через изучение торы и других религиозных предметов, преподавали древнееврейский язык, фактически являлись школами для мальчиков. Девочки-еврейки, вступавшие шестилетними в государственную или общинную школу, часто имели слабые знания древнееврейского языка либо вообще не имели никаких. Конечно, они умели произносить молитву, не всегда понимая ее дословный смысл, но читать им было, вероятно, еще труднее. Таким образом, девушки, особенно, если они, в общем, не очень много читали, нередко запинаясь перед заимствованными древнееврейскими словами, хотя эти слова, конечно, входили в их родной словарный запас.

Неверным было зато замечание Шульмана, что даже немецкие слова подверглись гебраизации. Приведенные им примеры: ןײַ вместо ן [артикуль die], соответственно ןײַ вместо ן [как] – скорее германизмы («дайтшмеризмы»)²⁶. Хотя существуют в иврите слова, заканчивающиеся на штумер алеф, как, например, ןה [hu – он] и ןה [hi – она]; но в этом случае дело действительно скорее идет о германизме, имитирующем *langes ie* в слове *die* и *wie*. (Но стоит отметить, что к моменту публикации статьи фонетическоеписание немецко-коренных слов уже было принято и распространилось более или менее бесспорно.)

В конце своей статьи Шульман делает интересный намёк на известную песню «Ойфн припечик» (אױפן פֿריפּעטשיק), в которой среди прочего, речь идет о большом значении еврейского алфавита для евреев Диаспоры. Но вследствие того, что менталитет диаспоры, с его мечтой о возвращении в страну Библии, в социал-демократической и коммунистической средах считался отрицанием действительности и реальных общественных проблем, Шульман пишет: «сколько в этих буквах слёз и плача» –

подобные сентиментальные высказывания мы слышим на каждом шагу. Но это аргументы для сердца, а не для ума»²⁷.

В конце статьи автор напоминает о реформе орфографии в русском языке, которые уже вступили в силу. Это довольно распространенное сравнение было призвано продемонстрировать людям энтузиазм и стремления к реформам у других народов.²⁸ Одновременно автор не забыл показать свои взгляды, проникнутые духом классовой борьбы, обвинив некоторые буквы в благородном происхождении, а другие называя «близкими народу»: «Пусть п (хес) и л (соф) в еврейском языке являются большими аристократами и старожилками (אין תורבים) чем «ять» в русском языке, но мы социалисты не уважаем происхождение и привилегии. Нас мало тревожит, что аристократический п (хес) будет вытолкнут демократическим צ (ховом), а л (соф) ח (самехом).²⁹

Несмотря на эту революционную риторику, вплоть до чисток 1930-ых годов, существовали контакты с идишистскими научными и ненаучными учреждениями за пределами СССР, например с YIVO в Вильнюсе или с крупными зарубежными газетами.³⁰ Со сталинскими чистками в середине 1930-х годов взаимные контакты прервались, а советский антитрадиционный, антиивритский и антирелигиозный подход, а также идеологизация нового правописания стала центральным препятствием перехода на новую орфографию в странах Запада. На Западе в 1936-м году в конце концов, согласились при сохранении историко-этимологического написания слов древнееврейского происхождения с тем правописанием, которое остаётся в силе и сегодня. Тем не менее, в США и в Южной Америке левые круги придерживались в своих публикациях фонетического написания гебраизмов.

В своем письме читателям в январе 1919 года Ш. Гарловский призвал Еврейский комиссариат ввести по всей стране унифицированную реформированную орфографию. Его письмо само по себе является хорошим примером трудностей перехода на вокализованное написание гебраизмов. В ряде случаев даже у него проскальзывает старый способ правописания; например, он пишет בכדי [bichdej – так как], אפשר [efšer – может быть] или סך א [a sax – много]. Стоит отметить, может быть, самую

большую проблему идишизации заимствованных из древнееврейского языка слов: из-за того, что в идише есть разные диалекты – основные, как известно, литовский, польско-галицийский и украино-бессарабский – гебраизмы произносятся по разному. Этот факт, следовательно, осложняет установление фонетической орфографии. Гарловский писал, например, בשאס [bšas] и קייכעס [kajxes] вместо בעשאס [bešas] и קייכעס [kojxes] согласно поздней советской еврейской норме.³¹

Именно об этом говорили и А. Кантор³², и, особенно, знаменитый лингвист Айсик Зарецкий (1891-1956). Последний в своей статье в «К-у-б» подробно изложил новую намеченную орфографическую систему и указал преимущества и недостатки реформы:³³

Зарецкий, конечно, тоже приветствовал, что, с отказом от древнееврейского способа написания, стало возможным отодвинуть на задний план обучение древнееврейского языка в школах; но более важным достижением он считал улучшенную «читаемость» идиша, без «нечитаемых» гебраизмов в традиционном написании. В качестве примера первого случая он привёл слова מלך [mejlech – король] или שבת [šabes – суббота]; зато ענינים [injonim – дела] следовало бы произнести /eninim/, или עמֶהֶרֶץ [amores – невежда] как /emharc/. Еще труднее слова-гибриды как צוגגבענען [cuganvenen – украсть], где древнееврейский корень גנב [ganev – вор] сочетается с немецким префиксом и суффиксом. Кроме того, Зарецкий считал, что легче читается текст, в котором состоящие из двух древнееврейско-коренных слов гебраизмы, как например, עֶהֶרֶץ [amores] или יום־טוב [jontev/jomtev – праздник], в реформированной орфографии пишутся слитно. Здесь Зарецкий его доводы походят на выше упомянутую аргументацию Митляньского.

Благодаря намеченной реформе и рационализации алфавита – один звук должен бы соответствовать одной букве – Зарецкий надеялся на облегчение и ускорение процесса грамотности; тем самым, оставалось бы больше времени для обучения других предметов.

Среди предполагаемых недостатков реформы он упомянул разрыв в традиции, проблемы в переучивании и эстетическую неполноценность. Но одновременно указал на софизм такой

аргументации, поскольку революционные изменения заслуживают в принципе одобрения, а переучивание только временная проблема (и кроме того касается скорее грамотной буржуазии). Эстетика же не является аргументом в классовой борьбе. Единственным серьезным недостатком реформы Зарецкий считал временный хаос, который возник бы с переходом от старого ярко-нормированного способа писания гебраизмов на новую еще некодифицированную систему. Однако он добавляет: «Мы должны иметь виду, что реформа не состоит в одном правиле: "Пиши как говоришь" тогда действительно возник бы хаос. Придется выработать некие правила транскрипции древнееврейских слов на идиш. С одной стороны эти правила должны быть разработанные авторитетным коллективным органом; с другой стороны – самой жизнью. Исключения будут редкими по сравнению с основной массой древнееврейско-коренных слов, порядок написания которых можно сразу установить»³⁴.

Зарецкий и предлагал некоторые такие правила переложений, подчеркивая, что они действуют и для собственных имен³⁵ и для географических обозначений, за исключением чисто библейских терминов. Исключенными из натурализованного написания были и древнееврейские выражения и пословицы, которые часто употреблялись на идише, как, например, «מוטב רודף מהיות נרדף» [Лучше быть гоняемым, чем гонителем], или «אין קמה, אין תורה» [Если нет муки, нет торы] или «אישה רעה מר» [Злая жена горче смерти].³⁶ В конце выпуска «К-у-б» было напечатано короткое резюме этих новых правил; и в следующем издании эти нормы были опубликованы как официальное объявление «орфографической комиссии еврейского отдела Наркомнаца».³⁷

Уже осенью 1918 года дискуссия о переходе на новое правописание гебраизмов усилилась, Евком организовал в Москве филологическую комиссию еврейского языка под руководством Зарецкого, которой каждый интересующийся еврейской орфографией мог бы послать предложения. В марте 1919 года комиссия рекомендовала центральному бюро Евсекции, принятие вокализированного написания гебраизмов. Поначалу влиятельный деятель Евсекции, бывший бундист Моисей Рафес провалил осуществление реформы. Но в результате усилий Зарецкого, в

июле 1920 года фонетическое написание как немецко-коренных, так и древнееврейско-коренных слов было принято в Москве Первым Всероссийским конгрессом еврейских деятелей образования.³⁸

