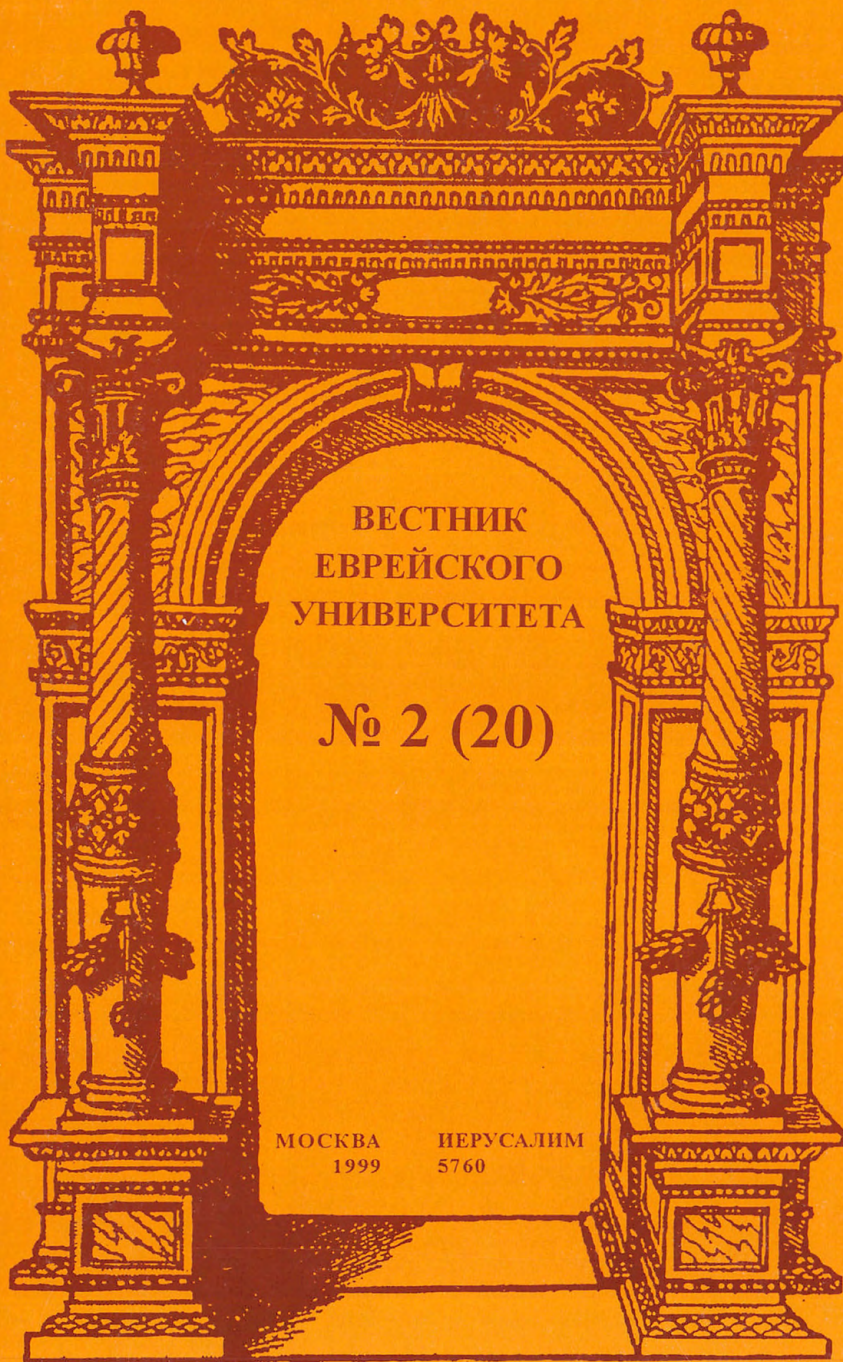


ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА №2 (20) 1999



ВЕСТНИК
ЕВРЕЙСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

№ 2 (20)

МОСКВА
1999

ИЕРУСАЛИМ
5760

Спонсоры:

Американский еврейский объединенный
распределительный комитет «Джойнт»



Российский еврейский конгресс





**The Hebrew University
of Jerusalem
Institute
of Jewish Studies**

**Еврейский университет
в Иерусалиме
Институт иудаики
Центр развития иудаики
на русском языке**



**The Jewish University
of Moscow**

**Еврейский университет
в Москве**



**Moscow State
University
Institute for Asian
and African Studies**

**Московский государ-
ственный университет
им. М.В.Ломоносова
Институт стран
Азии и Африки**

Центр иудаики и еврейской цивилизации

**ВЕСТНИК
ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

История. Культура. Цивилизация

№ 2 (20) 1999

**МОСТЫ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА**

1999



**ГЕШАРИМ
ИЕРУСАЛИМ**

5760

Vestnik Yevreyskogo Universiteta

The Center for Jewish Studies and Jewish Civilization

Журнал издается при участии:

Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Москва, Международного Центра университетского преподавания еврейской цивилизации Еврейского университета в Иерусалиме.

Редакция:

И. Баргаль (главный редактор), М. Бейзер (зам. главного редактора), О. Будницкий (зам. главного редактора), А. Ковельман (зам. главного редактора), С. Рузёр (зам. главного редактора), М. Заверьяев (отв. секретарь), А. Либерман (отв. секретарь), И. Лурье (отв. секретарь).

Международный редакционный совет:

С. Аверинцев	Э. Мендельсон
Й.-Т. Ассис	Б. Натанс
Х. Бейнарт	А. Полонский
Р. Ганелин	А. Степанский
Ц. Гительман	Х. Тадмор
А. Гуревич	Д. Флуссер
С. Зипперстайн	Ш. Шакед
М. Идель	А. Шинан
Дж. Клир	Л. Шиффман
А. Кохен-Мушлин	Н. Юхнева
М. Мейер	В. Якобсон

Редакционная коллегия:

Р. Капланов (председатель)	В. Москович
М. Альтшулер	В. Мочалова
Х. Бар-Йосеф	В. Петрухин
Х. Бордин	Н. Праг
Й. Вайнберг	Д. Сегал
М. Гиршман	В. Собкин
А. Гринбаум	Р. Тименчик
М. Гринберг	С. Триценко
А. Долгопольский	М. Тольц
М. Занд	Й. Френкель
М. Зислин	Д. Фролов
Г. Казовский	В. Шапиро
В. Кельнер	В. Шнирельман
М. Куповецкий	Ш. Штампфер
Р. Лагидус	М. Членов
А. Локшин	З. Элькин
А. Милитарев	Д. Эльяшевич

© ЦИиЕЦ ИСАА при МГУ

© ЕУМ

© Центр развития иудаики на русском языке. Еврейский университет в Иерусалиме

© Ассоциация «Гишрей тарбут»

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ

СЕРГЕЙ ТИЩЕНКО. Структура программной части декалога и интерпретация третьей заповеди	6
ЮЛИЯ КРИВОРУЧКО. О перспективах изучения греческих заимствований в раввинистической литературе	22
ЭНДРЮ ГАУ. «Рыжие евреи»: апокалиптика и антисемитизм в Германии в Средние века и раннее Новое время	41
ОЛЬГА БОРОВАЯ. Гулливер на сефардской почве	62
ЛАРИСА ЛЕМПЕРТЕНЕ. «Лилит» Давида Фришмана: традиция и ее художественное переосмысление	83
ЛЕОНИД КАЦИС. «Книжный шкаф» отца, «черно-желтый» цвет иудаизма и русско-немецкий неомаррализм в творчестве О.Мандельштама	92
АЛЕКСАНДР ПРОКОПОВ. Антисемитская кампания Союза фашистов Освальда Мосли	129
АЛЕК ЭПШТЕЙН. Марш одиноких. Иерусалимская профессура в годы триумфа политического сионизма (1948—1967)	156

Таргум. К истории взаимоотношений иудаизма и христианства

ОРА ЛИМОР. Христианская святость и еврейский авторитет	181
ИСРАЭЛЬ ЮВАЛЬ. Между политическим и утопическим мессианством в средние века	216

ОЧЕРКИ. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОРТРЕТЫ

ВИКТОР КЕЛЬНЕР. Адольф Ландау — издатель, редактор, публицист (Из истории русско-еврейского издательского дела второй половины XIX в.)	238
АЛЕКСАНДР ПИЛИПЕНКО. Моисей Гинсбург — «благодетель нашего Тихоокеанского флота» (К истории еврейского предпринимательства в России)	274

АРХИВ

Публикации

Неизвестное следствие о «Казанской секте жидовствующих» 1748—1749 гг. Публикация Д.Фельдмана	296
--	-----

Воспоминания

Еврейские художники в Париже. Воспоминания Лео Кенига. Публикация Г.Казовского	324
--	-----

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- К.БУРМИСТРОВ. Рецензия на книгу: *Трахтенберг Д.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. - М.; Иерусалим, 1998 356
- А.ГРИНБАУМ. Рецензия на книгу: *Эткес И.* Виленский гаон: личность и образ. - Иерусалим, 1998 363
- Х.БАР-ЙОСЕФ. Рецензия на книгу: *Ходасевич В.* Из еврейских поэтов. - М.; Иерусалим, 1998 366
- Краткий обзор книг по иудайке за 1998—1999 гг. 370
- Журнал «Еврейский мир» (1909—1911 гг.). Указатель содержания. Составитель *О.Курганова*. Окончание 380

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В.ПЕТРУХИН, А.ФЕДОРЧУК. «Хазары». Международный коллоквиум 398
- С.РУЗЕР. У истоков иудео-христианской традиции: ревизия сложившихся представлений. Международный симпозиум 403



ИССЛЕДОВАНИЯ

Сергей Тищенко

СТРУКТУРА ПРОГРАММНОЙ ЧАСТИ ДЕКАЛОГА И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТРЕТЬЕЙ ЗАПОВЕДИ

Декалог (так называемые «Десять заповедей», или «десять речений») в Пятикнижии, как известно, представлен в двух вариантах: Исход (20:2–17) и Второзаконие (5:6–22). Сегодня большинство ученых согласны в том, что в обоих вариантах декалога содержатся характерные признаки языка и стиля книги Второзаконие; что каждый из них был включен в книги Исход и Второзаконие, соответственно, девтерономистами¹ (речь идет об авторах и редакторах книги Второзаконие и исторического цикла, процесс создания которых растянулся на два столетия). Однако по вопросу о том, какой из вариантов декалога отражает более раннюю стадию его литературной эволюции, мнения ученых расходятся². Не останавливаясь на этом вопросе подробно, отметим один несомненный факт: в книге Исход декалог — избыточный элемент рассказа о синайской теофании и заключении договора, так как договор [*bərit*] заключается на основании *мишпатим* (Исх 20:19 — 23:33)³. Поэтому ясно, что декалог был «вписан» в Исход на той стадии развития текста, когда рассказ о синайской теофании и заключении договора уже сложился в существующем сейчас виде; даже нарушение закона в эпизоде с «золотым тельцом» соотносено не с декалогом, а с законоположениями Исх 20:23; 34:17.

Напротив, во Второзаконии декалог — неотъемлемая часть рассказа о заключении договора на Хориве, поскольку он рас-

Сергей Владимирович Тищенко — кандидат физико-математических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур Российского государственного гуманитарного университета.

сматривается как условие договора. Именно декалог написан на каменных табличках (в этом отличие рассказа Второзакония от параллельного рассказа в Исходе). В качестве законодательной нормы он служит предпосылкой для эпизода с «золотым тельцом» (Втор 9:7 — 10:11). Более того, текст Втор 4 почти целиком посвящен интерпретации центрального положения декалога — запрета культовых статуй божества, которое принято называть второй заповедью.

Внутри связанного рассказа книги Второзаконие декалог — элемент идеологической системы, разработанной девтеронимистами, а смысл его положений так или иначе зависит от мотивов и тем, развиваемых автором. При анализе декалога нельзя не учитывать, что «десять речений» [*‘āšeret haddəḇānīm*] были восприняты и, возможно, отредактированы девтеронимистами в борьбе за свой проект «правильного» яхвизма. В процессе рецепции декалога девтеронимисты создали ряд релевантных текстов, отразивших понимание ими «десяти речений». В дальнейшем я буду рассматривать декалог в его девтеронимическом контексте, опираясь на эти тексты. В основе настоящего исследования лежит убежденность автора в том, что невозможно установить «универсальное», или отвлеченное от литературного и идеологического контекста, значение заповедей.

Говоря о литературном контексте декалога, я исхожу из тех представлений, которые сегодня сложились в науке о процессе формирования книги Второзакония и девтеронимической истории на фоне сопутствующих исторических событий. Отвлекаясь от расхождений между исследователями по некоторым частным аспектам проблемы, картину возникновения обсуждаемого литературного цикла можно представить следующим образом⁴.

Основу литературного цикла составило Протовторозаконие — собрание законодательных текстов Втор 12 — 25*, снабженное введением, которое начиналось текстом *шема исраэл* (Втор 6:4–9), и заключением (Втор 26:12–15*). Протовторозаконие обычно отождествляют с книгой Закона, «найденной» в Храме в царствование Иосии (2 Цар 22:8слл); ее связывают с религиозно-политической реформой Иосии и началом литературной деятельности девтеронимистов.

Следующий композиционный слой (который датируется пленным периодом) связан с созданием второго «обрамления» к девтеронимическому своду законов (Втор 12 — 25*⁵), включавшего декалог. На этой стадии развития текста Протовторозаконие было вовлечено в контекст обширного исторического цикла (девтеро-

номической истории: Втор — 2 Цар), созданного девтерономистами в этот период. Книга Второзакония рассматривалась девтерономистами как исходная хронологическая точка исторического повествования и как его идеологическая платформа.

На следующей, после пленной стадии развития текста был написан комментарий ко второй заповеди декалога (Втор 4), а также эпизод расторжения и возобновления договора — эпизод с золотым тельцом (Втор 9:7 — 10:11), а весь исторический цикл и законодательный кодекс подверглись последующим дополнениям и редакциям.

Все эти композиционные слои пронизывает одна из ведущих тем Второзакония — тема централизации культа. Роль и значение централизации культа с течением времени менялись, однако структура религиозно-политической доктрины по существу сохранялась. Ее содержание можно кратко выразить формулой: «Один Яхве — одно святилище — один народ». В декалоге как элементе этой идеологии отразилась борьба девтерономистов за утверждение единого унифицированного культа для всех «сынов Израилевых» на основе созданной ими религиозной доктрины. В этом контексте и следует понимать декалог и его отдельные речения.

Один из важнейших текстов, выражавших концепцию централизации, это — Втор 6:4сл: *šəma' yisrā' ēl yhwh 'ēlōhênū yhwh 'eḥād*. Традиционные переводы типа «Наш Бог — Яхве, только один Яхве» современные комментаторы считают необоснованными, так как, в частности, слово 'ēlōhênū в сочетании *yhwh 'ēlōhênū* всегда выступает в роли приложения к слову *yhwh* и никогда не встречается в качестве предиката к нему. Наиболее вероятное понимание этого текста: *Яхве, наш Бог, есть один-единственный Яхве*⁶; утверждается, что Яхве уникален, все прочие Яхве — это лже-Яхве. Подразумевается, что адресат текста знает о «других Яхве», то есть о Яхве, представленном различными местными культовыми традициями. В этом утверждении выражается концепция централизации (ср. Втор 12:20–27 — текст из того же композиционного слоя), в свете которой «один-единственный Яхве» означает «только одна (единственно правильная) культовая традиция». Таким образом, формула «один Яхве» служит теологическим оформлением культовой реформы: все многообразие культовых традиций запрещается в пользу одной-единственной, иерусалимской традиции⁷. Эту точку зрения естественно называть «монояхвизмом»⁸, а не монотеизмом.

В основе декалога лежит его главная часть Втор 5:6–11, которую я буду называть «программным блоком». Эта часть прин-

ципиально отличает декалог от других серий запретов. В программном блоке выражена концепция яхвистской религии, разработанная девтерономистами⁹:

6 Я — твой Бог Яхве, освободивший тебя из египетского рабства. 7 Да не будет у тебя других богов перед Моим лицом.

8 Не делай себе никаких статуй, никаких изображений: ни того, что вверху на небе, ни того, что внизу на земле, ни того, что ниже земли — под водой.

9 Не поклоняйся им и не служи им, ибо Я, твой Бог Яхве, — ревнивый Бог. Я караю детей за грехи отцов: потомкам тех, кто Меня отверг, Я мщу и в третьем, и четвертом поколении. 10 Но даже в тысячном поколении неизменна Моя верность потомкам тех, кто любит Меня и соблюдает Мои повеления.

Следующее речение, то есть ст. 11, я также отношу к программному блоку; однако это речение требует отдельного обсуждения, которому посвящена заключительная часть работы.

Блок включает два запрета: запрет поклоняться другим богам и запрет употреблять в культе статуи Яхве. Таким образом, запрещаются культовые объекты, которые формально подразделяются на две категории, но при этом одинаково оцениваются законодателем. Такую же структуру имеют введения к некоторым законодательным кодексам или важным сериям законов в других местах Пятикнижия. Например, в Исх 34:11–17 сначала идет развернутый призыв против любых соприкосновений с культурами ханаанейских народов (ст. 11–16), затем — аподиктическая формула: *Не отливай для себя статую Бога* (ст. 17). Существуют и более компактные формулировки:

Не обращайтесь к божкам [‘*’ēlîm*], не отливайте себе статую Бога [‘*’ēlōhē massēkâ*]: Я — ваш Бог Яхве (Лев 19:4).

Не делайте себе божков [‘*’ēlîm*], не ставьте для себя ни статуи [*pesel*], ни священного камня [*maṣṣēbâ*], не воздвигайте камня с рельефом [‘*eḅen maskîṭ*] на вашей земле, чтобы перед ним кланяться, ибо Я — ваш Бог Яхве (Лев 26:1).

Слово ‘*’ēlîm*’ обозначает других богов (не Яхве) и их культовые изображения. В первой части утверждений этого типа гово-

рится о других богах, во второй — о яхвистских статуях или символах.

Аналогичная структура характерна и для программного блока декалога: ст. 7 содержит запрет участия в неяхвистских культурах, ст. 8 — запрет употребления в культе яхвистских статуй. Хотя слово *pesel* означает просто «статуя, изваяние», большинство комментаторов считают, что здесь речь идет главным образом о яхвистских статуях. О других богах (*'ēlōhîm 'ăḥērîm*) уже говорилось в предшествующем стихе, который эквивалентен утверждению «да не будет в вашем святилище статуй других богов»; таким образом, понимание *pesel* в значении «статуи других богов» порождает тавтологию. Более поздний девтеронимический комментатор (Втор 4) толкует ст. 8 именно как запрет использования статуй в яхвистском культе:

15b Когда Яхве говорил с вами на Хориве из пламени, вы не видели там зримой фигуры [*lō rā'item kol-tāmûnâ*]. Остерегайтесь под страхом смерти 16 растлиться и сделать для себя статую какой бы то ни было формы [*pesel tāmûnaṯ kōl semel*] — в облике мужчины или женщины, 17 в облике зверя, обитающего на земле, в облике птицы, порхающей в небесах, 18 в облике существа, ползающего по земле, или в облике рыбы, обитающей под водой...

Запрет мотивируется тем, что израильтяне «не видели фигуры Яхве» на Хориве. Заметим, что в перечне всевозможных вариантов яхвистской статуи упоминается и человек; это можно рассматривать как косвенное указание на то, что в культовой традиции Израиля существовали антропоморфные статуи Яхве¹⁰.

Стт. 9 сл: «Не поклоняйся им и не служи им» [*lō'-tištaḥăweh lāhem wālō' tā'ābādēm*] — не самостоятельный запрет, а разъяснение предыдущего. Это разъяснение содержит мотивирующее предложение с союзом *kî*, что указывает на конец параграфа. Многие комментаторы отмечают¹¹, что antecedent местоимений «им» («не поклоняйся им и не служи им») находится в ст. 7 (*'ēlōhîm 'ăḥērîm* — «другие боги»), а не в ст. 8, так как *pesel kol-tāmûnâ* — «статуя любой формы» стоит в единственном числе¹². Первым обратил на это внимание Вальтер Циммерли¹³. На замечание Циммерли можно возразить, что слово «статуя», рассматриваемое как собирательное существительное, может также служить antecedentом местоимений «им». Это соображение несколько ослабляет данный

аргумент Циммерли. Более существенным является другой его аргумент: выражение «служить и поклоняться другим богам» — это стандартное выражение девтерономистов (см., например, Втор 8:19; 11:16; 29:25; ИсНав 23:7 и т.д.¹⁴). Из своих наблюдений Циммерли делает вывод, что ст. 8 был вставлен в уже сложившийся текст между ст. 7 и стт. 9 сл. Ниже мы исследуем эту возможность.

Часто приводится еще один аргумент в пользу указанной связи стихов¹⁵: ревность Бога уместна, если речь идет о соперничестве с другими богами, а не с яхвистскими статуями, то есть с самим собой. Заметим, однако, что комментатор декалога в Втор 4 говорит о ревности Яхве по отношению и к яхвистским статуям¹⁶:

23 Остерегайтесь забыть договор Яхве, вашего Бога, который Он с вами заключил! Не делайте себе статуи, изображающих все то [*pesel tamûnat kôl*], что запретил вам Яхве, ваш Бог. 24 Ибо твой Бог Яхве — всепожирающий огонь, Он — ревнивый Бог [*'el qannā*]. 25 Когда родятся у вас дети и внуки и вы освоитесь на этой земле, вы можете растлиться и сделать статую, изображающую что-либо, — и этим сделать зло перед вашим Богом Яхве и прогневать Его...

Ясно, что автор 4-й главы Второзакония комментирует существующий ныне текст декалога, в котором пояснение стт. 9 сл следует за стт. 7 и 8. Очевидно, он относит ревность божества и к «другим богам» и к статуям Яхве, подразумевая, что оба культовых объекта одинаково неприемлемы для правильного яхвизма; он оценивает их как культовые объекты одного ранга. Правильная религия исключает и то, и другое. Участие в неяхвистских культах и употребление статуй в яхвистском культе есть нарушение договора. Таким образом, при нынешнем порядке стихов пояснение в стт. 9–10 без особой натяжки можно отнести к обоим запретам: оно объединяет их, создавая целостный текст за счет уравнивания яхвистских и неяхвистских статуй.

Однако, как было сказано, не исключается возможность того, что существовал вариант декалога, в котором за ст. 7 следовали стт. 9–10, а не ст. 8. Если принять эту гипотезу, необходимо объяснить, почему ст. 8 был переставлен из другого места (или добавлен) в свое нынешнее положение. Обсудим выражение '*al-rāpāu*' («перед Моим лицом»)¹⁷ в ст. 7, за которым как раз и следует запрет яхвистских статуй.

Прежде всего отмечу, что первая часть этого стиха («Да не будет у тебя других богов») задает прагматику программного блока. У комментатора не может не возникнуть вопрос: с какой социокультурной ситуацией следует соотнести данный коммуникативный акт? В каком «месте» должно выполняться сформулированное требование? Ясно, что ни автор, ни его адресат не могли иметь в виду характерного для европейской культуры «места» — мысли, убеждений, мировоззрения и проч. Человек древнеближневосточной культуры непосредственно сталкивался со сферой божественного, мог выразить свою причастность той или иной религии, высказать предпочтение тому или иному богу, только находясь в святилище, только участвуя в ритуальных действиях, в частности, в жертвоприношениях. Таким образом, ст. 7 (как и весь программный блок декалога) соотнесен с культовой сферой.

Речение «Да не будет у тебя других богов перед Моим лицом» указывает на конкретную ситуацию культового представления, ритуала, в атмосфере святилища и организованной вокруг него религии. Первую часть речения следует понимать в смысле запрета участвовать в культурах других богов. Эта его часть задает культовую прагматику всей фразы: адресат текста должен был воспринять выражение *'al-rānāu* («рядом или параллельно с яхвистским культом») буквально, а именно в значении «рядом с яхвистской статуей». То, что слово *pnh* употреблялось в этом значении, свидетельствуют некоторые тексты еврейской Библии¹⁸.

Я приведу примеры из нескольких псалмов, которые, согласно Лоретцу, иллюстрируют использование антропоморфных статуй Яхве в допленном израильском культе¹⁹. В этих псалмах говорится о радости, которую испытывает их лирический герой, созерцая Яхве в святилище:

А я в праведности буду смотреть на Твое лицо [*pānēkā*],
пробудившись, буду насыщаться созерцанием Твоего
облика [*ʾəmūnātekā*].

(Пс 17:15)

Яхве праведен — Он любит правые дела,
Справедливый увидит Его лицо (Пс 11:17).

Бога жаждет моя душа, жаждет Бога живого.
Когда же я приду и увижу Его лицо [*pənē 'ēlōhîm*]?

(Пс 42:3)

Во святилище я смотрю на Тебя, чтобы увидеть Твою силу и славу.

(Пс 63:2-3)

Согласно Лоретцу, эти тексты не могут быть истолкованы как встреча с Богом в потустороннем мире, или как некая «духовная» встреча; их следует понимать буквально — как созерцание яхвистской статуи. Неверная интерпретация основана на предвзятости исследователей, которые исключают саму возможность употребления статуй в яхвистском культе.

Так, в процессе дискуссии об интерпретации этих мест в связи с угаритскими текстами были выдвинуты следующие их объяснения: они описывают «видение лица Бога» при пробуждении от смерти, культовую теофанию, или явление Яхве в культовых представлениях, это — метафора божественного присутствия или благорасположения божества к просителю²⁰. Во всех таких объяснениях непосредственное значение этих строчек (лирический герой псалма смотрит на статую божества, установленную в святилище) даже не рассматривается. При этом, по мнению Лоретца, упускается из виду простейшее понимание процитированных текстов.

Например, «пробуждение» в Пс 17:15 предлагается понимать как пробуждение от смертного сна, причем слово *təmûnâ* («Gestalt, фигура») истолковывается как описание божественного присутствия (в параллелизме с *rânîm*). Лоретц, критикуя эту интерпретацию, утверждает, что здесь идет речь о посещении Храма, кульминацией которого выступает созерцание статуи божества²¹. Пережив многочисленные бедствия, испытав смертельную опасность и угрозу со стороны врага, спасенный приходит в Храм и наслаждается созерцанием божественной фигуры в святилище.

Косвенно в пользу понимания выражения *'al-rânâu* в значении «перед культовой статуей» свидетельствует также ритуальная формула из древнейшего композиционного слоя Второзакония, а именно Втор 26:15:

Выгляни [*hašqîrâ*] из своего святого жилища [с неба] и благослови Твой народ [Израиль] и землю, которую Ты даровал нам [как обещал нашим предкам, землю, текущую молоком и медом].

Слова в скобках — более поздние редакционные добавления. Главное значение глагола *šqr* в *nif* и *hif* — «выглянуть, посмотре-

реть из окна»; он употребляется в прямом и переносном значениях. Возможно, что первоначальное значение этого глагола — «появиться в окне, показать свое лицо»²². Некоторые комментаторы предполагают, что приведенная формула первоначально подразумевала ритуальный жест жреца: для символического подтверждения божественной благосклонности к просителю он мог позволить ему бросить взгляд на статую (или на лицо божества)²³. Понятно, что девтерономисты истолковали данный текст как метафору.

Коннотации выражения *'at-rānāu*, воспринимаемые адресатом декалога, не могли не учитываться и автором. Это объясняет, почему ст. 8 был помещен непосредственно после ст. 7: за упоминанием яхвистской статуи сразу же следовал запрет этой статуи. Автор корректировал возможное «неправильное» восприятие текста своим адресатом. Если это так, то возникает следующий вопрос: откуда был изъят ст. 8? Где его первоначальное место?

Начнем обсуждение со ст. 11. Отметим, что как и стт. 9–10, он завершается мотивирующим предложением — маркером конца параграфа. С учетом того, что было сказано о программном блоке в целом, естественно предположить, что и ст. 11 (третья заповедь) относится к религиозно-культовой сфере. В самом деле, выражение «возносить имя» [*nāśā' šēm*] имеет очевидные культовые коннотации — оно содержит аллюзию на «возношение статуи» в культовом представлении (ср. Ис 45:20; 46:1, 7). Для иллюстрации приведу текст Ис 46:5–8:

5 С кем сравните Меня? Кому уподобите?
Кого отыщете, на Меня похожего?
6 Ссыпав золото из тугих кошельков,
бросив на весы серебро,
они наймут мастера, чтобы сделал им бога.
Будут бить поклоны и падать ниц перед ним.
7 Поднимут [*yisśā uhū*] на плечи
и будут носить его.
Поставят на место — он даже не шевельнется.
Взывайте к нему — он не ответит,
в беде не придет на помощь.
8 Осознайте это, опомнитесь,
придите в себя, строптивые люди.

Этот текст, как и другие тексты об идолах во Второисаие (Ис 40 — 55), составлен позднее, чем книга Второисаии²⁴; он может

относиться к концу пленного — началу послепленного периода, то есть ко времени создания последнего композиционного слоя Второзакония. Совсем необязательно понимать под статуей (в еврейском тексте употребляется слово 'ē) изображение другого бога. Не исключено, что в этом тексте речь идет именно о статуе Яхве. Эта пророческая критика, обращенная к соплеменникам, могла относиться к «пережиткам» допленной культовой практики. Весьма вероятно, что в Ис 46:5–8 описана практика яхвистского ритуала. Из текста можно реконструировать порядок ритуала: поклонение статуе, процессия со статуей, обращенная к ней молитва («возношение имени»).

Однако девтеронимическая концепция (в определенный исторический момент реализованная на практике) исключает статуи из святилища. Согласно одному из вариантов так называемой «формулы централизации», Яхве больше не живет в святилище — в том месте, которое Он избрал, «чтобы обитало Его имя там» [*māqōm 'āšer-yiḇāḥar yhw̄h ... lašakkēn šəmō šām*] (Втор 12:11; 14:23; 16:2, 6, 11; 26:2)²⁵. Следовательно, в святилище уже нет места для статуи. Вместо статуи «возносят» имя²⁶.

Итак, мы предполагаем, что запрет в ст. 11 так же, как и весь предшествующий текст декалога, касается ритуально-культовой сферы. Именно в ней следует искать ключ к пониманию третьей заповеди. Каков же смысл этой заповеди?

Еврейская традиция предлагает понимать этот запрет следующим образом: *Не произноси имени твоего Бога Яхве для [подтверждения] лжи, или Не давай лживой клятвы именем Яхве*. Эта интерпретация засвидетельствована в некоторых таргумах (Пс.-Ионат.) и мидрашах (Мехилта де р. Ишмаэл). В ее основе лежит намерение толкователя согласовать классический декалог с другой встречающейся в Библии серией запретов. Так, Исх 20:7 в Мехилте истолковывается путем сближения этого текста с Лев 19:12: *Не подтверждайте ложь Моим именем* [*wəlō-tiššāḇ'ū ḇišmī laššāqer*]. По существу, это истолкование сводится к отождествлению двух различных текстов: «десяти речений» — *'āšeret haddəḇārīm* (Исх 20:2–17 или Втор 5:6–22) — и другой серией запретов, среди которых встречается запрет лживой клятвы. Эта древняя серия запретов отражена в текстах Ос 4:2; Иер 7:9²⁷; Лев 19:12, например:

Нет на земле ни верности, ни милости —
люди не ведают Бога.

Прוצвтают клятва с обманом,

убийства, кражи и прелюбодеяние,
 Беспорывно проливается кровь... (Ос 4:2)
 Красть, убивать, прелюбодействовать, ложь подтвер-
 ждать клятвой [*wəhiššābēa' laššeqer*], возносить дым
 жертв Ваалу [*wəqatṭēr labbā'al*], почитать других бо-
 гов, которых вы не знаете — и потом приходиться и
 стоять передо Мною в Доме, который назван Моим
 именем!?

(Иер 7:9)

Такое отождествление третьей заповеди с запретом лживой клятвы вызывает естественный вопрос: если автор третьей заповеди действительно имел в виду лживую клятву, то почему он заменил ясную формулу (*nišba' laššeqer* — Лев 5:24; Иер 5:2; 7:9), многократно засвидетельствованную в Библии²⁸, на двусмысленную, «непрозрачную» формулировку нынешней третьей заповеди? Очевидно, он хотел сказать своему адресату что-то другое или во всяком случае нечто большее.

Второе распространенное толкование, вероятно, столь же древнее, как и первое — *Не произноси имени твоего Бога Яхве напрасно* (в смысле «попусту, зря, без достойного повода») — также восходит к еврейской традиции (например, в таргуме Онкелос слово *laššāw'* переводится словом *lmg'n'* — «беспричинно, безосновательно»). Считается, что в пользу такого толкования свидетельствуют древние греческий и латинский переводы Библии: *LXX ἐπὶ μάταιον* — «ради пустого, тщетного», «зазря, попусту»²⁹ или «неосмотрительно, легкомысленно»³⁰; *Vulg* (Втор 5:11) *frustra*, *Vulg* (Исх 20:7) *in vanum* — оба латинских выражения здесь синонимичны со значением «бесцельно, без всяких оснований, попусту».

Современные сторонники этого толкования понимают третью заповедь как запрет произносить имя божества по всякому ничтожному поводу, то есть без существенного повода. Для обоснования своей точки зрения они обычно приводят тексты Иер 2:30; 4:30; 6:29; 46:11³¹. Стоит отметить, что в этих текстах, которыми исчерпывается адвербиальное употребление *laššāw'* в Библии, значение этого выражения — «безуспешно, безрезультатно», а вовсе не «зазря, попусту, легкомысленно», например:

Но напрасно ты себя украшаешь [*laššāw' titayappi*]: твои любовники с презрением отвергают тебя

(Иер 4:30аβ).

Главный недостаток обоих традиционных толкований, на мой взгляд, состоит в том, что в них комментатор пытается понять смысл предложения как изолированного высказывания, то есть вне зависимости от всех контекстов, в которых оно находится (вместе с декалогом в целом).

С грамматической точки зрения оба толкования объединяет то, что в них слово *laššāw* понимается адвербиально — как слово, характеризующее действие, выраженное глаголом *nāśā'*. Однако возможна и другая грамматическая интерпретация этой фразы. Если исходить из культового значения *nāśā' šēm* — «возвышать имя» (см. выше), то выражение *laššāw* естественнее понимать как предложное дополнение глагола *nāśā'*: *Не обращай именем твоего Бога Яхве к šaw* [то есть к «ничтожному», «пустому»]. В пользу такой интерпретации *laššāw* можно привести Пс 24:4:

Кто взойдёт на гору Яхве?
 Кто встанет на Святом Месте?
 Тот, чьи руки чисты и чье сердце бескорыстно;
 чья душа не устремлялась к пустому³²,
 кто не давал лживых клятв...
 [‘āšer lō'-nāśā' laššāw naṣṣī
 wəlō' nišba' ləmirmā...]

Здесь предлог *lə*, очевидно, выступает в качестве управления глагола *nāśā'* [*nāśā' lə* — «поднимать к...»]. Другим примером «предметного» употребления *laššāw* служит текст Иер 18:15 (где *lə* — многократно засвидетельствованное управление глагола *qitṭēr* — «возносить дым жертвы [кому-либо]»):

А Мой народ забыл обо Мне,
 Пустоте он воскуряет жертвенный дым
 [kī-šəḳēḥuni 'ammī laššāw yəqatṭērū].

По мнению Холлэдэя³³, *šāw* в Иер 18:15 следует понимать как эвфемизм, обозначающий Ваала. Глагол *qitṭēr* («приносить жертву кому-либо») с дополнением «Ваал» появляется у Иеремии в следующих местах: 7:9 (см. выше); 11:13, 17 (ср. Иер 1:16: *другим богам они воскуряли жертвы* [wayqatṭērū lē lōhīm 'āḥērīm]).

Таким образом, возможна интерпретация третьей заповеди, в которой *laššāw* трактуется как предложное дополнение глагола

lāšā'. Такую интерпретацию предлагает Степлз³⁴, который слово *šaw'* понимает в значении «идолы, статуи других богов». Согласно Степлзу, заповедь запрещает называть именем Яхве «ложного бога», то есть направлена против культового синкретизма. Однако трудно себе представить, чтобы синкретизм реализовывался в форме обращения именем Яхве к статуям других богов. В этом слабость аргументации Степлза. Против синкретизма, скорее, направлена первая заповедь — запрет поклоняться наряду с Яхве другим богам.

В контексте девтеронимической полемики обсуждаемый текст, скорее, можно понять как запрет произносить имя Яхве перед статуей (разумеется, яхвистской) или любым другим символическим изображением Яхве (скажем, *maššēbā*) кроме разрешенного. При такой интерпретации слово *šaw'* ст. 11 соотнесено со словом *rešet* в ст. 8, так что ст. 11 служит пояснением к ст. 8, а их соединение обнаруживает поразительное смысловое единство:

8 Не делай себе никаких статуй, никаких изображений: ни того, что вверху на небе, ни того, что внизу на земле, ни того, что ниже земли — под водой... 11 Не возноси имя твоего Бога, Яхве к пустому, ибо Яхве не оставит безнаказанными тех, кто Его именем называет пустое.

«Пустое» здесь означает яхвистскую статую или другой употребительный в местной яхвистской культовой традиции символ. Общее понятие статуи в ст. 8, включающее яхвистские и неяхвистские статуи, доопределяется в ст. 11: речь теперь идет о яхвистских статуях («Не делай себе статуй... и даже не называй их Моим именем»).

При такой интерпретации программное ядро декалога обнаруживает следующее строение: стг. 6, 7, 9–10 и стт. 8, 11, соответственно, выделяются как связанные единства. «Другие боги» в ст. 7 также означает статуи. Поэтому здесь говорится о статуях двух родов, культовое употребление которых автор оценивает как нежелательные явления одного ранга — как противозаконную практику яхвистской общины. В то же время *rešet* репрезентирует лже-Яхве vs «Яхве, который освободил Израиль из египетского рабства», и тем самым попадает в категорию *'ēlōhîm 'ăḥērîm*.

Итак, в программном ядре ясно выделяются два параграфа: запрет других богов и запрет яхвистских статуй; каждый параграф завершается пояснением с мотивирующим предложением.

Перемещение ст. 8 в положение между ст. 7 и ст. 9 могло мотивироваться культовыми коннотациями выражения «перед Моим лицом». Такое перемещение внутри программного блока допустимо, то есть практически не влияет на содержание текста в целом из-за полного уравнивания яхвистских и неяхвистских статуй. Единственное реальное противопоставление, которое имеется в декалоге, это противопоставление *одного* Яхве [*yhwh 'eḥād*], «освободившего Израиль из египетского рабства» (формула идентификации, ст. 6) всевозможным культовым объектам. Если установленные связные единства действительно соответствуют первоначальному порядку стихов в этом тексте, то существенным «ухудшением» текста в новом варианте декалога следует признать изоляцию ст. 11 от ст. 8, которая затруднила понимание «третьей заповеди», породив поток нерелевантных толкований.

Сокращения

- AB — The Anchor Bible. N.Y.
 CBQ — Catholic Biblical Quarterly.
 GELS — A Greek-English Lexicon of the Septuagint / *J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie*. Parts 1, 2. Stuttgart, 1992, 1996.
 GAT — Grundrisse zum Alten Testament. Göttingen.
 HAL — Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament / *L. Koehler und W. Baumgartner*. 3. Aufl. Neu bearb. v. *W. Baumgartner, J. J. Stamm, B. Hartmann*
 HAT — Handbuch zum Alten Testament. Tübingen.
 JBL — Journal of Biblical Literature.
 NCBC — The New Century Bible Commentary. L.
 OTL — The Old Testament Library. Philadelphia.
 TRE — Theologische Realenzyklopädie. Berlin, 1976 ff.
 ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
 ZBK — Zürcher Bibelkommentare. Zürich.

¹ См., например: *Kaiser O.* Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd. 1: Die erzählenden Werke. Gütersloh 1992. S 80. Список характерных девтеронOMICеских выражений и формул в декалоге приводится в кн.: *Blenkinsopp J.* The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible N Y , 1992. P. 207 f

² Обсуждение этого вопроса см в работе: *Graupner A.* Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5: Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld // ZAW 1987. Bd. 99 S. 308–329.

³ См. Исх 24:8. Единственное в книге Исход упоминание «десяти речений» — Исх 34:28 — считается вторичной интерполяцией. См.: *Childs B. S.* The Book of Exodus A Critical, Theological Commentary // OTL. 1976. P. 615f; *Kaiser O.* Op cit. S 49

⁴ См., например, *McBride S. D.* Art 'Deuteronomium' // TRE. Bd. 8. S. 538–539; *Mayer A. D. H.* Deuteronomy // NCBC L., 1979. P. 34–55; *Rose M.* 5. Mose. Tlbd. 1–2 // ZBK. 1994. S. 22–26.

⁵ Звездочка, как обычно, означает, что из соответствующего текста исключены более поздние добавления.

⁶ Обсуждение этого текста см.: *Weinfeld M.* Deuteronomy 1 – 11 // AB. Vol. 5. N.Y., 1991. P. 337; *Albertz R.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit // GAT. 1996. Bd. 8. S. 321. Anm. 65.

⁷ Ср.: *Rose M.* Op. cit. S. 27.

⁸ Этот термин был введен Райнером Альбертцем (*Albertz R.* Op. cit. S. 322).

⁹ При переводе этого текста я существенно использовал перевод десяти заповедей в книге Исход, выполненный М. Г. Селезневым.

¹⁰ Подробнее об антропоморфных яхвистских статуях см.: *Smith M. S.* Divine Form and Size in Ugaritic and Pre-exilic Israelite Religion // ZAW. 1988. Bd. 100. S. 424–427; *Loretz O.* Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament. Darmstadt. 1990. S. 210–215.

¹¹ *Childs B. S.* Op. cit. P. 405f; *Mayer A.D.H.* Op. cit. P. 167.

¹² Заметим, что вариант этого выражения *pesel wəkoʾ-təmūnāh* в Исх 20:4 не меняет сути дела, так как «вав» здесь употребляется в экспликативном значении.

¹³ *Zimmerli W.* Das zweite Gebot // *id.* Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament. München, 1963. S. 236–238.

¹⁴ Полный список различных вариантов этого выражения см.: *Weinfeld M.* Deuteronomy and the Deuteronomistic School. Oxford, 1972. P. 320.

¹⁵ См., например, *Mayer B.S.* Op. cit. P. 167.

¹⁶ Слово *pesel* в 4:15бсдл определяется именно как яхвистская статуя, см выше.

¹⁷ Значение этого выражения комментаторы считают проблематичным. В HAL (s. v. *pnh*, D., 890) перечисляются следующие значения 'al-*pānāy*: 1) neben mir; 2) außer mir; 3) zum mir hinzu, mir zum Nachteil; 4) vor mir; 5) mir gegenüber, vor meinem Angesicht; 6) mir zum Trotz. В переводе М. Г. Селезнева: «Пусть не будет у тебя никаких богов, кроме Меня одного», на мой взгляд, выражены почти все важные значения 'al-*pānāy* и передана главная идея предложения — исключительность Яхве.

¹⁸ По мнению Лоретца, их было бы значительно больше, если бы весь корпус имевшихся текстов не подвергся в пленно-послепленный период радикальному исправлению и изъятию из него некоторых текстов (*Loretz O.* Op. cit. S. 211f).

¹⁹ *Loretz O.* Op. cit. S. 210–215.

²⁰ *Smith M. S.* 'Seeing God' in the Psalms: The Background to the Beatific Vision in the Hebrew Bible // CBQ. 1988 Vol. 50. P. 171–183.

²¹ *Loretz O.* Op. cit. S. 213.

²² «Im Fenster-Rahmen erscheinen, sein Gesicht zeigen» (HAL, s. v.).

²³ *Rose M.* Op. cit. S. 355f.

²⁴ См.: *Westermann C.* Isaiah 40–66. A Commentary // OTL. 1969. P. 146ff, 182f.

²⁵ Отметим, что этот вариант формулы централизации появляется в том же композиционном слое Втор. (или более раннем слое), что и десяти заповедей (*Rose M.* Op. cit. S. 21f).

²⁶ Ср. характерную для этого периода метафору: «Но Ты, Святой, восседаешь на словословиях Израиля» (Пс 22:4)

²⁷ Заметим, что Иеремия не ссылается на *классический декалог* (Втор 5:6–21; Исх 20:2–17), хотя гл. 7 книги Иеремии написана в «деветономическом» стиле, т. е. создана не самим Иеремией, а его школой (например, *Rudolf W. Jeremia* // НАТ. I/12. 1968. ad loc). Это еще раз подтверждает, что классический декалог — довольно поздний текст (его литературный вариант появился не ранее пленного периода).

²⁸ См., например, непосредственное указание в Втор 6:13; 10:20: *Бойся Яхве, твоего Бога, служи Ему, прилепись к Нему и клянись Его именем* [bišmō tīššābē^a]; ср. также выражения: *nišba' bayhwh* (ИсхНав 2:12; 9:18; 1 Сам 24:22; 28:10 и т. д.); *nišba' bašēm yhwh* (1 Сам 20:42; Исх 48:1).

²⁹ Так в новом словаре к Септуагинте (GELS, s. v.).

³⁰ Childs B.S. Op. cit. P. 388.

³¹ Кроме перечисленных мест Иер, возможно, что *laššāw'* употребляется адвербиально также в Пс 139:20; однако в последнем примере текст сильно испорчен, и я его не рассматриваю.

³² Дахуд (*Dahood M. Psalms I* // AB. N.Y., 1965. Vol. 16. P. 151) считает, что *šāw'* в Пс 24:4 означает «ложные боги», или «идолы», как, например, в Ион 2:9 и Пс 31:7: *Я отвергаю тех, кто почитает пустые ничтожества* [*haḥōlē-šāw'*], или «лживых идолов». Однако «пустое» в Пс. 24 можно понимать и в моральном значении. Заслуживает внимания идея Дахуда о том, что суффикс *-ī* в слове *paḥšī* является архаичной формой суффикса третьего лица, как это имеет место в финикийском языке

³³ См.: *Holladay W. L. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah* (Hermeneia). Philadelphia, 1988. Vol. 1. P. 524.

³⁴ *Staples W. E. The Third Commandment* // JBL. 1939. Vol. 58. P. 325–329. Это — единственная работа, которую мне удалось обнаружить, где *šāw'* в третьей заповеди понимается предметно.



О ПЕРСПЕКТИВАХ ИЗУЧЕНИЯ ГРЕЧЕСКИХ ЗАИМСТВОВАНИЙ В РАВВИНИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ¹

Изучение заимствований из греческого в текстах Талмуда, Таргума и Мидраша — это во многих отношениях уникальная область исследований, имеющая исключительно противоречивую научную историю и весьма интересные перспективы. Ниже мы предлагаем читателю взглянуть на эту пограничную проблематику глазами лингвиста-эллиниста. Определим прежде всего принятые в данной области основные понятия.

Эллинизация восточного Средиземноморья привела к массовому проникновению греческой лексики в местные языки, в том числе в иврит и арамейский. С установлением власти римлян к греческим добавились и латинские слова, в большинстве своем усвоенные через посредство все того же греческого, который продолжал оставаться *lingua franca* этой части ойкумены². Объединение латинских и греческих заимствований под общим термином «греческие заимствования» является общепринятым в специальной литературе, и ниже мы всюду следуем этой практике — тем более что отличить заимствования из латыни от заимствований из греческого на основании чисто формальных критериев не представляется возможным.

Термин «заимствование» употребляется нами в широком смысле, покрывающем весь диапазон от «*nonce borrowings*» (однократных заимствований *ad hoc*) до высокочастотных слов, полностью инкорпорированных в морфологию иврита или арамейского³.

Объем новой лексики, усвоенной языками восточного Средиземноморья под влиянием эллинистической цивилизации, трудно переоценить, так как только в дошедших до нас талмудических текстах насчитывается несколько тысяч греческих слов. Вряд ли

Юлия Криворучко — доктор философии, Хайфский университет, отделение иностранных языков.

можно указать на лексическую сферу, которую не затронула бы эллинизация. Так, тематическая классификация заимствований, составленная в конце прошлого столетия И. Лёвом, включает следующие рубрики: космография, география, минералогия, ботаника, зоология, государственное устройство, право, военное дело, архитектура, инженерное дело, торговля, кораблестроение, финансы, сельское хозяйство, ткачество, предметы быта и мебель, кулинария, одежда и украшения, литература, медицина, религия, музыка, живопись и др.⁴

Естественно, что когда речь идет о столь масштабной ассимиляции иноязычной лексики, невозможно удовлетвориться исследованием отдельных лексем, но возникает необходимость в систематизации и создании специальных словарей. Поэтому крупнейшие исследователи грецизмов были, как правило, еще и лексикографами, а в истории исследования грецизмов отчетливо прослеживаются все основные методологические проблемы как талмудической, так и греческой лексикографии.

В лексикографии, в том числе и в словарях заимствований, язык Талмуда, Таргума и Мидраша традиционно рассматривается как некое целое⁵. Для обозначения совокупности этих сочинений пользуются общим термином «раввинистическая литература». Этот термин, удобный вследствие его краткости и приемлемый, когда речь идет о традиционности корпуса и его функционировании в сфере культуры, тем не менее не вполне адекватен в лингвистическом отношении, так как затемняет жанровые различия между текстами и их хронологическую удаленность друг от друга. Однако поскольку проблемы, возникающие перед исследователями грецизмов как лексического класса, имеют много общего, мы все же позволим себе воспользоваться этим термином.

Этимология отдельных заимствованных лексем появляется в талмудических словарях со времен средневековья. С начала XVI в. она привлекает к себе также внимание христианских ученых, и в XVII-XVIII вв. становится признанной областью европейской филологии. Особенно активно работа над раввинистической литературой шла в Германии. Так, в 1869 г. Адольф Брюль опубликовал «Fremdsprachliche Redensarten in der Talmuden und Midraschim», а в 1890 г. был издан «Glossarium Graeco-Hebraeum» Юлиуса Фюрста. И эти, и другие работы прошлого столетия не представляют сейчас иного интереса, кроме историко-научного. В этом безусловная заслуга выдающегося филолога Самуэля Крауса, который в 1898-1899 гг. издал двухтомный труд «Греческие и латинские заимствования в Талмуде, Мидраше и Таргуме» (пер-

вый том содержит лингвистический анализ заимствований, второй — их словарь). С.Краусс обобщил достижения предшественников, систематизировал их материалы и предложил новые этимологии. По его просьбе Иммануэль Лёв дополнил словарь индексами и переработал многие толкования⁶.

Книгу С.Краусса ожидала уникальная научная судьба. Будучи произведением малоизвестного 32-летнего ученого, сразу же после выхода в свет она столкнулась с безжалостной критикой тогдашних авторитетов: З.Френкеля, Л.Когена, Ф.Перлеса⁷. С.Крауссу указали на то, что многие из приведенных им чтений взяты из недостоверных рукописей; что отдельные избранные им греческие этимоны не могут иметь приписываемого им значения; что предлагаемые фонетические соответствия не имеют места и т.д.

Казалось бы, труд, заслуживший подобное отношение со стороны научного сообщества, обречен на забвение в течение ближайших нескольких десятков лет. Но сменялись поколения, а критический пафос не иссякал. Г.Цунц в 1956 г. и Х.Розен в 1960 г. продолжали атаковать С.Краусса с не меньшей горячностью. Страницы рецензий по-прежнему изобиловали эпитетами: «неприемлемые выводы», «лингвистически невероятные предположения», «путаные утверждения», «фантастические сопоставления»⁸, «сомнительные основания»⁹, «работа начинающего, полная дилетантства»¹⁰. Основные претензии оставались неизменными: недостаточное внимание к текстологической стороне текстов и отсутствие четких историко-диалектологических и семантических критериев при выборе греческих соответствий.

«Новое издание словаря заимствований в Талмуде и Мидрашах является насущной необходимостью», — писал в 1920 г. Г.Штрак в своем классическом «Введении в Талмуд»¹¹. В 1964 г., несмотря на критику, труд С.Краусса был переиздан издательством «Олмс», так как «новая, исправленная версия» с учетом вышеуказанных замечаний к тому времени так и не была создана. Когда в 1982 г. Г.Штембергер издал переработанное «Введение в Талмуд», в нем по-прежнему говорилось о «насущно необходимой ревизии словаря С.Краусса»¹².

Между тем в 60-е гг. общелекسیкографические исследования получили новый импульс: в университете Бар-Илан был создан Институт лексикографии, где началась работа над словарем раввинистической литературы. Частью этого крупного научного предприятия должен был стать и словарь греческих заимствований, задуманный как «новый Краусс». Планировалось дополнить список лемм С.Краусса на основе материалов, наработанных иссле-

дователями Талмуда, и привести уже имеющиеся статьи в соответствие с новыми достижениями текстологии. В 1977 г. Д.Спербер, крупнейший из ныне живущих исследователей грецизмов, опубликовал дополнение объемом в несколько сот новых лемм¹³. Затем последовали тематические словари (юридической терминологии – в 1984 г.¹⁴ и морской терминологии – в 1986 г.¹⁵), в каждом из которых содержится по несколько десятков лемм, не учтенных С.Крауссом¹⁶. Выраженную лексикологическую направленность имеют также статьи Д.Спербера, вошедшие в сборники «Эссе о греческом и латыни в Мишне, Талмуде и мидрашистской литературе» (1982)¹⁷ и «Магия и фольклор в раввинистической литературе» (1994)¹⁸.

В ходе подготовительной работы по написанию «Исторического словаря языка иврит» в Академии языка иврит была создана компьютеризированная база данных. Произведения раввинистической литературы представлены в ней своими лучшими и наиболее полными рукописями. Учитывая важность изучения заимствований, было принято решение включить в базу данных не только заимствования, содержащиеся в древнееврейских, но и в арамейских текстах. (Арамейские тексты как таковые частью базы не являются.) В настоящее время число заимствованных лексем, обработанных компьютером, достигает 1608¹⁹. В 1998 г. материалы к словарю иврита до Иерусалимского Талмуда включительно были изданы в виде компакт-диска²⁰.

Очевидно, однако, что необработанная база данных, не содержащая никаких комментариев и лишь частично доступная широкой публике, не является эквивалентом словаря, а несколько сот новых лемм не могут служить заметным противовесом 2652 леммам С.Краусса²¹. Таким образом, по прошествии столетия этот «фантазер» и «дилетант» по-прежнему остается наиболее цитируемым автором, и крайне маловероятно, что ему предстоит исчезнуть с научного горизонта в ближайшие годы.