Комиссия особенно старалась установить и расширить техническую терминологию идиша, отражающую новый статус языка в сферах образования, науки и управления. В «К-у-б» издали краткие словари географических и геологических названий, математических терминов, и даже внесли предложения, о правописании календарных чисел.³⁹ После того, как Украина окончательно стала советской комиссия в июле 1921-го г. переместилась в Харьков, где стала частью Еврейского Центрального бюро украинского народного комиссариата просвещения. Членами были А. Зарецкий, И. Дворкин, А. Макагон, Х. Финкель и Е. Кагоров. Одним из первых итогов этой комиссии была публикация в 1921 году книжки, объясняющей и первую реформу 1918-го г. (фонетическое написание немецко-коренных слов), и вторую 1920-го г. (фонетическое написание древнееврейско-коренных слов). В приложении печаталась еще таблица «трудных» слов, а именно слов, в первую очередь гебраизмов, правописания которых не было очевидным.⁴⁰ Но еще более важным событием стал изданный в 1923-м г. сборник статей «Идиш», ставший первой профинансированной государством публикацией на идиш по всему миру – небольшое, на 48-ми страницах филологическое изложение еврейского языка в Советском Союзе. Намечали эту книжку как первую в серии, однако она осталась единственной.⁴¹

Кроме составления словарей, унификации новой орфографии и публикаций по грамматике идиша, были запланированы диалектологические и фонетические исследования, библиографические работы в области лингвистики, исследования по истории и этимологии еврейского языка, а также описание реформ и тенденции языкового развития.⁴²

Именно большевистская пресса оказала значительный вклад в формирование новых слов. Однако многие неологизмы выглядели натянуто, представляя неумелую кальку с русского, или же использовались слова древнееврейского языка в совершенно новом значении. Очень интересно отметить, что в первой половине 1920-ых годов, несмотря на анти-ивритскую риторику, этим

языком пользовались еще для калек, как например *טעטימקֿטֿטלֿאָט* (dales-komitet – комитет бедных). Идишским неологизмам и сокращениям всегда было очень трудно конкурировать с русским языком, терминология которого гражданам СССР была хорошо известной. Особенно вездесущность революционных паролей и названий политических или экономических организаций ввела к переходу на русские обозначения.⁴³ Дикое развитие словообразования побудило писателя А. Вевюрку, призывать деятелей идиша к более осмотрительному подходу в изобретении новых слов.⁴⁴

В 1926 году Зарецкий опубликовал систематическое описание языкового развития идиша в течение последних десяти лет. Самые значительные изменения он отметил в сфере лексики и семантики. В первой, из-за нужд новой политической ситуации, и во втором, потому что словарный запас легче изменяется и расширяется в зрелом возрасте, в то время как проявление синтаксиса происходит в детском возрасте. Конечно, не все изменения можно объяснить Октябрьской революцией, но четкое распределение причин языкового развития, по его мнению, невозможно. Зарецкий добавил еще лингвистическую причину: «Чисто психологический, но действенный фактор: Революция, в каком-то отношении, освободила нас от кабалы святых традиций и фетишей, таких как орфография. Это способствовало нашей орфографической революции.»⁴⁵

На протяжении 1920-х годов вопросы орфографии оставались актуальными для деятелей идиша. Но важнее реформирования скоро стало формирование единого литературного стандарта для всех людей, говорящих на еврейском языке: Зарецкий писал: «Лучше одна плохая орфография, чем десять хороших. Нам нужна однообразная орфография. Это абсолютно важно. Поэтому в последние десять лет задача орфографической работы постепенно менялась от улучшения к унификации.»⁴⁶

Во второй половине 1920-х годов благодаря деятельности орфографической комиссии и внедрению употребления еврейского языка во все сферы общественной жизни, в духе политики XIV-го съезда РКП(б), произошла определенная стабилизация правописания идиша. Орфографическая реформа 1928/29 годов упразднила конечные буквы еврейского алфавита; кроме того, усиливались тенденции по вытеснению древнееврей-

ских слов из словарного запаса идиша, а в начале 1930-х годов даже началась дискуссия о латинизации еврейского языка. Но вопросы такого развития советского идиша уже выходят за пределы этой статьи.⁴⁷

Проанализировав советские журналы и газеты, можно сказать, что непосредственным результатом советской реформы орфографии идиша была полная неразбериха и сосуществование различных вариантов, не согласованных ни со старой, ни с новой нормой. Эти ошибки показывают, насколько медленно меняются устойчивые традиции в правописании.

В Советском Союзе реформа правописания в идиш была тесно связана с политическим решением «еврейского вопроса». В 1920-е годы, как в СССР, так и вне его лишь по написанию гебраизмов, можно было сделать вывод о политической точке зрения редактора газеты или издания.

¹ Об истории евреев в первые послереволюционные годы см.: *Abramson H.* A Prayer for the Government. Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917-1920. Cambridge MA, 1999; *Altshuler M.* Ha-Jevseksjah bi-Verit ha-Mo'azot (1918-1930). Ben le'umijut le-komunizm. Jeruśalajim, 1980; *Be'isep M. S.* Евреи Ленинграда. 1917-1939. Национальная жизнь и советизация. М.—Иерусалим 1999; *Блюм А.В.* Еврейский вопрос под советской цензурой 1917-1991. СПб 1996. *Будницкий О.В.* (Ed.) Евреи и русская революция. Материалы и исследования. М.—Иерусалим 1999; *Будницкий О.В., Белова О.В., Кельнер В.Е., Мочалова В.В.* (Ed.) Мировой кризис годов и судьба восточноевропейского еврейства. М. 2005; *Будницкий О.* Российские евреи между красными и белыми (1917-1920). М. 2005; *Dimanštejn Š.* (Ed.), Jidn in FSSR. Zamlbuch. Moskve, 1935; *Фрумкин Я.Г., Аронсон Г.Я., Гольденвейзер А.А.* (Ed.), Книга о русском еврействе 1917-1967. Нью-Йорк 1968; Иерусалим—Минск—М., 2002; *Gergel N.* Di lage fun di jidn in Rusland. Varše, 1929; *Эстрайх Г.* Еврейские секции компартии // Вестник еврейского университета в Москве [ВЕУМ] № 6, 1994; *Gitelman Z.* Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930. Princeton, 1972; *Kuzmany B.* Die Neuerfindung des Judentums. Der Aufbau einer weltlichen sowjetisch-jüdischen Nation im Spiegel jiddischer Parteiorane (1917-1922) // Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas № 53/2 (2005). С. 247-279; *Shmeer D.* Yiddish and the creation of Soviet-Jewish culture. 1918-1930. Cambridge, 2004; *Shternshis A.* Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923-1939. Bloomington, 2006; *Veidlinger J.* They Moscow State Yiddish theatre. Jewish culture on the Soviet stage. Bloomington, 2000.

² *Jarblum M.* Soixante ans de problème juif dans la théorie et la pratique du bolchévisme // Extrait de la Revue Socialiste N° 176, Paris, Octobre, 1964. С. 17.

- ³ *Дымерская-Цигельман Л., Кипнис М.* Вопросы этнического определения евреев в советских энциклопедиях до середины 80-их годов // ВЕУМ № 2 (15), 1997, С. 82-113, здесь с. 89.
- ⁴ *Pinkus B.* The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minority. Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney, 1988. С. 58.
- ⁵ *Smoljar H.* Fun inevejnik. Zikhrojnes [זיכרוינס] vegn der „jevsekce“. Tel Aviv, 1978. С. 94
- ⁶ *Schwarz S.* The Jews in the Soviet Union. Syracuse, 1951. P. 106.
- ⁷ *Der idišer komisarjat.* Cu di idiše arbeter masn! // Di vahrhajt, № 8-9, 2.6.1918. С. 1
- ⁸ *Gitelman Z.* Jewish Nationality. P. 251, 255.
- ⁹ *Shternshis A.* Passover in the Soviet Union, 1917-41 // East European Jewish Affairs, 31, № 1, 2001. P. 73.
- ¹⁰ «Ди Вархайт» выходила с марта до августа 1918, сначала в Петрограде, потом в Москве и была первой большевистской газетой на еврейском языке, и, таким образом, непосредственным предшественником «Дер эмес».
- ¹¹ *Estraikh G.* Soviet Yiddish. Language Planning and Linguistic Development. Oxford, 1999. P. 116.
- ¹² О развитии еврейского литературного языка с XVI-го века до революции, см. и обстоятельную статью Н. Штифа: Štif N. Cu der historišer antvicklung fun jidišn ojslejg // Di jidiše šprach. Zšurnal far jidišn šprachvisn, № 1-2 (8-9), janvar-april 1928. С. 33-60, например с. 50f.
- ¹³ *Šolom Alejchem.* Vegn zšargon ojslejgn // Di jidiše folks-bibliotek (1888). С. 474-476, цитата по: *Fishman J.A.* (Ed.) Never Say Die! A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters. The Hague–Paris–New York, 1981. С. 657-662, здесь с. 659; *Mark J.* Gramatik fun der jidišer klal-šprach [כלל-שפראך] NY, 1978. P. 35.
- ¹⁴ *Fishman J.A.* Attracting a Following to High-Culture Functions for a Language of Everyday Lide. The Role of the Tshernovits Language Conference in the 'Rise of Yiddish' // *Cooper R.L.* (Ed.) Language Spread: Studies in Diffusion and Social Change. Arlington, 1981, цитата по *Fishman J.A.* (Ed.) Never Say Die! С. 369-394, здесь с. 374, 380; *Der ejnhejtlexer jidišer ojslejg. fun folkšprach cu kulturšprach.* An iberblik iber der historje funem ejnhejttechn jidišn ojslejg, (Ed.) Šexter M. Jivo takones [תקנות] fun jidišn ojslejg. NY, 1999. P. 4-7. *Der ejnhejtlexer jidišer ojslejg.* С. 10-11.
- ¹⁶ *Cu unzere korespondentn // Der emes [המשע], № 7, 15.8.1918. С. 2:*
- *op* не *ob*, например: opgebn, opšikn, ornemen, ortrogn.
 - Что касается *h. h* выпадет обязательно если он не слышно, например: nemen, forn, im, jor и не nehmen, fohrn, ihm, johr. Однако растет: 1) в начале слога, например: hob, sihen, и т.д. 2) если хочется различать два [омонимических] слов как: on и ohn, zun и zuhn, zejjer и zejher, šul и šuhl, filn и fihn, kojln и kojhln, и т.д.
 - *oj* не *oh*, например: vojnung не vohnung, groj не groh, bloj не bloh.
 - Что касается *t*: в конце слова не *d* а *t*, как в: hunt не hund, hant не hand, vint не vind, ovnt не ovend, gezunt не gezund; 2) štilerhejt не štilerhejd.
 - *ej* вместо *ee*: armej не arnee, šnej не šnee, no arbet не arbejt.