Словарное дело является одной из наиболее дорогостоящих и трудоемких отраслей гуманитарного знания. Однако даже на фоне общей медлительности лексикографического прогресса положение с описанием грецизмов раввинистической литературы выглядит удручающе. Каковы же причины, препятствующие появлению нового Краусса?

Несмотря на находки фрагментов Генизы и появление новых рукописей, текстология раввинистической литературы по сей день находится в крайне неудовлетворительном состоянии, несопоставимом, например, с текстологией греческих текстов²². Но количе-

ство разночтений в грецизмах нетипично даже для раввинистической литературы, и дело здесь отнюдь не в банальных ошибках копирования и не в разбросе версий. Причины тому не столько собственно текстологические, сколько историко-культурные.

В эпоху Рима и Византии образованные слои палестинского общества, а возможно и все городское население было дву- или трехязычным²³. По-гречески не только говорили, но и писали²⁴. Языковая ситуация в Вавилонии менее ясна, но и там греческое культурное влияние было весьма заметным, и можно предполагать, что по крайней мере административная и торгово-ремесленная терминология были общепонятны²⁵. Однако более редкие лексемы служили объектом толкования уже в самом Талмуде. По совету Абайи, в этих случаях «ученик, услышавший слово, значение которого ему неизвестно, должен спросить того, кто часто общается в раввинами, поскольку тот наверняка слышал разъяснение какого-либо выдающегося мужа»²⁶. Существовали и признанные авторитеты в этой области, как например, аморай третьего поколения рав Шешет, от которых вели свое начало своеобразные «лексикологические хадисы».

Утрата Византией Палестины, Сирии и Месопотамии в 630-е гг. привела к резкому изменению языковой ситуации, и за периодом эллинизации последовал период, который можно назвать периодом деэллинизации и деструкции грецизмов. Активное знание разговорного греческого языка постепенно было утрачено. Греческая грамотность, если и продолжала существовать, то без всякой связи с талмудической ученостью, поскольку в условиях по преимуществу устной культуры для интерпретации лексических казусов обращались не к словарям, а к традиции.

Представленные в Талмуде лексические толкования показывают, что ставшие непонятными греческие слова нередко ассоциировались с близкими по звучанию древнееврейскими или арамейскими. В вавилонских академиях, по-видимому, имело место и переосмысление грецизмов через призму персидского. Разумеется, подобные народно-этимологические трансформации, будучи непредсказуемыми и внесистемными, могут изменить облик исходного слова до неузнаваемости. Но нам представляется, что отрицательное влияние народной этимологии на сохранность заимствованной лексики было сильно преувеличено в методологической литературе²⁷. В устной традиции, ориентированной на формальное воспроизведение, более вероятна контекстуализация толкования, чем искажение формы. Передача лексико-семантических знаний суживается до потребностей интерпретации контекста, но

при этом сам текст относительно редко подвергается осознанным трансформациям.

Что же касается формы заимствованных слов, то нельзя исключить того, что в различных районах или даже в различных школах могли существовать разные фонетические версии заимствования. В таком случае разночтения в рукописях представляют собой не достойные сожаления ошибки переписчиков, а потенциально ценные сведения об адаптации греческих лексем к различным локальным вариантам арамейской/древнееврейской фонетики²⁸.

В целом фиксация грецизмов не являлась в раввинистических текстах самоцелью, так что совершенствование текстологической обработки, безусловно, исключительно важно, однако оно не повлечет за собой автоматического прояснения этимологий. Наибольшие затруднения в идентификации греческих прототипов вызваны тем, что слова греческого происхождения представлены в раввинистической литературе средствами древнееврейской графики. Мы не стали бы лишним раз сосредотачиваться на этом тривиальном обстоятельстве, если бы не распространенная среди лингвистов вера в однозначность и надежность предложенных этимологами решений. Однако самый простой подсчет показывает, что природа нашего материала с подобными ожиданиями несовместима.

Положим, что некоторая последовательность древнееврейских согласных является записью греческого слова, и попытаемся в очень грубом приближении оценить, какому количеству фонетических слов греческого языка может соответствовать эта запись. Попробуем рассуждать чисто формально, то есть не принимая в расчет семантику.

В стандартной греческой графике между согласными могут появляться семь обозначений для гласных и шесть — для дифтонгов²⁹. По данным С.Краусса, девять из этих тринадцати (-α-, -ε-, -ι-, -ο-, -υ-, -αι-, -ει-, -αυ-, -ευ-) могут никак не отражаться в древнееврейской или арамейской записи³⁰. Будем условно считать эти нефиксации равновероятными. Кроме того, греческий допускает стечение согласных, то есть нулевую огласовку. Таким образом, если в слове $C_1C_2C_3$ есть две позиции для огласовки³¹ $C_1V_1C_2, V_2C_3$, то количество греческих прототипов для такого слова равно количеству перестановок из десяти по два:

$$P_{2}^{10} = 10! / (10 - 2)! = 10 \times 9 = 90.$$

В действительности вариантов больше, так как некоторые огласовки могут повторяться в соседних слогах. Понятно также, что среднее заимствованное греческое слово записывается бóльшим количеством согласных³². Для четырехсогласного слова $C_1V_1C_2V_2C_3V_3C_4$ имеем:

$$P_{3}^{10} = 10! / (10 - 3)! = 10 \times 9 \times 8 = 720.$$

Те же трех- и четырехсогласные записи могут соответствовать и словам с аферезой начальной гласной. По С.Крауссу, таких аферез встречается семь ($\alpha-$, $\varepsilon-$, $\iota-$, $\alpha\iota-$, $o-$, $v-$, $\varepsilon v-$)³³. Будем, как и выше, считать их появление равновероятным. Тогда для трехсогласной записи количество прототипов возрастает до 630 (90×7), а для четырехсогласной — до 5040 (720×7). Естественно, что реальный язык накладывает жесткие ограничения на эти теоретически возможные сочетания. Но даже если фонетические законы отменяют до 90% перестановок (процент, с точки зрения фонетической типологии заведомо завышенный), то и в этом случае остается более 60 возможных вариантов. Это означает, что одной трехсогласной записи в древнееврейской графике соответствует свыше *шестидесяти* допустимых для греческого языка фонетических слов, а одной четырехсогласной — более *пятисот*.

Допустим теперь, что в слове имеются буквы или их сочетания (\aleph , λ , ρ , μ , ν и т.д.), отражающие греческий вокализм. Как установил С.Краусс, \aleph в середине слова может восходить к четырем различным греческим прототипам ($-\alpha-$, $-\alpha\iota-$, $-\varepsilon v-$ реже к $-o-$)³⁴, λ — к шести ($-o-$, $-v-$, $-\alpha v-$, $-\varepsilon v-$, $-o v-$, $-\omega-$)³⁵, а ρ — к семи ($-\varepsilon-$, $-\eta-$, $-\iota-$, $-\alpha\iota-$, $-\varepsilon\iota-$, $-\o\iota-$)³⁶. Только о редком μ можно утверждать, что он скорее всего соответствует α ³⁷.

Таким образом, трехсогласная запись с одним вокализатором в середине слова будет иметь в лучшем случае 10 греческих прототипов (по числу вариантов на оставшуюся позицию для вокализатора), а в худшем — 70 (7×10). Если принять во внимание возможные аферезы, то число прототипов возрастает соответственно до 70 и 490.

Из вокализаторов в начальной позиции наименее многозначным является \aleph : он обычно соответствует $o\iota$ ³⁸, но может также представлять собой протетический гласный³⁹. Другие анлауты имеют гораздо больше возможных соответствий: так, λ может соответствовать $o-$, $v-$, $\omega-$, $\alpha v-$, $\varepsilon v-$, $o v-$, \aleph — $\alpha-$, $\varepsilon-$, $\iota-$, $o-$, $v-$, $o\iota-$, μ — $\varepsilon-$, $\eta-$, $\iota-$, $v-$, $o\iota-$, $\varepsilon v-$ ⁴⁰. Две последние записи также могут соответствовать протетическим гласным⁴¹.

Тем самым трехсогласная запись с одним вокализатором в начале слова будет иметь в лучшем случае 180 греческих прототи-

пов ($2xP^{10}_2 = 2x90$), а в худшем — 630 ($7x90$), а четырехсложная — соответственно $2xP^{10}_3 = 1440$ и $7xP^{10}_3 = 5040$.

Таким образом, впечатление, будто наличие отдельных огласовок делает запись греческих слов ясной, не вполне верно. Мы не ставим своей целью дать точное количественное описание соотношения между древнееврейской или арамейской записью и ее возможными греческими прототипами. Продолжив подсчеты для случая нескольких вокализаторов, можно легко убедиться в том, что никакая талмудическая транскрипция не имеет однозначной интерпретации в терминах древнегреческой фонетики. Уместно будет также напомнить, что выше речь шла *только* о неопределенности, возникающей вследствие неточной фиксации гласных элементов. Неопределенность возникает и вследствие неточностей в отражении согласных: неразличения губных смычных, непоследовательной фиксации зубных и заднеязычных и т.д.

Неоднозначность фиксации грецизмов приводила многих ученых к пессимистическому взгляду на перспективы их изучения. Так, явно агностические интонации слышатся в словах Г.Цунца: «Что касается этих исследований, то их трудоемкость и неопределенность результатов велики, а награда мала. Во многих случаях иностранные слова подвергались трансформации или деформации до такой степени и так нерегулярно, что их реконструкция становится азартной игрой без выигрыша (“an unrewarding gamble”). Что еще можно сказать, если — приведу только один пример — одно и то же слово возводится попеременно к протоμη “бюст”, πτωμα “труп”, πρόθεμα “публичное уведомление”, ἐπίτομος “контрабанда” (?) — или даже к “glans penis?”»⁴².

Набор этимонов, навевший на Г.Цунца эти нерадостные размышления, относится к лемме מְשֻׁבָּח в освещении С.Краусса — И.Лёва⁴³. Занятный по содержанию, он ни количеством версий, ни их семантическим разбросом не отличается от десятков других, в том числе и современных нам. Приведем в качестве примера составленный Д.Спербером в 1981 г. перечень мнений предшественников о возможных прототипах слова פּוֹטֵנְטִיּוֹן из мидраша Берешит Рабба 86, 3: פּוֹטֵנְטִיּוֹן - שהיה פוער עמו לעבודה זרה. כיון שירד הפך פּוֹטֵנְטִיּוֹן "נעשה פּוֹטֵנְטִיּוֹן" (=901) לשם לנעשה פּוֹטֵנְטִיּוֹן⁴⁴. Для интерпретации указанного слова предлагались следующие этимоны: φωτεινός «светлый, просветленный», σπάδων «внух», ἐπίτομος «то же», πορνάνα «женщина легкого поведения» и производное от корня potent-, «сильный»⁴⁵. Сам Д.Спербер предлагает видеть в нем производное от глагола ποτεῖω «часто посещать с сексуальными целями»⁴⁶.

.לחן במה דברים אמורים שלא הלנו, אבל הלנו - אפילו ללזכותו מוטב. «Что имеется в виду? Когда /они/ не оговорили /условий использования денег/ — но /если они/ оговорили, то можно даже ללזכותו». Далее Абайя спрашивает у ученика, как рав Шешет разъяснял значение слова לזכותו, и получает ответ: אלת אשתו. На этом ответе строится традиционное толкование данного гапакса как «городской (местный) всадник». Разъяснение это, в свою очередь, поддерживается народной этимологией, разлагающей לזכותו на זית «место» и זית «лошадь»⁴⁸. Полученный результат с общим контекстом согласуется довольно слабо, так как в мишне рассматривается вопрос, могут или не могут деньги быть потрачены на приобретение какого-либо материального объекта (завесы, площади перед синагогой и т.п.), а не вопрос, можно ли оплачивать из этих денег чьи-то услуги. Греческий этимон, предложенный М.Ястровым для этого слова — ταξέωτης «служащий городской администрации», — имеет мало общего с фонетикой לזכותו в любой из рукописных версий⁴⁹.

Совершенно очевидно, что сама фраза, вполне типичная для Талмуда, вне системы традиционной экзегезы абсолютно непонятна, так как в ней просто отсутствует значительная часть членов предложения. Возможно, לזכותו действительно выступает здесь в роли косвенного дополнения «потратить на לזכותו». Если же видеть в לזכותו обстоятельство «согласно לזכותו», его можно возвести к δοξαία «распространенное мнение, общепринятое воззрение»⁵⁰. Тогда в ответе рава Шешета אשתו - не «всадник», а «мнение». Правда, в Талмуде это слово в таком значении не используется⁵¹, но от глагольного корня שתו такую лексему произвести можно. Разумеется, нельзя исключить и то, что толкование рава Шешета вообще является неверным.

Если же пытаться опереться на единственное слово, непосредственно синтаксически связанное с לזכותו, то есть на слово זית, а также на широкий контекст, то לזכותו нужно представлять себе чем-то весьма далеким от святости. Для такой версии можно предложить несколько греческих корневых этимологий: глоссу Гезихия δοχούς δοχεῖα, λουτήρας «емкости, умывальники, ванны» (לזכותו — «общественная баня?») или редкую лексему ἡ δεισα «грязь» (לזכותו — «общественная уборная?»). Можно предполагать и трансформацию слова δεξαμενή «ванна, цистерна»⁵². Отметим, что и в этом случае разъяснение рава Шешета не лишено смысла, так как אלת אשתו можно толковать и таким образом. Эти версии, конечно, далеки от формального совершенства, ибо

предполагают либо диттографию, либо неправдоподобные словообразовательные процессы, но не менее далек от него и ταξέωτις.

Итак, на примере ἄπιβσιπ мы убедились, что практически любая лексема, *не имеющая явных связей в контексте*, при очевидной слабости формальных критериев может быть этимологизирована по крайней мере несколькими способами⁵³. Исконно устный характер равнинистической литературы проявляется в том, что преимущественный механизм связности в ней — когеренция, а не когезия (то есть связи между частями текста имплицитируются на основе информации, которая в самом тексте никак не выражена)⁵⁴. Между тем хорошим материалом для лексико-семантического анализа может быть только текст с высокой когезией — такой, в котором эксплицитные семантические связи между элементами богаты и разнообразны. В таком тексте значение слова можно вывести из его употребления как пересечение (в смысле теории множеств) семантики слов, с которыми оно связано.

Конспективность равнинистической литературы, ее не всегда явная диалогичность делают ее «бесконтекстной» для целей лексической семантики и существенно затрудняют этимологию грецизмов. За неимением лексико-семантического контекста исследователи грецизмов обращаются к контексту герменевтическому. Так, все приведенные выше толкования слова ἰησοῦς основываются не столько на том, *что сказано* в конкретном месте мидраша (поскольку сказанного там недостаточно для каких бы то ни было лексикографических заключений), сколько на том, *что нам вообще известно* об истории Потифара и Йосефа. Не приходится удивляться, что этимология грецизмов постоянно перемещается из области лингвистики в область традиционной талмудической экзегезы.

Однако современная экзегеза в принципе основывается на той же информации и осуществляется по тем же правилам, что и двести лет назад, в то время как современная техника предоставляет в распоряжение исследователя средства, С.Крауссу неизвестные. Прежде всего зададимся вопросом: можно ли быть уверенным в том, что при столь значительном количестве формальных возможностей исследователь переберет все варианты, если не будет делать этого последовательно и систематически? Между тем сделать это при помощи компьютера несложно. Ведь список греческих прототипов можно напрямую сопоставлять со списком лемм любого компьютеризированного греческого словаря. Более того, компьютер может учесть и ошибки переписчика. Для этого нет необходимости в сложных программах — достаточно простого спис-

ка типичных ошибок (типа ε вместо ε, τ вместо τ и т.д.), который с легкостью может составить любой опытный палеограф.

Исследователь перебирает варианты не как формальные комбинаторные возможности (фонетические слова), а как реальные слова языка, то есть лексемы, обладающие определенными значениями. Тем самым результат поиска зависит, во-первых, от гипотезы о значении греческого прототипа, которой придерживается исследователь, и, во-вторых, от знания исследователем греческой лексики. Компьютер не имеет предубеждений по поводу контекстного значения и не может подсознательно отвергнуть то или иное слово как «не подходящее по смыслу». Такая база данных, как TLG, «знает» греческий лексикон гораздо лучше любого индивидуума.

Однако элементарная техника поиска прототипов, описанная выше, ставит качество полученных результатов в прямую зависимость от объема и качества обработки использованной греческой базы. Понятно, что если какое-либо слово будет отсутствовать в греческой базе, оно не сможет быть идентифицировано как прототип соответствующего семитского. Между тем одной из основных претензий лексикографии грецизмов, а в известном смысле и ее *causa vivendi*, со времен С.Краусса была именно претензия на обогащение греческой лексикографии новыми леммами. Сам С.Краусс опубликовал в последней части своей грамматики список «новых греческих слов», обнаруженных им в раввинистических сочинениях⁵⁵. В 1977 г. Д.Спербер пытался привлечь внимание классиков к списку в 14 «новооткрытых» лемм⁵⁶, а также к 13 леммам, «открытым» Ш.Либерманом. Эллинист Г.Цунц отметил, что «новые слова» С.Краусса «увы, — либо не новы, либо невозможны»⁵⁷. Подробный анализ предложенного в 1977 г. списка не входит в задачу настоящей работы. Отметим только, что такие лексемы, как βαβούλια и κακέσχατος лишь по недосмотру составителей не были включены в греческие словари в качестве лемм, но были известны как лексемы (Hesych s.v. κύμβαλον, Μερ. Μον. 498). Ἐπιτροπή можно квалифицировать в лучшем случае как новое значение, но не как новое слово. Существование χρυσοθήκη или ἑπιτροβεία вряд ли удивит специалиста, знакомого с греческим словообразованием и глаголом ἑπιτροβεύομαι. Морфологическое неправдоподобие μληρα и сомнительность μελαίνια, πατρωμασις и διαφάτην⁵⁸ очевидны.

Последние замечания являются косвенными упреками греческой лингвистике с ее недостаточно четкими дериватологическими описаниями. Хороший морфологический анализ должен по

крайней мере объяснять, почему из существования $\epsilon\gamma\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\iota\varsigma$ следует существование $\epsilon\gamma\kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\omega$ и обратно (Д.Спербер сомневается в этом⁵⁹), в то время как из существования $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\alpha$ не следует ни $*\alpha\mu\lambda\pi\rho\alpha$, ни $*\epsilon\mu\lambda\pi\rho\alpha$ (Д.Спербер полагает это возможным⁶⁰).

Не будет преувеличением утверждать, что «чистый доход» греческой лексикографии от талмудических исследований за целое столетие едва ли превысил десяток слов. На отдельных этапах талмудической лексикографии удавалось временно опережать греческую. Так, Фляйшер «открыл» слово $\pi\lambda\acute{\eta}\lambda\omega\mu\alpha$, а С.Краусс — слово $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ в его специфическом значении «праздник, посвященный завоеванию римлянами Египта» раньше, чем соответствующие леммы появились в греческих словарях. Но в конечном счете греческие материалы оказывались и богаче, и древнее, чем раввинистические⁶¹. Нет никаких причин предполагать, что в будущем это положение изменится. Поэтому с методологической точки зрения попытки обогатить эллинистику следует признать «детской болезнью» талмудической филологии.

В примерах, процитированных выше, легко заметить, что конечные форманты греческих слов, предлагаемых в качестве этимонов для одного семитского слова, неправдоподобно разнообразны: прилагательные на $-\omicron\varsigma$, $-\eta$, $-\omicron\nu$, существительное третьего склонения на $-\omicron\nu$, существительное первого склонения на $-\alpha$ и презентное причастие — для конечного η ; существительное третьего склонения на $-\mu\alpha$, существительное первого склонения на $-\eta$ и прилагательное на $-\omicron\varsigma$ — для конечного $\eta\lambda$ -. Хотя ни один из приведенных случаев нельзя априори признать невозможным, трудно вообразить себе сосуществование всех этих опций в одном языке в один и тот же хронологический период.

С.Краусс посвятил несколько разделов своей грамматики проблемам морфологической адаптации греческих слов, в основном существительных и прилагательных: приобретению ими рода, статуса, образованию множественного числа, словообразованию от греческих основ⁶². По мере возможности он пытался придать этому описанию диахронический характер и провести грань между более древними и более новыми заимствованиями. Во времена С.Краусса теория заимствований была разработана слабо⁶³, но он вполне отдавал себе отчет в разнообразии стадий и путей заимствования, с которыми ему приходилось сталкиваться в раввинистическом материале. К сожалению, описанное им многообразие было воспринято антиисторически и использовано как легитимация всех мыслимых морфологических опций, то есть в конечном счете как оправдание неточным этимологиям.

Многообразие греческих прототипов семитским конечным формантам может быть проиллюстрировано прототипами форманта $\kappa\lambda$ -. Этимологи возводят слова с этим формантом к существительным первого склонения мужского рода на $-\tau\eta\zeta$, к лобным именам, имеющим основу на $-\tau$, то есть к существительным на $-\tau\eta$, прилагательным на $-\tau\omicron\varsigma$, $-\tau\eta$, $-\tau\omicron\nu$ и т.д., поскольку греческому τ может соответствовать и π , — и вообще к лобным именам, поскольку $\kappa\lambda$ - может быть и формой арамейского артикля.

Рассмотрим контекст из трактата Авода Зара 10 b (Вавилонский Талмуд). Здесь речь идет об Антонине, который, по-видимому, из благодарности Рабби Йегуда Ха-Наси за его мудрый совет, $\text{הוּדַי ליה דהנה פריכא בחטראתא וחיטי אפומיייה}$ («послал ему измельченное золото в אפומיייה , прикрыв его колосьями»). Слово אפומיייה в этом контексте считают восходящим к $\mu\epsilon\tau\rho\eta\tau\eta\varsigma$ — названию амфоры объемом около 40 л, которая использовалась для хранения и перевозки жидкостей и сыпучих продуктов⁶⁴. Поскольку в более поздний период амфорами для этой цели уже не пользовались, лексема стала пониматься как «нечто вроде большого кожаного мешка»⁶⁵.

Та же лексема использована и в трактате Кетуббот, 110 a: $\text{הוּצִיא שטר חוב זה על זה. רב נחמן אמר: זה גובה חה גובה. רב ששת אמר: הפוכי מטרותא לחה לי? אלא זה עומד בשלו חה עומד בשלו. דכולי עלמא. עידיה ועידיה. בינונית ובינונית, זיבורית חיבורית - ודאי הפוכי מטרותא הוא}$

(«/Если налицо/ два человека, каждый из которых дал другому долговое обязательство, рав Нахман сказал (постановил): “И тот, и другой /должны/ взыскать долг /через суд/”. Рав Шешет сказал: “Зачем менять (меняться?) אפומיייה ? Но /пусть/ первый останется при своем, и второй остается при своем”. Все согласны, что если /одному принадлежит земельный участок/ лучшего качества и /другому принадлежит земельный участок/ лучшего качества, или если /одному принадлежит земельный участок/ среднего качества и /другому принадлежит земельный участок/ среднего качества, или если /одному принадлежит земельный участок/ плохого качества и /другому принадлежит земельный участок/ плохого качества, то это несомненно — הפוכי מטרותא »). Гаоны полагают, что под אפומיייה понимаются здесь мешки, везомые ослом, лошадейю или другим выючным животным. Можно переложить правый мешок налево, а левый направо, но в этой процедуре мало смысла, так как ослу все равно легче не станет. Другие комментаторы считают, что метафора предполагает перекалывание груза (емкости) из одной руки в другую. Наконец, существует мнение, что речь идет о владельцах одинаковых мерных емкостей, и воп-

рос рава Шешета обозначает: «Зачем меняться одинаковыми мерами?» (Этот последний вариант основан, собственно, на перетолковании глагола, а не существительного: не «менять сторонами, оборачивать», а «обмениваться»).

Нельзя, конечно, исключить возможности существования провербиального выражения, в котором равноценный обмен/замена сравнивались бы с перекалыванием справа налево. Но вполне вероятно и то, что второй контекст $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda$ был интерпретирован на основе первого как более ясного. Между тем ту же лексему можно возвести и к отглагольному прилагательному $\mu\epsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\sigma$ «измеренный, сосчитанный; исчисляемый, измеримый». Тогда получается подтверждение традиционное толкование, согласно которому в ответе рава Шешета подразумевается, что А и В должны друг другу одинаковые суммы денег (а только затем рассматривается случай, когда долг А не сопоставим в своем выражении с долгом В, поскольку эти долги выражены земельными участками разного качества). Действительно, различие между суммой денежного долга А и такого же долга В (даже если сами суммы не одинаковы) — количественное, то есть измеримое — $\mu\epsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\sigma$. Соизмеримыми являются и долги, выраженные в земельных участках одинакового качества. Тогда : «В чем смысл обмена равными (сопоставимыми) величинами?»

Небезынтересно и то, что в более поздней литературе $\mu\epsilon\tau\eta\rho\acute{\iota}\sigma$ получает значение «наличные»⁶⁶. Если допустить, что в данной гемаре рассматриваются только ситуации, когда долги выражены в земельных участках (что вполне возможно, потому что таково содержание непосредственно предшествующей мишны), то вопрос рава Шешета можно воспринимать как риторический: нет смысла обмениваться равноценными участками, ибо «Зачем обмениваться одинаковыми суммами наличных денег?»

Данный пример мы привели не столько для того, чтобы предложить новую интерпретацию конкретного контекста, сколько для того, чтобы подчеркнуть необходимость внимательного отношения к конечным формантам заимствованных лексем. Множественность греческих прототипов для таких формантов скрывает немало случаев омографии, и найдя подходящий этимон для одного контекста, не следует автоматически видеть в нем этимон другого.

Подведем итоги. Поскольку запись грецизмов средствами древнееврейской графики является весьма приблизительной, даже их формальное этимологизирование сопряжено со значительными сложностями. Недостаточно ясны также процессы освоения греческой морфологии ивритом /арамейским и приобретения заимствованными словами новых морфологических черт. В случа-

ях, когда контекст не позволяет реконструировать семантику этимона, задача его обнаружения становится практически нерешимой. Поэтому в настоящее время наиболее перспективными нам представляются следующие направления исследований:

1) описание морфологии грецизмов на основе современной теории лексических заимствований. Такие исследования будут способствовать сокращению количества формальных опций-этимонов, а также их (хотя бы) относительной хронологизации;

2) изучение фрагментов, содержащих грецизмы, с точки зрения лингвистики текста (теории дискурса, нарратологии). Здесь особенно важно эксплицировать положения, на которые опирается традиционная экзегеза, и указать на возможные альтернативы. Это позволит аргументированно выделить лучшие этимологические решения или, по крайней мере, предложить иерархию таковых.

Продвижение в этих двух направлениях, несомненно, обогатит как современную лингвистику, так и талмудические исследования.

¹ Настоящая статья является развитием текста лекции, прочитанной 10.06.98 на семинаре кафедры лингвистики Еврейского университета в Иерусалиме.

² О роли греческого в восточной части Римской империи см. *Schmitt R.* Die Sprachverhaeltnisse in den Oestlichen Provinzen des Roemischen Reiches // *ANRW*, 1983. Bd. 29. Teil 2. S. 554-586; *Fitzmyer J.A.* The Languages of Palestine in the First Century AD// *CBQ*, 1970. Vol. 32. P. 501-531; *Treu K.* Die Bedeutung des Griechischen fuer die Juden im Roemischen Reich// *Kairos*, 1973. Bd. 15. S. 123-144; *Hengel M.* The Problem of the «Hellenization» of Judaea in the first Century after Christ. L., 1989 и др. работы того же автора.

³ Различие между *Lehnwort* и *Fremdwort* (resp. между *code mixing* и *borrowing*) мы рассматриваем как различие в стадиях освоения иноязычной лексики, которое меняется по мере эволюции двуязычия в обществе. Ср. *Poplack S., Sankoff D.* Borrowing: the Synchrony of Integration// *Linguistics*. 1984. Vol. 22. P. 99-136; *Appel R., Muysken P.* Language Contact and Bilingualism. – L., 1987. P. 172-173.

⁴ См. *Krauss S.* Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch und Targum Mit Bemerkungen von I.Loew. Berlin, 1898. Bd. 1. S. 618-653. Заметим, что классификация И.Лёва, первая и единственная на сегодняшний день, не является исчерпывающей, так как в конце индекса содержатся слова, характеризующиеся просто как «существительные», «прилагательные», «глаголы» и т.п. Создание тезауруса заимствований, как и тезауруса языка раввинистической литературы в целом, остается делом будущего

⁵ В лексикографии такой подход восходит, по-видимому, к «Аруху» Натана бен Ихиэля. См. *Kutcher E.Y.* EJ, Vol 3 Col. 278

⁶ Вклад И.Лёва был так велик, что словарь по достоинству мог бы носить и его имя. Заслуги этого незаурядного ученого, в том числе его словаря бота-

нической, зоологической и минералогической терминологии (*Loew I. Die Flora der Juden. Wien-Leipzig, 1926-1934. Bd. 4 и Fauna und Mineralien der Juden. Hildesheim, 1969*), были высоко оценены последующими поколениями исследователей.

⁷ *Cohen L.* // MGWJ. 1900. Bd. 44. S. 561-570. *Fraenkel S.* // ZDMG. 1898. Bd. 52. S. 290-300; 1901. Bd. 55. S. 353-358. *Perles F.* // BZ. 1899. Bd. 8. S. 539-546; 1901. Bd. 10. S. 300-306.

⁸ *Zuntz G.* Greek Words in the Talmud // JSS. 1956. Vol. 1. P. 130.

⁹ *Ibid.* P. 131.

¹⁰ *Rosen H.* Palestinian KOINH in Rabbinic Illustration // JSS. 1963. Vol. 8. P. 56-72.

¹¹ Цит. по английскому переводу: *Strack H.L.* Introduction to the Talmud and Midrash. N.Y., 1969. P. 6. Здесь и далее переводы автора.

¹² Цит. по английскому переводу: *Strack H.L., Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Edinburgh, 1991. P. 117, «a pioneering labour ... is now badly in need of revision», *ibid.*, P. 55. Cf.: «A new dictionary of Greek (and Latin) loans and loan translations is an urgent need». - *Kutcher E.Y.* Mazav ha-mehqar shel leshon hazal (beiqar millionut) wetafqidaw (= Состояние исследований языка раввинистической литературы (в особенности лексикографии) и их значение) // Archive of the New Dictionary of the Rabbinic Literature. Ramat-Gan, Bar-Ilan Univ. Press, 1972. Vol. 1. P. IX; «a dire necessity», - *Lieberman S.* Defective Transliteration of Greek Words in Rabbinic Literature // JQR. 1982. Vol. 73. P. 62.

¹³ *Sperber D.* Greek and Latin words in Rabbinic Literature. Prolegomena to a New Dictionary of Classical Words in Rabbinic Literature // Bar-Ilan, 1977. Vol. 14-15. P. 6-60; 1977. Vol. 16-17. P. 9-30.

¹⁴ *Sperber D.* A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature, Ramat-Gan, Bar-Ilan Univ. Press, 1984.

¹⁵ *Sperber D.* Nautica Talmudica. Ramat-Gan, Bar-Ilan Univ. Press, Brill, Leiden, 1986.

¹⁶ По подсчетам Р.Кацова (*Katzoff R.* Sperber's Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature - A Review-Essay // JSJ. 1989. Vol. 20. P. 196. В словаре юридической терминологии таких лемм около пятидесяти.

¹⁷ *Sperber D.* Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature. Jerusalem, 1982.

¹⁸ *Sperber D.* Magic and Folklore in Rabbinic Literature. Bar-Ilan Univ., Ramat Gan, 1994.

¹⁹ Автор благодарит директора отдела древней литературы д-ра М.Мишора за это сообщение, а также за помощь в работе с базой данных и талмудическими текстами.

²⁰ Таqlitor «Maagarim Alef» - min ha-mea ha-sheniyya lifne ha-sefira ha-nozerit ad ha-mahazit ha-rishona shel ha-mea he-hamishit la-sefira ha-nozerit (= Компакт-диск «База данных-1» со II в. до н.э. до I пол. V в. н.э.). Jerusalem, 1998.

²¹ Такая цифра дается у Д.Спербера в Prolegomena (цит. здесь и далее по *Sperber D.* Essays on Greek and Latin in the Mishna, Talmud and Midrashic Literature. P.5). Согласно подсчету Г.Цунда (*Zuntz G.* Op. cit. P. 132), словарь С.Краусса содержит 2370 греческих и 240 латинских лемм. По данным L. de Nobiscu (WZKM. 1903. Bd. 17. S.195) - 2260 лемм.

²² *Regensdorf K.H.* Grundsatzliche und methodische Ueberlegungen zur Bearbeitung von rabbinischen, insbesondere tannaitischen Texten // Theokratia. 1970. Bd. 1. S. 76-87. *Rosenthal E.S.* Ha-more // PAAJR. 1963. Vol. 31. P. 1-71 (Hebrew

section).

²³ *Schmitt R.* Op. cit. S. 554-586.

²⁴ *Spolsky B.* Trigglossia and Literacy in Jewish Palestine of the First Century// International Journal of the Sociology of Language, 1983. Vol. 42. P. 95-109.

²⁵ *Neusner J.* A History of the Jews in Babylonia. Leiden, Brill, 1969. Vol. 1. P. 6-15.

²⁶ Babylonian Talmud. Megilla 10 a.

²⁷ *Strack H.L., Stemberger G.* Op. cit. P. 117. *Zuntz G.* Op. cit. P. 138.

²⁸ Активным пропагандистом этой идеи был Ш.Либерман. Ср. также *Epstein J.* Introduction to the Text of Mishna. Jerusalem, 1965. P. 1-7.

²⁹ По данным С.Краусса (*Krauss S.* Op. cit. Bd. 1. S. 24. Anm. 2, 3) несобственные дифтонги и дифтонги с долгим первым элементом в рассматриваемом материале не встречаются.

³⁰ *Ibid.* Bd. 1. S. 13-24.

³¹ Об огласовке последнего слога и связанных с ней проблемах речь пойдет ниже.

³² Мы не располагаем данными о средней длине талмудических грецизмов.

³³ *Ibid.* Bd. 1. S. 123.

³⁴ *Ibid.* Bd. 1. S. 13-24.

³⁵ Возможно также отражение лат. ae: *Ibid.* Bd. 1. S. 21.

³⁶ *Ibid.* Bd. 1. S. 13-24. Понятно, что они также в действительности не равновероятны.

³⁷ *Ibid.* Bd. 1. S. 13-14.

³⁸ *Ibid.* Bd. 1. S. 22.

³⁹ *Ibid.* Bd. 1. S. 136-140.

⁴⁰ *Ibid.* Bd. 1. S. 13-24.

⁴¹ *Ibid.* Bd. 1. S. 138-139.

⁴² *Zuntz G.* Op. cit. P. 138; cf. *Katsoff R.* Op. cit. P. 197: «проблемы, с которыми столкнется любой, кто захочет идентифицировать заимствования в раввинистической литературе, ужасающе велики» («formidable»).

⁴³ *Krauss S.* Op. cit. Bd. 2. s.v.

⁴⁴ Midrash Bereshit Rabba: Critical Edition with Notes and Commentary. Jerusalem, 1965. P. 1054

⁴⁵ *Sperber D.* Foitinson. – Mehqarim beivrit uvebalshanut shemit (= Исследования по ивриту и семитскому языкознанию). Ramat-Gan, Bar-Ilan Univ. Press, 1981. Цит. по *Sperber D.* Essays. P. 76. Hebrew section.

⁴⁶ *Ibid.* P. 79.

⁴⁷ *Zuntz G.* Op. cit. P. 138.

⁴⁸ Rashi ad locum.

⁴⁹ *Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrashic Literature. S.V. Ср. разночтения א'וּסוּט א'וּסוּט.

⁵⁰ *Τερόπουλος-Φυράκης.* Μείζον Ελληνικό λεξικό. Αθήνα, Αρμονία s.v. 1997. s.v. Cf. *Διμητράκος Δ.* Μέγα λεξικόν ὅλης τῆς ἐλληνικῆς γλώσσης. Αθήνα, 1933—1950. s.v.

⁵¹ *Kosovsky H., Kosovsky B.* Thesaurus Talmudis: Concordantiae verborum quae in Talmude Babylónico reperiuntur. Jerusalem, 1954-1982. s.v.

⁵² *Krauss S.* Op. cit. Bd. 2. s.v. א'וּסוּט

⁵³ Неудивительно, что этимологизированные таким образом «греческие» заимствования иногда оказывались в конечном счете персидскими (см. *Rosenthal E.S.* For the Talmudic Dictionary – Talmudica Iranica // Irano-Iudaica.

Studies Relating to Jewish Contacts with Persian Culture Throughout the Ages. Jerusalem, 1982. P. 38-134 (Hebrew section) или даже просто семитскими.

⁵⁴ *Renkema J.* Discourse Studies. Amsterdam-Philadelphia, Benjamins, 1993. P. 35-40.

⁵⁵ *Krauss S.* Op. cit. Bd. 1. S. 200-202 — «новые формы»; S. 202-203 — «новые сложные слова»; S. 203-204 — «слова с сильно изменившимся значением»; S. 204-205 — «новые слова в собственном смысле слова». Об этих последних речь и пойдет ниже.

⁵⁶ Список, по утверждению автора, неполон. Цит. по *Sperber D.* Essays. P. 17, п. 54.

⁵⁷ *Zuntz G.* Op. cit. P. 130.

⁵⁸ Так у Д. Спербера (ударения отсутствуют).

⁵⁹ *Sperber D.* Legal Terms. P. 186.

⁶⁰ *Sperber D.* Heqer ha-millim weha-girsaot (= Анализ лексем и разночтений). - Leshonenu, 1974. Vol. 38. Цит. по *Sperber D.* Essays. P. 52-54.

⁶¹ *Liebennan S.* Greek in Jewish Palestine. N.Y., 1942. P. 9-14; *Rosen H.* Op. cit. P. 60.

⁶² *Krauss S.* Op. cit. Bd. 1. S.157-197.

⁶³ Основные работы, на которых основываются современные исследования лексических заимствований, были написаны в начале 50-х гг.: *Haugen E.* The Analysis of Lexical Borrowing// Language. 1950. Вып. 26. P. 210-231. См.: *Romaine S.* Bilingualism. Oxford, Blackwell, 1989. P. 50-66 с лит.

⁶⁴ LSJ, s.v. μετρητής II, cf. s.vv. μετρητῶν (κεράμιον), ἡ μετρητής, -ίδος. Интересные параллели содержатся в *Moulton J.H., Milligan G.* The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-literary sources. L., 1930. s.v. μετρητής.

⁶⁵ Rashi ad locum.

⁶⁶ См. *Du Cange* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Graz, 1958 (=1688) μετρητής: numerato, ἐκλογιστικῶς. В новейшем словаре Λεξικό της κοινής νεοελληνικής, Θεσσαλονίκη, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, 1998 s.v. μετρητά это значение не вполне точно названо семантической калькой с французского comptent.



Эндрю Гау

**«РЫЖИЕ ЕВРЕИ»:
АПОКАЛИПТИКА И АНТИСЕМИТИЗМ
В ГЕРМАНИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА
И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ**

А. Евреи и христиане в период развитого Средневековья

История культуры и «материальная» история все более размежеваются. Это особенно заметно в области изучения христианско-еврейских взаимоотношений. Факты борьбы христиан с евреями, взятые сами по себе, по-прежнему нуждаются в изучении. Экономические или социальные модели объяснения со скептицизмом встречаются историками культуры, которые, в свою очередь, обращают внимание на такие значительные, хотя и менее осязаемые факторы, как традиция и верования. Обе стороны должны быть выслушаны.

Начиная с конца XI до начала XIV в. деньги еврейских ростовщиков несомненно являлись необходимым элементом городского хозяйства и предпринимательства в Западной Европе. Их весьма заметная деятельность в качестве кредиторов вызывала рост недовольства со стороны клиентов-христиан их «богатством» (термин этот весьма относителен), а также привилегиями, которые были необходимы для их экономической деятельности в христианских городах и государствах. Тот факт, что многие евреи никогда не были ни ростовщиками, ни богачами, не влиял на народное восприятие. Их положение гарантировалось различными имперскими институтами, первостепенным из которых был *Kammerknechtschaft*, или имперский статус рабов, движимого имущества императора¹. Это давало евреям определенную защиту, хотя в средневековой Западной Европе постоянно существовала напряженность в отношениях между евреями и христианами, о чем свидетельствуют обвинения в ритуальных убийствах, осквернении гостии, а также усматриваемая связь между евреями

Эндрю Гау – профессор, университет Альберты в Эдмонтоне, Канада.

и дьяволом². При любом подходе к проблеме средневекового евреененавистничества в расчет должны приниматься как внешние разногласия, так и внутренняя сила легенды, веры, традиции. Моей главной целью является изучение христианских легенд и фантастических верований, касающихся евреев. «Рыжие евреи» привлекали достаточно мало внимания ученых по той причине, что они не попадали в фокус зрения тех, кто исследует преимущественно или только латинские источники. То же, что легенды о Рыжих евреях оставались в народной письменной культуре, показывает, что они существовали в простонародных верованиях.

Первый крестовый поход и вызванное им опустошение в Рейнской области (1096) традиционно рассматривается как начало насильственного и жестокого отношения к евреям.

Евреи жили в Европе начиная еще со времен Римской империи. В 1090 г. Генрих IV предоставил евреям Шпеера и Вормса покровительство и широкие привилегии. Хотя принцип *Kammerknechtschaft*'а не понизил статус евреев, он все же предполагал существование причин, по которым забота об их безопасности необходима³. Ева Дасберг отметила в 1965 г., что правовой статус евреев в Европе значительно понизился в течение XI столетия⁴. Р.И. Мур недавно аргументировал мысль, что рождение из руин Рима новой исторической целостности — «Европы» было сопряжено с подъемом антисемитизма⁵. Однако необходимо помнить о том, что некоторые рейнские епископы предпринимали значительные усилия, чтобы защитить евреев, искавших убежища от крестоносцев в их городах, и что папы из века в век повторяли в буллах, обычно озаглавленных *Sicut iudeis*, недвусмысленные запрещения насильственного обращения в католичество, обвинений в ритуальных убийствах и распространении чумы⁶. В самом деле, неясные свидетельства о преследованиях относятся к началу XI в. Рауль Глабер говорит о «единодушном решении всех христиан» (по крайней мере в ряде городов Франции) изгнать евреев из их городов и земель⁷. Не так давно Ричард Лэндес поднял вопрос о всеобъемлющей хронологии преследований евреев и антисемитизма. Базируя свои аргументы на трех фактах, он утверждает, во-первых, что разрушение церкви Святого Гроба в Иерусалиме и насильственное обращение в 1009 г. своих христианских подданных в ислам халифом Аль-Хакимом (в западных учебниках известным под именем Хакима безумного) спровоцировало первую волну погромов и насильственного крещения евреев в Европе в 1010 г. — благодаря слухам об участии евреев в

этом святотатстве. Во-вторых, по мнению ученого, апокалиптические ожидания, которыми изобилует период от 1000 (тысячелетие рождения Христа) до 1033 г. (тысячелетие Страстей Господних), создавали обстановку, в которой евреи могли восприниматься как слуги Антихриста, который, как считалось, должен вскоре явиться, возвещая тем самым о наступлении конца Времен. Христиане, которые верили в близость Страшного Суда, чувствовали, что они были свободны от инвектив пап и Августина о терпеливом отношении к иудеям, поскольку те, согласно Евангелию, все равно должны быть обращены в христианство в последние дни⁸. Насильственное крещение может даже ускорить этот процесс. В-третьих, понижение легального и гражданского статуса европейского еврейства в продолжение XI столетия подготавливало почву для преследований, противопоставления христиан и евреев и широко распространенной нетерпимости в период зрелого и позднего Средневековья. Хронология преследований, а также их *raison d'être* должны быть пересмотрены в свете этих аргументов.

Г. Лангмюр поставил под сомнение старые социально-экономические модели, объяснявшие евреененавистничество ссылками на экономические изменения, в особенности же на неуверенность и голод. Согласно Лангмюру, существо антиеврейских чувств на Западе было не материального и даже не казуального, но, скорее, иррационального характера, было спонтанно и не соотносилось с какими бы то ни было причинами, объясняемыми социальными явлениями. Термин, который он использует для определения всех гротескных и невероятных фантазий о «злостности» евреев, их связях с дьяволом, ужасающих деяниях, как например, осквернение гостию или ритуальные убийства — это «химера» — от греческого названия мифического монстра⁹. «Химерические» фантазии охватили Европу в период с 1100 по 1350 гг. и, согласно Лангмюру, объясняют большинство многочисленных насильственных актов, совершенных против евреев в это время. Однако роль как традиции, так и экстраординарных событий, прорывавшихся сквозь обычное состояние общества снова и снова с 1050 по 1350 гг., должна также учитываться наряду со странной, даже «химерической» природой христианских верований относительно евреев. Устойчивые ассоциации евреев с ужасными разрушителями Гогом и Магогом¹⁰ и стихийные бедствия, эпидемии и пандемии XIV в. играли роль в быстром увеличении числа широкомасштабных казней, преследований и изгнаний евреев в 1349-1350 гг.

Но все же экономический и материальный факторы также нельзя игнорировать. Начиная с 1300 г., Центральная и Западная Европа испытывала аграрный кризис и сокращение населения, в то же время выручка от продажи сельскохозяйственной продукции упала. С 1300 по 1450 гг. сумма, заплаченная производителям сельхозпродукции, упала на 50%, одновременно ремесленная продукция значительно выросла в цене. Мелкопоместное дворянство стало беднее, поскольку доходы от ренты упали, а траты на одежду, еду и т.д., присущие их классу, выросли. В то же время наблюдалось относительное улучшение положения молодежи, которой продукты обходились теперь дешевле, но она дороже продавала свой труд.

Разбогатевшие горожане устремились в деревню, покупая землю, аккумулируя капитал, покупая собственность, делая новые вложения в производство, и к 1340-1350 гг. евреи уже не казались столь необходимыми для приведения в действие «машин» городской торговли, хотя, как оказывается, это было не так, по крайней мере вплоть до 1450-х гг. — впрочем, это тема для отдельного исследования.

Но как же объяснить обвинения в ритуальных убийствах и осквернении хлеба для причастия, приведшие к погромам в XIII в. (Фульда, 1235 г.; Франкфурт, 1241 г.; Париж, 1290 г.); резню Риндфлейша в южной Германии (1298 г.); восстание под руководством «короля» Армледера (обнищавшего дворянина Арнольда фон Уиссигхейм) в 1336-1338 гг., затронувшее Франконию, Швабию, Австрию и Штирию (в это же время шайка Иоганна Цимберли пронеслась через Эльзас и Рейнскую долину); восстание Деггендорфа в городе с тем же названием и во многих других местах Баварии и, конечно, резню 1348-1349 гг., в которой большинство евреев Империи были или убиты, или вынуждены бежать из крупных городов¹¹? Несомненно, это во многом объясняется экономическими причинами, но подобные преследования не могут быть поняты вне контекста оправдывающих обстоятельств, опирающихся на буквальное и современное (эпохе) понимание Страстей Господних.

Основная проблема историографии антииудаизма и еврееенавистничества (то есть «антисемитизма») в средние века может быть соотнесена с дисциплинарными границами: чтобы понять причины поведения масс, исследователи высокой культуры изучают заявления Аквината и канонические постановления, идеи схоластической теологии и ученого слоя в целом. Это абсурд. Ученые-материалисты исследуют экономические и социальные из-

менения с целью объяснить верования и идеологию. Эта методология равным образом неверна.

Культурные традиции/динамика должны рассматриваться наряду с социальными аспектами. Природа и место различных религиозных верований в богатых слоях общества нуждаются в пристальном внимании, а народная переработка, новое прочтение «ученой» идеологии и *народная интерпретация* Библии и истории спасения являются центральным пунктом интегрального подхода к пониманию проблем христианско-еврейских отношений.

Б. «Ръжие евреи»

1. Характеристики легенды

В 1530 г. Мартин Лютер объявил о ложности истории о Ръжих евреях. Он пришел к выводу, что не существует еврейских орд на Востоке, которые бы угрожали христианскому миру: реальной угрозой были Гог и Магог, библейские разрушители, о которых поведано пророком Иезекииелем и в Апокалипсисе. Для Лютера Гог и Магог были не Ръжими евреями средневековых легенд, а турками. Двумя годами ранее Иоганн Агрикола отменил как баснословную историю о Ръжих евреях, которых Александр Великий окружил «Каспийскими горами». Отрицая существование вымышленного племени, Агрикола и Лютер привели одно из лучших, на которые могут рассчитывать историки, доказательств того, что средневековая легенда была известна и в нее верил простой народ вплоть до времен Реформации. К счастью, сохранились иные позитивные свидетельства: три цикла народных памфлетов, детализировавших военную силу Ръжих евреев и намекавших на апокалиптическую угрозу, ими представляемую, которая должна была уничтожить Германию в 1523, 1562 и 1596 гг. Лютер мог сражаться со средневековой легендой, но он не мог искоренить ее. Самое удивительное в этих источниках не то, что реформатор XVI в. или его коллега озаботились тем, чтобы отвергнуть существование Ръжих евреев, но то, что только горстка церковных деятелей и ученых обращала с тех пор на них внимание. Все это еще более необычно в свете того, что наличествует большое число средневековых и периода раннего Нового времени источников, изображающих Ръжих евреев в качестве Гога и Магога, главных слуг Антихриста, «ръжей опасности» с Востока.

Согласно легенде десять северных израильских племен исчезли в VII в. до н.э. Изысканная немецкая эпическая поэма, известная как *Младшая Титурель* (около 1270 г.), помещает этих

пропавших израелитов в королевстве легендарного Пресвитера Иоанна и впервые называет их Рыжими евреями¹². Они окружены горами «столь высокими, как радуга» для того, чтобы не дать им «пройти гордо и воинственно по всей земле», сея смерть и разрушение. За те два века, которые прошли со времени составления *Младшей Титурели* до рождения Лютера, образ Рыжих евреев запечатлел в себе апокалиптический страх и антисемитизм, характеризовавший народное толкование Библии и литературу в Германии в позднее Средневековье.

Почему *Рыжие* евреи? Средневековое христианство было неблагоприятно расположено ко всем евреям, исключая только Христа, апостолов и пророков в той степени, в какой они воспринимались в качестве евреев. Рут Меллинкофф показала, что глубокое предубеждение против рыжеголовых, или людей с рыжими волосами, красной нитью проходит через всю древнюю и средневековую культуру¹³. Рыжеволосых считали «лживыми, опасными, хитрыми, бесстыдными и похотливыми, предательского нрава, вспыльчивыми, недостойными доверия и дурными, кровавыми, грубыми, невежественными, низшими по положению и приносящими несчастье тем, кто с ними встречается»¹⁴. Неудивительно поэтому, что евреи изображались в средневековой религиозной живописи с рыжими волосами. Братья Гримм сообщают, что в средневековой Германии рыжие волосы и борода были признаками лживой и двуличной натуры¹⁵. Средневерхненемецкое слово *got* (рыжий) имело важное второе значение: лицемерный, греховный, вероломный, коварный¹⁶.

Слово *Rotwelsch*, немецкое название воровского и нищенского жаргона или абракадабры, относится приблизительно к тому же времени, что и первое документирующееся появление термина «Рыжие евреи»¹⁷. Эта параллельная к «Рыжим евреям» конструкция, в которой элемент *got* обозначает лживость и греховность жаргона и тех, кто на нем говорит¹⁸. Рыжие евреи были евреями Десяти племен, несущими отметину: рыжие волосы и бороду — потому что они были морально ушербны.

Негативные ассоциации, связанные с рыжими волосами, существовали в продолжение всего Средневековья. В Донаушингенском Представлении Страстей Господних в конце XV в. «евреи» (то есть евреи, карикатурно изображаемые актерами-христианами) должны были обвинять Иисуса в том, что у него рыжая борода, точно такая же, как и у Иуды предателя¹⁹. Ясно, что это был наихудший признак, который современные немцы могли приложить к презираемой персоне.

2. Социальная история идей, или ВСЕ во что-то верят

В практике академической историографии существует глубокий интеллектуальный и методологический раскол, заключающийся в отделении истории как гуманитарной науки от истории как социальной дисциплины. Существует только один подход, способный соединить цели и методы обеих дисциплин — «социальная история идей». Объектом исследования данного подхода к истории являются даже не столько идейный мир элиты, сколько более широких слоев общества, а также тот социальный контекст, в котором воспринимались, делались доминантными и начинали служить частным интересам отдельные «идеи». Одна из таких популярных идей — легенда о Рыжих евреях. Вопрос заключается в том, как приступить к изучению народных представлений, которые редко фиксировались в письменных источниках. До сих пор рукописные источники на латыни и народных языках давали богатый урожай тем исследователям, которые готовы обратиться к традиционным источникам, в то же время пренебрегая интеллектуальным «подлеском» в пользу текстов, дающих возможность проникнуть внутрь верований и представлений более широких социальных групп. Но обе эти задачи должны восприниматься серьезно, поскольку элитная и народная культуры могут непредсказуемо взаимодействовать. Ненадежность таких терминов, как представления, верования, знание, отражает мой собственный поиск слов, которые бы обнаруживали всю нечеткость границ между этими категориями в источниках Средневековья и раннего Нового времени.

Идея, верование, предмет народной веры не существуют в социальном вакууме. Социальная история идей изучает как представления широких общественных групп, так и обстоятельства, при которых они развивались и воспринимались отдельными общественными странами.

Работа над раскрытием того, «что люди думали», энергично, с энтузиазмом и весьма эффективно велась историками Средних веков, Реформации и XVI в. в целом²⁰.

Между 1517 и 1525 гг. издание памфлетов в Германии возросло по многим причинам. Ранние памфлеты имеют уникальные свидетельства о представлениях, верованиях, знаниях простого народа, то есть средних слоев. Однако мы никогда не узнаем много об идейном мире широких масс крестьянства в Европе в период Средневековья и раннего Нового времени. Все, что мы можем сделать, — это расширить рамки интеллектуальной и со-

циальной истории за счет таких важных прослоек средневекового и ренессансного общества, читавших или слушавших тексты, написанные на народных языках, как дворянство, низший клир и множество привилегированных горожан, включая членов городских советов, купцов, членов гильдий и даже лучших представителей ремесленных слоев.