- *im* не *in*, например: umglik не unglük, umgeštert не ungeštert.
 - Что касается *e*: *e* выпадет обязательно если он не слышен, например: 1) esn, šrajbn, 2) brojt – brojtn, tiš – tišn, mentš – mentšn и т.д. 3) в таких случаях как fil не fiel, cil не ciel и т.д. Остается *e* в конце слова: между *t* и *n*, между *n* и *n*: namen, zajnen, zunen; между *ng* и *n*, между *nk* и *n*: slangen, trin-ken и т.д.
 - *kajt* не *hajt*, например: štilkajt не štilhajt; исключения: frajhajt, glajxhajt, ajnhajt.
 - Префикс *er-* пишется исключительно *der-*, например: dercejlung, dergrajxung, derklerung, derfrišung.
- 17 Klolim vegn orfografie // Kultur un bildung, № 13-14, 10. dekabr, 1918. 5-7.
- В несложных словах не употребляется дублированных согласных, например: ale (не alle), muter (не mutter).
 - В сложных словах, в которых первая буква второго слова является идентичной с последней буквой первого слова, пишется обе две буквы, например: iberrejdn, arajnnemen, untERRUkn, vaššisl.
 - Неопределенный артикль *an* пишется раздельно и с *n* в конце, например: an ej, an of.
 - Все слова женского рода, означающие предметы, которые образуются множественное число на *s*, заканчиваются в единственном числе на букве *e*, например: telegrames – telegrame, lekcjes – lekcje, ekspedicje – ekspedicje, šules – šule, bobes – bobe (жена дедушки), bob – bobn (растение).
- 18 *Rajzik N.* Programes far der idišer šul un avnt-kursn. Terminalogje [sic] fun geografje // Kultur un bildung, № 7, 15. oktjabr, 1918. С. 3-8.
- 19 Есть и намёк на образование орфографической комиссии в США, которая предлагала тот самый подход к этому вопросу: *Kantor A.* Vegn der idišer orfografie // Kultur un bildung, № 5-6 (21-22), 10. mart, 1919. С. 9-10.
- 20 *Mark J.* Gramatik. С. 36.
- 21 *Estraikh G.* Soviet Yiddish. С. 116; Der ejnhejtlexer jidišer ojslejg. С. 18.
- 22 „אויף אַ פֿאַרזאַמלונג פֿון דער בילדונגס-געזעלשאַפֿט אין קיעוו האָב איך אַמאָל געהערט אַ היסטעריש, געשריבן פֿון אַ העברעאישען גענעראַל-רעדנער וועגן דעם, אַז די קינדער פֿון אַ אידישיסטער שול האָבן געשריבן „טירעע“. סטייטש, מע נעמט די הייליגע „תורה“ און מפֿאַרוואַנדעלט עס אין אַ „טירעע“ (מיט אַ טיט, וואָו, יוד, ריש!)“
- Mitljanski I.* A revolucje in der idišer orfografie // Kultur un bildung, № 7, 15. oktjabr 1918. С. 8.
- 23 *Mitljanski I.* A revolucje in der idišer orfografie // Kultur un bildung, № 7, 15. oktjabr 1918. С. 9.
- 24 Там же. С. 9-10
- 25 *Šulman M.* A revolucje in der idišer orfografie // Kultur un bildung, № 15, 17. dekabr 1918. С. 6
- 26 Там же. С. 5.
- 27 Там же. С. 7
- 28 См. например: *Horlovski Š.* A kolegje oder a cuzamenfor? // Kultur un bildung, № 1-2 (18-19), 31. januar 1919. С. 3.
- 29 „זאָל זײַן, אַז דער ח און ת זײַנען אין דער אידישער שפּראַך גרעסערע יחסנים און תּוּבנים, ווי דער יאָט, אין רוסיש, אָבער מיר אָפּצײאָליסטן האַלטן ווייניג פֿון יחוס און חזקה. און ס׳רירט אונז ווייניג, וואָס דער

- אַרײַטאַקראַטישע ה וועט אַרױסגעשטופט ווערן דורך דעם דעמאָקראַטישן כ און דער ת דורן ס?
- Šulman M.* A revolucje in der idišer orfografje // *Kultur un bildung*, № 15, 17.12. 1918. С. 7
- ³⁰ *Erllich R.* Politics and Linguistics in the Standardization of Soviet Yiddish // *Soviet Jewish Affairs*, № 3 (1), 1973. С. 71-79, здесь с. 79; *Estraiikh G.* Soviet Yiddish. С. 122.
- ³¹ *Horlovski Š.* A kolegje oder a cuzamenfor? // *Kultur un bildung*, № 1-2 (18-19), 31. janvar 1919. С. 2-3. Для сравнения с поздней советской нормой см.: Русско-еврейский (идиш) словарь. *Шаниро М.А.* (ред.) М., 1984.
- ³² *Kantor A.* Vegn der idišer orfografje // *Kultur un bildung*, № 5-6 (21-22), 10. mart, 1919. С. 10-11.
- ³³ *Zarecki A.* Vegn der reform fun der idišer orfografje // *Kultur un bildung*, № 1 (24), 1920. С. 10-16.
- ³⁴ Там же. С. 13
- ³⁵ Интересным исключением является то, что авторитетная работница Евсекции Малка Фрумкина, сохранила свое партийное имя «Эстэр» в традиционном виде, то есть אַסטר вместо אַסטרע.
- ³⁶ *Zarecki A.* Frages fun jidišn ojslejg // *Di jidiše šprax*. Zšurnal far jidiš šprachvisn, № 1-2 (8-9), janvar-april 1928. С. 1-24, здесь с. 13-14.
- ³⁷ *Su der reform fun der idišer orfografje* // *Kultur un bildung*, № 1 (24), 1920. С. 34; *Ortografische komisje*. *Di reform funem jidišn ojslejg* // *Kultur un bildung*, № 2-3 (25-26), 1920. С. 64-65.
- ³⁸ *Estraiikh G.* Soviet Yiddish Orthography: An Iron Logic or Coincidence? // *SHVUT* 1-2 (17-18), 1995. С. 218-241, здесь с. 222-223.
- ³⁹ *Zareckij A.* Jidiše elementar matematiše terminologje // *Kultur un bildung*, № 2-3 (25-26), 1920. С. 29-38; *Zareckij A.* Jidiše elementar matematiše terminologje. *Hemšex* [העמשעך] // *Kultur un bildung*, № 4-5 (27-28), 1920. С. 43-48.
- ⁴⁰ *Zarecki A.* (Ed.) *Klolim* [קלולים] fun dem jidišn ojslejg. Odes, 1921.
- ⁴¹ *Гринбаум А.* Еврейская наука и научные учреждения в Советском Союзе 1918-1953 // *Аграновская М.* (Ed.) *Евреи в России. Историографические очерки, 2-я половина XIX века – XX век.* М.—Иерусалим, 1994. С. 31-32.
- ⁴² *Zarecki. A.* A halb jor arbet fun der idišer filologišer komisje // *Der emes* [עמעס], № 56, 22.3.1922. С. 5.
- ⁴³ *Estraiikh G.* Pyrrhic Victories of Soviet Yiddish Language Planners // *East European Jewish Affairs*, Vol. 23, № 2, 1993. С. 28.
- ⁴⁴ *Vjevjorka A.* Unzer šprax // *Der emes* [עמעס], № 107, 26.11.1921. С. 2-3; см. также № 99 и № 103.
- ⁴⁵ *Zarecki A.* Oktjaber un idiš // *Af di vegn cu der najer šul*. *Pedagogišer chojdeš-zšurnal* [ביידעש-זשורנאַל]. Organ fun di centrale idiše bjuroen ba di folks-komisarjatt far bildung fun R.S.F.S.R, U.S.S.R. un V.S.S.R., № 6, 1927. С. 18-19.
- ⁴⁶ *Zarecki A.* Jidiše ortografje. *Klolim* [קלולים] fun najem jidišn ojslejg. Lojt di bašlusn fun der ortografišer konferenc (1928 jor) un fun der centraler ortografišer komisje. Moskve, Xarkov, Minsk 1931. С. 3
- ⁴⁷ См. также: *Gold D.L.* Successes and Failures in the Standardization and Implementation of Yiddish Spelling and Romanization // *Fishman J.A.* (Ed.) *Advances in the Creation and Revision of Writing Systems.* The Hague–Paris, 1977. С. 307-369.

Современное еврейство

Конструирование еврейской идентичности посредством институционального воздействия (на примере общины Санкт-Петербурга)

Введение

Собираясь впервые на летнюю школу центра «Сэфер» (первое мероприятие в моей жизни), я переживала, как буду отвечать на вопросы евреев о своей этничности. Моя прабабушка (мама мамы моей мамы) была еврейкой, однако все мои родственники – это так называемые советские люди, и я получила соответствующее воспитание. Поэтому интерес мой к летней школе был скорее прагматическим: материал для дипломного исследования и неделя в Москве. Однако уже тогда такие слова в расписании школы, как «зажигание субботних свечей», «бейт-мидраш» и «авдала», приводили меня в восторг своей непонятностью. Подобные же чувства вызывало и все дальнейшее: «Леха Доди» в шаббат, мужчины в кипах, женщины в длинных юбках, Магендавию на груди, странные имена и слова, Израиль, который вдруг неожиданно стал «нашим», загадочные буквы иврита, читаемые справа налево...

Как оказалось впоследствии, подобное переживание становится отправным пунктом для формирования еврейской идентичности у многих молодых людей, не получивших еврейского воспитания, чьи родители либо не придают значения своему происхождению, либо вообще не связаны с еврейством. Включаясь в еврейское сообщество, молодые люди постепенно меняют свои ценности, диспозиции, ожидания и нормы. Как же становится возможным, что индивид начинает соотносить себя с другой этнической группой, к которой он никогда не имел никакого отношения? Как диспозиции, структуры, нормы и принципы чужой группы становятся для него своими? Почему

он выстраивает в соответствии с ними свое поведение? Попытке объяснения механизма изменения этнической идентичности и посвящена данная статья.

В нашем случае еврейская идентичность не является, с одной стороны, усвоенной в ходе первичной социализации, а с другой – мы не можем считать информантов своеобразными машинами по конструированию еврейской идентичности в неких прагматических целях, как это представляется, например, в работах В. Воронкова¹. Поэтому для анализа исследуемого феномена я попытаюсь применить менее волюнтаристскую концепцию Пьера Бурдьё, который вводит понятие «габитуса», означающее устойчивые «принципы, порождающие и организующие практики и представления (индивидов)... Объективно «следующие правилам» и «упорядоченные», они, однако, ни в коей мере не являются продуктом подчинения правилам и, следовательно, будучи коллективно управляемыми, не являются продуктом организующего воздействия некоего дирижера². То есть еврейский габитус, как и любой другой, – это некие нерелексируемые принципы еврейского сообщества, с одной стороны, формирующие его участниками, а с другой – сами формирующие их поведение. Эти принципы, то есть габитус, являются различными для разных этничностей, поэтому для молодого человека, не воспитывавшегося в еврейской традиции и столкнувшегося с ними в какой-либо еврейской молодежной организации, они загадочны и потому действуют на него как нечто сакральное. Понятие «сакральное» я буду использовать ниже в более широком значении, чем «религиозное»³, так как в связи с историческими обстоятельствами в России понятия «еврей» и «иудей» неравнозначны. Таким образом, сакральным для информантов является все относящееся к евреям: символы, традиции, тема Израиля, стереотипы и даже антисемитизм. Еврейский габитус воспринимается ими как нечто сверхъестественное, потому что естественный порядок вещей заключен в их устоявшемся русском (или каком-либо другом) габитусе.

Итак, приступая к анализу развития еврейской идентичности, обратимся к самому началу в «еврейской биографии» информантов – формированию интереса к еврейству.

Каналы вхождения в еврейскую среду

На первоначальном этапе у информантов существует некоторый интерес к еврейству, однако он ничем не выделяется в ряду других (буддийская философия, история Второй мировой войны, футбол и т.п.). Он может формироваться через бабушек и дедушек, совершающих некие непонятные обрядовые действия; через случайно сложившееся окружение в школе, в кружке, на даче; через положительные стереотипы, главную роль среди которых играет стереотип интеллектуальности евреев. Он является определенной тайной для информантов, которую они пытаются, с одной стороны, объяснить, а с другой – стать ее частью.

Итак, сформирован некий интерес к еврейству, и в какой-то момент жизни информанты случайно сталкиваются с одной из еврейских организаций. Их в Петербурге на данный момент существует около тридцати. Десять из них имеют молодежные программы или в целом сосредоточены на молодежи. Соответственно направленности организаций можно выделить типичные каналы попадания в еврейскую среду.

Во первых, через высшие образовательные учреждения, такие как Петербургский институт иудаики, Центр библеистики и иудаики при философском факультете СПбУ, образовательная программа центра «Петербургская иудаика» при Европейском университете. Этот канал предполагает наибольшую вовлеченность в еврейское сообщество, так как на профессиональном уровне включает молодежь в еврейский габитус. Информанты пришли в такие вузы случайно, с целью получить гуманитарное образование.

Яна (студентка первого курса Центра библеистики и иудаики при философском факультете СПбГУ, не работает, имеет бабушку-еврейку и дедушку-еврея):

...Начала профессию выбирать. Я очень хотела заниматься именно культурологией, потому что закончила художественную школу. А когда приехала в университет поступать, там была культура Запада и культура Востока. Мне так повезло – как раз набирали группу гебраистики, то есть тех, что занимается еврейской культурой. Думаю, ой, так интересно, никогда ничего

об этом не знала... Именно с кафедры у меня началась глобальная еврейская жизнь. Начала изучать культуру, начала изучать язык, попала сначала в Сохнут, потом в Гилель.

Во-вторых, через различные программы, отвечающие потребностям молодежи в реализации своих непрофессиональных интересов. Эти программы существуют практически во всех организациях, таких как Гилель, Израильский культурный центр, Сохнут, различные общинные центры, и включают в себя театральные студии, музыкальные и танцевальные ансамбли, языковые курсы (иврита, идиша, английского), различные этнографические экспедиции, походы. Такие программы имеют ярко выраженную еврейскую окраску, и этот уровень включенности является довольно высоким, однако на него, как правило, тратится только досуговое время, в отличие от предыдущего канала. Молодежь, которая попадает в еврейство через этот канал, стремится реализовать свои творческие таланты, так как не имеет возможности сделать это на профессиональном уровне.

Настя (студентка пятого курса филологического факультета СПбГУ, работает в еврейской организации, еврейских корней не имеет):

Я поступила на филологический факультет, на отделение математический лингвистики... И сначала идиш, нет-нет, никак не планировался. Не собиралась изучать, но просто случайно увидела объявление и пошла. Вот так впервые в жизни я столкнулась с еврейским алфавитом, впервые столкнулась с евреем как таковым. То есть у нас был преподаватель, я первый раз увидела вот так вот близко человека в кипе и была очень заинтригована всем этим.

И в третьих, через различные досуговые мероприятия. Такие, как двух-четырёхдневные семинары за городом, которые носят скорее развлекательный характер и удовлетворяют потребности в общении, различные дискотеки, праздники. Этот уровень знания – самый незначительный, так как, несмотря на определенные еврейские акценты таких мероприятий, существует возможность их игнорировать. И если у молодого человека нет любопытства непосредственно к еврейскому, то он вполне

может ограничиться коммуникативной функцией этого канала (обычно на такие мероприятия молодежь приводит потребность в общении).