Несмотря на работы таких пионеров в своей области, как Карло Гинзбург и Жан-Клод Шмитт, которые исследовали народные верования сложным путем анализа инквизиторических записей, историки Средневековья в общем неохотно принимают за неблагодарное дело исследования источников, не связанных ни с «большими» идеями интеллектуальной теологии и философии, ни с изучением реального большинства населения.

Крестьянство оставило о себе память только в манориальных записях, официальных документах, выработанных их господами, и, когда повезет, в анекдотах, рассказанных о них клириками и хронистами. Такое положение дел часто служило прикрытием для историков, чтобы не заниматься исследованием массовых социальных групп: крестьянства, женщин, горожан. Однако многие верования и представления средних слоев общества могут быть поняты посредством изучения большого корпуса неисследованных текстов, которые отбрасывались предшествующими историками как несущественные или причудливые. Я сфокусировал свое внимание на легенде о Рыжих евреях отчасти потому, что она обнаруживается исключительно в вернакулярных источниках этого типа и, тем самым, является окном в мир ментальных структур средневековых авторов, читателей и слушателей, чьим главным языком общения была не латынь, а немецкий.

Представления (идеи) не нуждаются в том, чтобы иметь отношение к чему-либо, что мы считаем реально существующим. То, что для современного представителя западной культуры является «воображаемым» народом, местом или вещью, на самом деле существовало для обитателя города или деревни в средневековой Европе — будь то единорог, царство Пресвитера Иоанна, морские змеи, домовые и привидения или Рыжие евреи. С другой стороны, церковные атаки на народные суеверия были не редки. Слово *superstitio* (система верований, не признанная тем, кто использует этот термин) употреблялось как духовный скальпель критиками, хотевшими сокрушить все виды народных суеверий.

Одним из очень популярных народных суеверий была легенда о Рыжих евреях. Хотя этот дикий апокалиптический народ появляется только в простонародных текстах, истоки этой леген-

ды могут быть найдены в большом круге источников, включая Библию, народные предрассудки, древние пророчества и цикл историй об Александре Великом. Компендиумы и энциклопедии, в большом количестве составлявшиеся с XII по XIV в., были также средствами распространения тех сведений, из которых авторы, писавшие на народных языках, составили легенду о Рыжих евреях.

3. Ученость и «обычная глупость»: игнорируя Рыжих евреев

Легенда о Рыжих евреях последовательно ставила в тупик очень немногих — возможно десятерых — ученых, оставивших подробные замечания о ней.

В 1835 г. Г.Х.А.Укерт, наряду со многими другими вещами составивший каталог книг, хранившихся в герцогской библиотеке в Готе, отказался от своих поисков и заключил, что «касательно имени рыжих евреев я страстно желаю услышать что-либо от знатоков средневековых легенд»²¹. Ссылаясь на собственное невежество, он указывал в правильном направлении: легенда о Рыжих евреях попала в поле зрения библиографов, лексикографов, антикваров и некоторых знатоков средневековой литературы, но не смогла привлечь внимание историков.

В брошюре, на собственные средства изданной Генрихом Лозе в 1900 г., он разбирает вопрос о кавказских евреях в свете новых знаний и в связи с немецким памфлетом 1596 г. (повидимому, единственный памфлет XVI в., затрагивавший тему Рыжих евреев, который был ему известен)²². Он жалуется на то, что все сведения относительно истории евреев на Кавказе основываются на легендах и догадках. Он едко замечает, что, когда мы попросту не имеем ключа к решению загадки, «десять исчезнувших племен привлечены на службу в качестве простейшего способа для невежд предаваться ученым спекуляциям. Это принадлежит к области не легенд, а обычной глупости! То же самое относится к поискам Гога и Магога»²³. Моей задачей является доказать, что этот ученый представитель позитивизма ошибается. Возможно, ему было бы неприятно услышать, что благодаря именно ему был спасен от забвения памфлет, который по его мнению принадлежал к области «обычной глупости».

В 1979 г. Кристоф Питер Бургер должен был признать в своем комментарии к факсимильному изданию страссбургского *Антихриста* 1480 г., что название «Рыжие евреи» применительно к Десяти племенам все еще не объяснено²⁴.

Нигде о Ръжких евреях не говорится более чем на одной-двух страницах. Исследователей ставило в тупик это название, и они пытались найти альтернативное прочтение или значение этого необработанного осколка средневековой культуры. Традиционная историческая наука всегда испытывала затруднения при столкновении с феноменами, которые должны были казаться нереальными, невозможными или даже иррациональными современному наблюдателю, но были вполне реальны, были гарантированы авторитетами и самой их необходимостью представителю другой культуры. Например, исследование колдовства лишь недавно прорвалось сквозь этот барьер. «Воображаемый, мнимый» — суть наши собственные категории, но не наших источников. В средние века легенды (от латинского *legenda* — то, что должно быть прочитано) являлись традиционной мудростью, а не фантазией.

4. Еврейская угроза: антисемитизм и апокалиптизм

История легендарного еврейского царства, скрытого где-то в пустынях Азии, сыграла решающую роль в средневековых представлениях о евреях как о народе, живущем по соседству, так и об избранном соучастнике божественных провиденциальных планов.

а) *Еврейская легенда*: Начиная с IX и по XII в. еврейские источники на иврите и иные еврейские источники отражают народное верование евреев в будущее возвращение Десяти племен, история которых основывалась на II Книге Царств и апокрифической книге Ездры. Первоначально история Десяти племен была связана с легендой о потерянном еврейском царстве где-то за рекою Саббатсион или Самбатсион, которую нельзя пересечь и которая прекращала течь только в Субботу, когда евреи не могли далеко передвигаться. Когда придет Мессия, Бог остановит ее течение, и евреи смогут преодолеть преграду и отомстить тем, кто угнетает их собратьев. Начиная с IX в. на Западе постоянно обнаруживались мнимые посланцы Десяти племен, последним был загадочный Давид Рубени, ралушно принятый папой Клементом VII в 1523 г.

В середине XII столетия «Послание Иоанна Пресвитера» способствовало распространению в христианском мире легенды о Десяти племенах. Бесчисленные источники на латыни и разговорных языках распространили от Сицилии до Швеции легенду об Иоанне Пресвитере, мифическом христианском короле в Индии. Вместе с ней зародилась идея, что Десять племен создали могущественное государство на Востоке.

б) *Гог и Магог, библейские разрушители*: Гог и Магог (Иезекииль, 38; Откр. Иоанна, 20) суть разрушители, которые придут с севера в Конце Времен. Иосиф Флавий, средневековая легенда об Александре и даже Коран свидетельствуют о том, что дикие племена каннибалов Гог и Магог были обнаружены и заперты Александром Великим, чтобы обезопасить цивилизованный мир. Повесть об Александре и заимствованные из нее соответствующие мотивы религиозные тексты распространяли эту историю по всей Европе с VII по XVI в.

в) *Слияние легенд, или апокалиптические евреи*. Около того же времени, когда «Послание Иоанна Пресвитера» очаровало всю Европу, парижский магистр Петр Коместор, живший в XII в., объединил народную еврейскую традицию с древней историей о Гоге и Магоге. В 1169–1170 гг. он написал книгу *Historia scholastica*, историзированную Библию. Коместор пересказал библейские истории на латыни, чтобы дать представление широкой аудитории о содержании и значении Библии. Следуя путем бесхитроуных логических построений, Коместор отождествил Десять племен Израиля (II Книга Царств) с апокалиптическими Гогом и Магогом. Коместорову Библию следует рассматривать в контексте очень враждебной к евреям атмосферы в Париже в конце XII в.²⁵

Враждебное прочтение Коместором истории изгнания Десяти племен сильно повлияло на народные толкования Библии. Особенно сильное и продолжительное влияние оно оказало на ту часть Европы, где евреи задержались дольше всего, — на *Империю*. *Historia scholastica*, дополненный историями и притчами вариант Библии, оказала огромное воздействие на экзегетические, энциклопедические, литературные произведения будущих столетий. Относительно же легенды о Десяти племенах Коместор стал наиболее цитируемым и повторяемым авторитетом с XIII по XVI вв.

5. Вернакулярные источники:

Ръжие евреи в средневековой Европе

а) Секулярные тексты

Ръжие евреи неоднократно появляются в средневековой вернегерманской литературе и не только в Младшей Титурели. Вскоре после их первого появления в 1270 г. Ръжие евреи вновь появляются в *Göttweiger Trojanerkrieg* (Гёттвейгская Троянская война), популяризации *Илиады*, написанной в конце XIII в. Ръжие евреи предстают здесь как ужасный, неестественно могучий и варварский народ, с которым сражались рыцарственные герои Аякс, Улисс

и Геркулес во время своих путешествий на Восток. «Du gott judischait», или «рыжее еврейство», называется словом *unrain*, что обозначает не просто физическую нечистоту, но моральную и духовную испорченность, что доказывается и цветом их волос. Средневековая верхнегерманская версия *Gesta Romanorum*, описание путешествия Одорика из Порденона и перевод Путешествий Мандевилля, сделанный Отто фон Димерингеном, помещают Рыжих евреев на страницах текста там, где, по мнению переводчика, им следует появиться, даже несмотря на то, что латинские оригиналы не упоминают о Рыжих евреях. Это прямо свидетельствует о том, что данная легенда принадлежала исключительно тому слою немецкого населения, которое использовало только вернакулярные источники. Цюрихский ежегодник XV в. содержит запись, относящуюся к 1349 г., в которой евреи в Европе были обвинены в распространении отравы с целью вызвать Черную смерть. Это обвинение само по себе непримечательно, потому что оно было весьма распространено (Путешествия Мандевилля). Однако в этой записи яд описан как настолько *unrain*, то есть такой отвратительный и столь заразный, что каждый, кто прикоснется к нему, умрет в три дня в жутких мучениях. Автор ошущает необходимость привести несколько правдоподобных объяснений причин этой необъяснимой злобности. Кто более злобен, чем Рыжие евреи, от которых европейские евреи, утверждает он, получили яд?

б) Экзегетические тексты

В народных экзегетических текстах Рыжие евреи выпукло предстают как разрушители христианской ойкумены. Эти труды весьма обширно цитируют *Compendium theologiae veritatis* (XIII в.) доминиканца Гуго Страсбургского. Гуго описывал евреев как особых слуг Антихриста в Конце Времен. Наш вернакулярный текст добавляет к основному материалу, заимствуемому им из Гуго и других авторов, важный элемент, характерный только для немецкоязычной традиции: Рыжих евреев. Согласно изложению Спасительной истории (*Von Gottes Zukunft*, ок. 1300 г.) и немецкой версии истории Маккавеев (1323 г.), Рыжие евреи вырвутся из их горной тюрьмы в Конце Времен вместе с «их» Антихристом, которого они будут сопровождать в Иерусалим, после чего разыграется финальная драма. Германский труд под названием *Vom Antichrist* (ок. 1330 г.), средневерхненемецкий перевод Пассауского Анонима, дополнил апокалиптическую просопографию латинского оригинала образом грозных и воинственных Рыжих евреев, которые вырвутся из заточения во времена Антихриста. В народной среднеголландской катехетической работе *Sielen Trost* («Уте-

шение души», ок. 1370 г.) Рыжие евреи являются первыми и самыми главными слугами Антихриста, который и сам еврей.

Все эти сочинения были весьма авторитетны, некоторые были изданы, но ни один не может поспорить известностью со знаменитым сборником «Антихрист» XV в., текст которого циркулировал в рукописи с 1430 г. В этой позднесредневековой компиляции Антихрист посылает дьявольского апостола призвать Рыжих евреев, первый народ, который поддержит Антихриста «вырвавшись и причинив великое разорение миру». Они зовутся «Гог и Магог и их десять племен» — что четко суммирует специфически немецкое восприятие Рыжих евреев. Они — не просто Десять племен, апокалиптические «верительные грамоты» которых в любом случае весьма сомнительны, но они также и разрушители Гог и Магог. По контрасту с обычными евреями, которым канонические постановления еще со времен IV Латеранского Собора 1215 г. запрещали носить оружие и предписывали носить на одежде желтый знак, грозные Рыжие евреи, при оружии и верхом, в пышных одеждах и диадемах движутся к Иерусалиму, чтобы служить Антихристу, который, конечно же, описывается как еврей. Сборник «Антихрист» впервые был напечатан в 1450 г., в последний — в 1516-м, выдержав издание на французском, испанском и английском языках. В этих изданиях Рыжие евреи не упоминаются, что демонстрирует их принадлежность исключительно к немецкоязычной сфере.

Хотя это было определяющим знаком апокалиптических настроений с XV в., книга «Антихрист» идейно была глубоко укоренена в средневековой традиции. Этот неприятный апокалиптический антисемитизм имеет смысл только лишь в контексте Средневековья. В немецкоязычных землях эти верования имели особую силу, что ярко выразилось в отождествлении Десяти племен с Гогом и Магогом. Латинские тексты, которые говорили преимущественно о Десяти племенах, как итальянские, французские и английские версии легенды, описывали окруженных горами евреев в похожих терминах как враждебных христианству, но самые пугающие, самые популярные и наиболее антисемитские описания, говорящие о духовной нечистоте Рыжих евреев, находятся в популярных немецких источниках.

Апокалиптические страхи Божьего гнева и вне связи с Рыжими евреями были обычны в конце XV в. и усилились к концу XVI столетия²⁶. Страхи христиан явно не могли быть успокоены сообщениями, посылаемыми на протяжении XV в. итальянским еврейским общинам от евреев с Ближнего Востока, особенно из

Дамаска, Иерусалима и Каира. Подобные письма неизменно провозглашали, что Десять племен наконец-то перешли реку Саббатин и идут освободить евреев Диаспоры. В 1419 г. эмиссары достигли двора папы Мартина V с сообщением, что Десять племен уже идут. Сто лет спустя в Европе появился мистик-авантюрист Давид Рубени и предложил Клементу VII, королю Португалии Жоао и императору Карлу V заключить союзный договор против турок с Десятью племенами. В позднее Средневековье вожди Европы достаточно серьезно верили в угрозу, представляемую Десятью племенами, чтобы многократно встречаться с людьми, выдававшими себя за посланцев изгнанных северных израильских племен.

Я первый, кто предположил, что эти вернакулярные источники не ускользнули от внимания крестьянства. С другой стороны, они документально подтверждают существование (среди определенных слоев не-ученых немцев) взгляда на мир, достаточно отличного от того, который выражен в официальных и ученых трудах схоластиков.

Даже несмотря на то, что многие из наших источников были написаны священниками, ученые клирики стояли во главе противников подобных верований на протяжении всех средних веков. Многочисленные схоластические авторы отрицали отождествление Гога и Магога с каким-либо определенным народом. Сообщения о путешествии в Грузию и на Кавказ, предпринятом группой монахов-доминиканцев в XIV в., доказали, что евреи никогда не жили в районе Каспийского моря и на Кавказе (который часто фигурировал в западных источниках под названием Каспийских гор). Венецианский монах-камальдозеианец Фра Мауро, который окончил в 1460 г. свою монументальную и в значительной степени неисследованную карту мира, сделал примечание о том, что евреи, о которых говорят, будто они были заточены Александром, не живут где-либо в районе Каспийского моря или Кавказа. Это же подтвердило свидетельство венецианского купца, путешествовавшего в этом районе. Предполагали, что скорее Десять племен располагаются далее на северо-восток, окруженные горами и морем. Однако вероятнее всего, что они не являются Гогом и Магогом, как утверждалось «*per alcuni che tirano la sacra scriptura al suo sentimento*» («теми, кто искажает Священное Писание ради подтверждения собственного мнения»), — то есть многовековыми народными верованиями в духе Петра Коместора. Фра Мауро апеллирует к Августину, осуждая «мнение тех, кто говорит, что Гог и Магог — это народ, который будет помогать

Антихристу». Труд этого ренессансного схоластика, скептический, эмпирический и основанный на Библии, совпадает по времени, но не по духу с расцветом популярности книги «Антихрист» в германских землях. Эти два течения будут сосуществовать в немецкоязычном мире в борьбе вплоть до XVI в.

Каждый раз, когда Рыжие евреи появляются в немецких источниках, пришествие Антихриста или, по крайней мере, Конец Времен также оказываются близкими. Это — не совпадение: начиная по крайней мере с XIII в., латинские источники отвергают евреев Диаспоры, то есть реальных живых евреев, как слуг Антихристовых. Со времени поздней Античности Мессия, ожидаемый евреями, представлялся христианскими авторами в качестве Антихриста, Зверя (Откр. Иоанна, 13). Поэтому Рыжие евреи и реальные евреи выполняли апокалиптические функции. Рост этих пагубных представлений происходил параллельно с процессом исключения евреев из христианского сообщества. Решающий шаг в этом направлении был сделан в 1215 г., когда IV Латеранский Собор строго ограничил еврейские права и свободы.

6. Рыжие евреи, раввины и реформаторы: средневековые корни верований XVI в.

В 1508 г. священник и новообращенный в христианство еврей Виктор фон Карбен излагает и отвергает как ложную еврейскую легенду о грядущем возвращении племени Рыжих евреев. Нам это название известно как германское обозначение пропавших Десяти племен (Гога и Магога). Очевидно, что для средневековых евреев Десять племен не были ни Гогом и Магогом, ни Рыжими евреями — поэтому использование именно этого термина интригует. Поскольку Виктор фон Карбен писал в Германии и для христиан, он использует тот термин, который его аудитория поймет наиболее быстро, то есть тот термин, который они сами используют для обозначения апокалиптических разрушителей их собственной легенды. Вооружаясь старинной аргументацией христианских миссионеров, он напоминает евреям, что у них нет царской власти на земле, что должно бы было означать, что явился Мессия — согласно обещанию Иакова (Бытие, 49) о том, что Бог не допустит, чтобы «скипетр» принадлежал кому-нибудь кроме Иуды вплоть до прихода Мессии²⁷. Виктор фон Карбен сообщает, что, когда говоришь об этом евреям, они отвечают, что на земле существуют еврейские царства, что у них есть царь «по ту сторону от Вавилона, в Каспийских горах, который происходит

из рода Иуды, что это — те самые Рыжие евреи и что они чрезвычайно могущественны. Их больше, чем христиан во всем христианском мире: настолько больше, насколько вас сейчас больше нас»²⁸. Виктор фон Карбен преподносит эту легенду в качестве доказательства того, что евреи ослеплены собственными ошибками. Он много путешествовал, но никогда не слышал достоверных сообщений об этом царстве и этом народе. Хотя его сообщение враждебно по отношению к евреям, однако оно показывает еще одну версию, в которой легенда о Рыжих евреях была воспринята христианами в XVI в. Воображаемый еврейский собеседник Виктора фон Карбена сообщает, что 600000 Рыжих евреев согласно их собственным словам уже готовы силой освободить Иерусалим²⁹. Как мы знаем, эта история была не только еврейской легендой; ее христианская антисемитская версия отравляла христианскую мысль начиная с XIII столетия. Более того, в 1523 и снова в 1562 г. германские памфлеты, предупреждавшие о страшной угрозе, представляемой Рыжими евреями, были напечатаны в Аугсбурге и в «Константинополе» (возможно, Нюрнберге). Оба произведения описывали огромную армию в 600000 (библейское число) Рыжих евреев,двигающуюся в направлении Иерусалима и готовую захватить Святой Город. В обоих случаях подразумевались средневековая легенда и ее недавняя переработка в книгах «Антихриста»: власть евреев в Иерусалиме означала приход Антихриста. Оба памфлета выдержали многочисленные издания, свидетельствующие о популярности легенды и большом спросе на такого рода материал.

В своем протестантском анализе традиционных притч и сентенций, опубликованном в 1528 г., Иоганн Агрикола обратился к жгучему для того времени вопросу: ученые-схоластики обсуждали вопрос о том, может ли человек быть оправдан одной только верой? «Они говорят, — пишет он, — что Александр Великий пал на колени и умолял Господа сомкнуть Каспийские горы и запретить тем самым Рыжих евреев, что и случилось. Это стало началом легенды о том, что племя Рыжих евреев должно появиться вместе с Енохом и Илией перед Концом Света. Но не имеет значения, правдива ли легенда или нет, [вера Александра не может спасти его, ибо] очевидно, что никакая вера не может дать спасения, кроме веры в Иисуса Христа, как учил об этом Павел». Агрикола рассчитывал на отклик его читателей на хорошо известные притчи и сентенции, чтобы доказать свои положения. Его аудитория должна была знать, кем были Рыжие евреи, так что он мог упоминать их в поучительной притче. Легенда должна была

достаточно хорошо быть ему известна, чтобы назвать ее выдуманной, объяснить ее происхождение и уверить, что она не достойна веры³⁰.

Еще Лютер не был полностью уверен в том, что в старой легенде не было ни толики правды. Он утверждал, что Рыжих евреев не существовало, но, скорее, турки происходили от татарского племени монгол, татары же — от Рыжих евреев. Таким образом, Лютер, исправив то, что ему казалось суеверной легендой, все же включил ее в свое апокалиптическое видение грядущего опустошения христианского мира Гогом и Магогом, то есть турками³¹. Наряду с Виктором фон Карбеном и Агриколой атака Лютера на легенду о Рыжих евреях привела к «герметизации» ее популярности и даже, возможно, к устойчивому сопротивлению новым критическим интерпретациям традиционного верования.

Ein Untenedung vom Glauben («Диспутация о вере») — из опрошенной версии знаменитого лютерова памфлета 1523 г. Микаэль Крамер или Кромер, бывший священник и пользовавшийся дурной славой клиент Лютера в Виттенберге, сделал аннотацию к публикации памфлета 1523 г. о Рыжих евреях. В инсценированном диалоге между монахом и евреем основная мысль памфлета была вложена в уста еврея, чтобы доказать, что зловердные «реальные» и «Рыжие» евреи уже готовят разрушение христианского мира. Крамер открывает мир менее осмысленных, но зато трепещущих народных верований. Здесь Рыжие евреи и подстрекательские памфлеты были основным предметом занятий тех людей, чья приверженность принципам евангелической реформы была сомнительна, но которые, несомненно, составляли заметную часть Виттенбергского круга деятелей.

В 1530 г. другой ученый еврей-выкест Антоний Маргарита опубликовал в Германии свою книгу «Полное собрание иудейской веры», «Der gantz Jüdische Glaub», которая на века станет для христиан главным источником сведений об иудаизме. Хотя, подобно Виктору фон Карбену, Маргарита отвергает обвинения в ритуальных убийствах, он воспроизводит всевозможные истории, включая и развенчание легенды о Рыжих евреях, прямо из *Judenbüchlein* Виктора фон Карбена. Но Маргарита признавал, что название «Рыжие евреи» ставит его в тупик. Он не был знаком с христианской традицией, только с еврейской, видевшей в Десяти племенах спасителей евреев. В результате он повторил Виктора фон Карбена, использовав немецкий термин и неверно приложив его к еврейской версии истории Десяти племен.

Опубликованный в 1562 г., то есть в конце долгой десятилетней войны с турками, памфлет описывал Рыжих евреев как хорошо организованную армию, ведомую еврейскими нобилями и состоящую из тяжеловооруженной кавалерии и пехоты, армию воинов, облаченных в роскошные шелка или тяжелые доспехи и несущих искусно сделанные знамена. Они движутся на Иерусалим и представляют угрозу не христианам — по крайней мере не немедленно, — а туркам. Отчетливая антисемитская направленность ушла из средневековой легенды, но военные передвижения на востоке все еще описываются в средневековых понятиях как удивительный поход Рыжих евреев на Иерусалим. Последнее звено в этой цепи в XVI в. было выковано в 1596 г. посреди затянувшейся войны между христианским Западом и Османской империей. Этот памфлет, издававшийся как минимум два раза, был спасен от забвения Генрихом Лоэве, с которым мы уже встречались и неправоту которого я все еще стремлюсь доказать. Здесь Рыжие евреи предстают как посланцы надежды, а не гибели. Они утерjali все позорные и апокалиптические черты, прилипшие к ним еще с XIII в.: теперь это совершенно обычнй народ, живущий на востоке османских владений. Когда султан пытается наложить на них дополнительный налог, чтобы обеспечить свои жестокие войны против «невинных христиан», Рыжие евреи убивают его сборщиков налогов и сами вступают в союз с христианами, чтобы сокрушить враждебных турок! Эта «телевизионная версия» создана, чтобы ее пели вслух; она появилась как антитеза сенсационной истории об отвратительном убийстве. Популярный жанр и контекст этого памфлета говорят о его широкой распространенности. Таким образом, легенда все еще хорошо известна в определенных формах.

Поскольку ученое изучение Писания стало более критично по отношению к средневековой экзегетической традиции, легенды и верования, которые были совершенно ортодоксальны для немецких христиан по крайней мере вплоть до конца XV столетия, попали под все нараставший критический обстрел. Это произошло с развитием немецкоязычной религиозной полемики и евангелизма. Лютер и Агрикола указали дорогу последующим поколениям немецких христиан. Авторитет Библии все еще гарантировал, что Гог и Магог были реальной угрозой, но в продолжение XVI столетия немцы постепенно прекращали серьезно воспринимать Рыжих евреев Средневековья.

Хотя историки более не ставят резко предел Средневековью в 1500-м или в 1517 г. (год выступления Лютера), XV и XVI вв.

редко рассматриваются в перспективе продолжения ими смысла и содержания Средневековья. Легенда о Рыжих евреях позволяет преодолеть эту пустоту и получить доступ как к традиционным средневековым аспектам культуры XVI в., так и к различным критическим голосам, которые со временем выметут, по крайней мере из публичной сферы, верования, а затем и ментальный мир предыдущих веков.

7. Эпилог

Когда в конце XV–XVI вв. немецкие евреи были изгнаны или вынуждены бежать от преследований, перенося свои диалекты и культуру в Восточную Европу, они переносили с собой не только народную веру в освобождение с помощью Десяти племен, но и немецкое название «Рыжие евреи», правда, очищенное от антисемитского содержания. Исаак Башевис Зингер задает риторический вопрос: мог ли бедняк из его окружения в Варшаве уйти за реку Саббатион в поисках Рыжих евреев? Лишь когда носители преданий о Рыжих евреях были убиты, легенда перестала быть фольклором и стала частью истории.

Каков вклад моих исследований в науку и что они дают миру? Мои исследования 1) прослеживают тесную, но мало известную связь между двумя важными потоками в средневековой культуре: антисемитскими планами относительно евреев и постоянной тревогой о быстро приближающемся Судном Дне; 2) дают сведения о генезисе и развитии народной легенды в вернакулярных источниках и дают уникальную возможность исследовать народные представления в Средние века и раннее Новое время; 3) показывают, что христиане XVI в. как причастные к латинской культуре, так и неученые часто смотрели на мир сквозь, так сказать, средневековые линзы и даже политические события истолковывали в средневековых религиозных понятиях — даже несмотря на ученую критику, эмпиризм эпохи Возрождения и библейскую критическую науку времени Реформации.

¹ Первое фиксированное использование формулы «ad cameram nostram attineant» появляется в привилегии и охранной грамоте, выданной евреям Шнеера и Вормса Генрихом IV в 1090 г. См. *Battenberg F.* Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas. Darmstadt, 1990. S. 59

² См. *Trachtenberg J.* The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism. New Haven, 1943

³ *Battenberg F.* Op. cit. S. 59.

⁴ Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert. Paris & den Haag: Mouton, 1965.

⁵ *Moore R.I.* «Anti-semitism and the Birth of Europe» // Christianity and Judaism. Studies in Church History, 29. Oxford, 1992. P. 33-57.

⁶ См.: *Simonsohn S.* The Apostolic See and the Jews: Documents 492-1404. Toronto, 1988; относительно булл о чуме см.: P. 396-398.

⁷ *Battenberg F.* Op. cit. S. 61.

⁸ The Massacres of 1010: On the Origins of Popular Anti-Jewish Violence in Western Europe // From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought. Wolfenbüttel, 1997. P. 79-112.

⁹ Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley, 1990.

¹⁰ См.: *Gow A.* The Red Jews. Leiden, 1995. P. 49-53.

¹¹ *Battenberg F.* Op. cit. S. 119-121.

¹² См.: *Schröder W.* Wolfram-Nachfolge im «Jüngeren Titulere». Devotion oder Arroganz. Frankfurt am Main, 1982.

¹³ Она доказывает, что рыжие являются меньшинством во всех обществах и этносах, а их особые черты, поскольку они являются особенными, подозрительны. См.: *Mellinkoff R.* Judas's Red Hair and the Jews // Journal of Jewish Art. 1982. Vol. 9. P. 31-46.

¹⁴ *Mellinkoff R.* Op. cit. P. 32.

¹⁵ *Grimm J., Grimm W.* Deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1893. Vol. 8. P. 1296.

¹⁶ Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin, 1989. Vol. 3. S. 1442, lemma 'rot'; «Die Farbbezeichnung ahd, rot (8 Jh.), mhd. Rot, auch 'falsch, listig'...». Keith Spalding не включает это значение в его A Historical Dictionary of German Figurative Usage. Oxford, 1952. Поэтому неудивительно, что там нет выражения 'rote Juden'.

¹⁷ *Wolf.* Wörterbuch des Rotwelschen. Deutsche Gaunersprache. Mannheim, 1956. S. 270.

¹⁸ *Kluge A.* Cf. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin; New-York, 1989. S. 606. *Wolf* также отмечает, что 'rot' в средневековом немецком языке имеет второе значение «falsch, ungetreu» (двуличный, вероломный) и что Ramphilus Gengenbach в его обработке Ротвельша иногда называет язык нищих попрошайек просто «got» вместо «gotwelsch», чтобы подчеркнуть мошеннический характер этой речи (с. 270).

¹⁹ *Touber A.* Cf. Das Donaueschinger Passionsspiel. Nach der Handschrift mit Einleitung und Kimmentar. Stuttgart, 1985 (RUB 8046). Vol. 2697.

²⁰ В этой области наиболее важны следующие работы: *Gurievič A.* A Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception (trans. Janos M. Bak and Paul A. Hollingsworth). Cambridge, 1988; *Scribner R.W.* For the Sake of Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation. Cambridge, 1981

²¹ *Jacobs F., Ukort G.H.A.* Beiträge zur älteren Litteratur, oder: Merkwürdigkeiten der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Leipzig, 1935 Vol. 1. Heft 1. S. 121 (footnote).

²² *Loewe G.* Zur Kunde von den Juden im Kaukasus aus zwei alten deutschen Zeitungen. Charlottenberg, 1900.

²³ *Loewe G.* Op. cit. S. 11.

²⁴ *Burger Ch. P.* Endzeiterwartungen im späten Mittelalter // Der Antichrist. S. 18-78, esp. 50: («Я не сумел найти никаких ссылок на Рыжих евреев в трактате Гуго а Ново Кастро»). Бургер заимствует эту апокрифическую деталь в кн. *Preus H.* Die Vorstellung vom Antichrist im spätem Mittelalter, bei Luther und in der

konfessionallen Polemik. Ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit. Leipzig, 1906. S. 18, note 1.

²⁵ См.: Gow. The Red Jews. P. 37-47.

²⁶ «Боязнь потопа» 1524 г., отчасти основанная на пророчествах Вирдунга, началась около 1517 г. После 1524 г., потеряв былое значение, она лишь время от времени возвращалась.

²⁷ Judenbüchlein. Кн. 1, гл. XVIII (19), fol. Diiijv. Обещание дано Иаковом в его молении: «не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, пока не придет Примиритель, и Ему покорность народов» (Быт. 49:10). См., например, кн.: Schwartz P. Der Stern Meschiach. E.Slingen: Conradus Feyner, 1477, StB Berlin 8. Inc. 1138, tr. 3, fol. 48b ff: Шварц сообщает, что евреи до сих пор притязают на «мишпат», то есть право распоряжаться жизнью и смертью («das gericht des pluotes») где-то на Востоке, за Красным морем. Это похоже на сообщения Виктора фон Карбена и Антония Маргариты, но недостает термина Рыжие евреи, который они заимствовали из немецкой легенды. Или имеет что-либо общее «кровавая справедливость» с *Рыжими* евреями? Этот термин не обнаруживается нигде в литературе; Красное море – более распространенный мотив в связи с Десятью племенами, но все же полностью отсутствует во всех текстах, которые упоминают Рыжих евреев. Кроме того, «Шило ...мост в вине одежду свою... блестящи очи его от вина» (Быт. 49:11-12) – но этот мотив никогда не встречается в связи с легендой о Рыжих евреях.

²⁸ Ibid. Строки 17-23.

²⁹ Ibid. Fol. Tviij, строки 6-10. Это число не было выбрано наобум, оно вновь фигурирует в памфлете 1523 г. Оно может быть найдено в талмудическом рассказе Габии бен Коссема, включенном в закон еще до Александра Македонского. Египтяне требовали компенсации за «золото и серебро», которое взяли с собою 600000 израильтян во время бегства из Египта (Санхедрин, 91 а, Мегилат Таанит 3, цитата взята из кн.: Donath L. Die Alexandersage in Talmud und Midrasch. Diss. Phil. Rostock: Fulda, 1873. S. 3-4)

³⁰ Sprichwörter, 168v-169r. Притча 272.

³¹ Когда в 1530 г. Лютер комментировал в пророчестве Иезекииля (38 и 39), классическое место о Гоге и Магоге, он был уверен, что пророчество об их гибельном пришествии вскоре исполнится. Он в самом деле надеялся, что это произойдет – как и многие другие, кто видел в современных им событиях не что иное, как последние дни развращенного века. В современных условиях он интерпретировал Гога и Магога как турок, утверждая, что турки происходили от народа, который он называл «татары, или Рыжие Евреи», которые жили под властью хана и первоначально назывались Магог. Кажется, Лютер составил картину этого апокалиптического народа из сообщений легенды о Рыжих евреях и средневековых авторов, таких как Матвей Парижский, который называл татар потомками Десяти племен. Лютер особенно много занимался установлением апокалиптических черт турок и с этой целью использовал репутацию Рыжих евреев. Он не верил в существование армий Рыжих евреев, готовых обрушиться на христианский мир: это должны были сделать турки. Лютер знал древние легенды и, подобно мозаике, составлял их фрагменты в свою собственную апокалиптическую картину. Wa 30.2 S. 220-236 «Das XXXVIII und XXXIX Capitel Hesechiel vom Gog»



Ольга Боровая

ГУЛЛИВЕР НА СЕФАРДСКОЙ ПОЧВЕ*

Переводчик – писатель своего народа и своего времени...

Иржи Левый

В этой работе я проанализирую перевод на ладино «Путешествий Гулливера», выполненный Александром Бен Гьятом¹. На мой взгляд, этот перевод представляет собой важный литературный документ, обладающий бесспорной ценностью для исследователя социальной и интеллектуальной истории сефардов. Моя задача – филологический анализ переводческой стратегии Бен Гьята. Насколько мне известно, до сих пор такая работа еще не делалась.

1

Александр Бен Гьят был плодовитым литератором, который преданно служил интересам своего народа и ярко выразил характер своей эпохи. Он родился и получил образование в Измире, сначала в мельдаре (то же, что ашкеназский хедер), а затем в одной из школ Альянса. Эти школы были открыты в Оттоманской империи в 1865 г. французскими евреями из организации «Альянс Израэлит», которые видели свою цель в том, чтобы принести западные культурные ценности, прогресс и нравственное обновление своим восточным собратьям, прожившим четыре столетия «в рабстве». Альянс понимал свою деятельность как цивилизаторскую миссию.

Общая идея школ и система образования подражали либеральным образцам республиканской Франции. Первоначально преподавателей присылали из Парижа, но позднее их стали набирать на Ближнем Востоке, преимущественно из числа выпускников самих этих школ, а затем их обучали во Франции.

Языком обучения в школах был французский, но преподавались также и другие языки, естественные науки, религия и ремес-

Ольга Вольфовна Боровая – аспирантка Российского государственного гуманитарного университета, соискатель докторской степени в Стэнфордском университете.

ла, в особенности девочкам, чья программа обучения несколько отличалась от программы, предусмотренной для мальчиков. Формально ладино был запрещен в школе как «язык рабства». Однако участвовавшие в обучении раввины говорили на ладино, а кроме того и учителя, и ученики говорили на ладино; да и сами ученики и местные учителя говорили на этом языке дома. Иначе говоря, ладино все равно оставался их повседневным языком. Иврит почти везде преподавался как мертвый язык. Турецкий был необходим евреям, желавшим стать государственными служащими, и тем, кто стремился сделать профессиональную карьеру за пределами своей общины. Однако школы Альянса всегда оказывались не в состоянии обеспечить хорошее преподавание османского турецкого, сильно отличавшегося от повседневного турецкого, знание которого было достаточным для мелкой торговли и занятия ремеслом. Молодежь, обучавшаяся в школах Альянса, имела возможность знакомиться с французской литературой и другими текстами, переведенными на французский, хотя списки литературы должны были быть предварительно одобрены Центральным комитетом Альянса.

Будучи выпускником школы Альянса, Бен Гьят — помимо иврита, греческого и ладино — прекрасно владел французским. Он принадлежал к группе молодых писателей и журналистов, мечтавших о прогрессе и просвещении сефардской общины, жившей на территории Оттоманской империи, которая в тот период переживала процесс модернизации. Единственный способ достичь своей цели они видели в том, чтобы говорить со своей общиной на языке, доступном каждому. А для этого необходимо было писать и переводить на ладино. Этим, на мой взгляд, в значительной мере объясняется бурный расцвет журналистики на этом языке во второй половине XIX в.

В 1884 г. Бен Гьят стал одним из основателей литературного журнала «La Verdad» («Правда»), который просуществовал всего несколько месяцев. Затем он сотрудничал в газете «El Telegrafo», для которой писал и переводил поэзию и прозу. В 1897 г. он наконец основал собственную газету «El Meseret» («Радость»), которая выходила в Измире по крайней мере еженедельно в течение примерно 25 лет и имела литературное приложение. После Младотурецкой революции в 1908 г. он открыл еще две газеты, одна из которых — «El Mazalozo» («Счастливчик») — отводила большую часть своего объема беллетристике. Кроме того, Бен Гьят писал для франкоязычной газеты своей жены «Les annales».

2

Другой важной стороной деятельности Бен Гьята был перевод. Однако языковая ситуация в сефардской общине во второй половине XIX в. была крайне запутанной, так как там функционировало одновременно несколько языков. Наиболее престижным из них был французский – язык международной дипломатии, *lingua franca* Леванта, а главное – язык западной культуры. Французский стал настолько популярен у среднего класса, что некоторые лидеры сефардской общины предпочитали говорить на нем даже дома. Другим популярным языком западной цивилизации был итальянский, введенный в оборот школами Центра Данте Алигьери, которые стали функционировать в Османской империи еще до школ Альянса. Иврит был литургическим языком. Турецкий (наряду с греческим, армянским, болгарским и другими языками соседних общин) был необходим для повседневной профессиональной деятельности. Ладино (который иначе называют *Judeo-Spanish*, *Judezmo* и т.д.) был языком, которым пользовались дома. Наконец, ладино, язык-калька, продолжал существовать как язык Писания, молитвенника.

По мнению Э.Бенбасса и Э.Родрига, «языковую ситуацию, переживавшуюся восточными сефардами в течение нескольких веков, можно описать социолингвистическим термином диглоссия»². Я, однако, считаю, что мы имеем дело с гораздо более сложным феноменом – уже хотя бы потому, что существовал один стандартный еврейский язык и два варианта другого: исключительно письменный ладино и вернакуляр (устный и письменный). Но еще важнее следующее обстоятельство: число языков и языковых вариантов, находившихся в отношениях дополнительной дистрибуции (как было показано выше), соответствует как минимум пяти разным социальным функциям даже при том, что в некоторых случаях французский и итальянский, а также турецкий и другие местные языки выполняют одни и те же функции. Поэтому, с моей точки зрения, ситуация точнее описывается термином «полиглоссия»³, нежели «диглоссия».

Языком новой сефардской литературы стал вернакуляр. В основном она была вторичной и в значительной мере ориентировалась на западные образцы. Главная роль в светской литературе принадлежала переводу.

Кто же были потенциальные читатели Бен Гьята? Уже сам выбор языка подсказывает ответ. Интеллектуальная элита не нуждалась в переводах. Хотя школы Альянса были задуманы как

для мальчиков, так и для девочек, все же большинство учеников в них составляли мальчики. Следовательно, среди тех, кто не мог читать по-французски, преобладали женщины. Кроме того, у них было больше времени для чтения. Таким образом, можно предположить, что Бен Гьят писал главным образом для масс, которые с удовольствием читали легкие и увлекательные произведения на родном языке. Итак, с момента, когда на вернакуляр начали делаться переводы, он приобрел еще одну функцию в условиях полиглоссии, причем эта функция не могла выполняться ни одним другим языком.

Самым популярным жанром у широкой публики был роман. Но, согласно подсчетам П. Диас-Мас, количество оригинальных романов едва достигало 50% продукции этого жанра⁴. Переводы публиковались в виде приложений к газетам (большинство из которых распространялось по подписке) и в форме брошюр. Оба типа изданий были дешевы и доступны всем, включая бедняков. Тексты переводных романов чаще всего сокращались до 20 страниц и выходили с пометкой *trezladado* («перевод»), *rezumido* («краткий пересказ»), *imitado*, *adaptado*, *aranzado* («по мотивам») или *reescrito* («переложение»). Эти термины употреблялись как синонимы. Объем и низкая цена описанных изданий дают возможность предположить, кому они были адресованы.

Выбор книг для перевода и способ обработки оригинального текста лучше всего объясняются отношением Альянса, готовившего этих переводчиков, к восточным евреям. Как замечает Э. Родриг, «миссия Альянса была прежде всего патерналистской. С точки зрения этой организации, восточные евреи были подобны детям, которых следовало отучать от дурных привычек»⁵. Такое отношение я считаю ключом к пониманию творчества Бен Гьята, который в первом же выпуске «*El Meseret*» заявлял: «Мы постараемся сделать нашу газету своего рода школой, где смогут учиться все — молодые и старые...»⁶.

3

В 1914 г. в пасхальном номере «*El Meseret*»⁷ Бен Гьят опубликовал список из 22 произведений западной литературы, которые, по его мнению, следовало перевести на ладино. «Путешествия Гулливера» он охарактеризовал как одну из наиболее значительных книг наряду, например, с «Потерянным раем» и «Божественной комедией» (которые он так никогда и не перевел). Когда у переводчика есть выбор, всегда важно понять, по какой

причине он выбирает то или иное произведение. В нашем случае известно лишь, что Бен Гьят считал полезным для своих читателей перевести только первые две части книги Свифта. Это решение, как мне кажется, можно объяснить исходя из того, что нам известно о тех, кому предназначался этот перевод.

Вот одна из важных причин, заставивших Бен Гьята остановить свой выбор на книге Свифта. Вскоре после выхода в свет роман Свифта был переведен на многие языки, в первую очередь на французский. Так что к моменту, когда Бен Гьят составлял свой список, существовало уже несколько французских переводов, что несомненно делало эту книгу в его глазах еще более авторитетной. Кроме того, для многих читателей она могла оказаться интересной и даже захватывающей.

Зная, какое образование получил Бен Гьят, мы можем предполагать, что он читал «Гулливера» по-французски. И я предполагаю, что перевод был сделан с французского текста, а не с английского оригинала. Задача при анализе перевода — установить, какой именно текст послужил оригиналом. Большинство переводов Бен Гьята были выполнены с французского, причем язык оригинала иногда указывался (например, в случае «Поля и Виржинии» Бернарден де Сен-Пьера), а иногда нет (например, «Манон Леско» аббата Прево). Есть основания считать, что Бен Гьят не знал английского. Самым убедительным доказательством этого может служить его совместная работа с Давидом Фреско, где собственно перевод сделал Фреско: *En las tenievlas de la noche: romanso/imitado por Aleksander Ben Giat; adaptado del Ingles por David Fresco. Yerushalayim: Estamparia de Shelomoh Yisra'el Sherezli, 5672.*

То обстоятельство, что перевод мог делаться с другого перевода, не должно нас удивлять: для XIX в. это было обычным делом. Так, английский служил языком-посредником для перевода восточной литературы для стран Европы, а французский — для перевода западноевропейской литературы на языки неевропейских и восточноевропейских культур. Нам достоверно известно, что примерно в то же время «Путешествия Гулливера» были переведены на турецкий⁸ и армянский⁹ с французского. Обычно «вторичные» переводы объясняются стремлением ускорить развитие принимающей литературы. Как правило, посредник требуется генетически или географически далеким литературам. И то и другое вполне подходит к нашему случаю.

Разумеется, все это косвенные свидетельства, но они представляются мне весьма убедительными. Кроме того, Бен Гьят не

указал, с какого языка делался перевод, что может означать следующее: либо это было неважно для него и/или его читателей, либо (что менее вероятно) публика считала само собой разумеющимся, что романы переводятся с французского. Возможно, само указание на то, что это перевод, порождало у читателей необходимые ожидания и, следовательно, было достаточным. В нашем случае не назван даже автор оригинала.

4

Я не берусь установить, с какого именно французского текста был сделан перевод. Я даже предполагаю, что Бен Гвят воспользовался как минимум двумя французскими текстами, так как в его переводе заметны редакторские швы.

Подобно многим детским пересказам текст на ладино начинается в третьем лице, в то время как в оригинале рассказ ведется исключительно от первого лица. Более того, в переводе говорится о матери Гулливера, которая не упоминается в оригинале, и мы узнаем, что его неоднократно наказывали, потому что кто-то (мать?) пытался заставить его отказаться от идеи путешествия. Это напоминает характерное начало рассказа о дурном мальчике, который не послушался маму и попал в беду. Однако в том же абзаце мы узнаем, что «мальчику» в то время было двадцать¹⁰.

Однако книга на ладино не предназначалась для детей. Далее, в середине того же абзаца, переводчик переходит к рассказу от первого лица. В тексте есть и другие, менее убедительные свидетельства в пользу предположения о нескольких источниках. Так, лилипуты все время называются гномиками (*nanicos*), а их страна — «страной гномиков». Но вдруг, без всяких объяснений, на с. 7 они становятся *lilipusianos*, а их страна называется *liliput*. На основании вышесказанного вполне можно утверждать, что рассматриваемый текст представляет собой сделанный Бен Гьятом не вполне точный пересказ книги Свифта. Я готова принять такую точку зрения, поскольку убеждена в том, что в данном случае исходный текст вообще не имеет значения. Для моей работы представляет интерес лишь тот текст, который Бен Гвят предложил своим читателям.

Здесь правомерно спросить, можно ли вообще считать данный текст переводом? Вправе ли мы обозначить этим термином текст объемом в 18 страниц? Сам Бен Гвят в этом не сомневался: книга появилась с указанием *trezladado*. Кроме того, следует помнить, что понятие о переводе менялось в ходе истории литера-

туры, и наш нормативный подход преобладает менее столетия, да и то не везде.

Но тогда можно задать еще один вопрос: был ли Бен Гвят хорошим профессионалом и отдавал ли себе отчет в том, что делает? Он несомненно был весьма опытным переводчиком. Только с 1902 по 1914 г. всего один его издатель, Шломо Исраэль Шерезли, издал 50 его переводов. И эти тексты значительно различаются по объему и подходу к материалу. Иначе говоря, нет сомнений в профессиональных качествах Бен Гвята, и если из примерно 150 страниц оригинала он сделал всего 18, то наверняка имел для этого серьезные основания.

Многие годы журналистской работы позволили ему хорошо изучить свою аудиторию, так что он прекрасно понимал, что «Убийца младенцев» (*El matador de criaturas*, источник неизвестен), «Отверженные» или «Робинзон Крузо» будут читаться несколько разными группами читателей. Стремясь привлечь к чтению разные части сефардской общины, Бен Гвят был вынужден идти на некоторые литературные жертвы, наиболее обычными из которых были упрощения и сокращения. «Путешествия Гулливера», на мой взгляд, представляют собой прекрасный пример переводческой стратегии Бен Гвята.

Наконец, что считать переводом, зависит от того, как мы этот термин определяем. Поэтому мне придется кратко остановиться на этом понятии. Однако я не собираюсь обсуждать проблему в подробностях и коснусь лишь того, что важно для моего исследования.

5

В потоках книг и статей о переводе несомненно преобладают эмпирические и эссеистические работы, которые даже не пытаются выработать концептуальный подход к переводу как к самостоятельной форме литературной деятельности. Разумеется, само по себе это ничем не плохо, ибо помогает практической работе. Однако вся история перевода указывает на то, что он выходит далеко за рамки поиска «эквивалентов» и нуждается в теоретическом осмыслении. Я думаю, что бесконечное обсуждение «эквивалентов» не способствует лучшему пониманию феномена перевода, поэтому, на мой взгляд, давно пора полностью отказаться от этого понятия. Собственно говоря, многие теоретики перевода уже это сделали, начиная с тех, кто назвал свой подход герменевтическим и предложил рассматривать перевод как интерпретацию.

Позднее новый подход был выработан следующим поколением теоретиков перевода, которые, подобно Антону Поповичу, Зохар Шавит, Итамар Эвен-Зохар и Андре Лефевеу, следуют за русскими формалистами, Пражским лингвистическим кружком и структуралистами и в целом согласны в том, что теория перевода должна не предписывать, а описывать. Они склонны видеть перевод как результат взаимодействия двух культур, то есть как аккультурацию. Они также описывают его как процесс принятия решения, где переводчик должен самостоятельно решить, «какова наиболее эффективная стратегия переноса текста в определенную культуру в определенный момент»¹¹.

З. Шавит определяет перевод очень широко: как процесс переноса текста из одной литературной системы в другую¹². Понятно, что такое определение включает в себя все виды парафразов, предназначенных для разных аудиторий и созданных либо средствами того же языка, либо на иностранном языке, — в той мере, в какой они используют разные семантические коды.

Согласно перечисленным подходам существующий перевод должен рассматриваться как переложение (парафраз или пересказ) наряду с другими типами текстов, такими как реферат, дайджест, оперное либретто, киносценарий в случае экранизации литературного произведения, и т.д. В соответствии с этим А. Лефевеу предлагает общую иерархию проблем (построенную по степени нисходящей важности), которые приходится решать любому переложателю: 1) идеология; 2) поэтика; 3) область смыслов; 4) язык¹³. Хорошо известно, что переложение¹⁴ — одно из важных средств влияния одной литературы на другую, причем настолько мощное, что в некоторых случаях переведенный текст начинает действовать в принимающей литературе как прототекст и в этом качестве влияет на дальнейшее развитие этой литературы. Один из таких примеров — перевод французской поэзии на чешский язык, сделанный Чапек. Это явление часто наблюдается в молодых национальных литературах и в таких, как литература на ладино, которые имеют короткую историю беллетристики. В этих условиях переложатель приобретает особую власть, заслуживающую самостоятельного изучения, так как он способствует созданию образа другой литературы.

А. Попович подчеркивает, что перевод как акт коммуникации представляет собой результат взаимодействия переводчика и читателя, который тем самым приобретает важную роль в литературном процессе. Его ожидания в значительной мере влияют на конечный результат, так что переводчик и читатель становятся

литературными партнерами. Кроме того, «в восприятии читателя перевод актуализируется независимо от оригинала и таким образом становится для реципиента первичным и единственным текстом»¹⁵.

Кроме того, известно, что часто идеи, выраженные в переводе, представляются более весомыми, чем написанное на родном языке, и к тому же могут быть использованы как средство борьбы между конкурирующими поэтиками. В подобных случаях возникают псевдопереводы (например, «Сочинения Оссиана» Макферсона), которые оказываются особенно важными, если они переведены с языка, пользующегося особым авторитетом в данной литературе в данный момент.

6

Предложенный выше подход к переводу как к переложению, не предполагающий оценочных суждений, поскольку он не ищет «эквивалентов», позволяет рассматривать «Гулливера» Бен Гьята как полноправный перевод. Очевидно, что больше всего этот перевод подходит к категории адаптаций. Чаше всего мы имеем дело с адаптацией, когда читаем детскую литературу, неважно переводную или оригинальную. Я полагаю и постараюсь это показать, что модели, применяемые для детских переложений, аналогичны тем, что используются для культурных адаптаций. Поэтому имеет смысл остановиться на поэтике переложений для детей.

Это сходство не должно нас удивлять, потому что позиция перелагателя в обоих случаях оказывается патерналистской и авторитарной. Поэтому в обоих случаях литературный продукт, проходящий в принимающую литературную систему, является результатом процесса принятия решения, который следует аналогичным исходным принципам. Очевидно, что на тексты, переводимые с одного языка на другой, равно как и на тексты, переводимые (переносимые) из взрослой литературы в детскую, налагаются определенные системные ограничения. Ясно, что перелагатели литературы для детей пользуются большой свободой по отношению к исходному тексту, им позволено его изменять, сокращать, делать пропуски и добавления. Согласно З.Шавит, такие манипуляции с текстом допускаются лишь в том случае, если переложение направлено на достижение двух следующих целей (которые могут, хотя и необязательно, быть комплиментарными): «изменение текста, делающее его подходящим и полезным для ребенка в соответствии с тем, что общество считает “поучитель-

ным для детей”); а также изменение сюжета, характеристик персонажей и языка согласно представлениям общества о способности ребенка читать и понимать»¹⁶. Если мы теперь сопоставим эти два принципа переложения для детей с предлагаемой А.Лефеве-ром иерархией проблем, которые стоят перед каждым переводчи-ком, то заметим, что задачи ставятся по существу одинаковые. «Идеология» соответствует «подходящему» и «поучительному», «поэтика» включает «изменение сюжета, характеристики персона-жей и языка»; «область смыслов» соотносится со «способностью читать и понимать»; «язык» — это проблема, с которой в конеч-ном счете сталкивается всякий переложитель для детей, потому что любое изменение требует изменения языка.

Разумеется, соотношение между перечисленными задачами гораздо сложнее, однако я здесь стремилась показать системное сходство, характерное для всех видов адаптаций. Иначе говоря, я считаю, что нет принципиальных различий между культурной адаптацией и переложением для детей, так как все переложатели по сути имеют дело с одним и тем же набором проблем. Если это верно, то для исследования обоих типов текстов могут приме-няться одни и те же методы. Это хорошо видно при сравнении «Путешествий Гулливера» в переложении для детей и перевода этой книги для взрослых — членов сефардской общины.

7

Английские дети стали читать «Путешествия Гулливера», когда вскоре после публикации книги в оригинале она появилась в виде брошюры. Возникло множество переложений и переводов для детей, но все они включали только первую или первые две части книги. Тот же выбор характерен и для переводов на идиш, ладино, турецкий и армянский, которые тоже публикова-лись в виде брошюр. Эти переводы, подобно детским книгам, делались главным образом в образовательных целях.