Саша (студент второго курса Университета экономики и финансов, не работает, имеет папу-еврея):

...Я никогда не задумывался об этом. Ну да, евреи и евреи, что-то такое немислимое. В Гилеле все и началось. Праздники – об этом не шло и речи. Да, папа говорил, что мне когда-то устраивали и седер, но я наотрез этого не помню. Ну а началось все, собственно, с моего двоюродного брата, Женьки. Он привел меня в Гилель, сказал, что там здорово, много общения, девушку себе найду.

Итак, молодые люди приходят в молодежные еврейские организации, желая удовлетворить какие-либо свои потребности. Каков же следующий этап в конструировании еврейской идентичности?

Механизм конструирования еврейской идентичности

Индивид сталкивался с сакральным, ценности которого разделяют остальные, но не разделяет он сам. Однако продолжительное время делить с кем-либо физическое пространство, не разделяя принципов пространства этнического, становится невозможно, так как в этом пространстве образуется иерархия, в которой неразделяющие занимают самые низкие позиции. Индивид начинает постепенно впитывать сакральное и через какое-то время уже сам воспроизводит соответствующий габитус. Он поднимается по иерархической лестнице и начинает чувствовать себя экспертом, причастным тому сакральному, которое когда-то было для него чужим. Это знание, эйфория от его использования и возможности разделить с другими в немногочисленной группе, создает у информанта впечатление, что ему хочется быть евреем.

Лена (студентка пятого курса Политехнического университета, работает в еврейской организации, имеет одного родителя-еврея):

...Ну не было какого-то элемента, который дает осознание еврейства своего, какой-то приобщенности, отношения себя к традиции, идентификации себя. И в течение года я все это впитывала, а когда поехала в Берлин, там были потрясающие лекторы. Там был один раввин (я не помню, как его зовут, мне очень стыдно) и был Авраам Инфельд, и вообще... Я так сидела слушала – и как раз все лекции были на самоидентификацию, – сидела и понимала: «ДА, ДА, Я ЕВРЕЙКА! Я ЕВРЕЙКА!!!» И вот с этого момента как-то началось мое приобщение к чему-то очень важному для меня лично, и я думаю, что для многих. И когда это узнаешь, начинаешь впитывать в себя и хочется этим делиться.

Однако здесь существует проблема: информанты считают, что они не вправе идентифицировать себя как евреи, так как не имеют еврейских корней или имеют очень далеких родственников-евреев, а также не воспитывались в семье в еврейской традиции. Полагая, что для того, чтобы быть евреем, достаточно считать себя евреем, и, имея такое желание, они, тем не менее, боятся с полной уверенностью называть себя евреями. С одной стороны, этот страх обусловлен непониманием и насмешкой со стороны бывшего окружения, а с другой – невозможностью объяснить, прежде всего самим себе, столь быстрое вхождение, усвоение, а главное – породнение с чужим сакральным. Этим объясняется стремление информантов отыскать «еврейскую бабушку», чтобы как-то нормировать для себя свои действия.

Специфика информантов вынуждает их сталкиваться с недоверием, даже неприятием и в самой еврейской среде. Однако подобное отношение проявляется преимущественно со стороны ортодоксальной общины Петербурга, которая, по замечанию одного из ее членов, считает, что «лучше быть хороши неевреем, чем абы каким евреем». Под «абы каким» понимается тот, кто не рожден от матери-еврейки и не исповедует иудаизм.

Марина (окончила Петербургский институт иудаики год назад, работает в еврейской организации, еврейских корней нет):

...У меня есть знакомый раввин в синагоге. Очень хороший человек, один из религиозных евреев, которых я про-

сто обожаю и уважаю и считаю, что вот он для меня пример такого религиозного человека. Не обязательно еврея, религиозного человека. Мы с ним в хороших отношениях были, и мне пришли рассылки, что они ищут администратора. Я думаю, позвоню-ка я раву Н., мне как раз работа нужна. Позвонила, говорю: «Рав Н., я хочу у вас работать, мы с вами хорошо знакомы, давайте-ка возьмите меня к себе». Я ему прислала резюме. Проходит какое-то время, я звоню ему опять, и он говорит: «Ну, Марина, ну понимаешь, ну мы там уже несколько кандидатур подобрали». И я понимаю, что он-то, может быть, и не против, наверное, меня взять, но политика синагоги... Ну не могут они меня взять на работу. Ну не могут. Ну понятно, что я не еврейка. Но при этом они мне постоянно присылают рассылки, приглашения, сэммэски по телефону – значит, давай приходи к нам в синагогу на какой-нибудь там праздник. Они хотят, чтобы я была у них в общине, с одной стороны, но, с другой стороны, они не могут меня полностью принять. И мне было очень обидно, честно. Потому что я знаю, что это мое, все это мое, это моя среда. Но в то же время я понимала, что, наверное, нельзя, нельзя в чем-то обвинить и сказать: «Вот, такой-сякой, мог бы меня взять!» Тем более что мы знакомы. И мне было немножко обидно.

Тем не менее подобные ситуации лишь усиливают желание информантов присоединиться к сакральному. Каждый из них делал акцент на том, что хотя он по крови и не еврей, но в знаниях истории и традиций даст фору любому «чистокровному» еврею. Однако отсутствие легитимности все же мучает информантов, поэтому периодически им приходит в голову мысль узаконить свое еврейство посредством процедуры гиюра. Тем не менее большинство из них – кроме одного случая – решили пока не проходить гиюр, так как это не изменило бы никак их собственную самоидентификацию. С одной стороны, это объясняется определенной толерантностью большинства членов общины, с другой – обращение в иудаизм как канал легитимизации своего еврейства вытесняется другим, более простым для молодежи, не впитавшей религию в ходе первичной социализации. Этот момент – сионизм и тема Израиля, и он столь же важен сегодня для еврейского сакрального, как иудаизм.

Израиль в конструировании еврейской идентичности

Рассказы об Израиле являются одним из главных моментов конструирования еврейской идентичности молодежи в еврейских организациях. При упоминании Израиля всегда используются выражения «наш», «родной», «возвращение на историческую родину». Показываются израильские фильмы, фотографии, проигрывается израильская музыка, сообщаются новости Израиля, молодежь постоянно обсуждает программу «Тагит» и приятные эмоции, связанные с ней. Вследствие этого опять же формируется образ сакрального, ценности которого хочется разделить. Конструируется потребность обязательно побывать в Израиле. Особенно актуальным это становится в случае, когда молодой человек попадает в еврейскую среду по первым двум каналам, то есть через высшие учебные заведения и через ульпаны, потому что в этом случае он владеет ивритом, что усиливает тягу к стране.

Марина:

...Второй раз я уже ездила этим летом как учитель иврита, от школы на программу, и там мы жили две недели и были предоставлены сами себе, кроме там каких-то занятий. И это было ощущение. Второй раз, конечно, по-другому, потому что когда сам, когда ты владеешь языком, когда ты понимаешь, когда общаешься с людьми, по другому себя чувствуешь, свободнее, интересней...

...И даже бывает, сижу в Интернете, смотрю на Стену Плача, и я понимаю, что я в Иерусалиме и что там моя жизнь, и больше никуда не деться. И я знаю, причем так уже давно, что единственное возможное место, где я когда-то буду жить, если буду – это будет только Иерусалим. Я даже уверена, что это будет только Иерусалим.

Формируется особое отношение к израильтянам, которые обладают необычными для информантов качествами доброжелательности, веселья и гостеприимства.

Таким образом, для «граждански религиозных»⁵ информантов есть иной путь стать евреем – стать убежденным сионистом, выучить иврит и уехать в Израиль.

Оля (студентка третьего курса Петербургского института иудаики, не работает, не имеет еврейских корней, но сделала гиюр):

...Я знаю очень многие недостатки там, но меня в принципе ничем не испугаешь. Меня иногда спрашивают: «Вот как ты поедешь?! Тебе там льготы не дадут!» Я отвечаю, что вообще-то не из-за льгот туда еду, мне это нравится, я люблю, я хочу быть в этом.

Так постепенно происходит конструирование еврейской идентичности молодежи, которая не воспитывалась в еврейской традиции в рамках первичной социализации, и то, что когда-то было для нее сакральным, становится вполне обыденным, повседневной жизнью информанта.

Этап формирования габитуса самими «обращенцами»

На определенном этапе индивид полностью усваивает еврейский габитус, и он становится для него обыденным, однако прошлое окружение не разделяет произошедшей перемены.