Чтобы понять, каких изменений потребовали «Путешествия Гулливера», нам необходимо взглянуть на оригинал. Со школь-ной скамьи мы знаем, что это политическая сатира, имеющая элементы политического трактата. Кроме того, многие находят эту книгу мизантропической. Поскольку здесь не место для под-робного анализа произведения Свифта, я ограничусь цитатой из С.Монка, давшего меткую и лаконичную характеристику книги, достаточную для целей моего исследования. По его мнению, «Пу-тешествия Гулливера» — «сатира на четыре проявления человече-

кой натуры: физическое, политическое, интеллектуальное и нравственное. ... Это блестящая книга о путешествиях, одновременно научная фантастика и остроумная пародия на фантастику, она жестоко осуждает безумие человека, его порочность и тупость, и при этом вся книга проникнута осознанием трагического несовершенства человека. Но в то же время это великий шедевр комической литературы...»¹⁷.

Это описание предполагает тесную взаимосвязь всех четырех частей. Однако, как уже говорилось, перелагатели, в том числе Бен Гьят, пренебрегли этим обстоятельством и не перевели третью и четвертую части, точно имели дело со сборником рассказов. Такой отбор требует объяснения. Хорошо известно, что перевод по самой своей природе стремится изменить исходный текст в соответствии с моделями принимающей системы. Если же подобной модели не существует, текст оригинала претерпевает изменения, позволяющие ему стать приемлемым. Разумеется, прежняя практика вольного обращения с текстом теперь редко встречается в переводах взрослой литературы (хотя ее можно наблюдать на микроуровне), но она по-прежнему господствует в детской литературе. З.Шавит объясняет консервативные особенности детской литературы ее периферийным положением в литературной полисистеме. Я полагаю, что то же справедливо для культурных адаптаций для взрослых, поскольку эти книги относятся к вторичной литературе и, следовательно, играют периферийную роль.

Сатира как жанр не существует в детской литературе и имеет весьма специфический характер в литературе на ладино рассматриваемого периода. Хотя сам Бен Гьят издавал юмористический журнал «El Soyari» («Шут»), он содержал главным образом шутки и анекдоты и сатирическое изображение лидеров общины, ее жизни и предрассудков. Что до политической сатиры, то до Младотурецкой революции она была запрещена, но и позже не получила самостоятельного развития. В цели Бен Гьята отнюдь не входило переносить на родную почву английскую политическую сатиру: во-первых, это потребовало бы слишком обширного комментария, во-вторых, малообразованные читатели, стремившиеся к развлечению, даже и с комментарием вряд ли бы ее поняли и наверняка не сочли бы интересной. Поэтому требовались некоторые жанровые изменения, и только первая и вторая части книги легко поддавались необходимым переделкам. Они легко могли быть превращены в волшебную сказку, рассказ о приключениях или сочетать элементы обоих жанров. Но они никак не были сатирическим изображением человеческого удела или трагичес-

кой картиной, о которой говорит С.Монк. Понятно, что это неприемлемо и для детской литературы.

Волшебные сказки хорошо подходят для детских пересказов, но Бен Гвят писал для взрослых, хотя его читателям, которых он воспринимал как подростков, тоже были необходимы увлекательные книги. Насколько я могу судить на основании каталогов литературы на ладино, читатели Бен Гвята уже были знакомы с приключенческими романами. Но каким образом можно перенести политическую сатиру в другую жанровую категорию? Прежде всего, для этого нужно избавиться от всех политических аллюзий. В сущности, очень часто читатели сами совершают жанровый перенос. Например, когда сегодняшний американский подросток читает «Ферму животных» Оруэлла, он обычно и не подозревает, что речь там идет о русской истории и что под видом животных представлены известные политические деятели. Он читает эту книгу как забавный рассказ о животных, таким образом переносит ее в знакомую жанровую категорию. Причина этого — отсутствие необходимых фоновых знаний и определенные жанровые ожидания. Когда взрослые читают «Путешествия Гулливера», они вовсе необязательно знакомы с внутрицерковными распрями в Англии в начале XVIII в. или читали «Утопию» Томаса Мора, однако они заранее знают, что это политическая сатира, то есть подходят к тексту с правильными жанровыми ожиданиями, которые позволяют им хотя бы частично верно декодировать текст (пусть даже только на уровне упражнений канатных плясунов). Таким образом, чтобы перенести «Путешествия Гулливера» в другой жанр, Бен Гвят был вынужден убрать из текста все, что требовало фоновых знаний, и не допускать «неправильных» жанровых ожиданий (ср. «область смыслов» и «поэтику» в иерархии А.Лефевра). Обе эти задачи были нетрудными, если учесть читательский опыт аудитории.

И все же Бен Гвяту требовалось трансформировать текст в новый жанр. Один из важных приемов, которым пользуется Свифт, состоит в том, чтобы подчеркнуть сходство между лилипутами и его соотечественниками. Это не устраивает Бен Гвята, чья задача — показать необычность встреченных Гулливером существ, что делает рассказ более увлекательным. В оригинале он видит «человеческое»¹⁸ существо *ростом* не более шести дюймов»¹⁹, в то время как на ладино лилипуты сначала описываются как «маленькие существа, гораздо меньше кукол» (*chikas kriaturas, mas chikas muncho de kuklas*, с.4). Потом они называются гномиками и даже зверушками, которые издают тоненькие крики (*chikos nanikos*,

chikos animales, un chiko gritiko, с.4-5). Первая главка перевода Бен Гьята завершается кратким изложением происшедшего: «Итак, я попал в страну очень маленьких гномиков, и все, что я видел там, было маленьким» (с.5). Здесь он дважды использует эмфатическую конструкцию: *nanikos de los nanikos* и *chiko y muy chiko*. Чтобы лучше расслышать слова принца, Гулливер ставит его себе на ладонь и сразу же понимает его странный язык. Здесь мы имеем дело с некоторыми фантастическими, если не сказочными чертами, создающими контраст между миром Гулливера и миром гномов. Если в оригинале лилипуты отличаются от обычных людей исключительно размерами, в остальном будучи столь же злыми, жадными и завистливыми, иначе говоря, объектом критики, то гномы Бен Гьята – милые беспомощные существа, вызывающие почти сострадание. Они просто вынуждены защищаться от Гулливера, который слишком много ест, и от своих врагов в Блефуску, которые их ненавидят. Здесь Бен Гьят вынужден значительно изменить сюжет: выясняется, что у Лилипутии нет флота, а Блефуску без всякой причины объявляет против нее морскую войну.

Так и сюжет, и характеристика персонажей изменяются для того, чтобы текст соответствовал существующим моделям. То же самое происходит и с детскими пересказами, превращающими сатиру в волшебную сказку или в приключенческий роман – в зависимости от возраста потенциальных читателей. Но и в переводе Бен Гьята, и в детских переложениях теряется интонация оригинала. Мы больше не слышим истинный голос Гулливера, не встречаем практичного и сметливого путешественника, невозмутимо наблюдающего мир с интересом естествоиспытателя, который всегда предлагает нам точные цифры и подробные описания. Это совершенно неуместно в волшебной сказке, где цифры приобретают новую функцию и должны быть соответственно изменены. Теперь задача состоит в том, чтобы показать, что в этом сказочном мире все необычно, и наиболее подходящим средством оказывается гипербола. Так, 500 плотников и инженеров, делающих для Гулливера телегу, превращаются в 5000, и его поднимают на нее 1000 гномов, а не 900 (столь точные цифры не могут сохраниться в сказке). Кажется, Бен Гьят настолько увлечен большими числами (или, может быть, это идет из французского источника/ов?), что добавляет новый факт: в течение недели 10 000 кузнецов занимаются изготовлением цепей для Гулливера (с.6). Подобных примеров в тексте очень много. Понятно, что он не имеет ничего общего с научной фантастикой.

Сказочные элементы присутствуют главным образом в первой части и сочетаются с элементами приключенческого романа. Хотя часто они почти неразделимы, Бен Гьят определенно выбирает для своих читателей жанр рассказа о приключениях.

Композиционная рамка вполне традиционна и довольно близка к оригиналу, хотя и умышленно изменена. «Путешествия Гулливера» в переложении Бен Гьята — это рассказ о человеке, который в результате кораблекрушений попадает в две необычные страны, где, благодаря собственной находчивости, ему удается выжить и чудесным образом спастись. В стране гномиков он помогает принцу победить в войне, но затем становится жертвой клеветы, так что ему грозит смерть. Он покидает Лилипутию и «при содействии лунного света» (с.9 — изобретение Бен Гьята) бежит во вражескую столицу, где строит лодку и навсегда покидает Блефуску. В рассказ о втором путешествии перелазатель вносит много изменений, чтобы сделать его более драматичным. В начале повествования он придумывает два новых обстоятельства: во-первых, судно получает огромную течь в результате столкновения с китом; во-вторых, из-за этой течи все вынуждены покинуть судно на шлюпках, и все товарищи Гулливера умирают от голода и переутомления. Он один остается в живых, начинает обследовать новую страну и совершенно не удивлен, заметив, что она населена великанами. Тут Бен Гьят неожиданно в общих чертах возвращается к повествованию Свифта. Далее следует сокращенная и измененная серия мелких приключений Гулливера в Бробдингнеге, а затем волнующий рассказ о его избавлении.

По-видимому, вторая часть представлялась Бен Гьяту более увлекательной, и он сделал ее значительно длиннее первой (11 страниц в отличие от 7 страниц первой части). Здесь элементы приключенческого романа несомненно преобладают над чертами сказки. Это может объясняться тем, что Бен Гьят хорошо знал свою аудиторию, его личным вкусом или, как обычно, источником/ами.

Но что почти полностью отсутствует в обеих частях, так это комический элемент, да это и понятно: что может вызывать смех в далекой стране, где все столь непохоже на нормальную жизнь? Даже смешные случаи, происходящие с Гулливером у великанов, выглядят как забавные, но не комические события.

Тем не менее, одна сцена изменена явно с целью вызвать у читателей смех. Когда трое ученых приходят осмотреть Гулливера, они надевают очки (необходимый атрибут ученого в расхожем представлении, придающий этой фигуре комизм), изрекают не-

сколько глупостей, и затем один из них громко кашляет, вследствие чего Гулливер теряет сознание и едва не умирает. Так, сатира на европейских ученых, современников Свифта, ненужная и непонятная читателям Бен Гьята, превращается в еще одно смешное и опасное событие в жизни Гулливера.

На мой взгляд, эта сцена со всей бесспорностью обнаруживает, что Бен Гьят прекрасно понимал комическую сторону книги, знал, как отделить ее от сатиры и как показать своим читателям. Не добавив кашель, он не достиг бы своей цели. Я считаю, что это еще одно доказательство таланта Бен Гьята как перелagателя.

В тексте есть еще одно добавление, нуждающееся в подробном анализе. Как я уже говорила, начало «Гулливера» на латинском было бы уместно в детской книжке, в то время как конец явно адресован взрослым и рисует неузнаваемый образ Гулливера. Как только орлы роняют его ящик в море, этот обычно отважный и хладнокровный человек приходит в отчаяние²⁰. Он признается, что, трепеща, вверился Богу, «прося его спасти меня. Я упал на колени, плача и клянясь, что если буду спасен и вернусь на родину, то никогда не покину свой дом (букв. “моя нога никогда не покинет внутренность моего дома”). И, так как я просил небеса из глубины сердца, то Бог услышал мою молитву и, как кажется, пожалел меня, потому что неожиданно я услышал крик...» и т.д. (с.19). И, прибыв домой, он действительно решил никогда больше не покидать свой дом.

Имея в виду весьма небольшой объем текста, мы можем предположить, что это добавление, самое обширное в тексте, было очень важным для перелagателя. Я полагаю, что в этой сцене мы имеем дело с явным случаем взаимодействия переводчика и читателя. Поскольку Бен Гьят скорее всего писал для необразованных масс, главным образом для женщин, для которых по разным причинам были значимы религиозные символы, такое добавление было весьма желательным. С другой стороны, мы знаем, что одним из идеалов школ Альянса было воспитание «хороших евреев», так что перелagатель мог счесть уместным напомнить единоверцам о традиционных ценностях (независимо от его собственных взглядов, которые в данном случае не имеют никакого значения). Похоже, что здесь мы имеем дело с аллюзией на Книгу Ионы, гл. 2²¹. Таким образом, в этой сцене встречаются две идеологии: идеология переводчика (его воспитательная программа) и идеология читателей (их культурные ожидания). Это делает описанную сцену особенно ценной для исследователя.

8

Еще одна особенность, сближающая культурную адаптацию и переложение для детей, — это тенденция сокращать оригинал. Она основана на предположении о неспособности адресатов прочесть длинный текст и об их низком уровне понимания. Поэтому перелагатель должен сокращать и упрощать оригинал, опуская абзацы и сцены, которые он считает неважными, неприемлемыми или трудными для понимания.

«Неважное» в обоих типах текстов означает «неважное для развития сюжета». Поэтому все переложения «Гулливера» опускают описание абсурдных способов воспитания детей в Лилипутии, но Бен Гвят опускает еще и некоторые смешные случаи из жизни Гулливера в Бробдингнеге, не продвигающие вперед сюжет.

«Неприемлемое» означает главным образом «неприемлемое в воспитательных целях». Хотя моральные нормы детской литературы могут отличаться от того, что допустимо для взрослых, однако табу бывают сходными, когда речь идет о традиционном обществе. Так, и Бен Гвят, и перелагатели для детей пропускают сцену, где Гулливер в Лилипутии обвиняется в любовной связи с женой Верховного казначея. Еще один эпизод, отсутствующий у Бена Гвята и в пересказах для *маленьких* детей (например в «Ladybird Classics,» retold by Marie Stuart, и во многих русских пересказах), — это пожар во дворце, который Гулливер заливает мочеиспусканием. Этот эпизод имеет важное значение для сюжета, потому что решение убить или ослепить его основывается прежде всего на этих двух обвинениях. Сцена с крысами в Бробдингнеге, ярко характеризующая личность Гулливера, по-видимому, воспринимается перелагателями как слишком страшная и жестокая для женщин и детей и потому тоже опускается.

Существует и еще одна причина для пропуска двух первых из указанных эпизодов: они сатирически изображают абсурдность законов Лилипутии, неблагодарность и тупость ее народа. Сатира не может быть понята правильно, и характеристика персонажей противоречит образу милых гномов, который избрали перелагатели. В то же время эти сцены необходимы для развития сюжета в такой степени, что перелагатели сталкиваются здесь с трудной проблемой переделки сюжета. Бен Гвят вынужден совершенно его изменить: парламент Лилипутии принимает решение наказать Гулливера, потому что адмирал недавно приобретенного флота сообщает принцу, будто Гулливер хочет перейти на сторону вра-

га. В варианте «Ladybird Classics» кое-кто из недоброжелателей Гулливера рассказывает императору, что тот не подчиняется высочайшим приказам.

Что касается «трудного для понимания», то все переложения избегают политики и любых на нее намеков. Кроме того, они считаются неважными для развития сюжета. Перевод на ладино не упоминает даже Тупо- и Остроконечников. Это подтверждает необходимость жанровых изменений, так как в нашем случае политическая сатира считается непонятной для обеих групп адресатов.

До сих пор я обсуждала высшие уровни иерархии А.Левефера. Теперь я перейду к уровню языковому. Конечно, в нашем случае обсуждение стилистической «эквивалентности» более чем бессмысленно, оно просто невозможно, так как мы не знаем, какой текст послужил оригиналом для переложения. Однако мы и здесь наблюдаем сходство с детской литературой, но теперь контекст шире: он включает адаптации для изучающих иностранный язык, а также переложения классических текстов для современных читателей, которые уже не понимают архаическую или устаревшую форму собственного языка (например, переложения «Илиады» на новогреческий, или «Кентерберийских рассказов» на современный английский, или древнерусской литературы на современный русский). Цель этих переложений состоит в том, чтобы сделать текст лингвистически доступным определенной группе читателей с ограниченным знанием данного языка. Культурная адаптация текста на иностранном языке в этом смысле ближе к внутриязыковому переводу (который Роман Якобсон называет «перевыражением»²²), потому что он ставит перед собой те же цели: упростить текст и одновременно обогатить словарь читателей. Последнее достигается прежде всего введением в оборот новых слов, которые сопровождаются пояснениями или синонимами в скобках, сносках или комментарии (что тоже можно считать частью перевода). Все эти средства используются, например, в разных переводах Библии. Здесь книги для детей младшего возраста отличаются от описанного типа текстов, так как они стремятся быть привлекательными, то есть легкими и потому должны выполнять свои дидактические задачи незаметно.

Иногда культурные адаптации, созданные в сложной лингвистической ситуации, приводят к (умышленной) креолизации и экзотоизации. Элементы того и другого присутствуют в некоторых произведениях Бен Гьята. Что же касается «Гулливера», то он написан очень простым повседневным языком, который вряд ли требует пояснений. Так, футы, дюймы и т.п. переведены в

метрическую систему, что мы наблюдаем и в детских версиях и в переложениях для изучающих английский язык (ср. «Ladybird Classics» и оксфордское издание «Путешествий Гулливера», пересказанных для иностранцев Клер Уэст²³). Политические институты Лиллипутии названы так, чтобы это было похоже на институты современного государства: парламент (*la kamara*) устраивает специальное заседание (*seduta extraordinaria*). Анахронизмы обычно служат средством актуализации текста. Эта стратегия знакома каждому взрослому, которому приходилось рассказывать ребенку какую-либо историю о прошлом.

Меня здесь особенно интересует вторая из двух целей — обогащение читательского словаря. Необходимо помнить, что для Бен Гьята и его коллег ладино был «жаргоном», заслуживающим искоренения. Но, поскольку они вынуждены были им пользоваться, то хотели «очистить» и украсить его, вводя новые слова, обозначающие новые понятия, и заменяя наиболее «уродливые» слова. Однако делалось это всегда *ad hoc*, непоследовательно и непрофессионально. Я вижу по меньшей мере три причины отсутствия стандартизации ладино: 1) живя в диаспоре, сефарды, естественно, не имели академии или другого авторитета, регулирующего использование языка; 2) на вернакуляре не было авторитетной литературы, которая могла бы предложить высокие образцы словесности; 3) члены языковой общины всегда относились к языку пренебрежительно и потому не творчески (в отличие от евреев в Палестине в тот же период). Печальным результатом этой деятельности стало то, что иногда называют *Judéo-fragnol*, (то есть *Judéo/français+espagnol* — еврейско-франко-испанский язык).

У Бен Гьята новые слова обычно сопровождаются синонимами или пояснениями в скобках, так как его произведения чаще всего выходили в такой форме, которая не оставляла места для сносок. Кроме того, он стремился сделать так, чтобы усвоение нового словаря было легким и не отталкивало читателей. «Путешествия Гулливера» — не лучшая иллюстрация его метода, потому что здесь он вводит только три новых слова. Однако способ их введения типичен для него.

Первый пример — наиболее простой. На с.6 Бен Гьят использует испанское слово *repunciar* («отказываться», «отвергать») и объясняет его словом *desvacchar* — ладинским глаголом турецкого происхождения или, точнее, комбинацией испанских аффиксов и турецкого корня (ср. тур. *vasgeçmek*). Такого рода замена вполне логична для просветителя-вестернизатора.

Второй пример мы находим на с.10, где Бен Гьят вводит слово *kukla* – турецкое слово греческого происхождения. Оно встречается трижды и поясняется дважды синонимом *beb'eka* (обычно новое слово поясняется всякий раз, когда оно употребляется). Интересно, что здесь поясняющий синоним тоже образован от турецкого слова (*bebek*). Здесь мы находим один из самых распространенных способов словообразования в ладино, когда к турецкому существительному прибавляется испанское окончание женского рода –а. Ср. например тур. *maumun+a* > лад. *maumona* («обезьяна»). Тогда возникает вопрос: почему Бен Гьят так настаивает на том, чтобы его читатели заменили турецко-ладинское слово другим, тоже турецким? Возможно, в борьбе за лингвистическую чистоту Бен Гьят предпочел «настоящее», неискаженное слово созданию турецких сефардов. Этот случай представляется мне примером произвольного обращения с языком, о чем говорилось выше.

Третье слово относится к другому типу. Здесь переводчик вводит новое понятие – «кит», которое, как уже упоминалось, отсутствует у Свифта. В отличие от «отвергать» или «кукла» это слово, насколько мне известно, не существовало в языке и нуждалось в очень простом и необязательно научно точном объяснении. «Кит» объясняется как «самая большая рыба» (*una balena – el mas grande pescado*, с.10). Это странное большое животное, конечно, делает приключение более экзотичным, так что новое слово выполняет одновременно две функции.

Здесь интересно то, что мы не можем с точностью определить, откуда заимствовано слово *balena*. Оно может быть взято из французского с добавлением испанского окончания женского рода – *balein(e)+a*. Кроме того, оно может быть заимствовано из итальянского, где существует именно в этой форме, однако у нас нет свидетельств того, что Бен Гьят владел итальянским, хотя внесение в вернакуляр итальянских слов стало обычным делом в конце XIX в., и он мог использовать вторичный источник.

Наименее вероятный источник – испанский язык, где это слово выглядит как *ballena*. Нам известно, что оттоманские сефарды произносили испанское *ll* как фрикативный [y]. Тот факт, что *yeísmo* было всеобщим, подтверждается не только разнообразием в правописании: *y* или *ll* (хотя *ll* встречается чаще чем *y*). Есть и более убедительное свидетельство того же в тексте: слова *fuauet* и *distruyera* (с.6) написаны с *y* (в других случаях, даже в том же тексте, они пишутся обычным образом, то есть с *ll*). Как всегда, гиперкоррекция безошибочно свидетельствует о том, что для на-

борщика написание никакого значения не имело. В интервокальном положении испанское *ll* в ладино обычно выпадало, особенно в суффиксах, порождая такие слова, как например *estrea* (с.2). Поэтому испанское заимствование выглядело бы либо как *baena* или *baena*, но вряд ли как *balena*. Таким образом, имея в виду культурный багаж Бен Гьята, я предполагаю, что это слово было заимствовано из французского.

* * *

Р. Брауэр назвал свою книгу о переводе «Отражение отражения»²⁴. Я бы расширила эту метафору для описания перевода «Путешествий Гулливера», сделанного Бен Гьятом. Его зеркало повернуто к произведению Свифта лишь краешком и, весьма вероятно, отражает другое отражение, в то время как большей частью оно направлено на читателей. Вот почему это зеркало дает очень искаженное изображение исходного текста и гораздо более верно отражает читательскую аудиторию. Но так как мы многое знаем о книге Свифта и кое-что об устройстве зеркала Бен Гьята, то можем до некоторой степени скорректировать свое знание о сефардской общине в Османской империи на границе XIX и XX вв. В то же время у нас есть сведения о ней из других источников, что позволяет нам проверить достоверность отражения в зеркале Бен Гьята. Таким образом, круг замыкается, и мы можем более точно реконструировать еще один маленький фрагмент картины.

* Я хочу сердечно поблагодарить своего друга, профессора Стэнфордского университета Стивена Зипперстайна за его неизменную веру в мои силы и за то, что он сделал для меня возможной работу в Стэнфорде. Я глубоко признательна своему научному руководителю, профессору Стэнфордского университета Эрону Родригу, который своим неизменно доброжелательным и заинтересованным отношением к моему исследованию помог мне не меньше, чем советами. Мне хочется сказать большое спасибо сотруднице межбиблиотечного абонемента Стэнфордской библиотеки Соне Мосс, которая очень облегчила и ускорила мою работу. Наконец, я горячо благодарю Рахель Торпусман (Израиль), которая снабдила меня статьёй А. Леви о Бен Гьяте (см. прим.6).

¹ Los dos viajes de Guliver onde los lilipusianos y onde los gigantes trezladado por Aleksander Ben Ghiat. Yerushalayim: estamperia de Shelomoh Yisra'el Sherezli, 5672 [1911 or 1912] 20 p. Существует еще одно, анонимное издание того же текста: Mueva guerta de istoriyas Prima (-tersa) partida. Rekolies de los meiores romansos aparecidos en todas las lenguas. Adaptados y popularizados en todas las

lenguas spesialmente por los lektores del «Tiempo» por Magda Jean Florian. Saloniku, 1929.

² *Bembassa E., Rodrigue A.* The Jews of the Balkans: The Judeo-Spanish Community, 15th to 20th Centuries. Blackwell, Oxford (UK); Cambridge (USA), 1995. P.62.

³ *Mackey W. F.* The Polyglossic Spectrum // The Fergusonian Impact: In Honor of Charles A. Ferguson on the Occasion of his 65th Birthday. Berlin; N. Y., 1986. Vol.2. P.284.

⁴ *Diaz-Mas P.* Los Sefardies: Historia, Lengua y Cultura. Barcelona, 1993. P.171.

⁵ *Rodrigue A.* French Jews, Turkish Jews: Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925. Bloomington; Indianapolis, 1990. P.76 .

⁶ Цит. по: *Levi A.* Aleksander Ben Ghiat and His Contribution to Journalism and Belles-lettres in Ladino. // The Heritage of Sephardi and Oriental Jews. Jerusalem, 1982. P. 206.

⁷ Бен Гьят обычно выпускал к праздникам особый номер газеты объемом в 30-40 страниц. Эти выпуски главным образом посвящались литературе.

⁸ *Paker S.* Translated European Literature in the Late Ottoman Polysystem // New Comparison: A Journal of Comparative and General Literary Studies. Univ. of Warwick. Coventry, 1986. No. 1. P.76.

⁹ *Etmekjian J.* The French Influence on the Western Armenian Renaissance, 1843-1915. N Y., 1964. P.155.

¹⁰ При внимательном чтении нетрудно подсчитать, что в момент описываемых событий Гулливеру было не меньше 42 лет. А во второй части перевода Бен Гьята сказано, что герою тридцать. Есть много других случаев, когда невозможно установить, откуда происходят произвольные изменения в тексте: то ли они принадлежат самому Бен Гьята, то ли гипотетическому французскому переводчику

¹¹ *Левый И.* Искусство перевода / Пер. с чешского. М., 1974. С. 41.

¹² *Shavit Z.* Poetics of Children's Literature. Athens; L., 1986. P. 111.

¹³ *Lefevere A.* Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative. Literature Context N. Y., 1992. P.87.

¹⁴ Далее в настоящей работе я буду использовать этот термин как синоним перевода, так как это более широкое понятие и более отвечающее целям моего исследования.

¹⁵ *Попович. А.* Проблемы художественного перевода / Пер. со словацкого. М., 1980 С.69.

¹⁶ Op. cit, p 113.

¹⁷ *Monk S. H.* The Pride of Lemuel Gulliver // Twentieth Century Interpretations of «Gulliver's Travels»: A Collection of Critical Essays. New Jersey, 1968. P.70

¹⁸ Курсив мой.

¹⁹ *Свифт Дж.* Сказка бочки. Путешествия Гулливера / Пер под ред. А.А.Франковского. М., 1976. С.161.

²⁰ В оригинале Гулливер озабочен прежде всего неприятностями, грозящими Глюмдаклич из-за его исчезновения. У Бен Гьята «нянюшка» Гулливера упоминается лишь однажды, да и то без имени.

²¹ Возможно это объясняет и неожиданное появление «большой рыбы».

²² *Jakobson R.* On Linguistic Aspects of Translation // On Translation. N Y., 1966. P 233.

²³ *Swift J.* Gulliver's Travels, retold by Clare West // Athens; Bangkok, 1989.

²⁴ *Brower R.* Mirror on Mirror: Translation, Imitation, Parody. Cambridge, 1974

Лариса Лемпертене

**«ЛИЛИТ» ДАВИДА ФРИШМАНА:
ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ
ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ***

Рассказ «Лилит», анализу которого посвящена настоящая работа, принадлежит перу Давида Фришмана, родившегося в 1864 или, по другим источникам, в 1865 г. в польском местечке Згерж неподалеку от Лодзи. Выросший в обеспеченной семье, Фришман получил как традиционное еврейское, так и светское образование, продолженное в университете Бреслау (Вроцлава) в 1900—1905 гг., где он слушал курсы по философии, истории и искусству. Обе эти образовательные линии сыграли огромную роль в его творчестве. С детства знавший европейские языки, Фришман рано познакомился с литературой на них и стал одним из известнейших переводчиков своего времени, познакомившим читателя на иврите с творчеством Пушкина, Ницше, Байрона, Джорджа Элиота и др. Тонкий эстетический вкус сделал его блестящим и острым литературным критиком. Уже с 13-летнего возраста Фришман занимался литературным творчеством. Фришман писал на иврите и на идише, его произведения публиковались в таких периодических изданиях, как «Ha-shahar», «Ha-boker or», «Ha-yom», «Ha-tekufa»; в течение недолгого времени издавал также собственный еженедельник «Ha-dor» (1901), а затем газету «Ha-boker» (1911).

Первое полное собрание произведений Давида Фришмана на иврите появилось в Варшаве в 1914 г., но и до и после него произведения Фришмана выходили многочисленными отдельными сборниками.

Сборник рассказов на иврите «Be-midbar» («В пустыне» — реминисценция названия 4-й книги Пятикнижия) увидел свет в Берлине в 1923 г. Отдельные рассказы сборника, составившие собственно цикл «В пустыне», относящийся в основном к теме исхода из Египта, печатались до этого в различных периодичес-

ких изданиях и в собраниях произведений писателя. Однако, составляя незадолго до своей смерти в 1922 г. сборник, Фришман решил добавить в него не публиковавшиеся ранее рассказы цикла, а также и некоторые другие произведения, вовсе к циклу «В пустыне» не относящиеся. Одно из них — рассказ «Лилит»¹.

Видимо, включение этих вещей в сборник было продиктовано сходством их по художественной технике с рассказами «библейского» цикла и близостью их, как и первых, к материалу еврейской традиции. (Сборник «В пустыне» носит подзаголовок «Библейские предания, сказки и легенды».) В любопытной статье «Пустыня в истории и мировоззрении еврейского народа» М. Соловейчик в 1924 г. пишет: «В еврейском народе с древнейших времён сохранились воспоминания, коренящиеся в реальности и поддержанные литературой, о том, что в древности этот народ скитался по пустыням, простирающимся к югу и юго-востоку от Земли Израиля, и что с пустыней связаны его происхождение и история...»². Подобного рода представления, весьма возможно, и определили для Фришмана выбор названия цикла, а затем — и сборника произведений, представляющих собой вольное художественное сплетение библейских и мидрашистско-аггадических мотивов с их авторскими интерпретациями.

Фришман, проявлявший в юности большие способности в изучении Талмуда и интересовавшийся каббалой, обнаруживает в рассказе «Лилит» глубокое знакомство с разветвленной традицией, относящейся к этому образу. Представляется интересным установить эти источники, их роль в художественной ткани рассказа, а также исследовать вопрос о переосмыслении Фришманом, во многих отношениях близким европейскому романтизму, некоторых связанных с Лилит мотивов традиции. Попытаемся дать по необходимости краткий обзор представлений о Лилит, которые могли быть и наверняка были известны Фришману.

В еврейской традиции Лилит известна, вначале без имени, в качестве «первой Евы» — представление, идущее из мидраша Берешит Рабба (17:7, 22:7). Имя же этот персонаж в дальнейшем получает из Исайи (34:14), у которого «лилит» — это не вполне определенное, но безусловно злое существо, обитающее в пустыне. И хотя свойства «лилит» здесь не описаны, а более нигде в Танахе этого образа нет, стих Исайи явно корреспондирует с вавилоно-шумерскими представлениями о крылатых демонах «лилу» и «лилиту», разнообразно присутствующих в текстовых и изобразительных памятниках и наложивших, по мнению

большинства исследователей, отпечаток на семитскую демонологию, в которой они играют роль демонов-вредителей, особенно опасных роженицам и младенцам. (См. *Meissner B.*³, *Montgomery J.A.*⁴, *Pritchard J.*⁵ и мн. др.) Народная этимология, связывающая «лилит» с «лайла» — ночь, делает в семитских представлениях Лилит ночным демоном.

Мотив демоничности Лилит отчасти развивается таргумами (например, Тарг. Йонатан на Числа 6:24) и Септуагинтой. Литература Талмуда и мидрашей уже имеет дело с Лилит как с отчетливо выделенным образом, отводит ей значительное место и уточняет ее облик и функции, хотя все это разные и не вполне связанные фрагменты. Лилит крылата, у нее растрепанные длинные волосы. Она выступает как суккуб, особенно подвержены ее воздействию мужчины, ночующие в одиночестве, в пустых домах. Лилит погружает своих жертв в черную меланхолию. Она вредит жизни и здоровью и другими способами. Из ревности и желания остаться единственным сексуальным партнером мужчины Лилит грозит роженицам, крадет и убивает детей, препятствует деторождению, ведет к бесплодию. Однако последовательный и единый нарратив о Лилит появляется лишь в IX или X в. в произведении «Алфавит Бен-Сиры», подхватившем и объединившем практические всё, до тех пор известные традиции о Лилит, и добавившем новые линии. Цель посвященного Лилит отрывка «Алфавита...» — объяснить происхождение распространенных амулетов, оберегающих от Лилит и предназначенных в основном для охраны рожениц (заметим, что эти амулеты начали изготавливаться более 2000 лет назад, а практика пользования ими дожила до нынешних дней). Именно «Алфавит...» впервые напрямую идентифицирует Лилит с первой Евой. Этот же текст закрепляет представление о ней как обладательнице магико-демонических способностей, суть которых в том, что ей известно Непроизносимое Имя Всевышнего, с помощью которого она может возноситься в воздух и которое делает ее неуязвимой. (Думается, в основном поэтому, а не просто в силу представления о чудодейственности Имени, оно появляется на части амулетов от Лилит: Имя, которым Лилит воспользовалась для своих нечестивых целей, обращается оружием против нее же.) Как бы то ни было, на этом этапе представлений о Лилит она из малозначительного поначалу и даже нееврейского демона превращается почти в полную хозяйку сферы пола и деторождения, и из-за нее сфера эта темна и опасна. Теперь Лилит обладает не только силой, но и — на основе представления о ней как о первой Еве — статусом.

Этот статус еще повышается, причем качественно, в литературе каббалы. В корпусе каббалистических текстов опять-таки не найти последовательного изложения темы Лилит, текстуальные фрагменты чрезвычайно разнородны и противоречат друг другу. Можно лишь схематически выделить основные концепты. Лилит в этих текстах предстает женой главы демонов Самаэля и вместе с ним властвует над *sitra ahra*, где их отношения «перевернутым» образом соответствуют отношениям Всевышнего с Шехиной. В глобальном каббалистическом мифе Лилит враждебна Шехине и часто торжествует над ней в этом мире, где Шехина унижена вместе с народом Израиля и вместе с ним находится в изгнании. Таким образом литература каббалы делает Лилит метафорой глобальной, а не только сексуальной, опасности и нечистоты, воплощением зла. Перейдя из сферы пола в сферу абсолютного зла, Лилит приобретает высокий статус, связанный со статусом Шехины; с другой стороны, через фигуру Лилит переосмыслиется сама сфера пола как сфера зла. «Жена Самаэля зовется змеей, женой-блудницей, пределом всякой плоти, концом дней» (Зогар Ситрей Тора, 1:148а). Сформированная каббалой мифология Лилит как антигероини еврейской теологии стала достоянием всей еврейской традиции, а не только ее каббалистической части.

Вот сюжет фришманского рассказа «Лилит». Живет в местечке Пшисуха Реувен, талантливый софер и крайне благочестивый молодой человек. Он холостяк, поскольку считает, что женитьба отвлекла бы его от священного труда над мезузами, тфиллин и свитками Торы. Реувен ведет жизнь аскета и отшельника. Однажды к нему заходит Ривка, дочь резника, и приносит гусиные перья для письма. Реувен почти не говорит с ней и не поднимает на нее глаз. Но с той поры его посещают приступы беспокойства и печали, мучит бессоница. Чтобы избавиться от мечтаний о Ривке, он прибегает к омовениям, постам и молитвам. Через некоторое время его достигает весть о замужестве Ривки, и тоска возвращается к Реувену с новой силой вместе с озлоблением и желанием протеста. А спустя еще какое-то время при случайной проверке мезузы один из жителей городка обнаруживает, что вместо Имени Всевышнего написано «Лилит». Начинают в панике проверять мезузы, тфиллин и свитки Торы, переписанные в последний год Реувеном, и всюду находят «Лилит» на месте Непроизносимого Имени. Приведенный к раввину для объяснений Реувен сбивчиво и непонятно описывает свои поступки, невнятно упоминает Ривку и перья и расшифровывает имя Лилит как аббревиатуру фразы «Ле-олам иеш ле-иша иад текифа», явно воспринимая жен-

щину как вечную угрозу. В конце концов его отпускают, считая помешавшимся, и он проводит свои дни, исписывая все, что попадется под руку, именем «Лилит».

Попробуемся взглянуть на текст рассказа как на ряд взаимодействующих концептов традиции, инструментированных Фришманом. Своему герою он дает многосторонне маркированное занятие — софер. Оставив в стороне иные импликации такого занятия, отметим здесь лишь то, что как тфиллин, так и мезузы имеют функцию оберега от злых духов.

Реувен, не женись и не прислушиваясь к уговорам о женитьбе, исходит из сказанного в трактате Мишны «Авот»: *Много беседующий с женщинами причиняет себе вред, отвлекается от Торы. Конец его — в аду* (1:5). На сетования жителей местечка об одиночестве Реувена мудрец рабби Бунем отвечает: «Пребывает без жены, говорите вы? — Освобожден он [от необходимости жениться]! Быть может, он пребывает с Шехиной...». Реувен в начале рассказа — праведник, обрученный Шехине. Как и подобает праведнику, он думает о тяготах жизни народа в изгнании и мечтает, что его труд поможет приблизить избавление, мессианскую эпоху. Но это же отшельничество и одиночество делают Реувена, если идти за традицией, особо подверженным влиянию Лилит (см. Шабат 151б). Фришман усиливает намек на традицию, описывая жизнь Реувена не просто в пустом, но еще и вдали от всего поселения стоящем доме. Здесь же намечен и мотив вечного противопоставления Шехины и Лилит.

Чрезвычайно характерен разговор Ривки и Реувена:

«— Кто?... - Он-то хотел спросить: Кто там? или: Кто вошел? Но прервался и сказал лишь: Кто, ибо: Не умножай разговора с женщиной.

— Это я, Ривка, дочь резника...

/.../ Лицо рабби Реувена помрачнело и почернело.

— Чего?...

Девушка: — Мать меня сюда прислала. У нас сегодня резали гусей, и вот есть перья. /.../

— Положи... /.../ Там...»

В разговоре с Ривкой Реувен, как прямо указывает текст рассказа, придерживается правила из уже цитированного фрагмента Авот: *Не умножай разговора с женщиной, даже с собственной женой, а с чужой — тем более.* Однако по структуре этот диалог больше напоминает талмудический рассказ о мудрой Брурии:

Раби Йоси из Галилеи шел по дороге и увидел Брурию. Сказал ей: — По какой дороге мне идти в город Лод? — Сказала ему: —

Галилеянин неразумный, так ли учили мудрецы [говорившие]: Не умножай разговора с женщиной? Ты должен был сказать: «Какая в Лод?» (Эрув. 53б). Реувен точно следует указаниям мудрецов, так как смысл их предостережений — убеждение от предубодеяния (см. Недар. 20а).

Реувен почти прогоняет Ривку. (Представляется вероятным, что таким образом Фришман перевоплощает традиционный для амулетов мотив изгнания Лилит, то есть косвенно вводит образ Лилит и на этом этапе повествования.) Уходя от Реувена, Ривка проходит мимо окна, и тень ее падает на развернутый свиток Торы, который переписывает Реувен. Некоторая нарочитость этого литературного приема не избавляет от вопроса, не в этот ли момент герой рассказа переживает кризис, не нагружает ли его подсознание эту сцену дополнительными обертонами, превращая в недопустимое для него соединение женщины и Торы? Ведь после визита Ривки, когда Реувена посещают смутные мечты, размышления о ее имени и пр., он оценивает свое состояние как греховное, как «нечестивые мысли», и это показывает, что женщина для него заведомо олицетворяет грех и зло. К нему вполне применимы размышления героя другого рассказа Фришмана — «Голем»: «...Женщина — это сатана, это злое побуждение, препона святости». Но каждым из этих определений в разных источниках описана Лилит. Реувен, изначально видящий в женщине «препону святости», под влиянием пережитого потрясения все дальше продвигается по пути отождествления женщины и зла, распространяя на женщину вообще отождествление, присутствующее в еврейской традиции в отношении Лилит.

Реувен пытается отвлечься и очиститься не только омовениями и молитвами. Он изучает «Зогар» и занимается упражнениями практической каббалы, в частности, «церуфим» — соединениями букв алфавита, которым придаются мистические смыслы. Как видим, Реувен не просто софер, он каббалист. Понятно, что он изучает книгу «Зогар»; между тем она полна особо мрачных рассказов о Лилит. Что касается «церуфим», то упоминание о них здесь, кроме прямой сюжетной роли, выполняет функцию намека на будущее упражнение Реувена с буквами имени Лилит.

После того как Реувен узнает о свадьбе Ривки, никакие средства ему не помогают. Он погружается в состояние, описанное целым рядом синонимов: «медлительность», «темное и пугающее спокойствие», «апатия», «госка».

Реувена что-то «точит» и «сосет»; в конце концов «великая скорбь охватила его, и он заплакал, как ребенок». (Ср.: «Лилит...

это вопль, и скорбь, и слезы” — Моше Гикатилло, Собрание Иакова⁶.) За всеми этими словами вырастает другое, объединяющее: меланхолия. Когда-то просветленный, обрученный Шехине Реувен (Фришман описывает, как светились его глаза во время переписывания текстов, не случайно используя слово «зогар» — сияние) отныне — пленник Лилит, которая «владеет над двумя областями, печалью и сексуальным соблазном»⁷.

В Реувене рождается и нарастает неопределенный протест, он чувствует, что «его ограбили». (Каббалистические тексты подчеркивают в Лилит ее коварство и склонность к обману.) Его буруевает «дух бунта», «упрямство» (в оригинале текста Фришмана — «кешиут-ореф»); характерно, что один из описывающих Лилит текстов использует выражение «Лилит кешат-ореф» — «упрямая, или жестоковольная, Лилит»⁸. Когда-то страдавший за свой находящийся в изгнании народ и стремившийся приблизить избавление Реувен думает: «Бремя порабощения нескончаемо — хорошо, хорошо, пусть тянется до бесконечности. Изгнание тяжело — тем лучше, тем лучше, пусть будет во сто раз тяжелее...». Нельзя не вспомнить возникающее и из каббалистических текстов сопоставление Лилит с изгнанием, как и то, что лишь избавление лишит ее власти. Но герой рассказа теперь стремится к обратному. Реувен вполне предается Лилит, приемлет ее. Тогда-то он и начинает заменять в текстах для мезуз и тфиллин и в свитках Торы Имя Всевышнего на имя Лилит. Эта замена символизирует происшедшую в нем перемену, только начавшуюся подавляемыми мечтами о Ривке, развивавшуюся через демонизацию этой девушки и женщины вообще и приведшую наконец к представлению о том, что миром властвует Лилит, победившая Шехину. Святотатственные надписи, которые создает Реувен, — это уже не Тора и не отрывки из нее, входящие в тексты мезузы и тфиллин, а своеобразные амулеты, только не для защиты от Лилит, а для фиксирования ее власти. Такие мезузы и тфиллин вместо того, чтобы оберегать от Лилит, начинают «призывать» ее. Применяя широкоизвестную в традиции технику нотарикона — аббревиации, Реувен вкладывает в имя Лилит свое представление о том, что миром правит женщина, и она — одно с Лилит. В каббалистической части традиции Лилит действительно практически превращает сферу пола в сферу зла. Но вопреки традиции для Реувена нет «первой» и «второй» Евы, Лилит — единственная Ева. Лилит, рассказ о которой отсутствует в Торе и восполнен устной традицией, помещена в «Тору», создаваемую Реувеном. Не зря весь городок погружается в ужас, узнав об этом, — для его жителей, как и для Реувена,

слово есть действие, и они ожидают самых страшных последствий «саббатанского» поведения софера⁹.

На суде у рабби Бунема в несвязных речах Реувена чаще других звучат слова «она» и «перья». Понятно, что, рассказывая будто бы о Ривке, он видит помутившимся воображением другой образ, крылатый и всесильный, образ Лилит. Незримое присутствие Лилит в этой сцене Фришман иронически усиливает описанием облика Реувена — рыжие встрепанные волосы и борода словно намекают на буйные рыжие волосы Лилит (см. например, Зогар Ситрей Тора 1486, Эрув. 100б и др.). Хотя Реуен выглядит помешавшимся и речи его невнятны для слушающих, он произносит отчетливо ключевую для характеристики происшедшего с ним фразу: «Имя ей Лилит», указывая, о ком он на самом деле все это время говорил.

Лилит поработила Реувена, пользуясь всеми своими известными из традиций свойствами. Она, а не Ривка (не зря облик девушки описан в светлых тонах и без деталей, и появляется она в доме Реувена не ночью, а в летний полдень) соблазнила его, привела к меланхолии и умственному расстройству. Она лишила Реувена жены и потомства — на этом фоне мрачной иронией Фришмана звучит имя героя, означающее в переводе «Глядите — сын» и в Торе дарованное первенцу Иакова. Лилит, вносящая в мир нечистоту, вынудила софера Реувена внести ее имя в Тору, в которой ей не было места, тем осквернив священный текст. Полное разрушение внутреннего мира героя рассказа — следствие его одержимости образом Лилит. На протяжении повествования читатель наблюдает моменты переосмысления традиционных мотивов, и основной из этих моментов — мрачно-романтическая демонизация женщины, слияние ее с Лилит в сознании героя. Однако суммирование происшедшего с Реуеном приводит к выводу, что для автора рассказа важнее следование традиции, пусть художественно обработанной и обыгранной, чем полемика с ней. Присутствующее в качестве лейтмотива в рассказе и завершающее его описание равнодушного к человеческой судьбе зимнего пейзажа с единственной, зажигающейся перед рассветом звездой — еще одно напоминание о традиции, в которой одна из атрибуций Лилит — «цефонит», Северная, а звезда, связанная с ней через цепочку ассоциаций, — Венера.

И, может быть, именно приверженностью традиции, а не случайностью или волей обстоятельств, объясняется факт, что Фришман помещает рассказ «Лилит» в сборник «В пустыне», возвращая Лилит туда, где по традиции ей и надлежит находиться.

*Написание настоящей статьи оказалось возможным благодаря поддержке Oxford Centre For Judaic Studies, предоставившего автору возможность работы в Бодлеанской библиотеке, Мемориальной библиотеке Леопольда Мюллера и других библиотеках Оксфорда.

¹ На русском языке рассказ опубликован в кн. *Фришман Д.* В пустыне. Иерусалим, 1992.

² *Solovejchik M.* Ha-‘midbar’ be-toldotav ve-hashkafat-olamo shel am istael // *Devir.* 1923. № 2. С. 21.

³ *Meissner B.* Babylonien und Assyrien. Vol. 1-2. Heidelberg, 1920-1925.

⁴ *Montgomery J.A.* Aramaic Incantation Texts from Nippur // University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section. Vol. 3. Philadelphia, 1913.

⁵ *The Ancient Near East* / Ed. J.Pritchard., Vol. 1-2. Princeton, 1975.

⁶ *Margaliot R.* Malache clyon. Jerushalaim, 1945. P. 239.

⁷ *Liebes Y.* Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. N.Y., 1993. P. 138.

⁸ *Margaliot R.* Op. cit. P. 237.

⁹ О «саббатянстве» здесь приходится говорить лишь метафорически, хотя, как кажется, рассказ «Лилит» было бы эффективно проанализировать с этих позиций; однако это, безусловно, за рамками настоящей работы.



Леонид Кацис

«КНИЖНЫЙ ШКАП» ОТЦА, «ЧЕРНО-ЖЕЛТЫЙ» ЦВЕТ ИУДАИЗМА И РУССКО-НЕМЕЦКИЙ НЕОМАРРАНИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ О.МАНДЕЛЬШТАМА*

I

Еврейская проза Осипа Мандельштама, в особенности «Шум времени», давно привлекает внимание исследователей, пытающихся нащупать болевые точки отношений Мандельштама с иудаизмом. Однако целостной картины многочисленные попытки комментария прозы поэта до сих пор не дают. На наш взгляд, это связано с тем, что в ряде случаев исследователи занимают исключительно внешнюю позицию по отношению к иудаизму вообще, рассматривают историю и религию евреев с сугубо христианской точки зрения. С другой стороны, и прямые соотнесения образов прозы Мандельштама с иудейскими обрядами и реалиями не дают соответствующего результата. Похоже, дело в том, что еврейская проза Мандельштама синтезирует в себе и собственно иудейские реалии, и отголоски русско-еврейской литературы и, не в последнюю очередь, включает в себя рецепцию германо-еврейских культурно-религиозных отношений. Именно на особенностях последних мы и остановимся в настоящей работе.

В главке «Книжный шкаф» мемуарного «Шума времени» Осип Мандельштам пишет: «Книжный шкаф раннего детства – спутник человека на всю жизнь. Расположение его полок, подбор книг, цвет корешков воспринимаются как цвет, высота, расположение самой мировой литературы. (...) Эта странная библиотека, как геологическое напластование, не случайно отлагалась десятки лет. **Отцовское и материнское в ней не смешивалось**, а существовало **розно**, и в разрезе своем этот шкафчик был историей **духовного напряжения целого рода и прививки к нему чужой крови**.

Леонид Фридович Кацис – преподаватель Центра библеистики и иудаики Российского государственного гуманитарного университета

Нижнюю полку я помню всегда хаотической: книги не стояли корешок к корешку, а лежали, как руины: ржавые Пятикнижия с оборванными переплетами, русская история евреев, написанная неуклюжим и робким языком говорящего по-русски талмудиста. Это был повергнутый в пыль хаос иудейский. Сюда же быстро упала древнееврейская моя азбука, которой я так и не научился. (...) Над иудейскими развалинами начинался книжный строй, то были немцы: Шиллер, Гете, Кернер — и Шекспир по-немецки — старые лейпцигско-тюрингенские издания, кубышки и коротышки в бордовых тисненых переплетах, с мелкой печатью, рассчитанной на юношескую зоркость (...). Это отец пробивался самоучкой в германский мир из талмудических дебрей.

Еще выше стояли материнские русские книги — Пушкин в издании Исакова — семьдесят шестого года»¹ (354-355).

Нас сейчас интересуют, понятно, две первые полки. Ведь материнские книги с отцовскими не смешивались. Надо отметить, что описание Манделъштамом отцовского книжного шкафа представляет собой характернейший пример подобного описания из русско-еврейской литературы. И здесь мы применим в первый раз тот прием, который будет встречаться нам на протяжении всей этой работы. Мы сопоставим манделъштамовское описание с аналогичным ему в книге В.Львова-Рогачевского «Русско-еврейская литература»: «Проповедь европейской культуры была связана с процессом европеизации страны. Россия уже вступала на путь капитализма. Нарождавшаяся буржуазия в еврействе становилась прогрессивной и вела борьбу против старого и отжившего в союзе с правительством».

Первые книги «маскилов»-отцов (то есть еврейских просветителей. — Л.К.) появились на древнееврейском языке. Первые книги — иностранные — были, главным образом, немецкие.

Паперна вспоминает, что в **ящике его отца**, часто бывавшего в Германии, были: полные комплекты сборников «Меасеф» Шульмана — описание Палестины, Эйхеля — биография Мендельсона и т.д., а в **библиотеке отца** — немецкие классики.

У героя рассказа Рабиновича «Штрафной» на столе, в числе других книг, книг немецких и еврейских философского содержания, лежала книга Мендельсона «Иерусалим»; у другого героя того же автора Морица Сефарди (ср. немецко-еврейское имя с испанской фамилией. Сефарад — Испания на древнееврейском. — Л.К.), приехавшего в Одессу из **немецкой земли**, «из города Лайпска (Лейпцига), на столе лежит немецко-русский словарь, сочинения Жан-Поля и Гете.

В библиотеке Сони Аронсон (из романа Л. Леванды «Горячее время») — Мишле, Гизо, Шекспир, Вебер, Шлоссер, Мендельсон, Кант, Фихте, Фейербах»².

Существенную роль в русско-еврейских романах играет борьба между «отцами-берлинерами» и детьми-«ассимиляторами», то есть евреями, ориентированными на немецкую культуру. И это не удивительно. Львов-Рогачевский продолжает: «Все книги ее отца просвещенца-”берлинера”, воспринявшего немецкую культуру, чему способствовало то обстоятельство, что купцы Западного края по торговым делам часто бывали в Германии. Они, естественно, являлись первыми вестниками европейской культуры. Сами представители еврейской буржуазии, привозившие вместе с товаром нечестивые книжки из Лейпцига и Кенигсберга в разные местечки, усвоили только европейский внешний лоск. (...)»

Они меняли родные имена на немецкие, одевались по-европейски, но были чужды истинной образованности»³.

Как будто иллюстрацией ко всему сказанному звучат слова Мандельштама об отце из главки «Хаос иудейский»: «У отца совсем не было языка, это было косноязычие и безязычие. Русская речь польского еврея? — Нет. Речь немецкого еврея? — Тоже нет. Может быть, особый курляндский акцент? — Я таких не слышал. Совершенно отвлеченный, придуманный язык. Витиеватая и закрученная речь самоучки, где обычные слова переплетаются со старыми философскими терминами Гердера, Лейбница и Спинозы, причудливый синтаксис талмудиста, искусственная не всегда договоренная фраза — это было все что угодно, но не язык, все равно — по-русски или по-немецки» (361-362).

Последнее замечание — о синтаксисе талмудиста и о неоконченных фразах — выдает достаточно точное знание хотя бы того, что за каждым словом талмудиста стоят слои и слои цитат и ссылок, но при этом далеко не каждое рассуждение обязано заканчиваться точным решением или даже быть законченным.

Как мы видели, Мандельштам четко и верно называет немецкие города — в данном случае Лейпциг или фамилии наиболее популярных у евреев философов, полностью совпадая с авторами русско-еврейской литературы.

Тут же он дает и свое описание отца-«берлинера»: «Четырнадцатилетний мальчик, которого натаскивали на равнина и запрещали читать светские книги, бежит в Берлин, попадает в высшую талмудическую школу, где собирались такие же упрямые, рассудочные, в глухих местечках метившие в гении юноши: вме-

сто Талмуда читает Шиллера и, заметьте, читает его как новую книгу...» (362).