Наиболее важным элементом бывшего окружения молодого человека является семья, именно она, как правило, бывает агентом первичной социализации индивида, поэтому ей в первую очередь информанты и стремятся передать еврейскую традицию. С другой стороны, семья, боясь потерять своего ребенка и желая понимать его, разделяет с ним его реальность, постепенно вникая в еврейский габитус.

Лена:

...Мама не еврейка. Не еврейка, но она уже объевреилась у меня... Реакция моей мамы – она очень положительная. Она с удовольствием все узнает о еврействе, она носит хамсу на шею, она переживает за все это дело... И брат тоже – у меня брат по маме, – он не еврей. Но недавно принес мне хамсу, такую большую. Я была в шоке, а он сказал: «Ну тебе же приятно. Вот у меня была возможность». И как-то в доме это очень приветствуется всегда.

Второй путь защиты от непонимания окружающих – еще более глубокое вхождение в еврейскую среду – наблюдается у

всех информантов. Они работают в еврейских организациях, отдыхают на еврейских мероприятиях, общаются с друзьями из еврейской среды.

Марина:

Люди, которые в моем мире живут, я с ними могу говорить о политике Израиля, об иврите, о преподавании иврита в школе, о еврейской жизни в Петербурге, о моем любимом еврейском кладбище, по которому я писала диплом. Я могу им рассказать, и они меня поймут. То есть эти люди в моем мире живут, а есть люди, что я им рассказываю, что нет – им до фонаря. То есть эти люди в моей жизни не существуют.

Таким образом, индивид попадает в ситуацию, когда он не может разделить свою повседневность с кем-либо, кроме евреев. В связи с этим формируются представления об идеальном супруге. Во-первых, поскольку вся жизнь информантов протекает в еврейской среде, шанс найти нееврея практически равен нулю. Во-вторых, супруг должен разделять ценности и понятия, которые у информантов связаны с еврейством. Ну и, наконец, эти причины ведут к тому, что желание найти супруга-еврея информанты начинают объяснять различными этническими стереотипами: интеллектуальностью, верностью, сексуальностью еврейских мужей, особенными материнскими инстинктами и преданностью еврейских жен.

Необходимость еврейского супруга связана также с твердым желанием информантов воспитывать своих детей в еврейской традиции. С одной стороны, это уже проанализированное стремление окружить себя «еврейским» со всех сторон, а с другой – определенный метод защиты от еврейского национализма, дань еврейству за эйфорию от разделенного сакрального.

Настя:

И там была очень хорошая фраза, что еврей – это не тот, у кого дедушка и бабушка были, а у кого дети и внуки будут евреями.

В связи с исследованием появляются два закономерных вопроса. Во-первых, почему информанты выбирают именно еврейское сакральное? И во-вторых, почему они стремятся распространить это сакральное на все сферы жизнедеятельности?

Феномен конструирования еврейской идентичности

Существует огромное количество различных габитусов, содержащих сакральное. Это профессии, различные религии, габитусы других этничностей. Почему же информанты общаются именно к еврейскому сакральному?

Во-первых, у еврейских молодежных организаций намного больше средств, чем у организаций других национальных меньшинств (например, у армянской диаспоры в Петербурге). Это позволяет организовывать большое количество программ, проектов, досуговых мероприятий для различных целевых аудиторий. Во-вторых, это сакральное изначально не требует от индивида кардинальной смены жизненного курса и ценностей (как, например, изменение профессии или увлечение религий). В случае с сектами это связано еще и с определенной стигматизацией данных габитусов. Молодой человек вполне имеет возможность посещать еврейские организации, сохраняя свой прежний габитус. На первоначальном этапе вхождение в это сакральное обладает видимой простотой, однако затем это компенсируется теми сложностями конструирования этнической идентичности, о которых говорилось выше.

Что же заставляет этих людей столь глубоко погружаться именно в этническую идентичность? Если для молодежи, имеющей еврейские корни и воспитанной в еврейской традиции, этническая идентичность несомненна и обыденна, то для всех, кто пришел в еврейство уже после первичной социализации, этничность является приобретенной. Соответственно, она существует только до тех пор, пока индивиды разделяют ее практики. Боязнь потерять ее вполне оправданны, потому что на сегодняшний день не существует другого аналогичного габитуса с подобной простотой вхождения и одновременно столь насыщенным сакральным.

Заключение

Таким образом, наличие и глубина еврейской идентичности молодежи не связаны с первичной социализацией и тем более наличием еврейских корней. Конечно, остается под вопросом устойчивость подобной идентичности, однако к моменту

опроса мои информанты уже 5–6 лет разделяли практики еврейского сообщества и имели такое количество социальных связей с еврейством, что представить их одновременное разрушение довольно трудно.

Если до знакомства с еврейскими организациями само понятие «еврей» было у меня стигматизировано, то есть, например, мне казалось, что если я спрошу у человека: «Ты еврей?» – он обидится, то сейчас эта стигма полностью исчезла и, более того, это понятие наполнилось сугубо позитивным смыслом. Пасхальный седер 2006 года был первым в моей жизни, и я задавала вопросы из «Ма ништана» в присутствии сорока человек. Все смотрели на меня улыбаясь, а я нервничала и путалась, как если бы это делал маленький ребенок. Присутствующие евреи были в восторге и после седера подходили и поздравляли с посвящением, и появилось ощущение, что я стала своей...

¹ Воронков В., Освальд И. Постсоветские этничности // Конструирование этничности: этнические общины Санкт-Петербурга. СПб., 1998. С. 6–36.

² Подробнее см.: Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 102.

³ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1998.

⁴ Особенно сильно это проявляется у первой группы, о которой мы говорили выше, – у активистов общин. В ходе исследования мы столкнулись с ситуацией, о которой писал В.Воронков в статье «Введение. Постсоветские этничности». Вторая группа – члены организаций – с трудом говорят о своей этнической идентичности, так как не сталкиваются настолько часто с проявлениями национализма и, следовательно, не фрустрируют по этому поводу. Активисты же вследствие постоянных контактов с различными членами общин постоянно рефлексировали над своей еврейской идентичностью, в результате чего готовы многое рассказать в ходе интервью.

⁵ Термин Дж. Вучера. См.: *Woocher J.S. Sacred survival: the civil religion of american Jews.* Bloomington and Indianapolis, 1986.

Матвей Членов, Надежда Куликова

Социологический портрет участника массовых благотворительных акций в современной еврейской общине Москвы

В современной России меняется модель сбора денег так называемого фондрейзинга на благотворительные проекты и деятельность некоммерческих организаций. Если в 1990-х годах основу сборов составляли частные пожертвования «новых русских» меценатов, то в последнее время наблюдается развитие двух моделей. Это, во-первых, благотворительная деятельность крупных корпораций, проводимая на основании долгосрочных программ «социальной ответственности», зачастую специализированными отделами этих корпораций. Вторая модель, которую можно условно назвать «благотворительность, доступная всем», наиболее динамично развивается организациями, делающими ставку на сборы среди множества физических лиц, представителей среднего класса.

По сегодняшний день в еврейской общинной жизни России реализуется в основном старая модель девяностых годов. В основе бюджетов еврейских организаций – значительные пожертвования небольшого числа состоятельных лиц или семейных фондов, деньги которых привлекаются для реализации той или иной, часто «именной» общинной, благотворительной или образовательной программы местными еврейскими организациями, такими как ФЕОР и ФЕО СНГ, РЕК, КЕРООР и/или международными структурами, в первую очередь «Джойнтом».

Появление, а вернее, возрождение модели наиболее видно на примере так называемых emergency campaigns, то есть акций по сбору экстренной помощи, направленных на решение острых, требующих безотлагательного участия проблем, будь

то помощь при стихийных бедствиях, сборы на лечение тяжело больных детей из неимущих семей или помощь людям, пострадавшим в терактах.

Акция «Спешите делать добро!», которую проводит с июля 2003 года московский офис Всемирного конгресса русскоязычного еврейства, является по своему типу emergency campaign, наподобие тех, что широко распространены среди еврейских общин в Северной Америке и Западной Европе. Ее цель – сбор денег среди еврейской общины и оказание помощи израильтянам и россиянам (евреям и неевреям), пострадавшим в терактах в последние годы. Была поставлена задача привлечь максимально большее число доноров, концентрируя усилия на привлечение мелких и средних пожертвований.

Как и в большинстве emergency campaign, проходимых в России в последнее время, был принят принцип прямой адресной помощи, при котором все собранные средства передаются реципиентам, в данном случае пострадавшим в терактах, а собственнорасходы на проведение кампании оплачиваются не из благотворительных сборов, а за счет средств организатора акции.

Критериями успешности акции были приняты не столько сумма собранных средств, сколько количество привлеченных к акции жертвователей – физических лиц, наличие «ядра» доноров, то есть тех, кто сделал пожертвование два и более раз.