Однако Осип Мандельштам, говоря о своем отце, употребляет еще одно географическое название: «По существу, отец переносил меня в совершенно чужой век и отдаленную обстановку, но **никак не еврейскую**. Если хотите, это был чистейший восемнадцатый или даже семнадцатый век просвещенного гетто **где-нибудь в Гамбурге**. Религиозные интересы вытравлены совершенно. Просветительная философия претворилась в замысловатый талмудический пантеизм. **Где-то поблизости** Спиноза разводит в банках своих пауков. Предчувствуется — Руссо и его естественный человек» (362).

Что же происходило в Гамбурге в XVII — XVIII вв.? И почему Спиноза с его пауками «были поблизости»?

Гамбург и его гетто имеют вполне знаковое значение для истории германского еврейства. Этот город связан с так называемой «Немецкой синагогой», с движением за обновление еврейской литургии, за отказ от ашкеназской традиции и за ориентацию на сефардские религиозные источники. Это было сделано при помощи издания так называемого «молитвенника Гамбургской синагоги (или храма)», который включал в себя множество пикютов из сефардской литургической традиции и вполне радикальные комментарии. Современный исследователь сравнивает влияние этого молитвенника с переводом Моисеем Мендельсоном Пятикнижия на немецкий, сыгравшим огромную роль в эмансипации немецкого еврейства. При этом надо заметить, что ориентация на сефардскую традицию сказалась не только в подборе текстов, но и в варианте произношения, идущего с востока, была важным элементом отделения немецкого еврейства от идиш-ориентированного восточно-европейского еврейства.

Эта ситуация привела к формированию специфической идеологии, основанной на возведении духовной родословной ассимилирующегося немецкого еврейства к золотому веку еврейской культуры в зоне испано-мавританского культурного влияния. Наряду с этим некоторые крещеные евреи стали ассоциировать себя с так называемыми «новыми христианами» или марранами, насильно крещеными после изгнания евреев из Испании. Существенный вклад в такое еврейское самоопределение внес, например, Г.Гейне. В свою очередь, понятно, что трагические события в истории европейского еврейства столь же легко ассоциировались с годами испанской или португальской инквизиции и из-

гнания евреев из Испании. Все это породило специфический тип текстов евреев-литераторов, который в ряде случаев даже именуется «сефардской» или «неомарранской» прозой⁴.

Важно отметить, что в XVII в. в Гамбурге и Амстердаме, впрочем, как и в других европейских городах, существовали сефардские общины, которые оказывали существенное влияние на жизнь восточно-европейского еврейства.

В том же, что касается близости «Руссо и его естественного человека», Мандельштам вновь демонстрирует вполне достойные познания в истории еврейской мысли. С именем Руссо связана биография Соломона Маймона.

Вот что говорится об этом философе в знакомой Мандельштаму «Еврейской энциклопедии»: «Прожив некоторое время в Мезериче в среде рабби Доб-Бера и его хасидов и не найдя там удовлетворения, он отправился в Кенигсберг, куда, претерпев большие лишения по дороге, прибыл в 1777 году в ужасном состоянии. Здесь ему посоветовали посетить известного врача и философа Маркуса Герца. Последний отправил М. в Берлин для того, чтобы, пользуясь близостью М. Мендельсона, он продолжил образование»⁵.

Далее автор статьи сообщает, что на Маймона серьезное впечатление произвела философия Локка. Позднее он развивал систему Канта, наметив путь для ее дальнейшего развития Фихте. «Маркус Герц в рукописи послал работу (Маймона) кенигсбергскому философу, с которым его связывали узы личного знакомства. Продержав у себя рукопись довольно продолжительное время, Кант отослал ее с письмом, в котором в лестных выражениях признал заслуги Маймона и посоветовал обнародовать его труд. Несмотря на это Кант почувствовал себя неприятно задетым, когда в 1790 г. критика М. появилась в печати. С того времени М. становится плодовитым философским писателем, работы которого привлекали внимание Гете и Шиллера. В 1792 г. К.Ф.Мориц издал автобиографию М. под заглавием “Solomon Maimons Lebensgeschichte” (Берлин, 1792. Т. 1-2. Имеется евр.перевод Та-вьева). Это сочинение возбудило к себе громадный интерес в Германии, и часто его сравнивали с признаниями Руссо»⁶.

Таким образом, мы видим, что оценки О.Э.Мандельштамом мировидения его отца (для нас сейчас не так уж важно их соответствие реальному мировоззрению Э.Мандельштама – важнее сама духовная родословная поэта) изложены вполне адекватно.

Существенный интерес представляет для нас и оценка философского наследия Маймона: «Из еврейских сочинений М. осо-

бенно следует отметить его комментарий к “Море Небухим” Маймонида, первая часть которого появилась (Берлин, 1791) под заглавием “Тибат га-Море”. Этот труд является собственно не комментарием, а скорее дополнением к проблемам теории познания в духе новой философии вообще и в частности в духе системы Канта, над развитием которой М. работал. Его теория является посредующим звеном между системами Канта и Фихте, присоединяться к выводам последнего М. избегает. Фихте также признал, что М. возвращается к Маймониду. В последнее время, с возрождением философии и этики Канта, неоднократно делались попытки отвести М. в истории философии более видное место, более соответствующее его действительному значению»⁶.

Последнее замечание важно, ибо именно в 1910-е гг. в России все более популярной среди евреев становится этическая теория Г. Когена, основанная на этике Канта. Этот еврейско-немецкий вариант этики и лег в основу неокантианства марбургской школы, что важно и для современника Мандельштама — Бориса Пастернака⁷.

Заметим, что Моисей Мендельсон прославился как раз своим изданием «Путеводителя заблудших» Маймонида (тоже — Моисея), сделавшимся основой еврейско-немецкого просвещения.

Вообще говоря, биография Соломона Маймона (еврейского Руссо) значима для Мандельштама и еще одним моментом: «...когда его благотворители отвернулись от него, М., лишенный средств к существованию, отправился (в 1782 г.) через Гамбург в Голландию. Здесь он жил некоторое время в доме одного свободомыслящего человека. Хотя М. теперь собственно ни в чем не нуждался, на него напало чувство разочарования жизнью, и, считая свою жизнь неудавшейся, он носился с мыслью о самоубийстве, но для этого у него не хватало силы воли. М. вернулся в Гамбург, где задумал прибегнуть к другому крайнему средству. Безо всякого убеждения, напротив, считая еврейскую религию в догматическом отношении более чистой, чем христианская, и поэтому легче сочетаемую с его философским мировоззрением, М. лишь с целью получить материальную поддержку намеревался перейти в христианство. Он был, однако, настолько честен, что сказал правду евангелическому священнику, который должен был произвести над ним обряд крещения, и тот отговорил его от этого шага»⁸.

Если учесть, что Соломон Маймон прошел путь от виленского меламеда, через хасидский двор цадика к вершинам европейской образованности, — ясно, что для Мандельштама такая фигура вряд ли могла быть безразличной.

При этом совершенно не обязательно, чтобы все сведения Мандельштама о Соломоне Маймоне восходили исключительно к «Еврейской энциклопедии». Поэтому уместно процитировать современного исследователя, который, характеризуя творчество Маймона как инспирированное Руссо, указывает на существование вопросов: «Не является ли Маймон зеркалом Руссо?», «Не являются ли многие сцены его жизнеописания аллегориями на текст Руссо?». И, наконец, не являются ли многочисленные ссылки на Библию, Талмуд или работы таких авторов, как Кристофер Мартин Виланд и Джонатан Свифт, часто провоцирующими читателя. В свою очередь, Л. Вейсберг констатирует, что для Маймона нет противоречия в его еврействе и кантианстве. Говоря же о «Море Невухим» и работе над ним Маймона, автор отмечает, что, хотя Маймон двигался на Запад, читатель его двигался на Восток. И это условие адекватного понимания того истинного Просвещения, к которому принадлежал Маймон⁹.

Такова картина «руссоизма» Гамбургского гетто в конце XVIII в. Понятно, что в XVII в. о руссоизме говорить «трудно».

Вновь обратимся к «Еврейской энциклопедии» для понимания религиозной ситуации в Гамбурге: «В начале 19 в. разгоралась религиозная борьба; в 1818 г. был основан “Tempef”, синагога с реформированным богослужением, органом, хором и новым сильно сокращенным молитвенником. Ортодоксальная партия нашла энергичного вождя в лице Исаака Бернайса, ставшего главным раввином, или хахамом, немецко-еврейской общины в 1821 г.; сохраняя старые формы богослужения, он ввел проповедь на немецком языке и преподавал еврейскую науку в современном духе»¹⁰.

Если теперь вспомнить о том, как характеризует Мандельштам речь своей матери, еврейки виленского происхождения, в сочетании со странной речью отца, то некоторые моменты станут яснее. Ведь речь еврея из Варшавы — места явно идишеязычного, должна была сочетаться с сефардоориентированной речью реформированных немецких евреев из Берлина или Гамбурга, если говорить об иврите, или с чистым немецким тех же реформированных евреев. Горючая смесь этих еврейских языков с русским и польским и породила те особенности речи Э. Мандельштама, которые отметил его сын.

Еще одной особенностью главки «Хаос иудейский» является упоминание местечка Шавли: «Однажды к нам приехала совершенно чужая особа, девушка лет сорока в красной шляпке, с ост-

рым подбородком и злыми черными глазами. Ссылаясь на происхождение из местечка Шавли, она требовала, чтобы ее выдали в Петербурге замуж. Пока ее удалось спровадить, она прожила в доме неделю. Изредка появлялись странствующие авторы: бородатые и длиннополые люди, талмудические философы, продавцы вразнос собственных печатных изречений и афоризмов. Они оставляли именные экземпляры и жаловались на преследования злых жен» (360).

И чуть ниже: «В детстве я совсем не слышал жаргона (идиша. — Л.К.), лишь потом я наслушался этой певучей, всегда удивленной и разочарованной, вопросительной речи с резкими ударами на полутонах» (361).

Между дамой из Шавли и словами о жаргоне идет описание еврейского квартала Петербурга: «В Петербурге есть еврейский квартал: он начинается как раз позади Мариинского театра, там, где мерзнут барышники, за тюремным ангелом сгоревшего в революцию Литовского замка (перед разговором о матери — немаловажная деталь. — Л.К.). Там на Торговых попадаются еврейские вывески с быком и коровой, женщины с выбивающимися изпод косынки накладными волосами и семенящие в сюртуках до земли многоопытные и чадолюбивые старики» (361).

Это картинка абсолютно традиционного еврейства с париками женщин и сюртуками мужчин. В свою очередь, местечко Шавли — традиционное польское еврейское местечко (ныне литовский Шауляй), возникшее во второй половине XVII в.,¹¹ то есть прямо тогда же, когда происходили описанные выше события в Гамбурге, Амстердаме и т.д. Судя по всему, Манделъштам пытается сохранять хронологию событий еврейской истории, которой касается в своей прозе.

Петербургская синагога, которая тоже описывается в «Шуме времени», оказывается, таким образом, между рассказом об абсолютно традиционном еврействе и рассказом о русифицированной матери поэта и германизированном польском еврее-«берлинере» — отце. Поэтому и сочетание впечатлений о происходившем в синагоге достаточно противоречиво.

Вначале обратимся собственно к описанию синагоги и событий в ней: «Раз или два в жизни меня возили в синагогу, как в концерт, с долгими сборами, чуть ли не покупая билеты у барышников; и от того, что я видел и слышал, я возвращался в тяжелом чаду (...) Синагога с коническими своими шапками и луковичными сферами, как пышная чужая смоковница, теряется

среди убогих строений. Бархатные береты с помпонами, изнуренные служки и певчие, гроздь семисвечников, высокие бархатные камилавки. Еврейский корабль с звонкими альтовыми хорами, с потрясающими детскими голосами плывет на всех парусах, расколотый какой-то древней бурей на мужскую и женскую половину. Заблудившись на женских хорах, я пробирался как тать, прячась за стропилами. Кантор, как силач Самсон, рушил львиное здание, ему отвечали бархатные камилавки, и дивное равновесие гласных и согласных, в четко произносимых словах, сообщало несокрушимую силу песнопениям. Но какое оскорбление — скверная, хотя и грамотная речь раввина, какая пошлость, когда он произносит “государь император”, какая пошлость все, что он говорит! И вдруг, два господина в цилиндрах, прекрасно одетые, лоснящиеся богатством, с изящными движениями светских людей прикасаются к тяжелой книге, выходят из круга и за всех, по доверенности, по поручению всех, совершают что-то почетное и самое главное. Кто это? Барон Гинзбург. А это Варшавский» (361).

Разумеется, фамилии двух главных питерских филантропов вполне подлинны. Но кажется, что для Мандельштама и германо-звучащая фамилия барона Гинзбурга, и польско-еврейская вполне ашкеназская фамилия Варшавский (ср. с местом рождения самого Мандельштама) вполне могли оказаться значимыми.

Теперь посмотрим внимательнее, что могло вызвать ощущение «чада» у «чада» Мандельштама в синагоге. На наш взгляд, это сочетание «несокрушимого» иудейского с сиюминутным политическим «государь император», с русской проповедью раввина. Именно поэтому выход к Торе (Сэфер-Тора — Книга Торы) двух самых почтенных членов общины вновь возвращает величественность происходящему.

Понятно, что у увлеченного «ребяческим империализмом» Мандельштама, ощущающего себя вполне русским, вызывает чувство «оскорбления» скверная речь раввина. Она противоречит и тому вечному, что есть в еврействе и «не дотягивает» до того русского, что ощущает в себе Мандельштам.

Так в уже перечисленные нами формы еврейства вторгается мотив крупной еврейской буржуазии, почти знаково выполняющей свои патерналистские обязанности по отношению к менее успешным единоверцам.

Следующим элементом еврейского мира, который описывает Мандельштам, оказывается «родина непонятной опцовской философии» — семья рижских дедушки и бабушки.

Описывается это так: «Дедушка — голубоглазый старик в ермолке, закрывавшей наполовину лоб, с чертами важными и немного сановными, как бывает у очень почтенных евреев, — улыбался, радовался, хотел быть ласковым, да не умел — густые брови сдвигались. Хорошая бабушка в **черноволосой накладке** на седых волосах и в капоте с **желтоватыми** цветочками мелко-мелко семенила по скрипучим половицам и все хотела чем-нибудь угостить.

Она спрашивала: “Покушали? Покушали??” — единственное русское слово, которое она знала. Но не понравились мне пряные стариковские лакомства, их горький миндальный вкус» (363).

Интересно, что именно миндальный вкус запомнился еще одному важному для нас деятелю литературы — Генриху Гейне, когда он вспоминал об отце: «Я еще вижу ее (руку. — Л.К.) перед собою, вижу каждую голубую жилку, струйкой извивающуюся по этой ослепительно белой, мраморной руке. И кажется, будто запах миндаля забирается, шекоча в нос, и глаза становятся влажными»¹².

Отметим, что запах миндаля, быть может точнее — миндального пирожного, напоминает о пасхе. Ведь в Песах нельзя печь ничего из обычной муки, поэтому для подобной ситуации существовали специальные миндальные пирожные, которые и стали как для Гейне, так и для Манделштама символами еврейского дома.

Выше мы уже подчеркнули «черно-желтый» колорит бабушки поэта. Однако еще более знаменит случай с талесом и дедушкой: «Вдруг дедушка вытащил из ящика комода **черно-желтый шелковый платок**, накинул мне его на плечи и заставил повторять за собой слова, составленные из **незнакомых шумов**, но, недовольный **моим лепетом**, **рассердился**, закачал неодобрительно головой. Мне стало душно и страшно. Не помню, как на выручку подросла мать» (363).

Этот «черно-желтый» колорит «шелкового платка» давно привлекает внимание исследователей. Так, О.Ронен писал: «Его детство было отмечено одновременным присутствием имперского космоса Санкт-Петербурга, куда семья Манделштама переехала, когда он был еще младенцем, и “хаосом иудейства” непосредственного окружения. Позднее в его поэзии оба эти фона тоже запечатлелись в сочетании “глубоких контрастирующих красок” — черной и желтой, красок талеса и императорского штандарта:

Только там, где твердь светла,
Черно-желтый лоскут злится,

Словно в воздухе струится
Желчь двуглавого орла.

Дворцовая площадь. 1917

Се черно-желтый свет, се радость Иудеи.

«Среди священников левитом молодым...» 1917

«Вдруг дедушка вытащил из ящика комода черно-желтый шелковый платок, накинул мне его на плечи и заставил повторять за собой слова, составленные из незнакомых шумов, но, недовольный моим лепетом, рассердился...»

Шум времени. 1925

«Шум времени», откуда взят только что процитированный отрывок (...) — это действительно долговечный памятник роковых лет империи и ее еврейских процессов, времени, когда русская творческая элита в поисках культурной эмансипации и консолидации отвергла утилитаристскую традицию позитивизма 60-х гг. прошлого столетия и обратилась к наследию XVIII и пушкинского веков, а целое поколение российских евреев исполнилось высочайшего духовного напряжения в стремлении «привить чужую кровь» (пользуясь словами Манделъштама) древней толковательной деятельности — талмудической традиции гетто, исподволь определившей отношение поэта и к слову, и к вселенскому своду мировой поэзии»¹³.

На наш взгляд, эта позиция нуждается в ряде уточнений. В частности, нам представляется, что как раз XVIII в. еврейского просвещения (Гаскалы), причем в его немецком варианте, и был унаследован и трансформирован поколением Манделъштама. А проблема «черно-желтого» цвета талеса оказывается ключом к пониманию истоков исканий евреями соприкосновения с европейской культурной традицией. Наконец, требует специального исследования постулирование О. Роненом желания «привить» к европейской культуре «талмудическую традицию гетто». Нам представляется, что общие оценки здесь непродуктивны. Поэтому мы последовательно проанализируем все пункты, предложенные американским исследователем.

Прежде всего отметим, что черно-желтый талес, мягко говоря, нетипичен. Достаточно лишь обратиться к стихотворению на

эту тему, опубликованному в «Еврейской библиотеке», в переводе Д. Минаева из Л. Франкеля:

Цвета Иудей

Свой взор устремляет еврей на Восток
С тревогою многие годы...
Когда на себя он оденет цвета
Отчизны святой в умиленьи,
Тогда на колени с мольбой упадет
Он в **белом своем облаченьи**.
Края той одежды священной на нем,
Сверкая, как снег, белизною,
Как первосвященника древний наряд,
Обшит голубою каймою.

Цвета эти — символ родимой земли,
Цвета эти — символ чудесный:
Цвет белый — то веры невидимый блеск,
А цвет голубой — цвет небесный¹⁴.

В большинстве случаев вместо голубого цвета используют черный, так как считается, что секрет окраски голубой нити утерян. Однако в любом случае «черно-желтый» цвет совершенно нетипичен.

На наш взгляд, секрет «черно-желтого» находится в иной плоскости. И ключом к нему оказывается один из черновиков «Египетской марки»: «Предки Парнока — испанские евреи ходили в **остроконечных желтых колпаках** — знак позорного отличия для обитателей гетто...»¹⁵.

Р. Тименчик комментирует это место так: «Здесь автобиографические переживания Мандельштама удвоены зеркалом частичного прототипа и соименника его героя — поэта Валентина Парнаха — Парнока (“идеального антиромантика латинско-мавританской культуры”, по словам одного петербургского поэта) с его пристрастным интересом к мучительному испанскому эпизоду еврейской истории и с фамильным мифом, отраженным в стихах его сестры:

Я не знаю моих предков, — кто они?
Где прошли, из пустыни выйдя?
Только сердце бьется взволнованней,
Чуть беседа зайдет о Мадриде.

К этим далям овсяным и клеверным.
Прадед мой, из каких пришел ты?
Всех цветов глазам моим северным
Опьянительней черный и желтый»¹⁶.

София Парнок не объяснила здесь происхождения своего цветового сочетания, но если позорный колпак был желтым, то какого же цвета была остальная одежда испанского еврея? Нас, понятно, интересует вновь не историческая реальность, а предствления на эту тему. Кстати, и сам Мандельштам, похоже, дал понять читателю «Шума времени», что реальные еврейские цвета он знает. Так, при отъезде к дедушке и бабушке в рижское гетто «кресла стояли. Как белые корни в защите чехлов», а следующий цвет, на который обращает внимание Мандельштам: «Дедушка — голубоглазый старик в ермолке».

И все же, от «черно-желтого» испано-еврейского цвета должен же существовать какой-то логический переход к мифическому «черно-желтому» платку дедушки?! И такой переход находится. Это знаменитая статья русско-еврейского писателя Осипа Рабиновича «О Мошках и Иоськах», где проблема костюма занимает существенное место. И дело здесь не в том, что Мандельштам должен был прочесть именно эту статью (чего, правда, и исключать не стоит), но в том, что в ней проясняются проблемы традиционного еврейского костюма.

О.Рабинович пишет: «А хотите, я вам вкратце расскажу историю этого костюма, бывшего в свое время и модным, и красивым. Вы его после **испакостили**, — я не виноват.

Этот костюм происходит из Испании. Черный шелковый зипун (кафтан), обложенный спереди бархатом шириною в три пальца, застегнутый на крючках и припоясанный шелковым кушаком; короткое исподнее платье, прикрепленное под коленом шнурками; длинные чулки и башмаки с пряжкой; поверх этого длинная черная епанча; на голове маленькая бархатная скуфья (ермолка), а над нею черная шляпа с низкой тульей и большими полями, — все это составляло наряд благовоспитанного и солидного человека. Посмотрите в оперу “Севильский цирюльник” в одежде Бартоло, Базилио и Алонзо вы еще и теперь найдете большое сходство с этим описанием. Костюм этот был занесен в Польшу и усвоен большинством шляхетства»¹⁷.

Далее автор излагает историю смены поляками костюма на татарско-венгерский, запрета евреям переходить на подобную одежду и возмущенно продолжает: «...вы стали считать его собственно

народным, чистосердечно веря, что вы принесли его с собой из Палестины; и так как всякое воспоминание об этой стране было для вас драгоценно, особенно в годину скорби и преследований, то вы и костюм свой берегли как святыню и отступались от всякого своего собрата, дерзавшего одеться иначе. Вы до того забылись, что Авраама, готовившегося принести в жертву своего сына, вы на картинах своих представляли в долгополом кафтане, ермолке и башмаках с пряжками. Нет сомнения, что вы верили, что храбрые Маккавеи сражались со своими утеснителями или знаменитый царедворец — дон Исаак Абарбанель, великий философ и богослов и друг своего народа — являлся ко двору испанского короля точно в таком же костюме, в котором вы расхаживали по своим польским местечкам»¹⁸.

Наконец, О.Рабинович приветствует решение Николая I о запрете евреям носить еврейскую одежду, именуемую «позорным платьем», «позорным клеймом».

Вообще говоря, «желтые копаки» напоминают и об аутодафе инквизиции скорее, чем об обитателях гетто, которые носили свои желтые знаки просто на одежде. Но в любом случае, черно-желтый в этой ситуации знак плена, гетто, позора. Другое дело, что память об Испании и еврейской жизни там была разной у польских и, например, немецких евреев. Но речь об этом еще будет не раз впереди.

Сейчас, однако, понятно, какое впечатление должны были производить на Мандельштама «женщины с выбивающимися из-под косынки накладными волосами и семенящие в сюртуках до земли многоопытные чадолубивые старики». Тем более, что все это происходило в районе Торговых улиц с их вполне мавританской синагогой, которую поэт окрестил «пышной **чужой** смоковницей».

Теперь обратим внимание на речь отца поэта, но уже с точки зрения ее подобия описаниям речи и манер евреев его типа. Об отце Мандельштам говорит: «У отца совсем не было языка, это было косноязычие и безъязычие. Русская речь польского еврея? — Нет. Речь немецкого еврея? — тоже нет. (...) Совершенно отвлеченный, придуманный язык, витиеватая и закрученная речь самоучки, где обычные слова переплетаются со старинными философскими терминами Гердера, Лейбница и Спинозы, причудливый синтаксис талмудиста, искусственная, не всегда договоренная фраза — это было все, что угодно, но не язык, все равно — по-русски или по-немецки» (362).

Этим отец и переносил поэта в «чистейший восемнадцатый или даже семнадцатый век». А вот реальное описание: «(купец Г. из Кенигсберга. — Л.К.) передал меня некоторым студентам, жившим у него на квартире.

Когда эти молодые люди увидели меня и услышали о моем намерении (ехать в Берлин. — Л.К.), они подняли громкий смех, за что их, впрочем, нельзя было и винить. Представьте себе польско-литовского еврея, лет 25, с довольно большой бородой, в разорванной одежде, говорящего языком, состоящим из смеси слов древне-еврейского, еврейско-немецкого жаргона, польского и русских слов, со множеством громадных ошибок, и уверенном, что он знает немецкий язык и имеет некоторые познания в науках»¹⁹.

Так описывает свой язык тот самый Соломон Маймон, которого мы упоминали в связи с гамбургским гетто и будущим естественным человеком Руссо. Мы цитировали сейчас как раз ту книгу, которая и дала возможность считать Маймона еврейским Руссо. Она называется в русском варианте «Из автобиографии Соломона Маймона».

Мы попытаемся ниже показать, что и еще некоторые эпизоды «Автобиографии» Маймона нашли свое отражение в «Шуме времени». Пока же заметим, что отец Мандельштама «по существу» переносил сына в атмосферу XVII или XVIII в. Но, понятно, отец поэта был уже человеком другой эпохи. А вот Соломон Маймон имел к ней прямое отношение. Так, мы не будем подвергать сомнению появление некоей тетки из Шавли. В этом нет необходимости. Но вот следующее за этим сообщение уже представляет интерес: «Изредка появлялись странствующие авторы: бородатые длиннополье люди, талмудические философы, продавцы вразнос собственных печатных изречений и афоризмов. Они оставляли именные экземпляры и жаловались на преследования злых жен» (360).

Как ни странно, и этот факт нашел свое отражение на страницах «Автобиографии» Соломона Маймона. Так, он рассказывает о неожиданном появлении своей жены в Германии, причем эта жена потребовала возвращения «бродячего философа» домой, а в противном случае грозила разводом, который и состоялся.

Еще один эпизод из текста Соломона Маймона мы прочитываем чуть позже, когда скажем несколько слов о проблеме строительства С.-Петербургской синагоги, которая обсуждалась В. Стасовым на страницах того же выпуска «Еврейской библиотеки», где печаталась и автобиография Маймона.

Статья Стасова как раз и обсуждает стиль, в котором должна быть построена «пышная чужая смоковница», как позже назовет синагогу Мандельштам. И это обсуждение очень знаменательно. Ведь В.Стасов упорно доказывал, что С.-Петербургская синагога должна быть построена по образцу современных тогдашних синагог в Германии и Европе, то есть в мавританском стиле. Цитируем Стасова: «Мы живем в эпоху преобразования национальностей. Никакой народ и никакое племя не хочет более удовлетворяться какими бы то ни было туманными чертами: каждому хочется отыскать и выразить при каждом важном случае свою особенную физиономию быта, характерности и красоты. (...) Как ни разбросано по Европе еврейское племя, но все-таки не могло оно остаться в стороне от общего движения, не могло и оно не пожелать себе повсюду синагог в истинно еврейском стиле, когда видело, как во всех краях вырастали церкви и соборы готические, романские, византийские, итальянские и испанские, английские, французские, русские»²⁰.

Продолжая свои рассуждения, О.Мандельштам пишет о том, что он увидел в синагоге и услышал там: «Заблудившись на женских хорах, я пробирался как тать, прячась за стропилами. Кантор, как силач Самсон, рушил львиное здание, ему отвечали бархатные камилавки, и дивное равновесие гласных и согласных в четко произносимых словах сообщало несокрушимую силу песнопениям» (361).

Это сказано об уже построенной и функционирующей синагоге. А вот что писал В.Стасов за несколько лет до этого: «Но еврейское племя так талантливо, так многоспособно, что только вы снимете с этих людей путы, — и они тотчас же несутся с неудержимую, порывистою силою, вносят новые, свежие элементы в массу еврейского гения, знания и творчества. Не подлежит сомнению, что недолго придется Европе ждать, пока в среде ее появятся такие же силачи и запевалы по части архитектуры, живописи и скульптуры, какими были уже раньше — гениальные Спиноза, Гейне, Берне, Лассаль, Рашель по философии, поэзии, вопросам социальной жизни, актерскому искусству или столь же сильно талантливы, как Мейербер, Мендельсон и целая громадная толпа примечательных деятелей по разнообразнейшим отраслям науки и прикладного знания»²¹.

Судя по всему, Мандельштам не столь оптимистично смотрел на эту ситуацию, иначе не назвал бы синагогу «смоковницей».

Похоже, последний пример подтверждает, что Мандельштам был знаком со статьей В. Стасова. Как, возможно, и с еще одним источником, книгой Ренана об истории семитских языков, которую цитирует Стасов: «Вообще, говорит Ренан, чувства оттенков глубоко недостает семитическим народам. Их постижение цельно, безусловно охватывает мало вещей зараз, но охватывает необычайно сильно (...) Музыка, субъективное по преимуществу искусство, одно известно семитам. Живопись и скульптура всегда были поражены у них религиозным запретом; их наивный реализм не поддавался вымыслу, который есть существенное условие этих двух искусств. Один мусульманин, которому показали написанную красками рыбу, спросил после первого изумления: “А что если эта рыба в день страшного суда поднимется против тебя и объявит тебе так: “Ты дал мне тело, но не дал души живой”, - что тогда ты ответишь?”. Поминутно повторенные предписания книг Моисеевых против всякого подобия живого существа, иконоборческое рвение Магомета ясно доказывают склонность этих народов принимать статуя за действительность и живое существо. Самые артистические расы, способные отделять идею от символа, никогда не были подчинены такой строгости»²².

Нам представляется, что кантор — «силач Самсон» — это как раз представление реальности в виде вполне известной петергофской статуи, впрочем, возможно и любой другой. На наш взгляд, появление именно «Самсона» в мандельштамовском тексте мотивируется желанием Стасова «снять пугу» с евреев, что как раз и проделал Самсон как сам, так и со своими сородичами. Однако не забудем, что Самсон у Мандельштама «рушил львиное здание», а это закончилось, как известно из книги Судей, обрушением филистимлянского храма Дагона и гибелью героя под его развалинами вместе с врагами.

Теперь, возвращаясь к Соломону Маймону, процитируем слова из «Шума времени», которые следуют прямо после описания синагоги и перед «кантором-Самсоном»: «Еврейский корабль с звонкими альтовыми хорами, с потрясающими детскими голосами плывет на всех парусах, расколотый какой-то древней бурей на мужскую и женскую половину» (361).

А вот что читаем у Маймона: «Можно было себе представить, как мало сочувствия встретит со стороны таких людей (талмудистов. — Л.К.) учреждение, цель которого состоит в распространении языкознания, развитии хорошего вкуса и тому подобного (по их мнению) вздора.

И при всем том, у руля этого разбросанного по всем морям корабля стоят эти люди (а не небольшое число образованных евреев. — Л.К.), как бы велико ни было знание и как бы ни хорош был их вкус, считаются ими идиотами, потому что они не учились Талмуду (в той мере и по тому способу, как они того требуют). Мендельсон пользовался у них некоторым уважением, потому что он действительно был хорошим талмудистом»²³.

Похоже, что и образ расколотого еврейского корабля имеет своим истоком чтение Мандельштамом второго выпуска «Еврейской библиотеки».* Вернемся теперь к описанию Стасовым будущей петербургской синагоги.

Однако интерес представляет не только описание самой синагоги, но и места ее расположения. Мандельштам обращается к этому вопросу дважды: в «Шуме времени» и в «Египетской марке», причем видит ситуацию с двух противоположных сторон. В «Шуме времени» читаем: «В Петербурге есть еврейский квартал: он начинается как раз позади Мариинского театра, где мерзнут барышники». В «Египетской марке» это звучит так: «Подъезжая с тылу к неприлично ватерпруфному зданию Мариинской оперы:

Сыщики-барышники, барышники-сыщики.
Кому билет в ложу,
Что вы на морозе, миленькие, рыщете?
А кому в рожу».

Кажется, «кому» — понятно!

Но нас сейчас интересует другое. Петербургская синагога выстроена в мавританском стиле, а Мариинская опера, понятно, в ложноклассическом. Как ни странно, но это сочетание оказывается важным для культурной ситуации в Германии первой половины XIX в., на которую опирается и ориентируется, как нам представляется, Мандельштам. Вспомним, что и Маймонид с его аристотелеориентированной философией занимал в другую эпоху подобное место. Да и одним из принципиальных недостатков иудаизма реформисты считали глухоту к искусствам²⁴.

* Мы отдаем себе отчет в том, что образы типа «еврейство, как Самсон» или «еврейство, как разбитый корабль» достаточно типичны для текстов подобного рода. Здесь мы подчеркиваем лишь то, что статьи и мемуары из второго выпуска «Еврейской библиотеки» содержат эти образы в том концентрированном сочетании, которое могло стать источником мандельштамовских образов

Наконец, Исмар Шорш (см. прим. 4) отмечает, что исламская цивилизация оказалась плодотворной для иудаизма, который она насытила наследием эллинистического мира, и таким образом способствовала вестернизации иудаизма уже в XIX в.

Интересно, что и В. Стасов, отстаивая свое понимание стиля, необходимого для петербургской синагоги, основывал свои позиции, естественно, на немецких и западноевропейских примерах, а нужный стиль считал сочетанием мавританского с византийским. Характерно, что то место, которое у еврейских просветителей занимает обвинение традиционного иудаизма в отсутствии «вкуса» (см. выше С. Маймона), у В. Стасова занимает критика взглядов антисемитской брошюры Р. Вагнера «Жидовство в музыке», который настаивал на неспособности евреев к художественному творчеству²¹.

Проанализировав отзывы о ряде европейских синагог XIX в., В. Стасов пишет: «Итак, во всех этих примерах (и во многих новейших синагогах, построенных в Европе) постоянно выражается стремление дать синагоге ориентальный характер, но — соотносясь со многими современными условиями: какой яркий отпор тем людям, которые в злостном и фанатическом своем ослеплении продолжают приписывать евреям непоколебимую косность и упрямую, не идущую ни на какие уступки, преданность старым, однажды принятым, да так и замерзшим формам и условиям! И в своем искании восточного, наиболее приличного синагоге типа, в своих пробах, все эти новейшие архитекторы правы, каждый в свою очередь.

Во многих отношениях, если не весь византийский тип и склад архитектуры, во всей своей общности, годится для синагоги нашего времени, то по крайней мере многие его подробности, приемы и ориенталистика — часто могут наводить мысль и чувство художника на истинно еврейскую архитектуру. Первоначальные века христианства, во всех своих проявлениях, в том числе и художественных, сильно были пропитаны еврейскими элементами, и сколько в древнехристианских песнопениях (уцелевших до нашего времени) сохранилось и в настоящее время открыто мелодий прямо и непосредственно еврейских, — столько же в византийских столбах, колоннах, орнаменталистике можно открыть — и открывают — подробностей и характеристических особенностей чисто еврейских (...) Но, быть может, еще более правы те, которые, строя нынче еврейскую синагогу, берут для этого арабско-мавританскую архитектуру и в ее великолепных, блестящих фор-

мах ищут себе вдохновения или образца (...) В собственно арабских, а равно в арабско-еврейских постройках можно легко открыть элементы, чуждые другим ориентальным стилям, но объясняющиеся при сравнении с уцелевшими остатками древнееврейского зодчества и их же архитектурной скульптуры и орнаментации. Особенно поучительными являются две полуразрушенные синагоги в Толедо, одна IX века (теперь церковь Santa Maria la Blanca), другая XIV (El Transito). (...) Обе же синагоги представляют, в общем, арабско-мавританский характер, потому что строены в Испании и в такое время, когда этот стиль, уже и так родственнейший евреям, был в этой местности единственной архитектурой в ходу. (...) Мы полагаем, что и петербургская синагога должна быть сооружена в арабско-мавританском стиле»²⁶.

Итак, ориентальный стиль синагоги символизировал сразу и поиск национальных корней еврейства, и важную продвинутость еврейства Петербурга в сторону вестернизации. Это вполне соответствовало той тенденции, которую Осип Мандельштам усматривал в истории своего рода. Ведь не забудем, что в «Шуме времени» описывается не реальная биография отца поэта, но, как говорит сам Мандельштам, отец «переносил» сына в атмосферу Гамбургского или Амстердамского гетто. А вовсе не демонстрировал это на своем примере. Поэтому сказанное здесь о Соломоне Маймоне или стиле синагоги в С.-Петербурге и стоит соотносить не с биографической реальностью рода Мандельштамов, а с той исторической тенденцией, которую заключала в себе история рода Мандельштамов: от дедушки-талмудиста, не знающего русского языка, к отцу-маскилу и через него к сыну – русскому поэту (к тому же с существенной тягой к христианству).

В этом смысле для нас важна еще одна публикация во втором выпуске «Еврейской библиотеки». Это статья М.Маргулиса «К истории образования русских евреев», посвященная деятельности «другого» Мандельштама, который по поручению правительства Российской империи издавал еврейско-немецкие книги, основанные на работах Маймонида. Автор статьи приводит в качестве возражения, что «издания Мандельштама не только хуже, но и вреднее существовавших до того изданий и не приспособлены к преподаванию в училищах. Маймонид, – говорят евреи, – есть сокращение Талмуда и по авторитету своему занимает после него второе место. В состав его вошли все без исключения религиозные постановления Талмуда и всех законоучителей до XII в. Таким образом, – говорят евреи, – желая вытеснить Талмуд, этим

изданием вводят в них тот же Талмуд, но с прибавлением замечаний позднейших учителей и, кроме того, вместо прежних фолиантов, большею частью никому не доступных, подносится малолетним детям тот же Талмуд на более очищенном и удобопонятном языке»²⁷.

Мы не приводим здесь анализа этих слов М. Маргулиса, однако они достаточно ясно демонстрируют напряженность споров и позиций, отразившихся во втором выпуске «Еврейской библиотеки».

Теперь есть смысл вернуться к названию той главы «Шума времени», которой мы посвятили последние страницы: «Хаос иудейский». В литературе давно сложилась точка зрения, что слово «хаос» имеет здесь однозначно отрицательные коннотации. Однако, если на секунду представить себе ту какофонию возможных позиций в современном Мандельштаму еврействе, которую мы встречаем в этой главе, и представить себе юного Мандельштама, пытающегося найти свое место в мире, где придется сочетать «безъязычие» отца, своеобразный русский язык матери, впечатления от провинциальных родственников, мысли о спорах внутри еврейства между хасидами и ортодоксами, сторонниками немецкой или польской культурных ориентаций евреев, маскилов-отцов и т.д., увидеть своими глазами евреев в лапсердаках до земли и женщин в париках, идущих в немецко-мавританскую по типу и очень «продвинутую» по виду синагогу, то мы поймем — слово «хаос» означает то, что оно означает — беспорядочное переплетение массы позиций, судеб, стилей еврейства, в котором оказался Мандельштам.

Однако в книжном шкафу «Шума времени» стояли не только книги отца, но и книги матери поэта. Эти книги состояли из «исаковского Пушкина», Тургенева и Достоевского из приложения к «Ниве» и т.д., Надсона и т.п. И все же мир матери Мандельштам оценивает так: «Какая скудная жизнь, какие бедные письма, какие несмешные шутки и пародии» (358).

Интересно, что между главами «Книжный шкаф» и «Хаос иудейский» располагается глава «Финляндия», где мы встречаемся с семьей Шариковых, купцов, потомков николаевских солдат-евреев. Они живут уже в чисто русской атмосфере, но говорят по-русски с финским акцентом. Это в противовес матери с ее относительно чистым русским языком, идущим из польско-литовского Вильно, курляндского акцента отца и рижских дедушки и бабушки. Похоже, что Мандельштам описал здесь все вариации

прибалтийского еврейства, которое и принесло с собой в Петербург ту какофонию и хаос, о которых говорится в соответствующей главе.*

II

Все сказанное могло бы свидетельствовать о том, что после завершения своих мучений Мандельштам духовно оторвался от еврейства, стал размышлять под руководством своего преподавателя по Тенишевскому училищу В.В. Гиппиуса о проблемах русской литературы и полностью обрел себя уже в новом качестве русского поэта-христианина. Все это могло бы быть так, если бы героем следующей прозы Мандельштама — «Египетской марки» — не оказался некто Парнок. В жизни это был скорее всего поэт, переводчик и музыкант Валентин Парнах. Он был автором до сих пор неопубликованной мемуарной прозы «Пансион Мобэр»²⁸. Однако исследователи давно отмечали, что эта проза отразилась различным образом и в «Шуме времени», и в «Египетской марке». Правда, отражения эти обычно приводились в качестве случайных схождений и менее всего касались целостной картины еврейства, выраженной судьбами реального Валентина Парнаха, Парнока «Египетской марки», сестры Парнаха Софии Парнок и Осипа Мандельштама.

Пожалуй, главной фразой, которая характеризует отношения Мандельштама или его «Я» в «Египетской марке» и Парнока этой же вещи звучит так:

«Господи! Не сделай меня похожим на Парнока! Дай мне силы отличить себя от него» (481).

* В более широком смысле интересно отметить, что слово «хаос» применительно к еврейству, похоже, знаковое. Чтобы не отвлекаться от основной темы статьи, приведем один очень емкий пример, разбор которого придется отложить до специальной работы. В феврале 1912 г. в одной из своих лекций в «Еврейском литературно-научном обществе» русско-еврейский философ, собеседник В. Розанова и А. Лосева Б. Стоппнер анализировал «еврейство в историко-психологических характеристиках». В частности, он говорил: «В противоположность русскому Вл Соловьеву, имевшему в себе лучшие еврейские черты, еврей Мартын Бубер глубоко страдает от еврействе, но сам, по своей сущности, перестал быть евреем. Бубер считает основной еврейской чертой, что еврей больше чувствует время, чем пространство. Он сходится с Вейнингером в том, что и он, как последний, верит, что еврейство даст миру синтез синтезов. Именно от того, что *еврейство — хаос*, оно так стремится к единству» (курсив наш — Л.К.).

Естественно возникает вопрос: «Отличить в каком смысле?»

Поможет ответить на этот вопрос, как это ни странно, предыдущий отрывок «Египетской марки», тот самый, что предшествует просьбе автора. Отрывок этот связан с музыкой. Мандельштам рассуждает здесь о «колокольчиках листовских этюдов», Моцарте, Бетховене, Шуберте, Генделе, Бахе, Шумане. А заканчивается этот музыкальный пассаж так: «Рояль — это умный и добрый комнатный зверь с волокнистым деревянным мясом, золотыми жилами и всегда воспаленной костью. Мы берегли его от простуды, кормили легкими, как спаржа, сонатинами...» (481).

В этом пассаже о детских занятиях музыкой нет ничего такого, зачем следовало бы «не сделаться похожим на Парнока». Однако такое впечатление сохранится лишь до тех пор, пока мы не обратимся к «Пансиону Мобэр», где прочтем: «Я леденел от музыки.

Но мною владели не Бетховены. Не Бахи, не Листы, не Шопены, не Вагнеры. Я любил животную жалобу Востока, прерывистое пение, которое изрыгает тоску, избавляя от мук бедное человеческое существо».

Рояль также появляется в «Пансионе Мобэр», только несколько ранее и в несколько ином контексте: «Наш город был одним из немногих мест Российской империи, где никогда не было еврейских погромов.

Но в соседнем городе погромщики останавливали прохожих, расстегивали им штаны, разыскивали “обрезанных”, а в других областях вспарывали женщинам живот, вбивали в голову гвозди, пронзали ноздри, и где-то гремел рояль, сброшенный с пятого этажа, а в рояли лежал изуродованный, еще теплый труп пятилетней девочки...

О, мирная, серая русская инквизиция XX века, без аугодафе, без парада! Но насколько же она богаче трупами, чем испанская!»

Теперь, после того, как мы попытались восстановить место и роль «испанского» в мировоззрении Мандельштама и в том немецко-еврейском контексте, на который он ориентировался, выпад Парнаха (кстати, вполне возможно неосознанный и выражающий лишь его точку зрения, не связанную с Мандельштамом) не мог не задеть автора «Шума времени». Тем более, что находилась фраза о рояле в главке «Пансиона Мобэр», где описывалось детство героя и его связи с еврейством. Их сопоставление с тем, что мы видели у Мандельштама, создает своеобразный контрапункт двух вариантов еврейского детства в Российской империи рубежа веков.

Парнах писал: «Я родился в еврейской, вполне обрусевшей семье. Родным языком для нас был русский. Мой отец был равнодушен к религии и никогда не ходил в синагогу. Поэтому я не знал иудейских обрядов, и меня не учили древнееврейскому языку.

Я не подвергался также никакому давлению со стороны местных единоверцев. Они от меня ничего не требовали и сами мало придерживались религии.

В этом смысле я жил, как еврей-интеллигент европейских стран.

Наша область находилась далеко от еврейских центров, вне обширного гетто, известного под названием “черты оседлости”, куда была загнана большая часть евреев.

Но даже в нашем, на первый взгляд идилическом городке, которому смешанное население придавало теплые нерусские краски, только пустой человек или нравственный урод мог оставаться равнодушным к тому, что творилось в тогдашней России.

В этой отсталой, несуразной стране жизнь была разделена на всяческие рубрики, обставлена всяческими препятствиями, которые возникали на каждом шагу, со всех сторон, скрещивались и составляли решетки тюрьмы.

Уже в детстве я слышал, как взрослые говорили о “праве жительства” (эти два слова сливались для меня в одно: “правожительство”). Я запомнил фразу: “Скоро уже еврей не будет иметь права переходить улицу!”».

Именно вслед за этим и следует рассказ о рояле и мертвой девочке.

Однако и упоминание о том, что даже в южном многонациональном городе невозможно было абстрагироваться от жизни евреев в Российской империи, оказывается противопоставлено следующим строкам о Петербурге: «О, как я жалел, что вернулся в царскую Россию, что не поселился в Египте! Только теперь я узнал, что там люди всех наций говорят и читают по-французски, а в России, отделенной от романского мира Германией, об этом даже не знали.

Я уже с тоской вспоминал пальмы.

Если в Палестине я страдал от справедливой ненависти местных евреев к их мачехе-России, то здесь, в Петербурге, я возмущался равнодушием многих евреев-интеллигентов к судьбе своих соплеменников, загубленных царской армией и новой инквизицией. Особенно гнусны были мне верноподданнические устремления этих столичных привилегированных людей. Ведь они никогда не выходили за пределы своего мира, они и не подозревали

о возможной свободе, не знали или не хотели знать страдания еврейских бедняков. Они знали и любили только свой Полюс.

Жить по-прежнему здесь? Утешаться подобно этим высококультурным интеллигентам? Опять это женственное существование? Опять театры, студии, лекции, концерты серьезной, классической, конечно, немецкой музыки?

Быть так называемым лунным человеком, равнодушным к бедам народов и бедам своего народа? Так вот, я не мог стать таким. Меня это отвращало».

Итогом всех этих размышлений становится решение перейти в поэзии на французский язык, на котором и печатать переводы испанских и португальских поэтов-евреев — жертв инквизиции. Ведь писать стихи на древнееврейском Парнах, хотя и мечтал бы, да не мог. Вообще говоря, романская или точнее — французская языковая ориентация Парнаха подкреплялась ненавистью к германскому духу, который ассоциировался у Парнаха с временами испанского изгнания евреев: «...германская армия углублялась в пределы Российской империи, и даже петербургским евреям стала угрожать высылка из столицы. По всей стране трижды пронесся слух об этой новой гнусности. Казалось, время вернулось вспять. Даже перед самыми трезвыми, невозмутимыми людьми вставал призрак инквизиции. “Это кончится Испанией”, — говорили они. 1492 год — год изгнания иудеев из Испании, — казалось, воскрес в 1915 году, в Петербурге».

Этот отрывок также вряд ли мог пройти мимо внимания Мандельштама. Ведь на рубеже 1914-1915 гг. он ринулся в Варшаву на санитарном поезде²⁹, увидел массовую истерию вокруг обвинений евреев Западного края в повальном шпионаже в пользу Германии и т.п. Для Мандельштама не было новостью то, что писал Парнах: «Еврейских бедняков изгоняли из прифронтовых губерний, увозили в скотных вагонах, помеченных надписью “40 евреев, 8 лошадей”. На этих отверженных тяготело проклятье; запрещено было оказывать им помощь. Случалось, что губернатор той области, куда их направляли, не желал их принимать и отсылал обратно. Тогда первый губернатор возвращал их второму, и оба принимались играть в мяч, пересылая друг другу “унутренних врагов”. Так в этих подвижных тюрьмах перевозилось мясо для погрома».

В другом месте³⁰ мы пытались показать, что именно эти обстоятельства нашли свое преображенное выражение в стихах Мандельштама «От вторника и до субботы», а сведения того рода, что

приводит Парнах, постоянно публиковались в еврейских периодических изданиях.

Для Парнаха все обстоятельства государственного антисемитизма в царской России сделали позорной и невозможной службу в российской армии. Однако главная проблема оставалась. И проблема эта была — язык, русская поэзия. Главная проблема, которая тревожила Парнаха, состояла в том, что никакие издевательства над евреями, никакие его личные проблемы (вплоть до поездки в Палестину и бегства оттуда) не могли выдержать напор стиха: «Куда деться? К какой цели илти? Пробовать писать по-французски? Я страдал даже от этого желания, от этой новой химеры, от новых предстоящих усилий, от новых далеких возможностей. А что если не вернуться? Стать дезертиром? Быть исключенным из университета, потерять пресловутое право жительства?.. Но ведь как раз теперь я овладел русским стихом. И мне хотелось прочесть другим мои новые стихи, которые вырвались у меня почти помимо воли... (...)

Мы ехали все дальше на Север... Кишинев. Киев. Уже веяло резней. — ... Эх, ваш Петербург ничего не стоит, не русский город. Вот у нас в Киеве было дело Бейлиса, — с гордостью объявил в вагоне-ресторане почтенный господин шеголихе, одетой в костюм сестры милосердия.

— Да, я так жалею, что не успела сходить на могилку бедного Андриюши Юшинского, умученного жидами! — со вздохом ответила она.

Приятное возвращение на родину, нечего сказать!»

Тема бейлисиады — одна из важнейших у Парнаха. Попала она, судя по всему, и в «Египетскую марку», где недаром оказались герои романа Шолом-Алейхема «Кровавая шутка»: Шапиро, Лиза (Бети), Лапидусзон, тетка Вера П. и т.д. Даже концовка «Египетской марки», состоящая из обыгрывания «Анны Карениной», оказалась мотивирована «Кровавой шуткой», во многом пародирующей толстовский роман и реагирующей на «своеобразное» отношение Толстого к евреям³¹.

В этом случае многочисленные параллелизмы и переклички прозы Мандельштама и Парнаха обретают вид серьезного обсуждения проблем еврейской эмансипации. И если Мандельштам еще только «тосковал по мировой культуре», лишь пытаюсь войти в нее, то Парнах делал явно следующие и часто более резкие попытки. Тем более болезненно должна была отзываться в Мандельштаме с его германской ориентацией позиция Парнаха. Для Мандельштама с его «неомарранизмом» открытая проеврейская

позиция человека с родным русским языком, пришедшего к выводу, что русский антисемитизм лишь выражение запоздалого средневекового христианства, не могла не задевать.

Поэтому нам представляется не случайным переименование главного героя «Египетской марки» из Парнаха (в реальности) в Парнока. Ведь это было куда ближе к фамилии сестры Парнаха — Софии Парнок. И, на наш взгляд, нет смысла избегать сопоставлений «Египетской марки» и ее Парнока с сестрой Парнаха, чьи стихи об испанско-еврейских предках и черно-желтом цвете мы цитировали в первой части работы.

В самом начале «Египетской марки» читаем: «Парнок стоял один, забытый портным Мервисом и его семейством. Взгляд его упал на перегородку, за которой гудело, тягучим еврейским медом, женское контральто.» А пришел Парнок к Мервису за своей визиткой.

В «Пансионе Мобэр» сказано следующее: «Сойдя в гостиную, я услышал пение девушки.

Привлеченный незнакомым голосом, я открыл дверь. К моему удивлению, там оказался только “друг” Мобэра — Альфред. Ему было лет восемнадцать. Этого смазливового провансальца с шелковистыми волосами, с пухлыми губами, лишенными даже пушка и, казалось, хранившими следы поцелуев, можно было принять за девушку, переодетую в мужской костюм.

Альфред был дамским портным. Среди дам, живших в пансионе Мобэр, у него были заказчицы. Иногда в гостиной он примерял им манто. (...) Это Альфред пел женским голосом».

Если учесть сафические свойства природы Софии Парнок, то намек Мандельштама станет вполне понятен и определен. Тем более, что «женское контральто» уже однажды противопоставлялось ломающемуся голосу Мандельштама в статье М. Волошина «Голоса поэтов», опубликованной в газете «Речь» 4 июня 1917 г.: «Рядом с этим гибким и разработанным женским контральто, хорошо знающим свою силу и умеющим ею пользоваться, юношеский бас О. Мандельштама может показаться неуклюжим и оторочески ломающимся. Это и есть отчасти. Но какое богатство оттенков, какой диапазон уже теперь намечен в этом голосе, который будет еще более гибким и мощным»³².

Статья Волошина представляла собой рецензию на книги «Стихотворения» Софии Парнок и «Камень» Осипа Мандельштама.

Надо сказать, что сопоставление героя «Египетской марки» Парнока с братом и сестрой В. Парнахом и С. Парнок уже приводилось в литературе. По этому поводу биограф С. Парнок Диана

Л.Бургин пишет: «Взаимоотношения Мандельштама с Парнок (...) и ее братом Парнахом сыграли определенную роль в создании образа автобиографического героя (по фамилии Парнок) из “Египетской марки” Мандельштама. Это — одно из самых загадочных — прозаическое произведение было написано в конце 20-х гг. и вызывает живой интерес у исследователей. Хотя некоторые из них продолжают считать, что герой Мандельштама вобрал в себя черты Софии Парнок. Большинство (в том числе авторы последних работ) склоняются к тому, что мандельштамовский Парнок соединяет в себе характерные черты автора и Валентина Парнаха, с которым Мандельштам дружил в начале 20-х гг. Вероятно, он считал, что настоящей фамилией Парнаха и его сестры была фамилия Парнок»³³.

Нам представляется, что и последнее замечание не очень точно. «Я» повести Мандельштама, Парнок из того же сочинения и обладательница «густого женского контральто», с «тягучим еврейским медом» — существенно отличаются друг от друга. Для начала скажем, что исследователи (в частности С.Полякова) уже отмечали сходство стихов С.Парнок с мандельштамовскими, содержащими интересующий нас образ:

И вечная прялка Прохлады
бесшумно с дремучего кряжа
сучит водопадную нить...

С.Парнок

Ну а в комнате белой, как прялка, стоит тишина

«Золотистого меда струя...»

Какая роскошь в нищенском селеньи
Волосная музыка воды. Что это? Пряжа? Звук?
Предупрежденье?³⁴

Заметим попутно, что самое начало «Египетской марки» содержит в себе и отголоски диалога с М.Цветаевой, чье появление в данном контексте вполне закономерно, но об этом мы писали в другом месте³⁵.

Что же касается интересующей нас ситуации уже 20-х гг., то здесь, кажется, стихи Парнок отразились в прозе Мандельштама. В начале 20-х гг. поэтесса пережила, похоже, некоторый религиозный кризис, который отразился в стихах:

Не внял тоске моей Господь,
И холодом не осчастливил,
Из круга пламенного плоть
Изнеможенную не вывел.
И люди пьют мои уста,
А жар последний все не выпит.
Как мед столетний, кровь густа, -
О, плен мой знойный! Мой Египет!..
Но снится мне, с глухого дна
Идет струенье голубое,
И возношусь я, - и одна -
Лицом к лицу перед Тобою.

Достаточно сопоставить это стихотворение с:

Отравлен хлеб и воздух выпит.
Как трудно раны врачевать!
Иосиф, сосланный в Египет,
Не мог сильнее тосковать!

чтобы ощутить изрядную близость стихов Парнок мандельштамовским. Еще важнее стихотворение Парнок, похожее на ахматовское «Когда в тоске самоубийства...». Звучит оно так:

Не на хранение до поры, -
На жертвенник, а не в копилку, -
В огонь, в огонь Израиль пылкий
Издревле нес свои дары!

И дымный жертвенный пожар
Ноздрям Господним был приятен,
Затем, что посвященный дар
Поистине был безвозвратен...

Вы, пастыри Христовых стад,
Купцы с апостольской осанкой!
Что ваша жертва? Только вклад:
Внесли и вынули из банка!

И оттого тот древний свет
Над миром всходит вновь, Израиль,
Что крест над церковью истаил
И в этой церкви Бога нет.

Как видим, в определенный момент София Парнок пережила кризис, который задел многих крещеных евреев после мировой войны, революций и войны гражданской*. Однако, в отличие от своего брата, София Парнок вовсе не стремилась к еврейству реальному, современному ей. Это было вновь что-то типа стихотворения о ее и В.Парнаха испанских предках, в стихах, написанных перед крещением. Тот факт, что это «медовое контраalto» проходит где-то за перегородкой ателье Мервиса – портного из «Египетской марки», к которому, как к Альфреду из «Пансиона Мобэр», пришел Парнок, свидетельствует не столько о полном неприятии Мандельштамом пути С.Парнок, сколько, по-

* Проблема отношения крещеных евреев к тектоническим историческим сдвигам первой мировой войны и двух русских революций, совпавших с освобождением англичанами Иерусалима, а также решением Временного правительства о фактической отмене «черты оседлости», представляет собой важную специальную проблему. Поэтому здесь мы коснемся лишь нескольких подобных случаев, так или иначе связанных с героями этой работы.

Так, реакция Софии Парнок, выраженная в последнем четверостишии стихотворения «Не на хранение до поры...» с образами вновь восходящего древнего света Израила в противовес «кресту над церковью», что истаял, представляет собой один из образных вариантов этого кризиса. София Парнок крестилась в православие около 1910 г. (хотя ни в специальных монографиях С. Поляковой и Л.Бургин, ни в статье в т. 4 энциклопедии «Русские писатели» дата не уточняется). Само же стихотворение находится в тетради стихов 1916-1922 гг. Кажется, в дальнейшем подобные религиозные проблемы в известных нам текстах С.Парнок не встречаются.

Несколько иной пример являет собой О.Мандельштам, крестившийся в методистской церкви в Выборге в мае 1911 г., первоначально, похоже, лишь для поступления в университет. В 1910-е гг. поэт явно переживал серьезную тягу к православию под влиянием секретаря религиозно-философских собраний С.Каблукова, хотя православного крещения и не принял, о чем свидетельствует дневник Каблукова. А начиная с 1916-1917 гг. и стихотворений «Эта ночь непоправима...» и «Среди священников левитом молодым...», встал на тот путь, который и является предметом нашей статьи.

Интересный пример представляет и духовный путь Б.Пастернака, который физически, похоже, не крестился, однако всю жизнь испытывал тягу к православию. Важные аспекты переживаний евреев-христиан во время первой мировой войны отразились в образе Гордона в романе «Доктор Живаго».

Католический вариант еврейской судьбы являет собой И.Эренбург, который волею судеб после католического крещения в Париже, вернувшись в Киев времен гражданской войны, навсегда остался ударен еврейской темой.

Разумеется, здесь мы говорим о сильных художественных индивидуальностях, поэтому и не стремимся делать никаких обобщений. Однако каждый из упомянутых нами поэтов отразил какую-то сторону общего процесса, изучение которого впереди.

хоже, о напряженности их личных отношений. Вот что пишет об этом Диана Л. Бургин со слов мемуариста Л. Горнунга: «Через месяц она устроила чтение с более широким кругом участников, с последующим обсуждением. Один слушатель “сказал, что стихи (Парнок. — Д.Б.) плохи тем, что они хороши. Советовал точный размер стихов разбивать и приблизить к свободному стиху”. (...) Позже этим вечером кто-то “предложил в ... кружок кандидатуру О.Мандельштама, но Парнок резко ее отклонила, ссылаясь на то, что у нее с Мандельштамом была ссора, и она не хочет с ним встречаться”.

Мандельштам был неприятен Парнок “после обычной для него странной выходки: Мандельштам соскочил с пролетки, когда они с Парнок подъехали к нужному им дому, и скрылся в парадной, чтобы спутница расплатилась с извозчиком”. Вдобавок ко всем неприятностям, которые она терпела от него в прошлом, не говоря уже о романтическом и творческом соперничестве из-за Цветаевой, Парнок могла быть недовольна Мандельштамом вследствие его недавней дружбы с ее братом, который жил затем с братом Мандельштама и еще одним человеком в убогой, запущенной и холодной комнате на Тверском бульваре»³⁶.

На наш взгляд, все сказанное свидетельствует, что черты Софии Парнок попали в «Египетскую марку» не под фамилией или кличкой брата, но безымянно. И непосредственно с именем Парнока «Египетской марки» не связаны, хотя, как видим, проблемы, волновавшие сестру и брата, вполне укладываются в одну парадигму. Хотя С. Парнок искала себя в русских и российских пределах, ее брат являл собой романский франко-португало-испанский вариант неомарранизма, который у Мандельштама представлен немецко-еврейско-русской его разновидностью.

Сам Мандельштам отдавал себе отчет в том, что корни евреев России находятся в Испании. Хотя и выражал это в шуточных стихах:

На Моховой семейство из Полесья
 Семивершковый празднует сабаш.
 Здесь Гомель — Рим, здесь папа — Шолом Аш
 И голова в кудрявых пейзах песья.

Из двух газет — о чудо равновесья! —
 Два карлика построили шалаш
 Для ритуала, для раввинских каш —
 Испано-белорусские отчесья.

Это начало шуточного сонета, посвященного Д. Выгодскому, датируется 1924–1925 гг.

Похоже, что проблематика испанско-еврейских связей занимала Мандельштама достаточно серьезно*.

Что касается Валентина Парнаха, то он не только реализовал свою мечту перевести испано-португальских поэтов, жертв инквизиции, на французский язык, но успел в 1934 г. выпустить целый сборник такого рода текстов в издательстве «Академия»³⁷. Таким образом, многое из того, что могло казаться странным и недоказуемым при определенном взгляде на ситуацию Парнах–Мандельштам оказывается вполне реальным. При этом для нас не имеет значения историческая достоверность представлений двух поэтов о своей родословной, для нас важна культурно-историческая среда, в которой они существовали.

III

Существенным подспорьем в наших поисках духовной родословной Мандельштама оказывается «Вторая книга» Н.Я. Мандельштам, где эти вопросы рассматриваются специально. В отличие от других случаев главы «Второй книги» «Вечный жид» и «Родословная» создают удивительный унисон тому, о чем шла речь выше. К тому же логика Н.Я. Мандельштам принципиально отлична, что и понятно, от нашей.

В главе «Вечный жид» читаем: «Мандельштам — и по метрике Осип, а не Иосиф — никогда не забывал, что он еврей. Но “память крови” была у него своеобразной. Она восходила к праотцам и к Испании, к Средиземноморью, а скитальческий путь отцов через Центральную Европу он начисто позабыл»³⁸.

Это как раз та позиция неомарризма, которую мы и пытались охарактеризовать в первой части нашей работы. Столь же

* Достаточно обратиться к материалам самого Д. Выгодского. В 1926 году в заявлении в Народный комиссариат по иностранным делам, обосновывая свое желание поехать на работу в представительство СССР в Мехико, Выгодский пишет: «Длительное пребывание в Мексике даст мне возможность увеличить свои познания и сделать более плодотворной мою работу в Институте, тем более что в центре моих занятий стоят вопросы о столкновении испанской культуры с другими (до сих пор с еврейско-арабской), а в этом смысле вряд ли можно найти место более интересное для исследователя, чем Мексика» // Фаткуллина Р. Материалы к биографии Давида Выгодского // Лица. Биографический альманах. Вып. 1 М.; СПб., 1992 С. 93.

закономерно и продолжение рассуждений Н.Я. Мандельштам: «Иначе говоря, он ощущал связь с пастухами и царями Библии, с александрийскими и испанскими евреями, поэтами и философами и даже подобрал себе среди них родственника: испанского поэта, которого инквизиция держала на цепи в подземелье. “У меня есть от него хоть кровинка”, — сказал Мандельштам, прочтя в Воронеже биографию испанского еврея. Узник непрерывно сочинял сонеты (“Губ шевелящихся отнять вы не могли”) и, выйдя на короткий срок, записал их. Затем он снова был посажен на цепь (повторный арест!) и опять сочинил грудку сонетов. По-моему, он выбрал сонетную форму, потому что чем строже форма, тем легче запомнить стихи. Память у испанского поэта была еще лучше, чем у Мандельштама, так как он годами помнил их и, вероятно, даже не записывал»³⁹.

Комментатор «Второй книги» М.К.Поливанов указывает, что здесь «имеется в виду, видимо, португальский поэт XVII в., проведший десять лет в заключении и в семьдесят три года выпущенный из тюрьмы и опубликовавший свои стихи. Его история изложена в книге: Парнах В.Я. Испанские и португальские поэты — жертвы инквизиции. М.; Л., 1934»⁴⁰.

Надо отметить, что подразумеваемый комментатором поэт Антонио Серран де Красто писал не сонеты, а шуточные стихи и поэмы. И это было, разумеется, известно комментатору. Однако ничего подобного «цепям» инквизиции в заметке Парнаха нет. Поэтому в комментарии к тексту Н.Я.Мандельштам не указано ни имя поэта, ни точная ссылка. И это верно. Ведь слова Н.Я. Мандельштам — некая сумма сведений о поэтах, переведенных Парнахом, и точность здесь большого значения не имеет. Слова же о «цепи» относятся скорее к стихам самого Мандельштама из «Ариосто»:

О город ящериц, в котором нет души, —
От ведьмы и судьи таких сынов рожала
Феррара черствая и на цепи держала,
И солнце рыжего ума возшло в глуши.

По содержанию эти строки вполне соответствуют инквизиционным мотивам. Однако для нас сейчас важно другое — то, как Мандельштам «подобрал» себе родственника среди испанских или португальских поэтов. И то, как это соответствует всей неомаррианистской логике его поведения. Мифогенные потенции этой ситуации оказались настолько сильны, что и сама Н.Я.Мандельш-

там, пусть и в качестве литературного приема, написала уже о себе: «Я часто думаю о том, есть ли во мне хоть ген, хоть кровинка, хоть клетка, соединяющая меня если не с праотцами, то хоть с гетто старинных испанских или немецких городов. Кто знает, может и есть. Иначе откуда бы взялась стойкость, которая помогла мне выжить и сохранить стихи?»⁴¹.

В следующей главе, которая, похоже, существенно зависит от «Шума времени», мы читаем: «Дед, ровесник отца, не представлял никакого поколения. Он был абсолютно уникальным явлением, не похожим на еврейских местечковых мудрецов, ни на ремесленников, ни на кого на свете. Его профессия — выделка замши. (...) внутренняя потребность говорить не давали ему работать. Он цитировал Спинозу, Руссо и Шиллера, но в таких невероятных сочетаниях, что все ахали... (...) основное его свойство — полная отвлеченность, невероятная абстрактность. Он проповедовал деизм и жаловался на покойную жену (характерная, как мы помним, деталь! — Л.К.), что она отняла у него сыновей. Невозможно себе представить, что у него были дети, с которыми он разговаривал о чем-либо, кроме своей философии»⁴².

Это и понятно. Ведь жена «деда» (отца О.Мандельштама) вела своих детей к русской культуре от мира их отца.

А вот со следующим замечанием Н.Я.Мандельштам согласиться очень трудно: «Дед исписывал груды листочков мелким немецким почерком и обижался на сыновей, потому что никто из них так и не дослушал ни одного листочка до конца. Шкловский, узнав про сочинительство деда, уговаривал Мандельштама вставить что-нибудь из его мемуаров или “Философии” в свою прозу, иначе грозился сделать это сам. Но до этого не дошло, потому что никто не понимал витиеватых оборотов деда и не разбирал готического почерка»⁴³.

Так или иначе, но «философия» деда, как мы видели, нашла себе вполне адекватное выражение на страницах «Шума времени». Другое дело, насколько это доступно как мемуаристу, так и читателю, далекому от проблем самоопределения того типа российского еврея рубежа веков, каким был О.Мандельштам.

А вот другое сообщение Н.Я.Мандельштам не может не привлечь нашего внимания. Это то, где она говорит о единстве всего рода Мандельштамов в Российской империи. Правда, Н.Я.Мандельштам отмечает, что занесение самого О.Э.Мандельштама на родословное древо неких ялтинских стариков Мандельштамов произошло уже после написания даже «Египетской марки», тем не менее встреченные четой Мандельштамов родственники (далеко

не только ялтинские) «друг про друга они знали все и умели почитаться родством, отсчитывая от колена киевского окулиста и от переводчика Библии, попавшего в словарь Брокгауза».

Вряд ли Н.Я.Мандельштам имела в виду «Еврейскую энциклопедию» Брокгауза-Ефрона, где весь род названных Мандельштамов представлен даже с генеалогическими сведениями, откуда их можно было взять и до написания «Шума времени»...

Что же касается сегодняшних читателей и, как ни странно, исследователей Мандельштама, то к ним вполне можно отнести слова той же Н.Я.Мандельштам «Древо начиналось незадолго до переезда какого-то патриарха из Германии в Курляндию, куда его выписал как часовщика и ювелира герцог курляндский Бирон (...) При переезде в Курляндию ювелир еще носил древнееврейскую фамилию, а это является признаком почтенного раввинского рода. Я не запомнила фамилию, потому что никак не понимала, с чего это вдруг Мандельштам с таким любопытством рассматривает дерево и спрашивает стариков обо всех ветках и отростках. «Египетская марка» уже была написана, и Мандельштам там ясно сказал, что наш единственный предок — Голядкин. Этот предок был мне гораздо более понятен, чем дед и его рижский брат, а тем более чем курляндский часовщик и киевский врач»⁴⁴.

В данном случае Н.Я.Мандельштам, говоря о себе, безусловно права. А вот с ее словами о Мандельштаме мы позволим себе не согласиться: «Дед часто пробовал рассказать про свою семью, но никто его не слушал. Часовщик с женой (ялтинские родственники. — Л.К.) были гораздо убедительнее деда, и Мандельштам слушал их с большой охотой. Но в свой раввинский род он все-таки не поверил и все рвался к русским разночинцам. От них он вел свое происхождение...»⁴⁵.

Здесь спутаны два момента. Духовное родство и род. Мы старались распутать этот клубок, внимательно слушая и «деда», и ялтинских родственников, и Осипа Эмильевича Мандельштама.

Работа выполнена в рамках программы гранта 472/1998 Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation (RSS).

¹ Мандельштам О. Шум времени // Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2. Далее «Шум времени» и «Египетская марка» цитируются по этому изданию с указанием соответствующих страниц в тексте.

² Львов-Рогачевский В. Русско-еврейская литература. М., 1922. С. 59-60.

³ Там же. С. 60

⁴ Проблема так называемого «марранизма» или «неомарранизма» достаточно активно обсуждается в науке: Veit Philip F. Heine: The Marrano Prose //

Monatshefte I XYI (1974). P. 145-156; *Lazar M. Arnold Shoenberg and His Doubles: A Psychodramatic Journey to His Roots.* (Spec.: From Assimilation to Conversion: The Austrian and German Mazzanos // *Jornal of Arnold Shoenberg Institute.* 1994. XVII. 1-2. P. 7-150; *Garret L. The Self as Marrano in Jakob Glotsteins Autobiographical Novels* // *Prooftexts: A. Journal of Jewish Literary History.* 1998. Vol. 18, 3. *Jewish-American Autobiography.* Part 2. P. 207-223; *Schorsch I. The Myth of Sephardic Supremacy* // *Schorsch I. From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism.* Brandeis Univ. Press, 1994. Я благодарен проф. И.Баргало за указание на последний источник. Многое из сказанного в отмеченных публикациях имеет прямое отношение к прозе В.Парнаха «Пансион Мобэр», речь о которой пойдет ниже.

⁵ *Бернфельд С. Соломон Маймон* // *Еврейская энциклопедия.* В 16 т. Т. 10. Стб. 527-531. (Специально: стб. 529.)

⁶ Там же. Стб. 531.

⁷ *Fleishman L., Harder H.-B., Dorzweicler S. Boris Pasternaks Lehrjare: Neопубликованные философские конспекты и заметки Бориса Пастернака.* В 2 ч. Stanford, 1996. (Stanford Slavic Studies. Vol. 11). В т. 1 см.: записи Б.Пастернака лекций о М.Маймоне в Московском университете.

⁸ *Бернфельд С. Указ. соч.* Стб. 530.

⁹ *Weissberg L. Solomon Maimon Writes His Lebensgeschichte* // *Yale Companion to Jewish Wrightings and Thought in German Culture.* 1096-1996. Yale, 1997. P. 112-113.

¹⁰ *И.Ч. Гамбург* // *Еврейская энциклопедия.* Т. 6. Стб. 131-132.

¹¹ Шавли // Там же. Т. 15. Стб. 900-901.

¹² *Гейне Г. Мемуары.* Собр. соч. в 10 т. М., 1959. Т. 9. С. 232.

¹³ *Ронен О. Осип Мандельштам* // *Лит. обозрение.* 1991. № 1. С. 5-6.

¹⁴ *Цвета Иудей (Из Франкля)* // *Пер. Д.Минаева* // *Еврейская библиотека.* ка. 2-е изд. СПб, 1890. Т. 2. С. 373.

¹⁵ *Мандельштам О. Проза (Наброски и редакции к повести «Египетская марка»)* // *Собр. соч.* в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 563.

¹⁶ *Тименчик Р. Еврейские подтексты в «Египетской марке» Осипа Мандельштама* // *Jews and Slavs. Jerusalem; St.Petersburg,* 1993. Vol. 1. P. 354.

¹⁷ *Рабинович О. О Мошках и Иоськах* // *Рабинович О. Избранное.* Иерусалим, 1985. С. 344.

¹⁸ Там же. С. 345-346.

¹⁹ *Из автобиографии Соломона Маймона* // *Еврейская библиотека.* СПб., 1890. Т. 2. С. 272.

²⁰ *Стасов В. По поводу постройки синагоги в С.-Петербурге* // Там же. С. 439-440.

²¹ Там же. С. 448.

²² Там же. С. 441-442.

²³ *Из автобиографии Соломона Маймона* // *Еврейская библиотека.* СПб., 1890. С. 332.

²⁴ См. об этом в тексте Соломона Маймона и в статье Исмара Шорша (прим. 4) (особенно с. 87-88).

²⁵ *Стасов В. По поводу постройки синагоги.* С. 446-447.

²⁶ Там же. С. 451-452.

²⁷ *Моргулис М. К истории образования русских евреев* // *Еврейская библиотека.* Т. 2. С. 414.

²⁸ *Парнах В.* Пансион Мобэр: Воспоминания (этот текст хранится в РГАЛИ. Ф. 2251. Оп. 1. с.х. 44). Я пользуюсь копией, любезно предоставленной П.Нерлером, которому искренне благодарен.

²⁹ *Морозов А.* Мандельштам в записях дневника С.П.Каблукова // Лит. обозрение. 1991. № 1. С. 83.

³⁰ *Кацис Л.* Осип Мандельштам и еврейская Варшава 1914 года (Из коммент. к стихотворению «От вторника и до субботы...») // *Stanford Slavic Studies*. 1999. Vol. 20. P. 60-76.

³¹ *Кацис Л.* Осип Мандельштам, Шолом-Алейхем, «Египетская марка» или «жертва заранее созданных концепций о том, как должен протекать роман» // Новое лит. обозрение. 1999 (в печати). Краткую версию см.: «Египетская марка» как «Кровавая шутка» (К теме «Мандельштам и Шолом-Алейхем») // Материалы IV Мандельштамовских чтений. РГГУ. 1999 (в печати). Газетный вариант этого текста «Кровь черновика» см. в прил. «Окна» в газете «Вести». Тель-авив, 1999, 2, 9, 16 сент.

³² *Волошин М.* Голоса поэтов // *Волошин М.* Лики творчества. Л., 1988. С. 547. В коммент. Т.Никольской и Г.Левинтона в этом издании на связь с «Египетской маркой» не указывается

³³ *Бургин Д.Л.* София Парнок. Жизнь и творчество русской Сафо. СПб., 1999. С. 428.

³⁴ *Полякова С.* Примечания к стихотворениям // Парнок С. Собр. стихотворений / Вступ. ст., примеч., подгот. текста С.Поляковой. СПб., 1998. С. 481.

³⁵ Кацис Л. «Палестинские отроки с кровью черной...» О двух еврейских эпизодах у Марины Цветаевой // Новое литературное обозрение. 1998. № 28. С. 134-139.

³⁶ *Бургин Д.Л.* Указ. соч. С. 257-258.

³⁷ Испанские и португальские поэты, жертвы инквизиции: Стихотворения, сцены из комедий, хроники, описания аутодафе, протоколы, обвинительные акты, приговоры / Собр., пер., снабдил ст. и примеч. В.Парнах. М.; Л., 1934.

³⁸ *Мандельштам Н.Я.* Вторая книга. М., 1990. С. 408

³⁹ Там же. С. 408-409.

⁴⁰ *Поливанов М.* Примечания // Мандельштам Н.Я. Вторая книга. М., 1990. С. 537.

⁴¹ *Мандельштам Н.Я.* Указ. соч. С. 409.

⁴² Там же. С. 413.

⁴³ Там же. С. 412.

⁴⁴ Там же. С. 418.

⁴⁵ Там же.



Александр Прокопов

АНТИСЕМИТСКАЯ КАМПАНИЯ СОЮЗА ФАШИСТОВ ОСВАЛЬДА МОСЛИ

В период между мировыми войнами быстрое развитие право-радикальных сил во многих странах Западной Европы не обошло стороной и Великобританию. В октябре 1932 г. в разгар мирового экономического кризиса в Лондоне начал свою деятельность Британский союз фашистов (БСФ), который стал самой известной и многочисленной праворадикальной организацией в Англии в межвоенный период. Основателем и бессменным лидером БСФ был английский аристократ Освальд Мосли, который в 1914–1918 гг. принимал участие в боевых действиях на фронтах первой мировой войны, а с наступлением мира занялся политикой и состоял первоначально в консервативной, а затем в лейбористской партиях. Разочаровавшись к началу 30-х гг. в демократии и полагая, что страна находится накануне краха, Мосли организовал фашистский союз, который в условиях мирового экономического кризиса быстро развивался. К началу 1934 г. вождь БСФ смог создать разветвленную полувоенную структуру организации с отделениями почти во всех крупнейших городах страны. Фашисты выпускали две еженедельные газеты, издавали пропагандистские брошюры и листовки, регулярно проводили митинги и собрания в различных уголках Британии. В условиях высокого уровня безработицы и неспособности правительства быстро справиться с непростой социально-экономической ситуацией в стране лидеры БСФ смогли привлечь внимание английского общества к своей организации, и к лету 1934 г. в Союзе Мосли состояло около 50 тысяч человек¹. Заметные успехи БСФ стали возможными в результате того, что Мосли получал немалую финансовую поддержку как из-за пределов Англии от Муссолини, так и от ряда видных представителей британского общества, в том числе от «газетного короля» лорда Ротермира и крупного производителя автомобилей лорда Наффилда².

Александр Юрьевич Прокопов – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

Программа БСФ включала в себя планы радикального реформирования политической системы, ликвидацию демократических институтов власти, установление фашистской диктатуры, активное вмешательство государства в общественную жизнь и экономическую сферу³. С первых дней существования БСФ в пропаганде фашистов большое внимание уделялось националистическим идеям, а через два года после основания Союза, 28 октября 1934 г. Мосли на митинге в лондонском зале Альберт-Холл официально объявил о начале проведения членами его организации антисемитской кампании, которая должна была ознаменовать, по словам вождя БСФ, «новую фазу в истории фашизма в Британии»⁴.

Следует отметить, что до осени 1934 г. лидеры БСФ, пытаясь придать своей организации «респектабельный» вид, а также, ориентируясь в это время на фашистскую Италию, отрицали существование антисемитских тенденций в деятельности Союза⁵. Летом 1933 г. вождь БСФ в интервью еврейскому изданию «Джуиш Экономик Форум» говорил, что при фашизме «религиозная и расовая терпимость будут гарантированы»⁶. Более того, в 1932-1933 гг. руководители чернорубашечников⁷ не препятствовали вступлению в Союз представителей еврейской общины Британии. Хотя последних в БСФ было немного, тем не менее среди евреев-фашистов можно, например, назвать А.Коэна, который консультировал руководство БСФ по различным религиозным вопросам⁸. Однако необходимо сказать, что руководство БСФ было не совсем последовательно в своих действиях, декларируя расовую терпимость и утверждая, что в Союзе запрещено проводить антисемитскую политику⁹. В сентябре 1933 г. в официальном печатном органе БСФ газете «Блэкшет» была опубликована статья под заголовком «Иностранная угроза», в которой ее авторы возлагали ответственность за существовавшую безработицу на иностранцев, к которым они, в первую очередь, относили евреев. В этой статье утверждалось, что после прихода фашистов к власти из страны немедленно будет выслана часть евреев¹⁰. 4 ноября 1933 г. в «Блэкшет» появилась публикация «Толкнут ли евреи Британию к войне?», в которой представители еврейской общины в Британии рассматривались как организованное сообщество, «проводящее антибританскую политику» и готовое втянуть страну в войну из-за своих интересов¹¹. Помимо подобных статей выпады против евреев звучали и в ходе пропагандистских мероприятий Союза. 9 ноября 1933 г., выступая на одном из митингов БСФ,

Мосли утверждал, что евреи хотят посорить его страну с Германией¹².

Появление антисемитских тенденций в пропаганде БСФ последовало сразу после посещения в сентябре 1933 г. группой высокопоставленных офицеров БСФ съезда нацистской партии, проходившего в Нюрнберге¹³. Этот визит отразил стремление руководителей БСФ не ограничивать круг своего общения только с Муссолини, а завязать контакты с быстро набравшими силу и упрочивавшими свое положение в Германии нацистами. Если учитывать тот факт, что для руководства НСДАП¹⁴ большое значение имело отношение той или иной организации к евреям, то издание британскими фашистами вскоре после возвращения их делегации из Германии серии статей антисемитского содержания следует рассматривать как демонстрацию готовности Мосли изменить позицию своего Союза к евреям, и главной целью этого демарша было желание установить более тесные контакты с нацистским руководством. Как показало будущее, публикация осенью 1933 г. ряда антисемитских статей явилась первыми шагами на пути переориентации лидеров БСФ с фашистской Италии как примера для подражания на гитлеровскую Германию.

Касаюсь вопроса об истоках антиеврейской политики Союза, необходимо отметить, что заметное влияние на Мосли и его сторонников оказали не только нацисты, но и предшествовавшие БСФ британские антисемитские организации и объединения, выступавшие против притока в страну иностранцев. Среди подобных организаций следует назвать Лигу за чистое правительство, которая появилась в начале XX в. и лозунгом которой был «Британия для британцев»¹⁵. Тогда же, в начале века, Уильям Стенли Шоу и консервативный член парламента майор Эванс Гордон основали Британскую братскую лигу, представители которой ратовали за ограничение притока в страну иммигрантов, в первую очередь евреев, выдвигали лозунг «Англия для англичан»¹⁶. Главным местом деятельности этой Лиги был восточный Лондон (Ист-Энд), где, как будет показано ниже, спустя 30 с лишним лет развернул кампанию по преследованию евреев Союз фашистов¹⁷. После первой мировой войны в Британии возникла и в течение целого ряда лет активно действовала под руководством Генри Бимиша организация «Бритонцы», имевшая ярко выраженную антиеврейскую направленность, а в конце 20-х годов своеобразную антисемитскую эстафету подхватила Имперская фашистская лига (ИФЛ) Арнольда Лиза¹⁸. Характерно, что Мосли, еще не будучи фашистом, посещал некоторые митинги ИФЛ и был зна-

ком с политической практикой этой Лиги¹⁹. Перечисленные объединения заложили основу и подготовили почву для ведения фашистами Мосли в середине 30-х гг. кампании, направленной против евреев.

Говоря о причинах, подтолкнувших лидеров БСФ к принятию антисемитизма, следует отметить и тот факт, что еще до того, как Мосли официально объявил о начале проведения антиеврейской кампании, члены БСФ неоднократно подвергались нападению со стороны отдельных представителей еврейской общины. Как сообщала газета «Дэйли Геральд», 1 мая 1933 г. группа евреев напала на одной из лондонских улиц на фашистов, распространявших газеты; 7 мая аналогичный случай произошел на Ковентри-стрит; 8 мая два еврея были осуждены за избиение члена БСФ на Лейстер-сквер²⁰. Подобные проявления враждебности в отношении чернорубашечников Мосли были следствием того, что уже в первый год существования БСФ на фашистов Мосли порой проецировались те чувства негодования, которые вызывали у некоторых британцев еврейской национальности преследования евреев в Германии.

Касаясь вопроса о том, под воздействием каких факторов Мосли пришел к осознанию необходимости взять на вооружение своего Союза антисемитизм, следует учитывать не только влияние нацистов, британских антисемитских организаций и эпизодические агрессивные действия некоторых молодых евреев, но необходимо принимать во внимание и другие не столь очевидные обстоятельства. Австралийский историк В.Ф.Мандль на страницах работы, посвященной преследованию евреев британскими фашистами, справедливо отмечал, что «...в течение всей своей политической жизни Мосли была нужна мощная сила, чтобы бросить ей вызов, сильный оппонент, чтобы его разгромить и, чем более общим и аморфным он был, тем лучше служил его целям»²¹. И.Сиефф, встречавшийся в 1932 г. с Мосли, вспоминал, что последний говорил: «Новое движение должно выявить нечто, что можно было бы ненавидеть»²². В постоянном стремлении Освальда Мосли найти врага для противодействия ему вполне отчетливо прослеживается своеобразное воздействие на руководителей БСФ опыта первой мировой войны. Тогда платные пропагандисты и ведущие средства массовой информации (не без поддержки представителей Уайтхолла) в течение нескольких лет целенаправленно формировали и внедряли в сознание британцев образ врага нации, и это в комплексе с интенсивной национально-патриотической агитацией показало свою эффективность в деле

консолидации общества, сплочения масс и направления их энергии в заданное правящими кругами русло. Культивирование в середине 30-х гг. руководителями БСФ ненависти к евреям как к своего рода «врагам» британского общества вряд ли могло стать (с той легкостью, как это произошло) одним из центральных направлений политики БСФ без той специфической, никогда до первой мировой войны столь широко не применявшейся пропагандистской практики, осуществлявшейся в 1914-1918 гг. Освальд Мосли, на которого первая мировая война оказала большое воздействие²³, осенью 1934 г. в условиях стремительного сокращения поддержки и численности Союза²⁴, попытался, опираясь на опыт военных лет, использовать пример преследования евреев нацистами с целью возродить свой Союз и его активность на основе антисемитизма. Лидеры Союза, не сумев приблизиться к власти, запугивая британцев «красной» угрозой и критикуя правящую политическую элиту, пытались найти нового противника, на которого можно было бы возложить ответственность за все трудности в стране и в деятельности БСФ и против кого можно было бы направить недовольство представителей средних слоев, составлявших наиболее активную часть фашистского движения.

Характерно, что после того как вождь британских фашистов объявил осенью 1934 г. о том, что его организация бросает вызов евреям, отношения лидеров БСФ с представителями германских властей стали приобретать более открытый и дружеский характер. Если до октября 1934 г. нацистская газета «Штюрмер» критически отзывалась о Союзе Мосли и утверждала, что БСФ находится под влиянием евреев, то после митинга британских фашистов в Альберт-Холле 28 октября 1934 г. она приветствовала БСФ как антисемитскую организацию²⁵. Другое нацистское печатное издание — «Сервис Мондиал», публиковавшееся на нескольких европейских языках и ориентированное на международную аудиторию, ранее, в конце 1933 г. с сожалением отмечало на своих страницах, что БСФ не рассматривает еврейской проблемы²⁶. Впоследствии это издание, как и газета «Штюрмер», поддержало антисемитскую политику БСФ²⁷.

В конце 1934-начале 1935 гг. лидеры БСФ еще не имели детально разработанного «теоретического» обоснования антисемитизма и программы действий, какая была у нацистов. Руководители британских фашистов, пытаясь обосновать свою антисемитскую позицию, высказывали самые различные претензии и обвинения в адрес евреев. Идеологи Союза фашистов стремились доказать всевластие и антибританский характер деятельности евре-

ев, обвиняли еврейских финансистов в том, что они вкладывают деньги за пределами страны и, тем самым, не способствуют развитию английской промышленности, переживавшей в первой половине 30-х гг. трудные времена, отстаивали теорию еврейского заговора, рассматривали евреев как всепроникающую и зловещую силу, поставившую под свой контроль международные финансы и многие сферы жизни британского общества²⁸. Кроме того, лидеры Союза фашистов ставили в вину представителям этого этнического меньшинства нападение на членов БСФ, утверждали, что евреи используют потогонную систему на принадлежащих им предприятиях и применяют нечестные методы конкуренции²⁹.

Весной 1935 г. вождь чернорубашечников стал переходить от обвинений и оскорблений еврейского населения к выработке программы действий в отношении них. На митинге в Альберт-Холле 22 марта 1935 г. Мосли заявил, что евреи, которые ведут антибританскую деятельность, будут депортированы³⁰. Позднее, в начале 1936 г. в книге «Фашизм: 100 вопросов и ответов» Мосли подтвердил подобные намерения фашистов; кроме этого, он отмечал, что тем евреям, кто «проявит себя ценными членами общества», будет разрешено остаться в стране, но они будут лишены основных гражданских прав³¹. В этой же работе нашло отражение дальнейшее развитие антисемитских взглядов руководства британских фашистов: «Необходимо с помощью обучения и пропаганды внушать британцам мысль, что расовое смешение плохо..., — писал Мосли, — но, если необходимо законодательство для сохранения расы, фашизм не поколеблется, чтобы его ввести»³². Тем самым, британские фашисты фактически были готовы создать расовые законы по примеру нацистов. К концу 1936 г. влияние расовой теории, проповедуемой руководством НСДАП, стало еще более отчетливо проявляться в пропаганде британских фашистов. В октябре 1936 г. на страницах газеты «Блэкшет» можно было прочесть следующее утверждение: «Мы совершенно уверены в расовой разнице между евреями и нами», и далее подчеркивалась необходимость сохранения в чистоте британской расы³³.

В 1936 г. антисемитизм стал приобретать черты центрального направления в деятельности Союза фашистов. В этом году практически в каждом номере газеты «Блэкшет» можно было встретить публикации, в которых руководители БСФ обвиняли евреев в том, что они хотят разрушить колониальную империю, толкнуть страну к войне с Германией, мешают бизнесу неевреев, контролируют международные финансы и различные сферы жизни британского общества³⁴. Союзом Мосли был издан памфлет «Фа-

шизм и евреи», написанный У.Джойсом, где автор утверждал, что евреи ответственны за бедственное положение промышленности одного из депрессивных районов страны — Ланкашира, что они противодействуют любому национальному движению в стране и Британия, по мнению Джойса, может быть свободна только после разгрома еврейства³⁵. Помимо Джойса некоторые другие представители руководящей элиты БСФ, такие как Беккет, Честертон, Фуллер, были известны своими крайними антиеврейскими взглядами.

Центром антисемитской кампании БСФ стал восточный Лондон, что в значительной мере было обусловлено теми специфическими условиями, которые имели место в этой части столицы. Ист-Энд, куда входили такие административные округа, как Бетнал-Грин, Шоредич, Хэрни, Степни и некоторые другие, являлся одним из беднейших районов столицы и был населен преимущественно рабочими, однако здесь имелась заметная прослойка представителей мелкой буржуазии: лавочников, портных, изготовителей мебели и других мелких производителей и торговцев³⁶.

Экономический кризис и последовавшая за ним промышленная депрессия имели тяжелые последствия для многих лондонцев, проживавших в восточной части столицы. В середине 30-х гг. большинство населения Ист-Энда страдало от низкой заработной платы, безработицы, плохих жилищных условий. В нищете жило 18% обитателей Шоредича, 17,8% — Бетнал-Грина, 15,5% — Степни³⁷. Многие британцы, населявшие восточный Лондон, ютились в перенаселенных, ветхих домах, располагавшихся на узких и грязных улицах, некоторые из которых с полным основанием можно было назвать трущобами³⁸. Немаловажной чертой жизни восточного Лондона были постоянные банкротства в разросшихся в этом районе мелких предприятиях и торговых фирмах³⁹.

Специфической чертой Ист-Энда, отличавшей его от большинства других городских районов, было то, что около четверти его жителей составляло еврейское население, а также проживало немало ирландцев и выходцев из других стран⁴⁰. Эта особенность была обусловлена тем, что еще с XVII в. в этом районе селились многие иммигранты, прибывавшие в столицу Британии, а с конца XIX в. в Ист-Энд особенно много стало приезжать еврейских семей, в первую очередь, из восточной Европы⁴¹. Тогда же в последней трети XIX в. в восточном Лондоне появляются первые синагоги: в 1874 г. — в Дэлстоне, в 1887 г. — в Сток Ньюингтоне, в 1892 г. — в Хэрни⁴². В середине 30-х гг. XX в. в Британии насчитывалось около 350 тыс. евреев, и они составляли 0,6%

населения страны⁴³. Самая большая еврейская община проживала в Лондоне — 230 тыс. человек, из них около 150 тыс. — в восточной части столицы⁴⁴. В Ист-Энде активно действовали различные еврейские организации и насчитывалось около двух десятков клубов для еврейской молодежи⁴⁵.

Среди населения Ист-Энда задолго до прихода туда фашистов Мосли существовали антисемитские настроения и имелся определенный опыт преследования евреев. Еще в 80-е гг. XIX в. в этом районе столицы нередко можно было столкнуться с проявлением антисемитизма⁴⁶. В начале XX в., как уже отмечалось выше, в восточном Лондоне действовала организация Британская братская лига, активно выступавшая против притока иммигрантов в страну, в том числе и евреев. В годы первой мировой войны в сложных условиях, вызванных трудностями военного времени, антисемитские настроения среди некоторых жителей Ист-Энда заметно усилились. В один из сентябрьских дней 1917 г. в восточном Лондоне около пяти тысяч британцев учинили избиение евреев и разгромили ряд еврейских магазинов и лавок⁴⁷.

В период мирового экономического кризиса 1929-1933 гг. и в последующие годы, характеризовавшиеся сложной социально-экономической ситуацией в стране, материальное положение и условия жизни населения восточного Лондона оставались тяжелыми. В это время несколько усилились межэтнические трения среди жителей Ист-Энда. На страницах местной прессы в 1934-1935 гг. можно было встретить высказывания некоторых англичан — обитателей Ист-Энда об «отвратительных привычках и поведении многих иностранцев» в восточном Лондоне, выражалось сожаление по поводу того, что британцев вытесняют из района евреи и последние превращают жилые помещения в мастерские и фабрики, где нередко практикуется потогонная система⁴⁸. Среди тех, кто выражал недовольство соседством с представителями еврейской общины были отдельные местные англиканские священники. Викарий церкви Св. Джеймса на страницах газеты «Хэрни гзет» утверждал, что еврейские «домашние фабрики» разрушают «традиционный покой и мир» в районе и вынуждают англичан перебираться в иные места⁴⁹. Другой священник из соседнего с Хэрни района вел, по данным одной еврейской организации, открытую антисемитскую пропаганду⁵⁰. Подобные суждения служителей церкви отражали определенные настроения некоторых местных жителей, но, думается, они в определенной степени являлись также косвенным следствием антиеврейской мифологии,

которая столетия бытовала среди населения христианских государств и культивировалась церковью.

Небезынтересный факт, характеризовавший взаимоотношения жителей различных национальностей в восточном Лондоне, упоминался в ходе неофициальной встречи между руководителем Коммунистической партии Великобритании (КПВ) Гари Поллиттом и одним из лидеров лондонских лейбористов Гербертом Моррисоном, которая состоялась осенью 1936 г. и имела целью обмен мнениями о положении дел в Ист-Энде в связи с активностью там фашистов. Представители КПВ и лейбористской партии Великобритании (ЛПВ) в ходе беседы признали, что антисемитские настроения получили в этом районе заметное распространение. Моррисон привел пример, когда санитарные рабочие Степни настаивали на повышении оплаты их труда лишь на том основании, что они работают в районе, населенном евреями⁵¹. Пытаясь выявить основные причины антисемитских настроений части населения восточного Лондона, руководители КПВ и ЛПВ отмечали наряду с существованием среди жителей района национальных предрассудков также плохие условия труда и низкие заработки в ряде мастерских, где владельцами были евреи⁵². Кроме этого, на встрече Моррисона и Поллитта говорилось о том, что распространению антисемитских взглядов в Ист-Энде способствовало, в частности, применение некоторыми предпринимателями-евреями потогонной системы и проведение торговцами еврейской национальности мер по сбиванию цен, что подрывало бизнес их конкурентов-англичан⁵³. Приведенные выше данные свидетельствовали о том, что антисемитская пропаганда БСФ попала в Ист-Энде на благодатную, ранее уже подготовленную почву, и это в немалой степени предопределило поддержку фашистов со стороны некоторых жителей восточного Лондона.

Чернорубашечники появились в Ист-Энде в 1933 г., а первые отделения там были созданы в период между 1934-1935 гг.⁵⁴. Начало 1936 г. показало руководителям БСФ, что в то время как в большинстве провинциальных районов страны деятельность фашистов имела мало успеха, в восточной части столицы чернорубашечники достигли некоторого прогресса в привлечении в свои ряды сторонников, причем наибольший отклик среди части местного населения находило антисемитское направление пропаганды БСФ⁵⁵. Фашистам удалось, используя сложную социально-экономическую обстановку, привлечь в свои ряды некоторых рабочих и малооплачиваемую молодежь Ист-Энда. Среди местных

членов БСФ можно было встретить безработного продавца, шофера, механика, портного, кондитера, железнодорожного рабочего, электрика, декоратора, а также клерков, лавочников, мелких производителей⁵⁶. Английскому исследователю Патрику Линехэну удалось собрать информацию о 232 фашистах и активных сторонниках БСФ в Ист-Энде. Среди них почти 58 процентов составили рабочие (неквалифицированные — 43,1%, квалифицированные — 14,65%)⁵⁷. Такое значительное число представителей рабочего класса среди фашистов восточного Лондона объяснялось тем, что, как уже отмечалось выше, Ист-Энд был беднейшим районом столицы, населенный преимущественно малооплачиваемыми наемными работниками. Один из организаторов отпора фашистам в Восточном Лондоне Фил Пирэтин отмечал, что «некоторые обыкновенные рабочие» поддержали БСФ главным образом «вследствие социальных лишений, жизни в нищете, в трущобах, вследствие отсутствия работы или низкой заработной платы»⁵⁸. Несомненно, что тяжелые жилищные условия, низкий уровень жизни, отсутствие реальных перспектив в комплексе с национальными предрассудками и межэтническими трениями — все это, а также малая активность в этом районе традиционных партий, создавало в восточном Лондоне благоприятные условия для воздействия фашистской пропаганды на самых нуждавшихся представителей британского общества.

Определенному успеху фашистов в Ист-Энде способствовало проживание в этом районе заметной прослойки мелких производителей и торговцев. В приведенных выше данных П.Линехэна из 232 выявленных им фашистов и активных сторонников БСФ в восточном Лондоне 24% составили лавочники и мелкие ремесленники⁵⁹. Занимая в социальной структуре общества промежуточное положение между рабочими и крупной буржуазией, мелкий собственник оказался восприимчивым к планам фашистов подавить левые силы, фактически подчинить государству рабочие организации и одновременно с этим с симпатией относился к антимонополистической риторике фашистов, направленной против финансовой олигархии и крупного капитала, подрывавшего основы мелкого производства и торговли. Привлечению в ряды фашистской организации некоторых мелких собственников Ист-Энда в немалой степени способствовал и тот факт, что среди представителей мелкой буржуазии этого района значительное распространение получили антисемитские настроения, которые подогревались острой конкуренцией между торговцами еврейской

национальности и англичанами, что особенно ярко проявлялось в сфере продажи мебели⁶⁰. В упоминавшейся беседе Моррисона и Поллитта последний отмечал, что лавочники-англичане Поплара явственно ощущали, что их вытесняют из торговли, и это вызвало протест⁶¹. Другие жители восточного Лондона, занимавшиеся розничной торговлей, нередко выражали резкое недовольство в связи с попытками их еврейских конкурентов обойти некоторые регулирующие правила торговли в воскресные дни, что вело к финансовым потерям первых и вызывало обострение межэтнических трений⁶². Отражением определенной симпатии, которую выражали отдельные представители мелкой буржуазии восточного Лондона в отношении фашистов Мосли, было, в частности, и то, что некоторые владельцы магазинов в Хэгни порой публиковали свою рекламу в прессе БСФ⁶³.

Фашисты проводили среди мелких собственников систематическую агитацию, старались еще более разжечь среди них антиеврейские настроения. В «Блэкшет» регулярно печатались антисемитские статьи под рубриками «Опять еврей» и «Веселый Иуда», публиковались оскорбительные призывы – «Обратно в гетто, еврей», внушалось, что евреи захватили розничную торговлю и мелкий бизнес⁶⁴. Подобного рода пропаганда находила определенный отклик среди мелких собственников Ист-Энда. Особый успех чернорубашечники имели среди торговцев мебелью, где, как уже говорилось выше, имела место острая конкуренция между англичанами и евреями. Характерно, что основателями отделений БСФ в Шоредиче весной 1935 г. и в Лаймхаузе летом 1936 г. были местные жители Ист-Энда Оуэн Берк и Мик Кларк, занимавшиеся торговлей мебелью⁶⁵. Генеральный секретарь Национальной объединенной ассоциации торговцев мебелью отмечал удивительно большое число фашистов, «которые по роду занятий были связаны с торговлей мебелью»⁶⁶.

В 1936 г. руководство Союза стремилось превратить восточный Лондон в основную базу фашизма в Великобритании, откуда планировало начать наступление по всей стране. Уже осенью 1935 г. вождь БСФ Освальд Мосли, директор пропаганды Союза Уильям Джойс, а также высокопоставленный офицер БСФ Джон Беккет регулярно выступали на митингах и собраниях в этом районе⁶⁷. Пропагандистские мероприятия в Ист-Энде проводили также популярные местные агитаторы фашистской организации Джок Хоустон и Мик Кларк, а также один из главных пропагандистов и идеологов БСФ А.Равен Томсон⁶⁸. Их высказывания в

адрес представителей еврейской общины часто носили оскорбительный, провокационный характер⁶⁹. На одном из митингов в Шоредиче лектор БСФ утверждал, что евреи забирают работу у британцев и присутствие еврейской общины в Англии, по его мнению, подобно раковой опухоли⁷⁰. Фашисты распространяли в Ист-Энде призывы: «Убей еврея», «Бойкот евреям. Очистим Хэкстон от евреев», писали другие оскорбительные лозунги, а также рисовали свастику на домах, где проживали представители еврейской общины⁷¹. Нередко от угроз и запугивания члены БСФ переходили к прямым актам насилия, избивали на улицах евреев, громили их магазины⁷². В ходе одного из рейдов боевиков Союза Мосли в район Майл-Энд (входивший в состав восточного Лондона) фашисты избили и швырнули через витринное стекло в помещение одного магазина подростка еврея, в результате чего у юноши было серьезно повреждено зрение⁷³. В других районах Ист-Энда имели место схожие случаи. В сентябре 1935 г. консервативный член парламента от северного Хэрни капитан А.Хадсон информировал министра внутренних дел о том, что он регулярно получает жалобы жителей его избирательного округа о постоянных нападениях фашистов на представителей еврейской общины⁷⁴. Подобного рода деятельность чернорубашечников продолжалась и даже усилилась в 1936 г. Со второй половины 1936 г. практически каждый вечер в Шоредиче, Бетнал-Грин, Хэрни, Боу проходило по нескольку фашистских митингов и маршей, часто сопровождавшихся насилием⁷⁵, чернорубашечники терроризировали и преследовали жителей восточного Лондона. Мэр Бетнал-Грин говорил, что никто не может пройти по улицам района без риска быть атакованным фашистами⁷⁶. С января по июнь 1936 г. в Ист-Энде только по официальным данным было отмечено более 50 обращений в полицию, вызванных преследованиями евреев в этом районе столицы⁷⁷.

Размах антисемитской кампании Союза фашистов в восточном Лондоне заставил представителей законодательной власти в 1936 г. неоднократно обсуждать события в Ист-Энде. Парламентарии от Шоредича, Бетнал-Грин, Хэрни в ходе заседаний палаты общин в марте и июле приводили многочисленные примеры того, что фашисты в восточном Лондоне оскорбляют и преследуют евреев⁷⁸. Лейборист Дэнис Н.Притт говорил, что схожие действия всегда предшествовали еврейским погромам в царской России и Польше⁷⁹. Он подчеркнул, что, если правительство не будет действовать, то погромы произойдут в Британии⁸⁰. Помимо

Притта за прекращение преследования евреев в восточном Лондоне высказались также Г.Моррисон и А.Тотл⁸¹. Вместе с тем, несмотря на активную антисемитскую деятельность БСФ и информированность британской общественности о повседневной практике фашистов в континентальной Европе, те же парламентарии, кто обвинял фашистов в преследовании евреев в Ист-Энде, выразили уверенность в том, что чернорубашечники Мосли, как и представители любой другой политической партии, должны иметь право пользоваться свободой слова. Лейборист Тотл утверждал, что «фашисты, как и другие партии, имеют все права выражать свои политические взгляды открыто, как им нравится, но свобода слова, — подчеркивал Тотл, — не означает свободу оскорблять, против этого мы возражаем»⁸². Дэнис Н.Притт в своем выступлении говорил следующее: «Возможно я стану непопулярен среди некоторых людей, когда говорю, что согласен с тем, что свобода должна быть дана фашистам ... для энергичных высказываний, но сильные выражения это одно, — продолжал Притт, — а призыв к насилию — это совершенно другое»⁸³. Представляет интерес тот факт, что в 1933 г. Д.Н.Притт являлся председателем международной комиссии юристов, которая провела в Лондоне контр-процесс по делу о поджоге рейхстага и вынесла оправдательный приговор всем обвиняемым нацистской стороной. Таким образом, Притт был хорошо осведомлен о методах, применявшихся фашистами после прихода к власти, и, тем не менее, считал нужным высказаться против ограничения деятельности фашистской организации у себя в стране. Приведенные взгляды Притта и Тотла свидетельствовали о том, что беспокойство парламентариев вызывали не только методы фашистов, но и не меньшую тревогу у законодателей рождало то, что противодействие фашистам со стороны властей может привести к нарушению одного из основополагающих прав демократического общества — права на свободу слова.

В 1936 г. лидеры Союза фашистов проводили пропагандистские мероприятия не только в Лондоне, но и в Манчестере, Лидсе, Халле, Линкольне, Ньюпорте, Ноттингеме, Эккрипгтоне и в других городах⁸⁴. Однако в провинции антисемитская кампания не получила такого распространения, как в восточной части столицы, что в немалой степени было вызвано сдержанным и даже порой отрицательным отношением некоторых провинциальных руководителей БСФ к подобной политике. Лишь эпизодические антисемитские выступления проводились местными фашистами в

Манчестере и Лидсе, то есть в тех городах, где проживали крупные еврейские общины (соответственно 37 тыс. чел. и 30 тыс. чел.)⁸⁵. В Февершеме, Тоттенхеме, Бирмингеме так же, как и в перечисленных городах, антисемитизм не получил заметной поддержки⁸⁶. Вождь БСФ в Бирмингеме говорил, что «антисемитизм — это только часть политики (БСФ. — *А.Л.*), и Бирмингем намерен продолжать общую экономическую политику, которая имеет непосредственное отношение к бизнесу и промышленности» города⁸⁷. Один из руководителей БСФ на северо-востоке Шотландии Чембер-Хантер никогда открыто не поддерживал политики, ориентированной против евреев, и подобного рода пропаганда имела крайне незначительное распространение в этом районе страны⁸⁸. Есть свидетельства, что некоторые рядовые члены БСФ в провинции не были согласны с антисемитской линией центрального руководства Союза⁸⁹. Один из членов фашистской организации в Шеффилде вспоминал: «Я был активным членом БСФ до тех пор, пока он не стал расистским, и тогда я ушел...». Этот же представитель Союза признавал, что «антисемитизм привел к потере значительной поддержки (фашистов. — *А.Л.*) в Шеффилде»⁹⁰. По данным специального отделения полиции, даже среди некоторых офицеров национального штаба БСФ порой раздавались критические суждения в связи с антисемитской направленностью политики организации⁹¹. Хотя в целом в фашистском движении отмеченная позиция отдельных функционеров Союза в провинции и в Лондоне не получила широкого распространения, тем не менее, она отразила существование среди некоторой части фашистов неуверенности в правильности антисемитской кампании. Думается, что подобные сомнения и даже прямое нежелание проводить политику преследования евреев были обусловлены, в первую очередь, спецификой британской политической культуры, для которой были характерны уважение к личности и терпимое отношение к различным взглядам и национальным особенностям индивида, и лидерам БСФ далеко не всегда удавалось поколебать эти ценностные ориентиры даже среди членов своей организации.