Итак, за два года около 1900 (1896) семей пожертвовали почти 2 млн рублей. На благотворительный счет было сделано 3650 денежных переводов, актив жертвователей, то есть тех, кто более двух раз принимал участие в благотворительных акциях, составляет 998 семей (по данным на январь 2006). Средний размер пожертвования – 400–500 рублей.

Кто же эти люди, каков их социальный портрет, что побудило их участвовать в акции «Спешите делать добро!»? Для ответа на эти вопросы весной 2005 года было проведено выборочное исследование. Репрезентативность выборки была обеспечена сохранением в ней структуры генеральной совокупности по группам исходя из суммы пожертвования. Опрос проводился по почте, было обработано 268 анкет.

Прежде чем ознакомить с результатами анкетирования, необ-

ходимо уточнить, каким образом сложился этот массив, как велся поиск потенциальных участников. Поставив своей задачей организовать массовую благотворительную акцию среди еврейского населения России, организаторы выбрали четыре пути ознакомления участников с целями и задачами акции.

Во-первых, подготовленные информационные материалы были размещены на русскоязычном еврейском интернет-ресурсе sem40.ru, средняя дневная аудитория этого портала – около 20 тысяч посетителей.

Во-вторых, партнером акции стала одна из российских газет, имевшая на то время «еврейский отдел». Тираж газеты на момент публикации материалов кампании достигал 30 тысяч экземпляров.

В третьих, была проведена массовая рассылка информационных материалов в адрес крупнейших еврейских общин России – разослано около 3000 информационных брошюр в адрес 80 крупнейших общин.

И наконец, брошюра была распространена по читательской базе крупнейшей в бывшем СССР еврейской еженедельной газеты «Еврейское слово». На момент рассылки число индивидуальных бесплатных подписчиков «ЕС» составляло около 29,5 тысячи семей.

Сразу необходимо сказать: абсолютное большинство пожертвований поступило именно от читателей газеты «Еврейское слово».

Результаты опроса не выявили зависимость между суммой пожертвования и ответами респондентов на другие вопросы. Отвечая на вопрос о своем достатке, подавляющее большинство (76%) заявило, что оценивают свое материальное положение как среднее, 13% – как плохое и 7,8% считают свое материальное положение хорошим.

«Отвечая на вопрос, к какой национальности вы себя относите, 89,9% респондентов ответили «еврей(-ка)», 6,7% считают себя евреями и неевреями одновременно, представителями другой национальности – 2%.

Не менее интересно распределение по возрасту и социальному статусу жертвователей.

Среди участников акции 69% люди старше 65 лет и только

31% моложе 65 лет. Это хорошо соотносится с данными о социальном статусе опрошенных.

63,8% составляют пенсионеры и 21,3% – работающие пенсионеры, 11,6% – работающие, и 4% – домохозяйки и живущие на сбережения или ренту.

Большой интерес представляют собой данные опроса, раскрывающие мотивы участия в благотворительной деятельности. Участникам опроса было предложено выбрать одну наиболее важную причину, побудившую их участвовать в акции.

Лишь 14,2% респондентов выбрали в качестве наиболее важного мотива утверждение, отражающее основную суть кампании – поддержку Израиля: «Евреи должны помогать Израилю – еврейскому государству, ставшему жертвой агрессии террористов».

2,6% указали иные причины, побудившие их принять участие в акции, 10,8% не ответили на этот пункт анкеты либо выбрали два и более утверждения.

Более 10% жертвователям участие в акции еврейской общины дало возможность почтить память своих предков.

11,6% опрошенных выбрали утверждение «Все евреи должны соблюдать религиозную заповедь цдоки («благотворительность») – регулярно жертвовать деньги малоимущим и попавшим в беду евреям».

Около 15% наиболее важной причиной, побудившей их участвовать в благотворительной акции, назвали то, что в свою очередь они сами являются получателями благотворительной помощи еврейских организаций.

Наибольшее число ответов (34,7%) на просьбу назвать наиболее важную причину участия в благотворительной акции в помощь израильтянам, пострадавшим в терактах, собрало утверждение: «необходимо помогать всем, кто попал в беду вне зависимости от страны и национальности».

Такая парадоксальная, можно сказать, «перевернутая» мотивация нуждается в объяснении. С одной стороны, характер ответов свидетельствует о значительной размытости еврейского самосознания, с другой стороны, как уже отмечалось выше, среди участников акции доля тех, кто считает себя евреями, почти девяносто процентов. А это очень высокий показатель.

В связи с этим интересно распределение ответов респондентов на вопрос, согласны ли они с тем, что две трети собранных Фондом средств передается в Израиль, а одна треть – пострадавшим в терактах в России.

62% опрошенных указали, что, на их взгляд, такое соотношение является оптимальным, при этом среди тех, кто выбрал главной мотивацией своего участия в акции желание помочь «попавшим в беду вне зависимости от страны и национальности», распределение двух третей средств Фонда Израилю поддерживают 69,9%, то есть больше, чем в среднем в совокупности.

В целом, отвечая на этот вопрос, 16% указали, что больше денег необходимо направлять в Израиль, 13% – больше надо тратить в России.

Отвечая на вопрос об участии в иных благотворительных кампаниях, 58% указали, что никогда раньше не делали пожертвований, 29% направляли деньги еврейским организациям и лишь 11% переводили средства на счета нееврейских благотворительных организаций (например, Красный Крест и Всемирный фонд защиты природы), помогли Беслану и так далее.

То есть большинство жертвователей, декларируя «интернационализм», тем не менее реализуют иную модель в их действительном отношении к благотворительности. Они предпочитают участвовать в благотворительности через еврейские организации и соглашаются с тем, что для еврейских благотворительных организаций приоритетной является еврейская взаимопомощь.

Подобная декларируемая на извне универсальность и скрытый, направленный внутрь партикуляризм являются характерными признаками традиционной советской еврейской идентичности, для которой свойственна своеобразная «политкорректность», подразумевавшая на словах превосходство коллективного над индивидуальным, так называемых общечеловеческих ценностей над национальными.

В то же время в повседневной жизни при столкновении с новыми социальными условиями или явлениями бывшие советские евреи даже при высокой степени аккультурации

более комфортно чувствуют себя в своей среде, стремятся подстраховать себя опорой на сеть из неформальных еврейских связей, демонстрируют высокую степень доверия, зачастую совершенно субъективно, к евреям.

Другой результат опроса, который вряд ли характерен для подобных кампаний на Западе, показал феномен «обратной благотворительности». Среди жертвователей в возрасте от 66 до 85 лет велика доля тех, для кого главный мотив участия в благотворительной акции – желание отблагодарить еврейскую общину за оказанную помощь. 21% пенсионеров в возрастной группе от 66 до 75 и 24% в группе от 76 до 85 лет указали именно эту причину в качестве основной. Именно эти группы составляют костяк нашей базы данных и образуют наибольшую долю среди клиентов еврейских благотворительных организаций – хеседов.

В этой группе, которую можно условно назвать клиентами еврейских благотворительных организаций, наибольшее число тех, кто считает, будто средства Фонда неправильно распределяются и больше денег необходимо оставлять в России. Так считает 21% клиентов и лишь 4% полагают, что больше денег должно доставаться Израилю.

Какова мотивация самых старых и самых молодых групп? Если в возрастных группах от 40 до 85 лет в списке мотивации доминирует тот самый декларативный универсализм, то среди самых старых и самых молодых приоритеты заметно различаются.

Среди возрастной группы старше 85 лет, то есть родившихся ранее 1920 года, чрезвычайно мала доля тех, для кого важность соблюдения религиозной заповеди, цдоки, определила их участие в акции. Зато в этой возрастной категории больше всего пожелавших через акцию почтить память предков, родителей.

Среди лиц старше 85 лет таких оказалось 35%. Можно сделать вывод, что старшее поколение на склоне жизни не тяготеет к религиозности, а скорее воспринимает свое еврейство в связи с памятью о родителях и прошлом. Окончательно ушло поколение, унаследовавшее приверженность иудаизму от родителей. Чем старше евреи, тем более они ассимилированы, тем слабее они знакомы с основами еврейской традиции и религии.

Иные результаты были среди участников опроса, чей возраст менее 40 лет. В этой группе 41% опрошенных выбрал заповедь цдоки в качестве основной причины, побудившей их к участию в благотворительной акции. Очевидно, что среди жертвователей моложе сорока лет много тех, кто считает важным соблюдение религиозных заповедей. Выше среднего процент религиозных в возрастных группах от 40 до 55 и от 55 до 65 лет.

Опрос показал, что участие в акции в поддержку Израиля воспринимается как одна из форм проявления еврейской самоидентификации, вклад в некое общее еврейское благое дело. Это неплохо иллюстрируется взаимосвязью между национальностью детей и отношению детей к участию родителей в благотворительной акции.

Тем, у кого есть дети (таких среди опрошенных 79,5%), было предложено ответить на вопрос о национальной принадлежности детей (в данном случае с субъективной точки зрения их родителей).

65% детей (по мнению родителей) считают себя евреями, 20% относят себя и к евреям, и к представителям другой национальности, 14% не считают себя евреями. Соответственно, еврейские дети, в отличие от нееврейских, в большей степени склонны одобрять участие родителей в акции. Среди детей, которых их родители считают евреями, 70,2% знают о том, что их родители участвуют в акции и одобряют это участие, среди нееврейских детей таковых меньше половины – около 47%. Знают, но безразличны к участию родителей в акции, 9,2% еврейских детей и 22% детей-неевреев. Лишь в одной анкете было указано, что дети не одобряют участия родителей в благотворительной акции. В этом конкретном случае родители считали своего ребенка евреем.

В то же время наличие родственников в Израиле не играет определяющей роли при решении принять участие в акции помощи Израилю. По данным анкетирования, более половины опрошенных имеют в Израиле ближайших родственников. Еще 42% указали, что у них есть ближайшие родственники в других странах Запада. При этом лишь 13% из тех, у кого есть родственники в Израиле, указали, что первопричиной их участия в акции было желание помочь Израилю, ставшему жертвой агрессии

террористов. В целом в совокупности, как уже было сказано выше, таких ответов 14%.

Итак, типичный участник благотворительных акций – пожилой еврей(-ка), носитель традиционной советской еврейской идентичности, воспринимающий свое участие в акции как возможность сделать «доброе дело», реализовать свое участие в благотворительности через еврейскую общину, поддержать обратную связь с общиной или отблагодарить ее за помощь.

Большинство участников акции – это точно не те, кого принято обозначать термином *Jews by choice*, собственное еврейство воспринимается ими как данность, а не как сознательный выбор. Чем моложе жертвователи, тем больше среди них тех, кого можно назвать религиозными людьми, однако в целом доля людей непенсионного возраста среди участников благотворительной акции не превышает 10–12%.

Можно сделать вывод, что евреи среднего возраста, социальный статус которых можно определить как средний класс, в силу различных причин не участвуют в еврейской благотворительности. Здесь важно подчеркнуть, что речь идет именно о тех, кто однозначно идентифицирует себя как еврей, а не о людях смешанной национальной идентичности.

По-видимому, большинство советских евреев среднего возраста не знает о существовании еврейской благотворительности, однако, на наш взгляд, проблема не сводится исключительно к информированию их о таких видах общинной жизни. Опыт этой благотворительной кампании – обращение организаторов через Интернет и нееврейские СМИ – показал, что участие в благотворительных акциях возможно как дополнение к иным формам вовлеченности в еврейскую жизнь, будь то подписка на еврейские газеты и журналы, посещение общинных центров или получение благотворительной помощи.

Сегодняшняя еврейская общинная деятельность, построенная в начале 1990-х годов, все еще продолжает по большей своей части сводиться к оказанию тех или иных бесплатных услуг и проведению бесплатных мероприятий для еврейского населения. Соответственно, участниками общинной жизни в массе своей являются люди старшего возраста, те, кому эти общинные мероприятия привлекательны или жизненно необ-

ходимы. Пожилые люди образуют большинство среди участников благотворительных акций. Что же касается остальных возрастных групп, то можно предположить, что пока так называемая сервисная еврейская община не выработала простой и универсальный механизм вовлечения нерелигиозной части евреев среднего возраста в общинную жизнь, их участие в еврейской благотворительности не станет массовым.

Авторы сборника

Татьяна Бирюлина – ст. преподаватель кафедры философии Иркутского государственного технического университета

Константин Бондарь – преподаватель Восточно-украинского филиала Международного Соломонова университета (Харьков).

Михаил Васильев – студент 3 курса кафедры иудаики Института стран Азии и Африки при МГУ им. М.В.Ломоносова.

Александр Занемонец – кандидат исторических наук, преподаватель Института еврейской истории Иерусалимского университета.

Олег Коваль – старший преподаватель кафедры истории и теории искусства Харьковской государственной академии дизайна и искусств.

Светлана Колода– аспирантка Института востоковедения Академии наук Украины

Бёрис Куцмани – докторант Института восточноевропейской истории Венского университета.

Анна Кузнецова – студентка 4 курса экономического факультета (кафедра философии) Казанского государственного университета

Владислав Курске – магистрант факультета социологии Государственного университета «Высшая школа экономики».

Ольга Минкина– аспирантка Европейского университета в Санкт-Петербурге, факультет истории, межфакультетский центр «Петербургская иудаика»

Диана Михайлова– аспирантка института Азии и Африки университета Хельсинки.

Михаил Носоновский – окончил в 1996 году Восточный факультет Санкт-Петербургского университета по специальности «семиология». С 1997 г. живёт и работает в США.

Александр Пашкевич – аспирант Института истории Академии наук Беларуси

Евгения Певзнер аспирантка Санкт-Петербургского филиала Института истории Российской Академии Наук.

Елена Попова – преподаватель центра библеистики факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета

Борис Рашковский – аспирант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

Наталья Ройтберг – аспирантка 3 курса Донецкого национального университета филологического факультета (кафедра теории литературы)

Владимир Серпухов – аспирант кафедры новой и новейшей истории Беларуси Белорусского государственного университета

Татьяна Солодухина – студентка 5 курса кафедры иудаики Института стран Азии и Африки при МГУ им. М.В.Ломоносова.

Матвей Членов – преподаватель Центра библеистики и иудаики Российского государственного гуманитарного университета.

Олеся Шайдук – студентка 1 курса магистратуры факультета политических наук и социологии Европейского университета в Санкт-Петербурге.

About the authors

Tatyana Birylyna – senior lecturer at the Chair of Philosophy of the Irkutsk State Technical University

Konstantin Bondar – senior lecturer, Chair of History, International Solomon University in Kharkov.

Matvey Chlenov – lecturer at the Center for Biblical and Jewish studies, Russian State University for Humanities.

Svetlana Koloda – doctoral student, Institute of Oriental studies, Academy of Science of Ukraine (Kiev).

Oleg Koval – senior lecturer, Kharkov State Academy of Arts and Design

Vladislav Kurske – MA student, Faculty of Sociology of State University – Higher School of Economics (Moscow)

Börries Kuzmany – doctoral student, Institute of East European history of The University of Vienna

Anna Kuznetsova – student of the Faculty of Economics (Chair of Philosophy) Kazan State University

Diana Mikhailova – doctoral student at the Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.

Olga Minkina – doctoral student, “Petersburg Judaica” Center of the Department of history, European University at St.Petersburg

Michael Nosonovsky – graduate of Faculty of Oriental Studies, St.Petersburg State University.

Aleksander Pashkevich – doctoral student, Institute of History, Byelorussian Academy of Sciences (Minsk)

Evgenia Pevzner – doctoral student, St.Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences.

Elena Popova – lecturer at the Center for Bible and Hebraic studies, Faculty of Philosophy and Political Science, St.Petersburg State University.

Boris Rashkovsky – doctoral student, Center of Comparative Studies of World Religions, Russian State University for the Humanities.

Natalia Roitberg – doctoral student, department of Philology, Donetsk National University.

Vladimir Serpukhov – doctoral student, Chair of contemporary and modern history, Byelorussian State University (Minsk)

Olesya Shaidook – MA student, Department of Political Sciences and Sociology of the European University at St.Petersburg

Tatyana Solodukhina – student at the Chair of Jewish studies, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University

Mikhail Vasilyev – student at the Chair of Jewish studies, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University

Alexander Zanemonets – professor at the Institute of Jewish history, Hebrew University in Jerusalem

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
Тирош – труды по иудаике
Вып. 8: Сборник статей

Контактный адрес:
Москва 117334, Ленинский пр т, 32а, корп. В, ком. 808,
Центр «Сэфер»
E-mail: tirosh@mail.ru

Архив прошлых выпусков и дополнительную информацию
можно найти в интернете по адресу www.eshnav.narod.ru

Издательство и типография ООО «Пробел-2000»
121069 Москва, Поварская ул. 30-36,
e-mail probel-2000@mail.ru тел. (495)291-0354
Издательская лицензия ИД № 04356 от 23.03.2001
Формат 60x84/16, Печать офсетная,
Подписано в печать 20.06.2007
Тираж 500 экз.