Осенью 1936 г. руководители фашистского Союза планировали в ознаменование четвертой годовщины образования БСФ провести в начале октября через Ист-Энд марш чернорубашечников, который должен был стать кульминацией всей антисемитской кампании фашистов в 1936 г. и самым массовым выступлением членов БСФ с осени 1934 г. Главной целью этого шествия

фашистов, намеченного на 4 октября, было желание лидеров БСФ продемонстрировать возрождение Союза, а также придать импульс антисемитской кампании в провинции. Марш членов БСФ явно имел провокационный характер, так как его маршрут проходил по кварталам, где проживало много представителей еврейской общины. По пути следования колонны руководители Союза планировали провести четыре митинга, на которых должен был выступить Мосли, а также ведущие пропагандисты организации Томсон и Моран и известные своими антисемитскими взглядами лидеры БСФ Джойс и Беккет⁹².

Накануне 4 октября чернорубашечники усилили антисемитскую кампанию в восточном Лондоне, которая в конце лета — начале осени 1936 г. приобрела беспрецедентный по накалу и интенсивности характер. Каждый день в различных районах Ист-Энда проходили митинги, а в конце недели регулярно проводились демонстрации и шествия членов БСФ. В Ист-Энде нагнеталась атмосфера страха и террора, фашисты преследовали и избивали представителей еврейской общины, распространяли антисемитские лозунги и призывы. Не находя защиты и поддержки у официальных властей, население восточного Лондона само стало организовывать сопротивление чернорубашечникам.

Особую активность в Ист-Энде в деле организации отпора фашистам Мосли проявили местные левые радикалы — представители Коммунистической партии Великобритании. После объявления в августе 1936 г. даты фашистского марша столичные руководители КПВ (особенно отделения коммунистов Ист-Энда, среди членов которых было немало евреев) начали кампанию, целью которой было не допустить его проведения. Кроме КПВ активную подготовку к выступлению 4 октября против БСФ вели члены Независимой рабочей партии⁹³.

Помимо левых организаций немалую роль в противодействии БСФ в восточном Лондоне сыграли представители местной еврейской общины. В 1936 г. был создан Еврейский народный совет против фашизма и войны, который многое сделал для мобилизации евреев Ист-Энда на борьбу с БСФ⁹⁴. Этот Совет объединял почти 100 еврейских организаций, среди которых были тредюнионы, сионистские группы, представители синагог и другие⁹⁵. Руководители Еврейского народного совета были сторонниками активной борьбы с фашизмом и антисемитизмом и в своих действиях использовали не только традиционные каналы воздействия на руководителей исполнительной власти страны через парламен-

тариев и мэров, но также организовывали митинги и публиковали печатные издания антифашистского содержания⁹⁶.

Кроме Еврейского народного совета в антифашистской деятельности в Ист-Энде заметное участие приняла также Еврейская ассоциация ветеранов войны, руководители которой создали специальную организацию для защиты евреев от преследований чернорубашечников, и нередко сторонники этой ассоциации срывали в восточном Лондоне митинги и собрания БСФ⁹⁷. Следует отметить, что образование Еврейского народного совета и отмеченная выше деятельность еврейской ветеранской организации в значительной степени были вызваны тем, что лидеры ведущего объединения, призванного отстаивать интересы еврейской общины в Британии, — Совета представителей британских евреев (СПБЕ) долгое время не предпринимали никаких реальных действий для защиты своих одноплеменников от преследований и оскорблений со стороны фашистов⁹⁸. Руководители этой старейшей в Британии еврейской организации, возникшей еще в 1760 г., в большинстве были состоятельными людьми, не связанные с жизнью простых евреев Ист-Энда⁹⁹. Лидеры СПБЕ были противниками массовых антифашистских выступлений, советовали своим сторонникам игнорировать митинги и марши БСФ, рекомендовали евреям полагаться на защиту государства¹⁰⁰. Эта позиция не удовлетворяла многих жителей Ист-Энда еврейской национальности, что и вызвало к жизни создание новых организаций или активизацию уже существовавших, целью которых было энергичное противодействие террору чернорубашечников Мосли. К подобным организациям (помимо приведенных выше) можно отнести Еврейский рабочий совет (объединявший юнионизированных рабочих-евреев), который в середине июля 1936 г. провел конференцию, целью которой была консолидация сил еврейской общины для противодействия фашизму¹⁰¹. На конференции присутствовало 179 делегатов от 86 еврейских организаций¹⁰². В ходе ее проведения звучали кригические замечания в адрес руководителей Совета еврейских представителей, которые лишь за несколько дней до начала конференции «под давлением еврейского общественного мнения» были вынуждены отказаться от «политики бездействия» и предприняли, как говорилось на страницах газеты «Джуиш Кроникл», некоторые меры для предотвращения существовавшей угрозы англо-еврейскому сообществу¹⁰³. Лидерами СПБЕ было объявлено о решении проводить специальную кампанию, направленную против антисемитской пропаганды в стра-

не. Делегаты конференции поддержали это решение, высказались за координацию действий еврейских организаций для осуществления этой кампании. Кроме этого, подчеркивалась необходимость проведения митингов протеста против насилия чернорубашечников и фашистской пропаганды, выдвигались предложения обратиться в парламент с требованием поставить вне закона расовое и религиозное преследование в Британии, запретить ношение политической формы и создание общественными организациями полувоенных формирований¹⁰⁴. Эта конференция, а также деятельность Еврейского народного совета способствовали определенной консолидации усилий еврейского населения Ист-Энда в деле организации отпора фашистам Мосли.

4 октября в восточном Лондоне собралось около 300 тыс. человек, которые пришли в Ист-Энд, чтобы преградить путь маршу чернорубашечников¹⁰⁵. Среди организаций, принявших участие в этой антифашистской акции, были Еврейский народный совет, Еврейская ассоциация ветеранов войны, КПВ, Независимая рабочая партия, Движение ветеранов против фашизма, Молодежная лига лейбористской партии, а также ряд тред-юнионов¹⁰⁶. Характерно, что перечисленные еврейские организации выступили 4 октября против фашистов Мосли вопреки позиции еврейского истеблишмента, представители которого были противниками активного, с участием широких масс противодействия БСФ. Руководители Совета представителей британских евреев советовали своим сторонникам не участвовать в антифашистской акции в Ист-Энде и со страниц газеты «Джуиш кроникл» накануне 4 октября звучали призывы «не выходить из дома», «закрыть двери» и «не принимать участия» в готовившемся выступлении против чернорубашечников Мосли¹⁰⁷. Вместе с тем, как отмечалось выше, не все организации, объединявшие британских евреев, последовали данному совету.

4 октября полиция в восточном Лондоне пыталась проложить путь колонне чернорубашечников через заполненные антифашистами кварталы этого района столицы, однако встретила упорное сопротивление. Особенно ожесточенные столкновения имели место на Кейбл-стрит, где было сооружено несколько баррикад и происходили массовые драки местных жителей с полицией. В этот день противникам БСФ удалось преградить путь колонне чернорубашечников через Ист-Энд и, тем самым, сорвать провокационную акцию фашистов. Выражением бессильной злобы в связи с тем, что не удалось провести марш через еврейские квар-

талы Ист-Энда, явилась хулиганская акция членов БСФ 10 октября, которая получила название «Погром на Майл-Энд-роуд». В этот день около сотни фашистов появились в районе Майл-Энд-роуд, где они по ходу своего следования избивали всех, кто, по их мнению, был евреем, крушили витрины принадлежащих евреям магазинов, а также подожгли машину¹⁰⁸. «Никогда ранее Ист-Энд не видел таких неистовых преследований», — писала местная газета по поводу действий фашистов на Майл-Энд-роуд 10 октября¹⁰⁹.

События в Ист-Энде имели заметный резонанс в британском обществе. В различных уголках страны прошли антифашистские митинги и собрания, местные власти ряда городов отменяли пропагандистские мероприятия чернорубашечников и высказывались против ношения политической формы¹¹⁰. Активное выступление антифашистов в восточных районах столицы подтолкнуло правящие круги Британии принять меры, чтобы несколько ограничить наиболее провокационные действия членов БСФ. В середине ноября 1936 г. парламентарии приняли закон, получивший название Акт об общественном порядке, по которому с 1 января 1937 г. запрещалось ношение политической формы, сокращались права распорядителей на общественных митингах и одновременно с этим расширялись полномочия полиции, чьи представители теперь могли отменять проведение демонстраций сроком на 3 месяца, если существовала угроза общественному спокойствию¹¹¹. Это решение парламента способствовало тому, что снизился зрелищный эффект от шествий фашистов и была несколько ограничена активность БСФ, так как власти неоднократно в 1937-1938 гг. отменяли проведение маршей Союза фашистов по улицам Лондона¹¹². Однако отсутствие в законе запрета преследовать людей по расовому признаку и вести антисемитскую пропаганду позволило фашистам Мосли фактически оставить без изменения свою политику в отношении евреев.

В начале 1937 г., несмотря на решительный отпор, который фашисты получили в восточном Лондоне, руководство БСФ, не имея какой-либо новой программы действий, способной привлечь внимание широких слоев населения, продолжило антисемитскую кампанию, однако формы и методы ее проведения частично изменились. В 1937 г. фашисты приняли участие в выборах в Совет Лондонского графства, которые прошли 4 марта этого года. Таким образом Мосли стремился вновь заявить о своей организа-

ции как о реальной политической силе и надеялся в избирательных участках взять реванш за поражение антисемитской кампании на улицах Ист-Энда. Центром предвыборной агитации БСФ стал восточный Лондон, где в течение предшествующего года фашисты проводили интенсивную пропагандистскую кампанию и надеялись, что кандидаты от БСФ в этом районе будут иметь больше шансов победить, чем где-либо в другом месте.

3 февраля, выступая на митинге в Бетнал-Грин, вождь БСФ открыл избирательную кампанию БСФ следующими словами: «Я знаю, что вы готовы к борьбе, и это будет великая битва, потому что впервые Британский Союз — новое движение народа, бросает вызов силам евреев»¹¹³. Антисемитизм стал главным направлением всей предвыборной агитации БСФ в Ист-Энде. В брошюре, изданной руководством Союза в помощь лекторам, говорилось, что еврейский вопрос будет основным в ходе подготовки БСФ к 4 марта¹¹⁴. Агитаторам БСФ рекомендовалось обвинять евреев в том, что они применяют на своих предприятиях потогонную систему, превращают жилые помещения в мастерские, нарушают правила торговли, а также сбивают цены¹¹⁵. Выдвигая подобного рода претензии в адрес представителей еврейской общины, пропагандисты БСФ стремились максимально обострить противоречия и межэтнические трения, имевшие место среди населения Ист-Энда, и усилить недовольство англичан, занимавшихся мелкой торговлей и предпринимательством, их конкурентами еврейской национальности. Одновременно с этим Мосли старался подчеркнуть преимущество политики Союза фашистов с деятельностью предшествовавших националистических антисемитских организаций. Он считал необходимым, чтобы лекторы БСФ в ходе предвыборной агитации делали специальный акцент на том, что антиеврейская пропаганда Союза фашистов в восточном Лондоне имеет определенные традиции, и еще в начале века Британская братская лига выступала в Ист-Энде против засиления в этом районе иностранцев¹¹⁶. Тем самым, предвыборная деятельность БСФ в Бетнал-Грине, Шоредиче и Лаймхаузе стала своего рода продолжением (лишь с использованием других методов) антисемитской кампании, проводившейся Союзом в этих районах в течение всего 1936 г.

Мосли и его сторонники, готовясь к выборам 4 марта, вели активную пропаганду среди населения восточной части столицы. Представители БСФ утверждали, что евреи подчинили себе мно-

гие сферы жизни британского общества и руководят традиционными политическими партиями¹¹⁷. В прессе БСФ регулярно печатались антисемитские карикатуры и призывы к избирателям «голосовать за британцев»¹¹⁸, что в представлении лидеров Союза фашистов означало отдать свои голоса за кандидатов от БСФ. В течение февраля 1937 г., по информации столичной полиции, фашисты организовали в Лондоне 234 митинга (в среднем около 7 митингов в день)¹¹⁹, значительное число которых проводилось руководителями БСФ в рамках предвыборной кампании. В поддержку фашистских кандидатов в восточном Лондоне выступали ведущие пропагандисты и руководители БСФ¹²⁰. Вождь БСФ в течение недели накануне выборов по несколько раз в день принимал участие в пропагандистских мероприятиях Союза в Ист-Энде¹²¹. Однако, несмотря на активное ведение фашистами предвыборной агитации в Ист-Энде, кандидатам от БСФ ни в одном избирательном районе не удалось победить. Результаты выборов в Совет Лондонского графства были следующими: в северо-восточном Бетнал-Грине представители от Союза фашистов получили 23% голосов (победившие лейбористы – 59%), в Лаймхаузе – 19% (лейбористы – 64%), в Шоредиче – 14% (лейбористы 63%)¹²². В среднем за фашистов отдали свои голоса около 18% жителей восточного Лондона или 8678 человек¹²³. Оценивая результаты выборов для Союза фашистов, прежде всего следует отметить, что представители БСФ после годичной антисемитской кампании в Ист-Энде не смогли даже приблизиться по числу полученных голосов к победившим кандидатам-лейбористам¹²⁴.

Поражение в ходе выборов имело серьезные последствия для всей фашистской организации: в Союзе обострились финансовые проблемы, Мосли был вынужден сократить количество оплачиваемых функционеров БСФ, что привело к расколу в руководстве Союза и выходу из организации ряда ведущих представителей фашистской элиты¹²⁵. На протяжении практически всех весенних месяцев 1937 г. после неудачи БСФ на выборах в деятельности фашистов происходил заметный спад активности как в столице, так и в других городах страны¹²⁶. Все это свидетельствовало о том, что вместо ожидаемого лидерами Союза успеха события 4 марта обострили внутренние противоречия в БСФ, способствовали усилению финансовых трудностей, что, фактически, вызвало весной 1937 г. кризис организации Мосли.

Поражение антиеврейской политики в ходе предвыборной агитации весной 1937 г. привело лидеров БСФ к осознанию не-

обходимости внести некоторые коррективы в деятельность Союза. С середины 1937 г. наметился постепенный отход от антисемитизма как центрального направления политики Союза, что наиболее отчетливо нашло свое выражение в ходе подготовки БСФ к участию в муниципальных выборах, которые состоялись 1 ноября 1937 г. Еще до этого, летом 1937 г. фашисты, по данным полиции, хотя и продолжали критиковать евреев, но тон был более умеренный, чем в предшествующий период¹²⁷. Накануне 1 ноября лидеры БСФ, в отличие от весенней предвыборной кампании, приняли решение не делать акцент на антисемитской политике. Более того, в Национальном штабе Союза полагали, что не следует «огульно обвинять всех евреев», так как, по мнению фашистского руководства, среди них могут быть «некоторые добропорядочные и патриотически настроенные евреи»¹²⁸. Подобные утверждения свидетельствовали о том, что Освальд Мосли решил отказаться от антиеврейской пропаганды как главного направления избирательной кампании. Однако несмотря на это ни один из кандидатов БСФ, как и в марте 1937 г., не добился победы на выборах в муниципальные органы власти и не составил серьезной конкуренции представителям традиционных партий¹²⁹.

Стремление Мосли изменить основную политическую линию БСФ встретило немалые трудности в самой организации, что наиболее отчетливо проявилось в ходе подготовки к другим выборам. В конце осени 1937 г. руководители Союза приняли решение выдвинуть Дж. А. Бэйли и Л. У. Варнетта для участия 8 декабря в промежуточных парламентских выборах, которые должны были пройти в избирательном округе Шоредича¹³⁰. Парламентским кандидатам Союза было рекомендовано отказаться от агрессивной антиеврейской пропаганды, и в предвыборных обращениях руководители Союза советовали уделять меньше внимания еврейскому вопросу¹³¹. Бэйли, являвшийся одним из наиболее непримиримых антисемитов в БСФ, не был согласен с предлагаемой ему лидерами БСФ линией проведения избирательной кампании, он отказался участвовать в выборах и покинул движение Мосли¹³². Под влиянием Бэйли незадолго до 8 декабря снял свою кандидатуру и Варнетт¹³³. Таким образом, внутренние противоречия, вызванные стремлением Мосли отказаться от антисемитизма как центральной политики Союза, привели к срыву участия фашистов в дополнительных парламентских выборах.

В последующие годы антисемитизм, хотя и не исчез полностью из пропаганды БСФ, тем не менее критика и преследование евреев явно стали играть второстепенную роль в политике Союза. Накануне и в начале второй мировой войны Мосли главное внимание уделял проблемам международных отношений. До сентября 1939 г. вождь БСФ активно выступал за умиротворение Германии, а после начала второй мировой войны отстаивал необходимость скорейшего заключения мира с нацистами. Лишь весной 1940 г., после того как завершилась так называемая «странная война» и в Западной Европе начались настоящие военные действия, Мосли и его ближайшие сторонники были интернированы, и БСФ прекратил свое существование.

Подводя итоги следует отметить, что антисемитская кампания БСФ, в течение ряда лет активно проводившаяся Освальдом Мосли, не привнесла что-либо принципиально новое в теорию и практику антисемитизма и не оправдала надежд руководителей Союза на то, что, преследуя евреев, члены БСФ смогут усилить свою организацию и добиться значительного увеличения поддержки британцев. Решение лидеров БСФ в конце 1937 г. отказаться от использования антисемитизма как центрального направления в ходе двух избирательных кампаний, а также сокращение антиеврейской деятельности Союза в последующие годы – все это фактически означало признание Освальдом Мосли поражения этой политики. Подобный исход кампании преследования евреев стал результатом как активной антифашистской деятельности целого ряда организаций, среди которых не последнюю роль играли еврейские объединения, так и следствием традиционной для британского общества религиозной и национальной терпимости и неприятия многими британцами использования насилия в политической практике.

¹ *Webber G.C.* Patterns of Membership and Support for the British Union of Fascists // *Journal of Contemporary History.* 1984. N 4. P. 577.

² *Mosley O.* My Life. L., 1980. P. 348.

³ *Mosley O.* Blackshirt Policy. Idem. The Greater Britain. L., 1934. Idem. Fascism: 100 Questions Asked and Answered. L., 1936. Idem. Tomorrow We Live. L., 1938. *Thomson A.* The Corporate State. *Chesterton A.* Oswald Mosley Portrait of a Leader. P. 150, 154. *Joyce W.* Dictatorship.

⁴ Blackshirt. 1934. Nov. 2.

⁵ Blackshirt, Apr. 1. 1933. May 16.

⁶ *Skidelsky R.* Oswald Mosley. L., 1981. P. 383.

⁷ Форма членов БСФ состояла из черной рубашки и черных или серых брюк.

⁸ *Cross C.* The Fascists in Britain. L., 1961. P. 119.

⁹ *Mandle W.F.* Anti-semitism and the British Union of Fascists. L., 1972. P. 3

¹⁰ *Blackshirt.* 1933. Sept. 30.

¹¹ *Blackshirt,* 1933. Nov. 4. В конце 1933 г. в «Блэкшет» помимо этих публикаций появлялись и другие статьи со схожим содержанием. *Blackshirt,* 1933. Nov. 18., Dec. 2.

¹² Public Record Office (PRO). HO 144/21062/278.

¹³ PRO. HO 144/21062/278.

¹⁴ Аббревиатура названия нацистской партии Германии - *Nazional-sozialistische Deutsche Arbeiterpartei.*

¹⁵ *Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914.* L., 1981. P. 20-35.

¹⁶ *The Battle of Cable Street.* 1936. 4 th October. *A People's History.* n.d. P. 4.

Жигалов И.И. Фашизм в Англии между мировыми войнами: генезис, характер, специфика // Вопросы истории. 1984. N 12. Вступительная статья Д.Заславского к книге Ф.Мэллала *Фашизм в Англии.* М., 1946. С. 6.

¹⁷ Жигалов И.И. Указ соч.// Вопросы истории. 1984. N 12.

¹⁸ *Lebzelter G.C.* Henry Hamilton Beamish and the Britons: Champions of Anti-Semitism. P. 54. *Holmes C.* Anti-semitism in British Society. 1876-1939. N.Y., 1979.

¹⁹ *Skidelsky R.* Op. cit. P. 393.

²⁰ Цит. по: *Mandle W.F.* Op. cit. P. 3. *Skidelsky R.* Op. cit. P. 381-382.

²¹ *Mandle W.F.* Op. cit. P. 32.

²² Цит. по: *Skidelsky R.* Op. cit. P. 380.

²³ Несколько подробнее об этом см.: *Прокопов А.Ю.* Влияние первой мировой войны на формирование правого радикализма в Великобритании // Первая мировая война: пролог XX века. М., 1998

²⁴ Быстрое ослабление позиций БСФ в конце лета-осенью 1934 г. было вызвано тем, что фашисты, проводя 7 июня 1934 г. митинг в лондонском зале «Олимпия», учинили невиданное до того в Британии избиение своих политических оппонентов и тех из зрителей, кто пытался задать вопрос выступавшему с речью Мосли. События в «Олимпии» и последовавшая вскоре после этого в Германии «ночь длинных ножей» дискредитировали фашизм в глазах многих британцев и способствовали заметному ослаблению БСФ.

²⁵ Цит. по: *Brewer J.* British Union of Fascists in the West Midlands. L., 1983. P. 104.

²⁶ *Service Mondial.* 1933. Vol. I. N 1. P. 2 // Центр хранения историко-документальных коллекций (ЦХИДК). Ф. 7 Оп. 1. Д. 906. Л. 387, 439, 543.

²⁷ *Service Mondial.* 1935. 1 September. Vol. II. N 16-17. P. 3, 4 //ЦХИДК. Ф. 7. Оп. 1 Д.906. Л. 610-611.

²⁸ *Blackshirt.* 1935, March 1, 15, 29; 1934, Nov. 2. *Mandle W.F.* Op cit. P. 21, 28. 29.

²⁹ *Blackshirt.* 1935, March 1, 29; June 14, Sept. 27; 1934, Nov. 2

³⁰ *Blackshirt.* 1935, March 29

³¹ *Mosley O.* Fascism 100 Questions Asked and Answered. N 94.

³² *Ibid* N 93

³³ Blackshirt. 1935, Oct. 30.

³⁴ Blackshirt. 1936, Jan 3, March 28, Feb. 7, 28, Aug. 22, Sep. 5, Oct. 10, 30.

³⁵ Joyce W. Fascism and Jewry. n.d. P. 5, 6, 7.

³⁶ Cross C. Op. cit. P. 150. Skidelsky R. Op. cit. P. 393.

³⁷ Benewick R. The Fascist Movement in Britain. L., 1972. P. 218.

³⁸ Ibid. P. 217-218.

³⁹ Cross C. Op. cit. P. 150. Skidelsky R. Op. cit. P. 393.

⁴⁰ Cross C. Op. cit. P. 152.

⁴¹ Kushner T. Jew and Non-Jew in the East-End of London: Towards the Anthropology of «Everyday» Relations // Outsiders and Outcasts. L., 1993. P. 32. Евреи впервые появились на британских островах во время нормандского завоевания 1066 г. Свообразными вехами в жизни еврейской общины в Британии были следующие события: около 1700 г. в Англии появилась первая синагога, в 1841 г. стала издаваться еврейская газета «The Jewish Chronical», в 1858 г. был принят закон, разрешавший евреям избираться в парламент, а в 1871 г. евреям было разрешено работать на государственной службе. The Battle of Cable-Street, 1936. 4-th October. A Peoples History. P. 3.

⁴² Linehan T.P. East London for Mosley. British Union of Fascists in the East London and South-West Essex. 1933-1940. L., 1996. P. 26.

⁴³ Skidelsky R. Op. cit. P. 393. Benewick R. The Fascist Movement in Britain. L., 1972. P. 219.

⁴⁴ Skidelsky R. Op. cit. P. 393.

⁴⁵ Battle of Cable-Street // Journal of Contemporary British History, 1994. Vol. 8. N 1. P. 119. Eatwell R. Fascism. L., 1995. P. 187.

⁴⁶ Battle of Cable-Street // Journal of Contemporary British History. 1994. Vol. 8. N 1. P. 122.

⁴⁷ Kushner T. Op. cit. P. 41.

⁴⁸ Цит. по: Linehan T.P. The British Union of Fascists in Hackney and Stoke Newington, 1933-1940 // Outsiders and Outcasts. L., 1993. P. 146. Thurlow R. Fascism in Britain. L., 1985. P. 108.

⁴⁹ Linehan T.P. Op. cit. P. 145.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Holmes C. East-End Anti-Semitism, 1936 // Society for the Study of Labour History. Bulletin. 1976. N 32. P. 28-29.

⁵² Ibid. P. 29.

⁵³ Ibid. P. 28.

⁵⁴ Linehan T.P. The British Union of Fascists in Hackney and Stoke Niwington, 1933-1940 // Outsiders and Outcasts. P. 140. Skidelsky R. Oswald Mosley. P. 396.

⁵⁵ PRO. HO 144/21060/53-54. SBR. 1936. July 11.

⁵⁶ Linehan T.P. Op. cit. P. 151, 155, 157.

⁵⁷ Linehan T.P. East London for Mosley. British Union of Fascists in the East London and South-West Essex 1933-1940 P. 214.

⁵⁸ Piratin Ph. Our Flag Stays Red. P. 16, 18.

- ⁵⁹ *Linehan T.P.* Op. cit. P. 214.
- ⁶⁰ *Linehan T.P.* The British Union of Fascists in Hackney and Stoke Newington, 1933-1940 // *Outsiders and Outcasts.* P. 154-155.
- ⁶¹ *Holmes C.* East-End Anti-Semitism, 1936 // *Society for the Study of Labour History. Bulletin.* 1976. N 32. P. 28.
- ⁶² *Linehan T.P.* Op. cit. P. 153-154.
- ⁶³ *Ibid.* P. 153.
- ⁶⁴ *Blackshirt.* 1936. Jan. 31, Feb. 7, March 6, May 9.
- ⁶⁵ *Skidelsky R.* Op. cit. P. 396.
- ⁶⁶ *Linehan T.P.* Op. cit. P. 154; *Action,* Oct. 23, 1937. PRO HO 144/21281/9 SBR. 1938. Jan. 19; *Skidelsky.* Op. cit. P. 328.
- ⁶⁷ *Blackshirt.* 1935. Aug. 2, Oct. 11, 18; 1936. Feb. 14, 21, 28.
- ⁶⁸ *Thurlow R.* Op. cit. P. 106-110.
- ⁶⁹ *Ibid.* P. 110.
- ⁷⁰ *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 309. Col. 1627.
- ⁷¹ Хэкстон – небольшой квартал в восточном Лондоне. *Ibid.* Col. 1596-1597.
- ⁷² *Ibidem.*
- ⁷³ *Battle of Cable Street // Journal of Contemporary British History.* 1994. Vol. 8. N 1. P. 122.
- ⁷⁴ *Linehan T.P.* Op. cit. P. 141.
- ⁷⁵ *Kushner T.* Op. cit. P. 45-46.
- ⁷⁶ *Mandle W.F.* Op. cit. P. 51-52.
- ⁷⁷ *Lewis G.* *Illusion of Grandeur.* L., 1987. P. 107.
- ⁷⁸ *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 309. Col. 1626-1628. Vol. 314. Col. 1569-1570.
- ⁷⁹ *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 314. Col. 1570.
- ⁸⁰ *Ibidem.*
- ⁸¹ *Ibidem.* Vol. 309. Col. 1603, 1627.
- ⁸² *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 309. Col. 1627.
- ⁸³ *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 314. Col. 1566.
- ⁸⁴ PRO HO 144/21378/253-254, 291. 144/21060/141, 146, 223, 247. 144/21064/172-173. *Blackshirt,* 1936 May 9, June 13.
- ⁸⁵ *Brewer J.* Op. cit. P. 106.
- ⁸⁶ *Ibid.* P. 106, 123. *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 309. Col. 1544.
- ⁸⁷ *Brewer J.* Op. cit. P. 92.
- ⁸⁸ *Kibbwhite L.* *Fascism in Aberdeen.* P. 44.
- ⁸⁹ *Graham J.* *Fascism in Britain.* L., 1978. P. 6.
- ⁹⁰ *Brewer J.* Op. cit. P. 30-33.
- ⁹¹ PRO HO 144/21060/221. 212.
- ⁹² *Blackshirt.* 1936. Oct. 3.
- ⁹³ *Benewick R.* Op. cit. *Times.* 1936. Oct. 3. P. 226.
- ⁹⁴ *The Battle of Cable-Street // Journal of Contemporary British History.* 1994. Vol. 8. N 1. P. 124
- ⁹⁵ *Lewis G.* Op. cit. P. 108

- ⁹⁶ *Ibidem*. *Benewick R.* Op. cit. P. 226.
- ⁹⁷ *Cross C.* Op. cit. P. 154. PRO HO 144/21061/364.
- ⁹⁸ *Jewish Chronical*. 1936. July 21. The Battle in Cable Street // *Journal of Contemporary British History*. 1994. Vol. 8. N. 1. P. 119, 120, 125.
- ⁹⁹ The Battle of Cable-street. Chapt. 3. *Lewis G.* Op. cit. P. 108.
- ¹⁰⁰ *Lewis G.* Op. cit. P. 108.
- ¹⁰¹ *Jewish Chronical*. 1936. July 21.
- ¹⁰² *Ibidem*.
- ¹⁰³ *Ibidem*.
- ¹⁰⁴ *Ibidem*.
- ¹⁰⁵ *Ceplair R.* Under the Shadow of War: Fascism? Anti-Fascism and Marxists. 1918-1939. N.Y., 1987. P. 174.
- ¹⁰⁶ *Branson N.* History of the Communist Party of Great Britain. 1927-1941. L., 1985. P. 169-171. *Power M.* The Struggle against Fascism and War in Britain. 1931-1939. L., 1978. P. 18-19. *Graham A.* Fascism in Britain. L., 1966. P. 8, 9, *Daily Worker*. 1936. Oct. 4.
- ¹⁰⁷ Цит. по: The Battle of Cable Street // *Journal of Contemporary British History*. 1994. Vol. 8. N 1. P. 119. Впоследствии, в 1937-1939 гг. руководители СПБЕ заняли более активную позицию в отношении той угрозы, которая исходила для представителей еврейской общины от БСФ. Представители СПБЕ в указанный период вели наблюдение за деятельностью фашистов в тех районах, где они активизировали свою деятельность, а также собирали информацию о членах Союза фашистов. *Benewick R.* Op. cit. P. 276-277. *Linehan T.P.* East London for Mosley. British Union of Fascists in the East London and South-West Essex. 1933-1940. P. 108.
- ¹⁰⁸ *Ibidem*.
- ¹⁰⁹ *Benewick R.* Op. cit. P. 231.
- ¹¹⁰ *Manchester Guardian*. 1936. Oct. 6, 14. *Daily Herald*. 1936. Oct. 7, 8. *International Press Correspondence*. 1936 N 47. P. 1276
- ¹¹¹ *Hansard (House of Commons) Parliamentary Deb.* Vol. 314. Col. 1355-1566.
- ¹¹² *Manchester Guardian*. 1937. Sept. 28. 1937. PRO HO 144/21380/122.
- ¹¹³ *Blackshirt*. 1937. Feb. 6.
- ¹¹⁴ PRO HO 144/21063/263-264.
- ¹¹⁵ *Ibidem*.
- ¹¹⁶ *Ibid*.
- ¹¹⁷ *Mandle W.F.* Op.cit. P.28.
- ¹¹⁸ *Blacksirt*. 1937. 16, 23, Jan.; 6,13, 27 Feb.; 6 March.
- ¹¹⁹ PRO HO 144/2130/7.
- ¹²⁰ *Blacksirt*. 1937. 13 Feb.
- ¹²¹ *Blackshirt*. 1937 6 March.
- ¹²² *Mandle W.F.* Op.cit P.57-58.
- ¹²³ *Ibid*.
- ¹²⁴ Цит по: *Мэллалли Ф.* Фашизм в Англии 1947. С 92.
- ¹²⁵ PRO HO 144/21063/259.

¹²⁶ PRO HO 144/21063/22.

¹²⁷ PRO HO 144/21380/162

¹²⁸ PRO HO 144/21064/72.

¹²⁹ *Mandle W.F.* Op.cit. P.57-58; PRO HO 144/21064/ 45,55, 56, 60.

¹³⁰ PRO HO 144/21380/214.

¹³¹ *Ibid.* P. 215.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*



МАРШ ОДИНОКИХ. ИЕРУСАЛИМСКАЯ ПРОФЕССУРА В ГОДЫ ТРИУМФА ПОЛИТИЧЕСКОГО СИОНИЗМА (1948-1967)*

Анализируя новейшие публикации о месте и роли еврейской гуманитарной интеллигенции в процессе формирования политических институтов и коллективной самоидентификации жителей ишсува¹, а затем — суверенного государства Израиль, можно выделить три не столько концептуально, сколько хронологически взаимодополняющих исследовательских направления.

По мнению профессора истории Тель-Авивского университета Аниты Шапира, исследующей роль иерусалимской профессуры в так называемый период «государства в пути»², «Еврейский университет едва ли играл сколько-нибудь заметную роль как в сионистском движении в целом, так и в национальном рабочем движении в частности. В то время как в национально-освободительном движении в отдельных европейских странах (в Чехии, например) университеты играли важную роль в возрождении, развитии и распространении национального эпоса, фольклора, языка и культуры, возрождение древнееврейского языка и развитие самобытной культуры ишсува происходило вне университетских стен»³. По мнению Аниты Шапира, это объясняется тем, что университет был не катализатором национально-освободительного движения, а одним из (и далеко не первым) результатов успешной деятельности этого движения. В середине 20-х гг., когда был основан Еврейский университет в Иерусалиме, в ишсуве уже доминировал возрожденный язык иврит, появились признанные писатели и поэты, сформировались основы эрец-исраэльского искусства⁴. В этих условиях только создающийся университет был, по мнению Аниты Шапира, не лидером, а скорее аутсайдером происходившего в подмандатной Палестине процесса зарождения новой светской еврейской культуры.

Алек Эпштейн — Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра социологии.

В отличие от Аниты Шапира ее коллега профессор Михаэль Керен посвятил свое исследование ослаблению влияния гуманитарной интеллигенции в первое десятилетие после провозглашения государственной независимости⁵. По мнению Михаэля Керена, в догосударственную эпоху историки, философы, писатели и поэты играли заметную роль в формировании коллективного сознания еврейского ишува, однако после Войны за независимость их роль как «культурного авангарда» резко уменьшилась. С одной стороны, поднимающееся в песках государство нуждалось скорее в опытных инженерах, строителях и квалифицированных техниках, а не в литераторах и философах; с другой стороны, как еврейская традиция, так и политическая власть не признавали легитимности существования «искусства ради искусства». В этих условиях состояние невостребованности гуманитариев вело их к ощущению изоляции и отчуждения от происходящих преобразований, на которые они непривычно смотрели со стороны.

Анализируемый Михаэлем Кереном период был рассмотрен и в работах других историков, прежде всего — Якова Барнаи и Зеэва Цахора, которые пришли к нескольким другим выводам. В книге «Историография и национализм», посвященной роли и месту Эрец Исраэль в исторических исследованиях нового времени, Яков Барнаи отметил, что во времена британского мандата, во время создания еврейского политического центра в Эрец Исраэль, историческим исследованиям, подчеркивавшим неразрывную связь с ней еврейского народа, отводилась заметная роль⁶. После обретения политической независимости, когда легитимность еврейского присутствия в Эрец Исраэль была признана мировым сообществом, общественная значимость подобных исторических исследований снизилась⁷. К похожим выводам пришел и Зеэв Цахор; по его мнению, начиная с 20-х гг. руководство еврейского ишува приняло концепцию национального обновления через возвращение к природе и земле, провозглашая земледелие высшей ступенькой престижности в иерархии трудовой деятельности⁸, что привело к противопоставлению Израэльской долины (где на выкупленных у арабских помещиков заболоченных землях возникали все новые и новые сельскохозяйственные поселения) горе Скопус, где находится Университет. По мнению некоторых лидеров ишува, Университет был не более чем еще одной, пусть и несколько модернизированной, ешивой, в то время как в Израэльской долине происходила подлинная сионистская революция, и именно ее участники своими делами и перьями писали историю. Зеэв Цахор считает, что доминантное положение Университета

как центра развития исторической науки сложилось только в 60-х — 70-х гг., когда возросший интерес к историческим исследованиям способствовал как увеличению ассигнований на них, так и появлению плеяды молодых ученых, в результате чего возникли журналы и научные центры, специализирующиеся на изучении ишува и Государства Израиль⁹.

В то время как Анита Шапира, Михаэль Керен, Яков Барнаи и Зеэв Цахор анализируют сугубо местные особенности взаимоотношений между гуманитарной интеллигенцией и властью, обусловленные исключительно динамикой социальных процессов, происходящих в Эрец Исраэль, пессимистичное видение возможностей гуманитарной интеллигенции отдельными израильскими политологами, прежде всего профессорами Иерусалимского университета Нисаном Ореном и Яроном Эзрахи, основывается на их интерпретации общественных тенденций, характерных в последние десятилетия для всех развитых демократических стран, и в том числе для Израиля. В отличие от историка и политолога Луиса Фейера, провозгласившего вслед за Платоном¹⁰, что истинный интеллеktуал совмещает миссию пророка с миссией философа-правителя¹¹, Нисан Орен заметил, что реалии наших дней не способствуют проявлениям социальной активности интеллигенции, ибо все более теряющие общественную легитимность институты политической власти¹² функционируют в условиях непрекращающегося давления всевозможных групп лоббирования и посему вынуждены не более чем реагировать на различные инициативы и уравнивать их (*responsive democracy*), а не выдвигать их и руководить ими¹³. Вызванная основополагающим принципом демократического правления неизбежная необходимость регулярно обращаться к обществу за получением кредита доверия на новый трех-, четырех- или пятилетний срок требует от политических деятелей поддерживать только те инициативы, которые с высокой степенью вероятности принесут быстрые, осязаемые и, насколько возможно, бесспорные плоды. В этих условиях меркнет основное преимущество университетских профессоров — долгосрочное видение различных характеристик динамики развития социальной ситуации. Таким образом, Ярон Эзрахи приходит к выводу, что предсказанное выдающимся немецким социологом Максом Вебером (1864—1920) торжество плебисцитарной демократии (*plebiscitarian democracy*) неизбежно ведет к ослаблению влияния социальных мыслителей и статуса науки как таковой¹⁴.

Эти и им подобные выводы об отсутствии какого-либо влияния университетских гуманитариев на происходящие в обществе процессы были поставлены под сомнение исследователями, часто именуемыми «новыми историками» и «критическими социологами», самым известным из которых является Барух Киммерлинг¹⁵. Основываясь на теории итальянского теоретика-марксиста Антонио Грамши (1891—1937), согласно которой соучастие интеллектуалов — создателей и толкователей идей, ценностей, программ и идеологий — является обязательным условием стабильного существования политической гегемонии правящей элиты, когда исходя из чувства сопричастности грандиозной задаче строительства нового общества гуманитарная интеллигенция фактически создает фасад общественной легитимации правящего режима¹⁶, Киммерлинг утверждает, что именно такую — совсем не второстепенную — роль играли историки, социологи и политологи в период формирования израильской государственности¹⁷. Похожую точку зрения отстаивает и иерусалимский социолог Михаэль Шалев, по мнению которого споры если и были, то исключительно о тех или иных отклонениях от магистрального пути, но никак не об основополагающих характеристиках этого пути¹⁸.

Как известно, Бен-Гурион был решительным противником концепции самодостаточности научного знания¹⁹; по его словам, «Университет, не служащий интересам Государства, лишается основы своего существования. Расцвет еврейской науки не состоится, если Родина не будет процветать и крепнуть, но процветание Родины, в свою очередь, немислимо без развития науки»²⁰. Во включенном в различные антологии выступлении перед молодыми активистами рабочего движения в Хайфе в 1944 г. Бен-Гурион утверждал, что, во-первых, судьба еврейской революции будет определена ее собственными внутренними силами, а во-вторых, что «реальная опасность, угрожающая нам, исходит ... от тех участников еврейской революции, которые не обладают бескомпромиссной и целеустремленной преданностью делу, которые не привержены безо всяких моральных, идеологических или политических оговорок особым требованиям еврейской революции»²¹. Как утверждает Киммерлинг, гуманитарная интеллигенция в полной мере восприняла требование Бен-Гуриона и соответствовала тем задачам, которые ставились перед ней в процессе формирования государства (*state-building*) и единой израильской нации (*nation-building*)²². По мнению Киммерлинга, «университеты — и прежде всего старейший из них»²³ — не только самим фактом своего существования, но и в своей исследовательской и педагогической про-

грамме, в разработке тем, связанных с еврейским присутствием на территории, называемой Эрец Исраэль, были неотъемлемой частью сионистского проекта в целом и государственного строительства в частности. Если среди гуманитарной интеллигенции и были те, кто ощущал психологический диссонанс, успех сионистского проекта был столь важной задачей, требовавшей столь немалых усилий, что временный отказ от права на интеллектуальную и научную автономию никак не казался слишком высокой ценой в сложившихся обстоятельствах»²⁴.

В публикациях «новых историков» часто фигурирует утверждение, что, анализируя социальные процессы прошлого и настоящего, основоположники сионистской историографии и их последователи прежде всего рационально доказывают легитимность доминантности еврейского присутствия на территории Палестины — Эрец Исраэль, создавая тот образ историко-политической реальности, который соответствует позиции политического руководства. В этой связи следует отметить, что по мнению Киммерлинга²⁵, основы политического существования государства Израиль остаются неизменными на протяжении многих лет и почти не зависят от итогов электорального соперничества партии Труда и блока Ликуд²⁶. По словам идеолога «критических социологов» Ури Рама, «израильские историки, как и их коллеги в других борющихся за независимость странах, встали под знамена возглавляемой правящей элитой национально-культурной революции»²⁷. Хайфский социолог Сами Самуха объяснил такое положение дел структуральной близостью интеллектуальной и политической элит, когда «неизменность партийной принадлежности политического руководства на протяжении десятилетий стерла границу между интересами государства и общества и интересами конкретной политической власти»²⁸.

Подобная картина едва ли может считаться аутентичной — напротив: во время своих встреч с Бен-Гурионом, в книгах, статьях и публичных выступлениях многие из израильских историков, философов, социологов и политологов излагали свое собственное мнение по основным вопросам внутренней и внешней политики. Так было во времена ишува, так было и в период формирования израильской государственности. В настоящей статье будут рассмотрены пять случаев публичного выражения несогласия иерусалимской профессуры с идеологией и политикой руководства страны. Анализируя как теоретическое видение взаимоотношений государства и гражданского общества виднейшими философами и социальными мыслителями, так и непосредствен-

ные проявления протеста и несогласия в ходе пяти событий, отложивших большой отпечаток на формирование социально-политического облика Государства Израиль (в хронологической последовательности — «дело Зихрони», «дело Лавона», процесс Эйхмана, петиция за отмену режима военной администрации и обращение с призывом сформировать правительство национального единства), эта статья предлагает документально подтвержденную версию взаимоотношений интеллигенции и власти в годы формирования израильской демократии — от провозглашения Государства до шестидневной войны, ставшими периодами триумфа идеологии «политического сионизма».

Прежде всего следует отметить, что едва ли возможно говорить о сионистской идее как о чем-то едином — различные теоретики понимали ее весьма и весьма различно²⁹. «Интеллектуал, ... выросший в культуру окружавших нас могущественных, великих, богатых народов, должен был обладать великой верой в миссию и уникальность Израиля, чтобы сохранять свое еврейство»³⁰. Эти слова Бен-Гуриона, относящиеся к временам пророка Исая (VIII век до н.э.), удивительно актуальны в приложении к еврейским мыслителям — уроженцам Центральной Европы, приехавшим создавать Еврейский университет на пустынных камнях подмандатной Палестины. Вместе с тем, как отметил Джордж Моссе³¹, среди многих представителей гуманитарной интеллигенции представление о воплощении в жизнь национальной идеи качественно отличалось от принятого среди лидеров сионистского ишува. Восприняв идеи Ахад Ха-Ама (1856—1927) об Эрец Исраэль как духовном центре еврейского народа, когда (как и в философии И.Г.Гердера и Г.В.Гегеля) создание государства — это венец культурных ресурсов нации, завершающий, а не первоначальный аккорд общественной и культурной жизни³², гуманитарная интеллигенция еврейского ишува видела главную цель сионизма не столько в овладении возможно большим количеством земель, а скорее в превращении Эрец Исраэль в центр духовной жизни всего еврейского народа³³. Кстати говоря, именно по причине своеобразного понимания целей сионистского движения его преподавателями Иерусалимский университет был — выражаясь словами Нормана Бентвича³⁴ — «золушкой среди других организаций национально-освободительного движения. В те годы, когда Иегуда Лейб Магнес был канцлером Университета (1925—1935), субсидии сионистских организаций Университету были ничтожными, ибо их руководители не считали его истинно сионистской организацией, и Магнес добывал пожертвования силой обаяния

своей личности»³⁵. В такой ситуации был и положительный аспект, выразившийся в большей независимости Университета, но на плечи Магнеса ложилась тяжелая ответственность обеспечения приемлемых условий работы иерусалимских ученых.

Утверждение о том, что Иерусалимский университет как самим фактом своего существования, так и в своей исследовательской и педагогической программах был неотъемлемой частью сионистского проекта в целом и государственного строительства в частности, несправедливо еще и потому, что в Еврейском университете никогда не было создано даже кафедры истории и теории сионистского движения. С предложением о создании такой кафедры (прежде всего имея в виду планировавшего приехать в Палестину австрийского историка Адольфа Бауэма) выступил в 1938 г. Шмуэль Бергман³⁶. Несмотря на то что создание этой кафедры практически не требовало от Университета финансовых затрат (некоторые фонды изъявили готовность оплатить необходимые на содержание кафедры затраты), предложение Бергмана было отклонено на том основании, что изучение истории сионизма является неотъемлемой частью изучения истории еврейского народа в новое время, а посему должно оставаться в компетенции кафедры истории еврейского народа³⁷. Предложение о создании кафедры истории сионизма рассматривалось и в середине 60-х годов, но вновь было отклонено. На всем протяжении истории Еврейского университета его руководители прилагали максимум усилий для сохранения как педагогической, так и исследовательской независимости, ставя во главу угла прежде всего стремление добиться максимальной аутентичности историко-социологических исследований.

Несомненная приверженность иерусалимских профессоров идее создания еврейского национального дома в Эрец Исраэль ни в коей мере не формировалась за счет отхода от либеральных неоромантических веяний, характерных для интеллектуалов стран Центральной Европы первой трети XX в. В своих многочисленных публичных выступлениях Магнес постоянно подчеркивал космополитический характер научного знания, отмечая необходимость утверждения подобного подхода в стенах Еврейского университета в Иерусалиме. В этой связи особенно важно отметить активное участие элиты иерусалимской профессуры в деятельности основанной в 1925 г. пацифистской организации «Брит Шалом», выступавшей за мирное разрешение арабо-еврейского конфликта путем создания двунационального государства на территории подмандатной Палестины³⁸. Несмотря на то что идеология

организации «Брит Шалом» противоречила тем целям, которые ставили перед собой политические лидеры ишува, ратовавшие за создание независимого еврейского государства на возможно большей территории Палестины, в ней состояли и Мартин Бубер³⁹, и Шмуэль Бергман, и Эрнст Симон⁴⁰, и Гершом Шодем⁴¹, и Артур Руппин⁴². Все это свидетельствует о том, что еще в 20-е – 30-е годы виднейшие мыслители еврейского ишува активно выражали свои социально-политические воззрения, в том числе и тогда, когда они находились в явном противоречии с господствующей идеологией политических лидеров рабочего движения. Многочисленные факты свидетельствуют о том, что и после провозглашения государственной независимости университетские гуманитарии не отказались от своего неотъемлемого права на свободу самовыражения.

Во-первых, многие мыслители не были готовы принять разделяемую Бен-Гурионом этатистскую концепцию приоритета государства над обществом⁴³ (так называемая концепция *stateness society*⁴⁴), имевшую едва ли не критическое значение во время и после войны за независимость. Еще в 1948 г. Натан Ротенштрайх⁴⁵ писал, что «еврейское государство должно быть инструментом в руках еврейского народа, призванным помочь воплотить его человеческую и социальную миссию в настоящее время, а именно репатриацию в Эрец Исраэль евреев стран рассеяния и организацию социальной жизни на основе принципов труда и справедливости»⁴⁶. Подобную точку зрения Ротенштрайх отстаивал как в своей книге «Власть и ее облик», так и в публичных выступлениях, в том числе в своей этапной лекции перед активистами партии МАПАЙ в 1959 г., в которой он утверждал, что государство есть не более чем формальная структура, нуждающаяся в одобрении обществом принципов своей политики. Ротенштрайх подчеркивал, что легитимация существования государства кроется в поддержании непрерывного диалога между политическими руководителями и гражданами. Широкие полномочия, которыми наделена государственная власть, – продолжал Ротенштрайх, – должны быть сбалансированы растущей политической активностью независимого гражданского общества.

Критическое отношение к этатистской концепции приоритета государственных интересов над общественными было выражено в книге виднейшего израильского историка Якова Тальмона⁴⁷ «Истоки тоталитарной демократии»⁴⁸. Не упоминая прямо разделяемую многими израильскими политическими руководителями

концепцию «политического мессианизма» (*political messianism*)⁴⁹, Тальмон в этой книге анализирует различия между двумя основными направлениями демократической мысли. В то время как с точки зрения приверженцев либерализма, политическая сфера является областью прагматического воплощения методом проб и ошибок рациональных и спонтанных черт человеческого разума, сторонники модели тоталитарной демократии убеждены в существовании в политической сфере единственной и всеобъемлющей истины, предопределяющей необходимость установления свода доминирующих над множеством субъективных мировосприятий отдельных личностей жестких установок и предписаний, организующих все аспекты социальной активности индивидов.

По мнению Тальмона, в противостоянии распространению скрывающейся под популистскими лозунгами тоталитарной модели демократии состоит едва ли не основная общественная миссия социальных философов. Тальмон убежден, что подобно психоаналитику, помогающему пациенту разобраться в истоках и причинах своих бессознательных страхов и волнений, социальный мыслитель может и должен быть врачом тех болезней, которые угрожают самому существованию общественного организма, и прежде всего — тяги к тоталитаризму. По мнению Тальмона, социальный философ, вследствие своего глубинного понимания используемых в политической сфере средств и методов, умноженного на профессиональную склонность к сомнению в правильности выбираемого пути, не может не участвовать в процессах, происходящих в обществе, охраняя его от посягательств приверженцев идеологии политического мессианизма на демократические права и свободу личности, вскрывая скрытые в этой идеологии противоречия и изъяны и обращая внимание общества на порождаемые ею трудности.

Во-вторых, между властью и учеными не было консенсуса как в вопросе о роли, которую должна играть армия во внутренней политике государства, так и в том, что касается взаимосвязи между армией и универсальными ценностями. По мнению Бен-Гуриона, «в Государстве Израиль армия не выполнит возложенную на нее миссию, не став кузницей передовой молодежи, верной высшим целям отечества, не боящейся трудностей и опасностей»⁵⁰. Центральная роль армии в формирующемся израильском обществе отразилась в календаре государственных праздников Израиля; в 1949 г. правительство решило отмечать день смерти Герция как день армии. Первоначальный замысел состоял в том, что этот день будет посвящен

армии как символу израильской государственности, как ее видел Бен-Гурион. С этой точки зрения день армии должен был также служить демонстрацией силы побежденным соперникам слева и справа. Правительство постановило, что в этот день газеты и радиовещание будут предоставлены в распоряжение армейского командования. В настоящей работе едва ли есть смысл вдаваться в подробности провозглашения Дня армии и его скоропалительной отмены в 1950 г.⁵¹; отметим лишь, что уже в 50-е годы значительная часть гуманитарной интеллигенции не была готова признать очевидность существования взаимосвязи между армией с одной стороны и универсальными ценностями, на которых будет базироваться общественная жизнь, — с другой.

Гражданская независимость иерусалимских профессоров в этом деликатном (в особенности в 50-е гг.) вопросе проявилась во время борьбы Амнона Зихрони⁵², первого израильского пацифиста, публично провозгласившего (в июле 1953 г.) свой отказ от призыва на воинскую службу. Армейские инстанции отклонили его просьбу, и, после неявки на призывной пункт, Зихрони был арестован. В тюрьме он объявил голодовку протеста, которую держал 23 дня⁵³. Несмотря на никем не оспариваемый в те времена статус армии и обязательной воинской службы (давший повод отдельным социологам говорить о формировании в Израиле милитаристского общества и, выражаясь словами американского социолога Гарольда Лассуэла, «гарнизонного государства»⁵⁴), Мартин Бубер, Шмуэль Бергман и Акива Эрнст Симон подписали обращение с призывом законодательно признать право на свободу совести и его приоритет над воинской повинностью.

Подписание декларации с призывом отменить существовавшую в отношении арабских граждан Израиля власть военных комендатур⁵⁵ представляет собой еще один пример критического подхода иерусалимских мыслителей к роли армии, на этот раз — во внутренней политике. Выступая в Кнессете в феврале 1963 г., Бен-Гурион выразил свое неприятие не только текста, но и самого факта появления этой декларации: «Позавчера я прочел в одной из газет обращение профессоров, докторов и других уважаемых людей, призывающее к отмене военной администрации. Я лично знаком с некоторыми из подписавшихся под этим письмом, и я должен сказать, что я преклоняюсь перед этими широко эрудированными мыслителями. Однако я с грустью должен отметить, что данное воззвание не способствовало росту моего уважения к подписавшим это письмо. Я не готов найти никакого оправдания — ни морального, ни интеллектуального — той пред-

посылке, на которой построено это обращение, согласно которой мнение таких профессоров, как Бубер, Авнимелех и Урбах, наделяется особым весом, превосходящим мнение остальных граждан. ... Когда мне потребуется мнение эксперта в области Талмуда, я с радостью обращусь к профессору Урбаху, в теологических вопросах — к профессору Буберу, в сфере экономики — к профессору Патинкину. Но я не признаю высшего авторитета этих уважаемых профессоров в вопросах безопасности и принципах государственной политики»⁵⁶.

Двое видных израильских мыслителей посчитали своим долгом отреагировать на это выступление Бен-Гуриона. Профессор философии педагогики, бывший член организации «Брит Шалом» Акива Эрнст Симон напомнил о выраженном Бен-Гурионом неприятии показного единодушия интеллектуалов и о его заинтересованности в деятельном участии последних в формировании социального облика государства — и то, и другое противоречило утверждению Бен-Гуриона о том, что у гуманитарной интеллигенции нет права на отстаивание собственного мнения в вопросах государственной политики. Если Бен-Гурион, как это следует из его же слов, считает, что существует взаимосвязь между привитием ценностей и педагогикой, то из этого логически вытекает, что у учителей есть не только право, но и обязанность высказывать свою точку зрения. К вышеизложенному Симон добавил, что ученые по роду своей деятельности заняты поиском истины и именно поэтому к их голосу стоит прислушаться.

Профессор истории и философии науки Шмуэль Самбургский⁵⁷ направил премьер-министру письмо, в котором попытался обосновать необходимость признания особой социальной роли интеллектуалов в политической жизни. Самбургский подчеркнул двоякое влияние узкой специализации на восприятие явлений и их толкование: с одной стороны, долгие годы работы в некоей области позволяют добиться высокой профессиональной квалификации и свободного ориентирования в ней, однако одновременно с этим вырабатывается склонность к переоценке значимости этой области для остальных сфер жизни и деятельности. Поэтому, — подчеркнул Самбургский, — призыв ученых, обращенный к специалистам в вопросах национальной безопасности, основывается не на их авторитете «рафинированных интеллигентов не от мира сего», а на их научном опыте и рациональном подходе к действительности, выражающемся в умении отстраненно и непредвзято анализировать происходящие события.

Оставаясь реалистами, израильские мыслители не выступали против армии как таковой. Вместе с тем не все из них могли согласиться с тем, что сугубо прагматическая роль армии является залогом нравственного здоровья общества. В статье, посвященной имевшей место в 1953 г. репрессивной операции израильской армии в Иорданской деревне Кибия, в ходе которой погибло 50 ее жителей⁵⁸, профессор биохимии Иешаягу Лейбович⁵⁹ писал, что можно понять тех, кто в обстановке непрерывных террористических вылазок и провокаций принял решение о проведении операции; по его мнению, проблема заключается не в применении силы как таковой, а в оправдании использования силы универсальными этическими категориями. Бен-Гурион гордился той ролью, которую играла армия в сугубо гражданских сферах, как например, в создании сельскохозяйственных поселений, в ликвидации неграмотности, в интеграции различных групп иммигрантов в единое израильское общество⁶⁰. Кстати сказать, в 1965 г. армия обороны Израиля была удостоена государственной премии именно в области просвещения. Но именно в этой, в каком-то смысле созидательной роли армии и заключалась проблема, ставшая уже в 50-е годы очевидной не только для Лейбовича, во многом — в связи с развитием так называемого «дела Лавона».

Дело министра обороны Пинхаса Лавона⁶¹, вынужденного в 1954 г. уйти в отставку в результате провала израильской диверсионно-разведывательной сети в Каире⁶², и занимавшего с тех пор соответствующую его эгалитаристской идеологии почетную должность председателя Израильской федерации профсоюзов, вновь вышло на первые полосы газет в 1960 г. В апреле 1960 г. Лавону стало известно, что глава военной разведки Бенджамин Джибли представил комиссии, расследовавшей египетский провал, поддельную копию своего письма Даяну, искажавшую роль Лавона в этой истории; кроме того, в принципиально важных показаниях Джибли были найдены взаимоисключающие утверждения. Лавон представил эти новые данные Бен-Гуриону и потребовал своей полной реабилитации по делу о египетском провале. Бен-Гурион назначил новую комиссию по расследованию во главе с членом Верховного суда Хаимом Коэном⁶³.

После того как комиссия Коэна начала свою работу, ей была предоставлена шокирующая информация о том, что Ави Эльдад, один из центральных свидетелей, израильский агент, действовавший в Египте под именем Пауля Франка, по указанию помощников Джибли дал ложные показания перед комиссией Кнессета,

расследовавшей этот вопрос. В опубликованном в октябре 1960 г. докладе комиссии Коэна утверждалось, что выводы комиссии 1955 г. основывались на ложных показаниях и поэтому они не могут считаться действительными. Бен-Гурион отверг выводы комиссии Коэна и потребовал создания правительственной комиссии для повторного изучения всех перипетий этой истории. 21 декабря комиссия семи министров во главе с министром юстиции Пинхасом Розеном пришла к выводу, что Лавон не отдавал органам безопасности прямого указания провести закончившуюся провалом операцию в Египте. Возмущенный Бен-Гурион отверг выводы комиссии, созданной по его же требованию, и в ультимативной форме потребовал исключения Лавона из ЦК партии МАПАЙ и его отставки с поста руководителя профсоюзов, угрожая собственным уходом с политической арены.

В этой ситуации виднейшие профессора Еврейского университета выступили с категорическим неприятием ультиматума Бен-Гуриона, впервые в своей истории сформировавшись как сплоченная оппозиционная группа. Сплоченное выступление гуманитарной интеллигенции в дни дела Лавона опровергает утверждения отдельных историков и обществоведов о ее тотальной добровольной мобилизованности (*self-mobilization*) под знамена режима.

11 января 1961 г. состоялось собрание иерусалимской интеллигенции, на повестке дня которого стоял вопрос об угрозе существования принципам демократической власти в Израиле, выражавшейся в требованиях ближайших сторонников Бен-Гуриона не только отменить выводы назначенных правительством комиссий, но и предать анафеме самого Лавона именно тогда, когда была установлена его невиновность. Участники собрания, среди которых были деканы гуманитарного и общественного факультетов Иерусалимского университета — Натан Ротенштрайх и Яков Кац⁶⁴, категорически отвергли положение, согласно которому существование конституционного строя может висеть на волоске из-за желаний и требований некоей, пусть и действительно значительной личности. Кроме того, было высказано убеждение в том, что нагнетание истерической атмосферы не способствует конструктивному решению стоящих перед страной проблем. Имеет смысл отметить, что участие виднейших фигур израильской интеллигенции в общественной дискуссии, вызванной делом Лавона, не было вызвано их политико-идеологической солидарностью или личными связями со смещенным министром обороны; единственным исключением являлся, пожалуй, Натан Ротенштрайх, несколько десятилетий (со времен сложившегося в 1922 г. кружка

последователей А.Д.Гордона) поддерживавший с Лавоном дружеские отношения и даже написавший книгу о его социально-философских воззрениях. Кстати сказать, именно по этой причине было решено, что вести собрание будет не бывший членом исполкома Федерации профсоюзов Ротенштрайх, а намного менее вовлеченный в политическую деятельность Яков Кац.

Выступивший на собрании первым Яков Кац отметил, что гуманитарная интеллигенция обычно воздерживается от активного участия в политической жизни — до тех пор, пока ее развитие происходит в рамках, не угрожающих принципам свободы и демократии. Кац подчеркнул, что именно возникшая опасность попрания этих принципов собрала вместе пришедших на это собрание, ибо цель его не заявить о себе как о новой политической силе, а привлечь общественное мнение к опасности чрезмерной концентрации власти в одних руках и вытекающей отсюда необходимости защиты демократии. Профессор Натан Ротенштрайх заметил, что в случае увольнения Лавона с занимаемых им должностей ни у кого не останется сомнений в том, что с ним сводят счеты именно потому, что он сумел доказать свою невиновность. Ротенштрайх особо подчеркнул, что таким образом ставится под сомнение основное право каждого человека — право бороться за восстановление справедливости по отношению к себе. К мнению предыдущих ораторов присоединился профессор Дан Патинкин⁶⁵, отметивший, что цена, которую требует Бен-Гурион в качестве условия продолжения своего пребывания на посту главы правительства, выше, чем та, которую демократическое общество может позволить себе уплатить. Ш.Н.Айзенштадт⁶⁶ выразил несогласие с мнением Бен-Гуриона о том, что публичное обсуждение провалов служб безопасности вредит делу обеспечения обороноспособности страны, утверждая, что именно гласная дискуссия о причинах провала силовых структур способствует исправлению недостатков в их работе. К декларации протеста интеллигенции присоединились также Мартин Бубер и Шмуэль Бергман. По словам Якова Каца, «Бен-Гурион был чувствителен к голосу интеллигенции и был особенно уязвлен решением Бубера присоединиться к числу противников его действий»⁶⁷.

Двадцать лет спустя Кац писал в своих мемуарах, что «человеку со стороны было трудно разобраться во всех перипетиях происходящего, но средства, взятые на вооружение людьми из окружения Бен-Гуриона, противоречили не только всем принципам человеческой справедливости, но и нравственным основам

демократической формы правления. Требование отставки Лавона с поста руководителя Федерации профсоюзов выглядело абсурдным, но верные оруженосцы Бен-Гуриона готовы были пойти и на это, только бы сохранить свое место в его свите»⁶⁸. Подобные чувства публично выразил и профессор Яков Тальмон, отвергший «ультимативное требование Бен-Гуриона об отставке Лавона с поста председателя Федерации профсоюзов, не имевшее никакого отношения к его деятельности на этом посту и руководствовавшееся волонтаристским принципом “или он, или я”»⁶⁹. Об этом же говорил в своем интервью профессор Иегошуа Ариэли⁷⁰, выпустивший — за считанные недели до выборов 1965 г. — разоблачительную книжку о деле Лавона, озаглавленную коротко, но ясно: «Шайка». По словам Ариэли, он присоединился к движению протеста иерусалимской интеллигенции, ибо чувствовал угрозу самому существованию демократии в Израиле⁷¹. В этой связи следует отметить, что если верно повсеместно повторяемое утверждение о том, что «дело Лавона» стало началом конца существовавшей не одно десятилетие гегемонии партии МАПАЙ, то именно совместные действия иерусалимской интеллигенции (хоть и не особенно успешные — под натиском Бен-Гуриона ЦК партии МАПАЙ сместил бывшего министра обороны с занимаемых им постов) впервые значительно пошатнули ее устои.

Описывая политическую жизнь Израиля в начале 60-х годов, Давид Бен-Гурион выделил два важнейших события, каждое из которых долгие месяцы и даже годы приковывало к себе внимание общества — «дело Лавона» и процесс Эйхмана⁷². Прошедший в иерусалимском окружном суде в 1960—1962 гг. процесс над нацистским преступником Адольфом Эйхманом, которому Генрих Гиммлер поручил руководить операцией по «окончательному решению еврейского вопроса» и который непосредственно руководил уничтожением большинства евреев Венгрии в 1943—1944 гг., явился поворотным этапом в отношении Государства Израиль к Катастрофе европейского еврейства. Поимка и продолжавшийся больше года суд над скрывавшимся в Аргентине Адольфом Эйхманом⁷³ через пятнадцать лет после конца второй мировой войны и, соответственно, через двенадцать лет после провозглашения независимого еврейского государства поставили израильское общество перед необходимостью политической и нравственной переоценки едва сформировавшейся основы гражданского консенсуса. Особая позиция иерусалимских профессоров во время суда над Эйхманом является еще одним подтверждением подчеркнут-

той независимости их гражданской позиции, проявившейся как в обращении об отмене режима военной администрации, так и во время «дела Лавона».

Как известно, Бен-Гурион считал создание независимого и суверенного Государства Израиль историческим ответом на план «окончательного решения еврейского вопроса». В то время как галут символизировал в представлении Бен-Гуриона непрекращающиеся преследования, сильное еврейское государство должно было символизировать избавление от вечных страданий. Несмотря на то что в год ареста Эйхмана выходцы из Восточной Европы, прибывшие в Палестину после второй мировой войны, составляли примерно пятую часть еврейского населения страны⁷⁴, Бен-Гурион был убежден в том, что лишь суд в Израиле имеет не только моральное, но и юридическое право судить нацистские преступления и тех, кто их олицетворял⁷⁵.

Иного мнения придерживались Бубер, Бергман и Норман Бентвич. По их убеждению, преступления нацистов против еврейского народа являли собой преступления против человечества, и дабы не допустить возможности повторения Катастрофы, необходимо, чтобы фашистские злодеяния были осуждены всем мировым сообществом. Исходя из этого Бубер, Бергман и Бентвич призвали Бен-Гуриона предать Эйхмана суду международного трибунала в Гааге.

Особое мнение Бубера и его последователей состояло еще и в том, что, считая нацизм беспрецедентным злодеянием в истории человечества, на который нет и не может быть ответа, они не соглашались и с тем, что создание государства есть «исторический ответ» на Катастрофу европейского еврейства. В этой связи необходимо отметить, что за шестьдесят лет до суда над Эйхманом на проходившем в декабре 1901 г. V сионистском конгрессе сформировалась «демократическая фракция» из 37 человек⁷⁶ — последователей Ахад Ха-Ама, в которую, среди других, входили Мартин Бубер и Хаим Вейцман. Хотя члены фракции соглашались с Гершлем и другими лидерами «политического сионизма», считавшими, что решением еврейского вопроса может стать только создание политически и юридически признанного еврейского национального очага в Палестине, они полагали, что во-первых, главной задачей сионистского движения является духовное возрождение еврейского народа, а во-вторых, что развитие еврейского национального движения должно определяться его собственной динамикой, а не быть непосредственной реакцией на те или иные всплески антисемитизма⁷⁷. Будучи верными последователями Ахад

Ха-Ама, Бубер, Вейцман и другие члены «демократической фракции» утверждали самоценную значимость развития еврейского самосознания и культуры — без связи с тем, существует или уже отменена «черта оседлости». Именно в этом мировоззрении видится мне корень неприятия утверждения Бен-Гуриона о еврейском государстве как «историческом ответе» на преследования и геноцид.

По словам Ш. Бергмана, «Бубер никогда не был конформистом. На протяжении многих лет, со времен его расхождений с Герцлем на пятом сионистском конгрессе в 1901 г., его голос, никогда не скрывавший своего несогласия, отчетливо звучал на всем протяжении истории сионистского движения. Гражданское мужество Бубера и его чувствительность к происходящему всегда были примером для нас»⁷⁸. Гражданская позиция Бубера и его статус в академическом мире и за его пределами служат наглядным ответом на вопрос, какой позиции придерживалась элита гуманитарной интеллигенции еврейского ишува — действительно ли крупнейшие историки, философы, социологи и политики «во имя государства» обрекли себя на добровольное молчание во всех тех случаях, когда их мнение противоречило официальной линии государственного руководства, либо же наоборот — именно во благо государства и общества гражданская позиция интеллигенции проявлялась особенно отчетливо.

Еще одной яркой иллюстрацией вышеприведенного утверждения является подписание семью преподавателями и научными сотрудниками кафедры политологии Иерусалимского университета обращения с призывом сформировать правительство национального единства. Обращение это было опубликовано 2 июня 1967 г.⁷⁹. Начавшийся 14 мая 1967 г. беспрецедентной концентрацией египетских войск на Синайском полуострове и закрытием Тиранского пролива для израильского судоходства кризис в израильско-египетских отношениях угрожал самому существованию суверенного еврейского государства. Профессор Биньямин Аццин, доктора Арье Унгер, Эммануэль Гутман, Иехезкель Дрор, Мартин Зелигер, Моше Чудновский и Нимрод Рафаэли были одними из первых, кто в момент кризиса, несмотря на сопротивление генерального секретаря МАПАЙ Голды Меир, выступили с предложением о немедленном создании правительства национального единства с участием оппозиционных партий — прежде всего отколовшейся от Рабочей партии РАФИ и право-либерального блока ГАХАЛ, что подразумевало включение в состав правительства бывшего начальника генерального штаба Моше Даяна и двад-

цать лет возглавлявшего оппозицию Менахема Бегина. В сложившейся ситуации социальные мыслители отказали в доверии возглавлявшей страну партии Труда, и их голос был услышан. За двое суток до начала Шестидневной войны представители РАФИ и ГАХАЛ были введены в правительство, причем Даян занял пост министра обороны⁸⁰. В июне 1967 г. началась новая эра в политической жизни Израиля.

Приведенные в этой статье факты позволяют отвергнуть как утверждение о маргинальной роли еврейских мыслителей в происходивших в ишув социальными переменами, так и тезис об их тотальной мобилизованности под знаменами государственного строительства. Как было показано выше, иерусалимские профессора, не таясь, публично высказывали свое особое мнение по основополагающим вопросам общественной жизни. Сионистские идеалы, которые привели видных европейских ученых на пустынный холм в Иудейской пустыне, где строился кампус Еврейского университета в Иерусалиме, ни в коей мере не были барьером, препятствующим им откровенно выражать свои мысли по актуальным проблемам израильского общества. При этом открытое высказывание интеллектуалами своего мнения нисколько не свидетельствует об их оторванности от происходящих событий — напротив: едва ли социальный мыслитель может оказать обществу лучшую услугу, чем, заточив перо, обращать внимание соотечественников на надвигающиеся опасности различных форм тоталитаризма и авторитаризма. Именно поэтому непрерывавшаяся вовлеченность иерусалимских мыслителей в общественные дискуссии служит лучшим свидетельством их неразрывной связи с судьбой государства, в котором они жили, и народа, на благо которого работали, сохраняя верность универсальным и космополитическим идеалам поиска научной истины.

* Настоящая статья представляет собой часть исследовательского проекта, проводимого автором при поддержке центра истории сионистского движения, ишув и Государства Израиль имени Бернарда Черика. Основные положения статьи были впервые изложены автором в докладе «Интеллигенция и власть в Израиле», прочитанном на кафедре истории еврейского народа в Иерусалимском университете 21 мая 1998 г. Автор благодарит Нину Хеймец, проф. Баруха Киммерлинга, проф. Эрика Коэна, проф. Стивена Эшхайма и проф. Исраэля Барталя за многочисленные советы и рекомендации, благодаря которым эта статья стала более предметно очерченной. Зеэв Элькин и Дани Якоби обратили мое внимание на оказавшиеся крайне полезными источники. Всем им я рад выразить свою признательность.

¹ Ишув (букв.-поселение) – еврейское население Палестины – Эрец Исраэль до создания Государства Израиль; принято различать «старый ишув», существовавший до начала первой волны репатриации в 1881 году, и «новый ишув», возникший в результате алии.

² Всестороннее исследование социальных процессов в этот период см. в ставшей классической книге: *Horowitz D., Lissak M. Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate*. Chicago, 1978; сокращенная русская версия – *Хоровиц Д., Лиссак М.* От ишува к государству. Тель-Авив, 1997. Сформулированные в этой книге тезисы были развиты одним из ее авторов в статье: *Horowitz D. Before the State: Communal Politics in Palestine Under the Mandate // The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*. Albany, 1989. P. 28-65.

³ *Shapira A. The Zionist Labor Movement and the Hebrew University // Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*. 1996. Vol. 45. N.2 (Spring). P.185-186.

⁴ Из немногих вышедших на эту тему на русском языке книг см.: Иврит – язык возрожденный // Сб. ст. Иерусалим, 1984. Б-ка «Алия». Вып.107; *Лищинский И.* и др. Девять мер красоты // Сб. ст. Иерусалим, Тарбут, 1987; *Гутман Н.* Меж песками и небесной синью. Иерусалим, 1990. Б-ка «Алия». Молодежн. серия. Вып.16.

⁵ Некоторые авторы, и среди них Михаэль Керен, не всегда конкретно определяют границы описываемой ими социальной группы; с социологической точки зрения положение профессорско-преподавательского состава отличается от положения «свободных художников», однако несомненны и некие общие для двух этих групп условия и характеристики. *Keren M. Israel's Intellectuals and Political Independence // Studies in Zionism*. 1998. Vol. 9. 2. P. 197-209.

⁶ Среди таких исторических исследований, призванных служить формированию национального самосознания и борьбе за национальное возрождение, можно выделить изданный в 1936 г. сборник трудов Иосифа Гедалии Клаузнера (1874-1958) «Когда нация борется за свою свободу» (русское издание – Иерусалим, 1978. Б-ка «Алия». Вып. 56) и многочисленные труды Бен-Циона Динура (1884-1973), собранные в изданном на иврите Иерусалимским институтом им.Бялика во второй половине 70-х годов четырехтомнике его сочинений. На русский язык переведена работа Динура «Чудо возрождения Израиля и его исторические основы» в кн. «Две концепции еврейского национального возрождения» (Иерусалим, 1981. Б-ка «Алия». Вып. 81. С. 243-379).

⁷ См.: *Barnai Y. Historiography and Nationalism*. Jerusalem, 1995.

⁸ См. об этом, например, в ст.: *Lissak M. Patterns of Change in Ideology and Class Structure in Israel // Jewish Journal of Sociology*. 1965. Vol. 7. 1 (June). P. 46-61.

⁹ *Zahor Z. Historiography between Politics and Academy // Between Vision and Revision: One Hundred Years of the Zionist Istoriography*. Jerusalem, 1997. P. 209-217. In Hebrew.

¹⁰ Критический анализ этой концепции Платона см.: *Поннер К.* Философ как правитель // *Поннер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 179-188. Кроме того см.: *Рассел Б.* Утопия Платона // *Рассел Б.* История Западной философии. М., 1993. Т. 1. С.128-139; *Виндельбанд В.* Социальный политик // *Виндельбанд В.* Политик. Киев, 1993. С. 136-161.

¹¹ См.: *Feuer L.S.* What is an Intellectual? // *The Intelligentsia and the Intellectuals*. Beverly Hills, 1976. P. 51.

¹² См. об этом в ст. французского социолога Матея Догана (*Доган М.* Легитимность режимов и кризис доверия // Социол. исслед. 1994. № 6. С. 147-156.

¹³ *Oren N.* Statecraft and the Academic Intellectual // *Intellectuals in Politics.* Jerusalem, 1984. P. 7-14.

¹⁴ *Ezrahi Y.* Changing Political Functions of Science in the Modern Liberal-Democratic State // *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present.* 1988. Vol. 7. P.181-202.

¹⁵ Барух Киммерлинг (1939 г. р.) – профессор политической социологии Иерусалимского университета, во второй половине 80-х гг. – директор университетского центра по изучению и документации Израильского общества. Автор ряда книг и статей по истории арабо - израильского конфликта и социологии израильского общества.

¹⁶ *Gramsci A.* Selections from the Prison Notebooks. L., 1971.

¹⁷ *Kimmerling B.* Sociology, Ideology and Nation-Building: The Palestinians and Their Meaning in Israeli Sociology // *American Sociological Review.* 1992. Vol. 57. 4. P.446-460.

¹⁸ *Shalev M.* Time for Theory: Critical Notes on Lissak and Sternhell // *Israel Studies.* 1996. Vol. 1. 2. P.170-188.

¹⁹ *Keren M.* Ben-Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma. Dekalb, 1983.

²⁰ Цитируется по ст.: *Gelber Y.* David Ben-Gurion and the Foundation of the Israeli Academy of Sciences and the Academy of Hebrew Language // *David Ben-Gurion and the Development of Science in Israel.* Jerusalem, Israeli Academy of Sciences and Humanities, 1989. P. 66-83.

²¹ *Бен-Гурион Д.* Задачи еврейской революции // Сионизм в контексте истории. Иерусалим, 1992. Т. 2. Вып.178. С. 342-363.

²² См.: *Сакер Г.* История Израиля. Иерусалим, 1995. Т.3. Вып.194. С. 208-211.

²³ В Израиле шесть университетов. Старейший из них – Еврейский университет в Иерусалиме, основанный в 1918 г. и открытый в 1925 г. В 1955-1965 гг. были открыты университеты в Тель-Авиве, Хайфе и Беэр-Шеве, а также Бар-Иланский университет; в 1974 г. был основан Открытый университет.

²⁴ *Kimmerling B.* Academic History Caught in the Cross-Fire: The Case of Israeli-Jewish Historiography // *History and Memory.* 1995. Vol. 7. 1. P. 41-66.

²⁵ *Kimmerling B.* State Building, State Autonomy and the Identity of Society - the Case of Israel // *Journal of Historical Sociology.* 1993. Vol. 6. 4. P. 396-429.

²⁶ Выборы в Кнессет проходят в Израиле по системе пропорционального представительства при крайне низком электоральном барьере – 1%, с 1991 г. – 1,5%. В результате в Кнессете представлено около десятка политических партий, и из 14 избирательных кампаний, прошедших за пятьдесят лет со дня провозглашения государства, ни одна не закончилась абсолютной победой какой-либо партии. В 1948-1977, 1984-1986 и 1992-1996 гг. во главе правительственной коалиции стояли представители партии Труда, а в 1977-1984, в 1986-1992 гг. и начиная с 1996 г. – представители блока Ликуд. О перипетиях электорального противоборства в Израиле см.: *Arian A.* The Second Republic. Politics in Israel. NJ. Chatham House Publishers, 1998.

²⁷ См.: *Ram U.* The Colonization Perspective in Israeli Sociology: Internal and External Comparisons // *Journal of Historical Sociology.* 1993. Vol. 6 3 P 327-

350; idem: Civic Discourse in Israeli Sociological Thought // International Journal of Politics, Culture and Society. 1989. Vol. 3. P. 255-272; idem. The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity. Albany, 1995.

²⁸ *Smooha S.* Arabs and Jews in Israel: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society. Boulder, 1989.

²⁹ О многообразии толкования сионистской идеи различными мыслителями XIX – первой половины XX в. см.: *Авинери Ш.* Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим, 1983. Б-ка «Алия». Вып.96; *Shimoni G.* The Zionist Ideology. Hanover, 1995, а также в двухтомнике «Сионизм в контексте истории». Иерусалим, 1992. Б-ка «Алия». Вып.177-178.

³⁰ *Бен-Гурион Д.* Указ. соч. С. 351.

³¹ Джордж Моссе (1918-1999) – профессор истории Корнелльского и Висконсинского университетов, старший научный сотрудник американского Центра по изучению Катастрофы, один из соредакторов Journal of Contemporary History.

³² Сб. трудов Ахад ха-Ама издан и на русск. яз.; см.: *Ахад ха-Ам.* Избр. соч. Иерусалим, 1990. Б-ка «Алия». Вып.14.

³³ *Mosse G.L.* Central European Intellectuals in Palestine // Judaism: A quarterly Journal of Jewish life and thought. 1996. Vol. 45. 2. P. 134-142.

³⁴ Норман Бентвич (1883-1971) – профессор международных отношений Иерусалимского университета (1932), почетный доктор юриспруденции Абердинского, Филадельфийского и Мельбурнского университетов. Оказавшись в Палестине в 1921 г. назначенным Британским правительством генеральным прокурором Палестины (пост, который он занимал десять лет), Бентвич сблизился с многими представителями еврейской интеллигенции ишува, совмещая преподавание в Еврейском университете с членством в миротворческой организации «Брит Шалом». Автор и редактор-составитель ряда книг об истории Еврейского университета в Иерусалиме.

³⁵ *Bentwich N.* For Zion's Sake: A Biography of Judah L. Magnes. Philadelphia, 1954.

³⁶ Шмуэль Бергман (1883-1975) – выдающийся еврейский философ, д-р философии Пражского университета (1905). В 1920-1925 гг. – директор Национальной библиотеки в Иерусалиме, в 1935-1938 гг. – ректор Еврейского университета. Действительный член Национальной академии наук Израиля с момента ее основания в 1959 г., дважды лауреат Государственной премии Израиля.

³⁷ См.: *Kolatt I.* Academization of the History of Zionism // Between Vision and Revision: One Hundred Years of the Zionist Istoriography. Jerusalem, 1997. P. 89-95. In Hebrew.

³⁸ *Hattis S.* The Bi-National Idea in Palestine During Mandatory Times. Haifa, 1970. P. 38-58; Wilcock E. Pacifism and the Jews. L., 1995.

³⁹ Мартин Бубер (1878-1965) – крупнейший еврейский философ XX столетия и один из самых крупных мыслителей-экзистенциалистов, д-р философии Венского университета (1904), профессор истории религии Франкфуртского университета (1930), профессор социальной философии Иерусалимского университета (1938). Первый президент Национальной академии наук Израиля (1960-1962), лауреат Государственной премии Израиля (1958) и премии им. Эразма Роттердамского (1963). Произведения Бубера неоднократно издавались на русском языке; наиболее полный сборник, включающий шесть его работ, выпущен под названием «Два образа веры» московским издательством «Республика» в 1995 г.

⁴⁰ Акива Эрнст Симон (1899-1988) – д-р философии Гейдельбергского университета (1923), с 1955 г. – профессор (а затем зав. кафедрой) педагогики Иерусалимского университета. Лауреат Государственной премии Израиля (1967).

⁴¹ Гершом Шолем (1897-1982) – д-р философии Мюнхенского университета (1922), профессор Иерусалимского университета (1933), крупнейший специалист по еврейской мистике. Лауреат Государственной премии Израиля (1958), вице-президент (1962-1968) и президент (1968-1974) Национальной академии наук Израиля. На русск. яз. переведен фундаментальный труд Шолема «Основные течения в еврейской мистике». В 2 т. Иерусалим. Б-ка «Алия». Вып. 114-115.

⁴² Артур Руппин (1876-1942) – видный деятель сионистского движения, автор едва ли не первой книги (1904) по вопросам социологии и демографии еврейского народа. С 1908 г. стоял во главе Палестинского (ныне – Израильского) земельного фонда. Первый профессор социологии Иерусалимского университета.

⁴³ Теоретический обзор основных положений этатистской модели см. в ст.: *Эбенштайн В.* Культ государства // *Знание – сила.* 1990. № 4. С. 72-77 и в кн.: *Мамут Л.С.* Этатизм и анархизм как типы политического мышления. М., 1989. О развитии этатистской модели в Израиле см.: *Medding P.* The Founding of Israeli Democracy, 1948-1967. N.Y., 1990. P. 134-177.

⁴⁴ *Neill J.* The State as a Conceptual Variable // *World Politics.* 1968. Vol. 20. 4. P. 559-592.

⁴⁵ Натан Ротенштрайх (1914-1993) – выдающийся израильский философ и историк, профессор Иерусалимского университета, первый из его выпускников (М.А. в 1936 г., Ph.D. – в 1938 г.), ставший (в 1965 г.) его ректором (до этого Ротенштрайх был зав. кафедрой философии и деканом факультета гуманитарных наук). Лауреат Государственной Премии Израиля (1963), действительный член Национальной академии наук Израиля (1959), многолетний председатель секции гуманитарных наук Академии и ее вице-президент (1986-1993).

⁴⁶ Остается только пожалеть о том, что блестящая публицистика Натана Ротенштрайха никогда не переводилась на русск. яз.; см.: *Rotenstreich N.* Essays on Zionism and the Contemporary Jewish Condition. N.J., 1980.

⁴⁷ Яков Тальмон (1916-1980) – выдающийся историк и политолог, лауреат Государственной премии (1956), действительный член Национальной академии наук Израиля (1968). Цитируемая статья была напечатана в газете «Ха-Арец» 17 февраля 1961 г. и вошла в изданный в 1965 г. в Иерусалиме на иврите сборник избранных публицистических статей Тальмона (С. 359-382).

⁴⁸ *Talmon J.* The Origins of Totalitarian Democracy. N.J., 1952. В 1965 г. книга вышла и на иврите. См. также сб. ст.: *Totalitarian Democracy and After: International Colloquium in Memory of Jacob L. Talmon.* Jerusalem, 1984.

⁴⁹ См. об этом, например, в кн.: *Avi-hai A.* Ben-Gurion – State-BUILDER. Principles and Pragmatism, 1948-1963. N.Y., 1974. P. 46-49.

⁵⁰ См.: *Ben-Gurion D.* Rebirth and Destiny of Israel. N.Y., 1954.

⁵¹ См. об этом в кн.: *Azaryahu M.* State Cults. Celebrating Independence and Commemorating the Fallen in Israel 1948-56. Beer-Sheva, 1995.

⁵² Амнон Зихрони (1935 г.р.) – одна из самых противоречивых фигур израильской общественной жизни. Став известным как принципиальный сторонник философии ненасилия, во второй половине 60-х гг. Зихрони – к

тому времени преуспевающий адвокат – пересмотрел свои взгляды и предложил свои услуги органам военной юстиции. С тех пор он неоднократно участвовал в «чувствительных» с точки зрения безопасности переговорах и судебных процессах и даже рассматривался как реальный кандидат на пост юридического советника правительства.

⁵³ О «деле Зихрони» см.: *Keren M. Justifications of Conscientious Objection: An Israeli Case Study // International Journal of the Sociology of Law. 1998. 26. P. 121-137.*

⁵⁴ См., например: *Kimmerling B. Patterns of Militarism in Israel // Archives Europeennes de Sociologie. 1993. 34. P. 196-223; Carni S., Rosenfeld H. The Emergence of Militaristic Nationalism in Israel // International Journal of Politics, Culture and Society. Vol. 3. 1. P.5-49.*

⁵⁵ Военные администрации были созданы во время Войны за независимость; с 1949 г. их полномочия распространялись только на арабских граждан. Существование подобной формы правления, накладывавшей значительные трудности на возможность свободного передвижения между различными населенными пунктами и другие общепринятые гражданские свободы, было крайне проблематично как с этической точки зрения, так и исходя из норм международного права. Несмотря на неоднократные предложения об отмене военной администрации (обсуждавшиеся в Кнессете с 1951 г.), она просуществовала восемнадцать лет – вплоть до 1966 г. См.: *Lustick I. Arabs in the Jewish State. Austin, 1980.*

⁵⁶ Выступление Бен-Гуриона цитируется по кн.: *Keren M. Ben-Gurion and the Intellectuals. P.97.*

⁵⁷ Шмуэль Самбургский (1900-1990) – д-р философии Кенигсбергского университета (1923), профессор Иерусалимского университета (1960), действительный член Национальной академии наук Израиля (1962), лауреат Государственной премии Израиля (1968).

⁵⁸ Об этом событии в его историческом контексте см.: *Эттингер Ш. Очерк истории еврейского народа. Иерусалим, 1972. Б-ка «Алия». Т. 2. Вып. 29. С. 774-781, а также Сакер Г. Указ. соч. С.124-133.*

⁵⁹ Иешаягу Лейбович (1903-1994) – д-р философии Берлинского университета (1924) и д-р медицины Базельского университета (1934), с 1935 г. – сотрудник Иерусалимского университета, с 1955 г. – доцент, а с 1961 г. – профессор кафедры биохимии. Автор ряда статей по иудаизму. В 70-е - 80-е гг. Лейбович прославился своими многочисленными публицистическими статьями, которые обеспечили ему едва ли не апостольский статус среди леворадикальной интеллигенции и молодежи. В 1993 г. Лейбовичу была присуждена Государственная премия Израиля, от которой он отказался.

⁶⁰ О различных гражданских функциях армии в Израиле см.: *Perlmutter A. Military and Politics in Israel: Nation-Building and Role Expansion. L., 1969; о постепенном сокращении этих функций см.: Cohen S. Israel and her Army: Towards a Posture of Military Role Contraction? // Journal of Political and Military Sociology. 1993. 22; idem. The Israeli Defence Forces from a 'People Army' to a 'Professional Military' – Causes and Implications // Armed Forces and Society. 1995. 21. P. 237-254*

⁶¹ См. о деле Лавона в кн.: *Сакер Г. Указ. соч. С. 227-241, а также в вызывающей споры кн.: Teveth S. Ben-Gurion's SPY: The Story of the Political Scandal that Shaped Modern Israel. N.J., 1996.*

⁶² Подробный рассказ об этой операции см в кн *Стивен С Асы шпионажа: Закулисная история израильской разведки Нью-Йорк, 1987 (на русск яз.)*

⁶³ С первых дней существования государства Верховный Суд пользуется в Израиле непрекращаемым общественным авторитетом, поэтому во главе наиболее важных комиссий по расследованию неоднократно стояли судьи Верховного Суда: комиссию по расследованию причин неудач в первые дни войны 1973 г. возглавлял Верховный Судья Шимон Агранат, комиссию по расследованию событий в лагерях беженцев Сабра и Шатила в ходе войны 1982 г. возглавлял Верховный Судья Кахан, комиссии по расследованию стрельбы в здании могилы праотцев в Хевроне и по расследованию убийства премьер-министра И. Рабина возглавлял Верховный Судья Меир Шамгар. Решения и рекомендации этих комиссий безоговорочно выполнялись: в результате критики комиссии Аграната ушло в отставку правительство Г. Меир, комиссия Кахана привела к смещению со своего поста министра обороны А. Шарона, вторая комиссия Шамгара вынудила уйти в отставку начальника общей службы безопасности (ШАБАК) К. Гилона.

⁶⁴ Яков Кац (1904-1998) – крупнейший израильский историк, лауреат Государственной премии Израиля (1980), профессор Иерусалимского университета и его ректор (1969-1972), основоположник социологического подхода к изучению истории еврейского народа. На русск. яз. переведены две кн. Я.Каца: Евреи в средневековой Европе. Иерусалим, 1994. Б-ка «Алия». Вып. 168; Кризис еврейской традиции. Иерусалим, 1991. Б-ка «Алия». Вып. 170.

⁶⁵ Дан Патинкин (1922-1995) – крупнейший израильский экономист, основатель и многолетний руководитель кафедры экономики Иерусалимского университета, декан факультета общественных наук и ректор Иерусалимского университета, действительный член Национальной Академии наук Израиля (1963), лауреат Государственной премии Израиля (1970).

⁶⁶ Шмуэль Ноах Айзенштадт (1923 г.р.) – крупнейший израильский социолог, аспирант и соратник Толкотта Парсонса, один из виднейших представителей структурно-функционального подхода. Многолетний зав. кафедрой социологии и декан факультета общественных наук. Действительный член Национальной академии наук Израиля (1965), лауреат Государственной премии Израиля (1973).

⁶⁷ Katz J. With My Own Eyes: The Autobiography of an Historian. Hannover, 1995. P. 160-161.

⁶⁸ Katz J. Op. cit. P. 158-159.

⁶⁹ Статья Гальмона опубликована в газете «Ха-Арец» 17 февр. 1961.

⁷⁰ Иегошуа Ариэли (1916 г.р.) – виднейший израильский историк-американист, профессор Иерусалимского университета, лауреат Государственной премии Израиля (1994).

⁷¹ См. интервью Иегошуа Ариэли Давиду Охане в журн. «Зманим». 1966. №56. С. 64-77.

⁷² См.: Ben-Gurion D. Israel: Years of Challenge. N.Y., 1963.

⁷³ Об истории поимки Эйхмана см.: Стивен С. Указ. соч. С.173-184.

⁷⁴ По данным, приводимым Ш.Этгингером в «Очерке истории еврейского народа» (С. 735 и 770), в 1951 г. численность еврейского населения Израиля составляла 1 миллион 315 тыс. человек, из них 325 тыс. (25%) прибыли в Израиль в 1945-1951 гг из Восточной и Центральной Европы. При минимальном количестве иммигрантов из восточноевропейских стран в 50-е гг., к 1961 г. еврейское население Израиля выросло до 1 млн 911 тыс. человек; см. Государство Израиль: Становление и развитие. Иерусалим, 1991. Б-ка «Алия» Вып. 137. С.107.

⁷⁵ *Avi-hai A.* Op. cit. P. 246-247.

⁷⁶ Из общего числа 287 делегатов конгресса; см.: *Vital D.* *Zionism: The Formative Years.* Oxford, 1982. P.207-208; *Rinott M.* *Religion and Education: The Cultural Question and the Zionist Movement, 1897-1913 // Studies in Zionism.* 1984. Vol. 5. 1. P.1-18.

⁷⁷ *Shimoni G.* *The Zionist Ideology.* Hannover, 1995. P.213-216, 281-286.

⁷⁸ *Бергман Ш.* Награждение премией Бубера – большой вклад в развитие демократии в Израиле // *Давар*, 1961. 19 дек.

⁷⁹ *Keren M.* *The Pen and the Sword.* Boulder, 1989. P. 69-70.

⁸⁰ *Robinson D.* *Political Legitimacy in Israel: How Important is the State // International Journal of Middle East Studies.* 1979. Vol. 10. 2. P. 205-224; *Peri Y.* *Between Battles and Ballots: Israeli Military in Politics* Cambridge. 1983. P. 244-251. См. также автобиографию Даяна: *Dayan M.* *The Story of My Life.* L., 1976.



ТАРГУМ. К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ИУДАИЗМА И ХРИСТИАНСТВА

Ора Лимор

ХРИСТИАНСКАЯ СВЯТОСТЬ И ЕВРЕЙСКИЙ АВТОРИТЕТ*

Известное выражение «Еврейская истина» (*Hebraica veritas*), которое употребляет бл. Иероним в введении к своему сочинению *Hebraicae quaestiones in Genesim*, выражает его веру в предпочтительность еврейской Библии ее переводам¹. Постфактум эта вера сообщает особый статус как самим евреям, так и еврейскому знанию в целом, поскольку Иероним был заинтересован не только в оригинальном тексте на иврите, понятном до конца только сынам Израиля, но также и в традиционных еврейских комментариях к нему. Встречи под покровом ночной темноты с Бар-Ханиной в Иерусалиме и в Вифлееме, и занятия с еврейскими учителями из Тибериады² свидетельствуют, что Иероним отдавал себе отчет в том, насколько необходимо иметь постоянное общение с евреями для того, чтобы выудить имеющиеся в их распоряжении дополнительные сведения о библейском тексте. Само по себе техническое владение языком никак не может стать ключом к такому углубленному пониманию. Поэтому можно утверждать, что Иероним не только говорит о «еврейской истине» как связанной с (древне)еврейским языком (*Hebraica veritas*), но и намекает на «истину иудейскую» (*Judaica veritas*) – естественно, что последнее понятие он в своем сочинении предпочитает не употреблять. То, что Иероним искал у евреев в области языка и библейского текста, искали и другие христиане в иные времена в

различных областях знания и духа³. Похоже, что можно говорить об укоренившемся христианском воззрении, согласно которому евреи обладают особым знанием, передаваемым из поколения в поколение, и даже утверждать, что этому воззрению принадлежит центральная роль в формировании образа еврея в сознании христиан. В настоящей статье я намереваюсь рассмотреть несколько христианских преданий о Святой земле, в которых авторитет еврея служит подтверждению христианской истины.

Подобного рода традиции являются ярким и конкретным выражением признания христианами предпочтительности еврейского знания. Часть их связаны с ключевыми для христианской религии образами: сам Иисус, его мать Мария, первомученик Стефан, а также царь Давид, родоначальник мессианской династии. Они также связаны с географическими точками, бывшими, согласно традиции, ареной основных евангельских событий: Иерусалим и место распятия Иисуса – Голгофа, гора Сион – местонахождение «матери всех церквей», Храмовая гора – место разрушенного храма и Масличная гора – откуда Иисус вознесся на небо и где в конце времен должен произойти последний суд над живыми и мертвыми. Все вышеупомянутые традиции в своей совокупности способствуют пониманию значения еврейского традиционного знания, еврейского свидетельства и еврейского авторитета для христианской традиции. Они способствуют лучшему пониманию образа еврея, существовавшего в христианском сознании, и значимости евреев для христианской самоидентификации. Кроме всего этого, они проясняют увлекательную главу в истории богословского спора между евреями и христианами, посвященную святым местам.

Святые места, полемика и авторитет

В конце первой четверти IV в. н.э. христиане овладели Святой землей. С этого времени они стали хозяевами Земли обетованной, которая – подобно тексту священного Писания, – изначально является еврейским наследием⁴. Вскоре, еще в дни Константина, первого христианского императора, начался процесс выявления святых мест и собирания связанных с ними преданий. Это относится как к локациям, упомянутым в еврейском Писании, Ветхом Завете христиан, так и к тем, что упомянуты в Новом Завете⁵. Во всем, что касалось святых мест из Ветхого Завета, христиане как правило следовали издавна существовавшим местным традициям, и, естественным образом, эти святые места превратились у христиан в объекты поклонения и паломничества. Этот процесс апроприации

святых мест хорошо прослеживается в сочинении, называемом «Путешествие из Бордо», предположительно датированном 333 г.⁶ н.э. В нем описывается путешествие из города Бордо (Франция) в Святую землю и обратно. Автор перечисляет святые места, заслуживающие по его мнению паломничества. Из сорока четырех преданий, упоминаемых в этом сочинении, двадцать два относятся к Ветхому Завету, а двадцать – к Новому Завету. Кроме того, путешественник из Бордо упоминает еще два предания, которые нельзя отнести ни к одной из книг Священного Писания⁷. Среди прочего упомянуты источник в окрестностях Иерихона, воду которого сделал пригодной для питья пророк Елисей (4 Цар. 2:19-22); дом блудницы Рахав, которая укрыла двух соглядатаев (Иисус Навин 2:1-6); стены Иерихона, которые обошли сыны Израиля с Ковчегом Завета (там 6:1-19); двенадцать камней, поднятых сынами Израиля со дна Иордана (там 4:1-8), а также – место, где Иисус Навин обрезал сынов Израиля (там 5: 2-3). Путешественник из Бордо упоминает комнату в Сарепте Сидонской (Царфат), в которой жил у вдовы пророк Илия (3 Цар. 17: 8-16); а в Бейт-Эле (Вефиле) – место, где праотец Иаков видел пророческий сон (Быт. 28:10-18)⁸. И это только несколько примеров. Большинство традиций, связанных с указанными местами, приобрели типологическую трактовку, согласно которой исторические события, происшедшие там, содержат указания на тайну христианской истины. Иероним рассказывает, что Павла при посещении ею этих мест «созерцала на поле Галгал таинство второго обрезания (христианского крещения. – *Прим. пер.*). Она также созерцала двенадцать камней, которые были извлечены из реки Иордан, как тайну двенадцати апостолов Иисуса, положивших основание христианской веры, а также тайну превращения источника Ветхого Закона, весьма горького и бесплодного, воды которого премудрый Елисей сделал пригодными для питья, так что они стали сладкими и изобильными»⁹. Даже если подобного рода комментарии были хорошо известны христианам в IV в., автор «Путешествия из Бордо» не упоминает об этом. Он сосредотачивается на описании библейской географии, непосредственно связывающей его с историей Святой земли. Она служит ему, как и другим путешественникам-паломникам той эпохи, вспомогательным средством для изучения Библии¹⁰. Посещая те или иные, связанные с Библией места, сам путешественник из Бордо не искал специально некий дополнительный тайный смысл сложившихся вокруг них преданий. Однако для христианства в целом в усвоении соответствующих библейских традиций был особо важен полемический аспект процесса апроприации. С христианской точки зрения то, что в прошлом принадлежало евреям, те-

перь по праву принадлежит Церкви. Сам тот факт, что христиане владеют Святой землей, демонстрировал с их точки зрения истинность христианства и ошибочность еврейской веры. Писания Иеронима — как толкования Библии, так и некоторые из его посланий — полны полемики с евреями по вопросу о святых местах. Он посвятил даже специальное послание обсуждению понятия «Земля обетованная» (*Terra promissionis*) и ее границ. «Эту землю, — писал Иероним, — которая стала нашей Обетованной землей в силу страданий и воскресения Христа, считают евреи своим уделом, ибо еврейский народ поселился в ней /когда-то/ по возвращении из Египта»¹¹. Таким образом, христиане считали себя прямыми и законными наследниками Страны Израиля, ее святых мест и традиций. Эти святые места, согласно свидетельству путешественника из Бордо, были широко известны; связанные с ними традиции были хорошо знакомы людям, и их древность неоспорима. Поскольку Библия, унаследованная христианами, была прославлена своей древностью и не нуждалась в специальном подтверждении, то и подлинность знаменательных мест, упомянутых в ней, не могла вызывать сомнений.

Относительно же святых мест, связанных с Новым Заветом, вопрос оказывался более сложным. Если ветхозаветные святые места были известны издревле, и их идентификация обосновывалась старинными преданиями, то святые места, связанные с Новым Заветом, были также новы, как и сама христианская традиция. Став обладателями Святой земли в IV в. н.э., христиане вынуждены были искать доказательства подлинности тех святых мест, которые до этого не были известны или память о которых сохранялась только в устной традиции. Ведь прошло почти 300 лет после евангельских событий, и христиане, которые лишь теперь начинали строить церкви на местах этих событий, должны были найти доказательства подлинности выбираемых для строительства локаций. В этой связи следует отметить — на этом я сосредотачиваю внимание в настоящей статье — любопытный феномен: в сложившейся ситуации евреи оказались для христиан авторитетом, иногда даже единственным в своем роде и решающим для правильной локализации не только святых мест, связанных с Ветхим Заветом, но также мест и реликвий, относящихся к Новому Завету. Иными словами, с христианской точки зрения, евреи оставались авторитетными свидетелями даже в отношении тех традиций, святость которых они не признавали¹².

Следует уточнить, что до нас дошло множество рассказов об открытии святых христианских мест и реликвий, к которым евреи не имели никакого отношения, в том числе гробниц библейских героев, а также персонажей раннехристианской истории¹³. Вместе с тем, в

христианских традициях, приводимых ниже, выражено определенное воззрение, которое можно сформулировать следующим образом: прежними хозяевами Земли обетованной были евреи, и хотя они справедливо изгнаны из этой земли, ключи от нее до сих пор остаются в их руках, и они знают, какими пользоваться.

Честной крест

В 335 г. н.э. в Иерусалиме была освящена Церковь Воскресения Христова, Анастасис, известная впоследствии как «Церковь Гроба Господня». Эта церковь построена на месте, являющемся «Святая святых» для всего христианства – на месте распятия, погребения и воскресения Иисуса¹⁴. Через два или три поколения после освящения Церкви Воскресения возникла в Палестине легенда об обнаружении Святого Креста, — самая знаменитая из всех легенд жанра «обнаружения» или «обретения» (*inventio*)¹⁵. У этой легенды есть несколько версий. Самая распространенная из них (но не самая древняя) это рассказ о Иуде Кириаке (*Cyriacus*) – иудее, указавшем царице Елене, матери императора Константина, на место распятия Иисуса и местонахождение «истинного креста». Легенда об Иуде Кириаке дошла до наших дней в трех древних версиях – на сирийском, греческом и латинском языках¹⁶. Несмотря на то, что эта легенда более позднего происхождения, нежели другие известные сказания об обретении святого креста, она приобрела чрезвычайное распространение на христианском Западе, была переведена на многие языки и даже включена в сборник «Золотая легенда» (*Legenda aurea*), составленный в середине XIII в. и ставший своего рода стандартным собранием жизнеописаний святых. Поэтому в глазах христианского Запада именно эта легенда воспринималась как истинное свидетельство об обретении креста Господня¹⁷. Сказание об Иуде Кириаке было написано в оригинале на греческом или на сирийском¹⁸, и было, по-видимому, впервые записано в начале V в. (в 415-450 гг. н.э.). В нем повествуется о том, как царица Елена приняла решение найти крест, на котором был распят Иисус. По своему прибытии в Иерусалим Елена собрала всех его жителей, а также евреев, проживавших тогда как в самом городе, так и в его окрестностях (в Иерусалиме, согласно этой легенде, проживало в тот период всего-навсего три тысячи евреев¹⁹). Елена произнесла перед евреями христианскую проповедь, обличила их в том, что они пребывают во тьме вместо света, и потребовала прислать к ней тысячу ученых евреев. После того как царица повторила свою проповедь в сходных выражениях специально для сих ученых евреев, она потребовала отобрать из их среды истинных знатоков Торы. На этот раз было отобра-

но пятьсот еврейских мудрецов, и она в третий раз обратилась к ним с проповедью, обличая их духовную слепоту, а затем снова потребовала представить ей самых избранных мудрецов из оставшейся группы. Один из еврейских мудрецов по имени Иуда правильно понял намерения царицы. Он объяснил евреям, что царица хочет найти с их помощью крест, на котором был распят Иисус, и предупредил их, чтобы они ни в коем случае не открывали ей эту тайну, так как обнаружение креста станет концом для еврейской религии. Иуда, как выяснилось, был родственником святого Стефана, еврея, который уверовал в Иисуса и за это был побит камнями возмущенной толпой соплеменников²⁰. Также и предки Иуды в свое время уверовали в Иисуса как в Мессию²¹.

Евреи, услышав обо всем этом, запретили Иуде открывать то место, где был закопан крест, однако под страхом смерти выдали Иуду царице Елене.

Царица потребовала от Иуды, чтобы он указал ей место распятия (Голгофу). Поскольку Иуда отвечал, что место это ему неизвестно, он был брошен в высохший колодец, где его держали без пищи в течение недели. Испытывая муки голода и под страхом смерти, Иуда согласился открыть свою тайну. Он взмолился перед Еленой, чтобы его вытащили из колодца, обещая царице за такую милость к нему показать ей место, где сокрыт крест Иисуса.

Извлеченный из колодца, Иуда пошел на известное ему место и истово молился там, вопия и взывая к Богу (на иврите, как отмечено в легенде) и прося, чтобы благоухание разлилось над тем самым местом, которое он указал, если поистине сокрыт в нем крест Иисуса. Как только Иуда закончил свою молитву, раздался гром, и чудесное благоухание разлилось над указанным им местом распятия. Поблагодарив Бога за чудесное знамение, Иуда взял лопату и стал копать землю, пока не открылись перед всеми присутствующими три креста – Иисуса и двух разбойников, которые были распяты вместе с ним²². Теперь, когда кресты были найдены, оставалось лишь выяснить, на каком из них был распят Иисус. По совету Иуды, христиане стали класть эти кресты – один за другим – на тело только что умершего юноши, и, когда положили на него последний крест, юноша воскрес – к вящему неудовольствию Сатаны. Последний решил вмешаться и стал укорять Иуду: «Я побудил первого Иуду к предательству и весь мир ко греху, а ныне, верите ли, я гоним вторым Иудой»²³.

Обретение креста привело к далеко идущим последствиям. На том самом месте, на котором были найдены кресты, – на месте распятия, погребения и воскресения Иисуса – царица Елена построила

великолепную церковь. Она также изгнала всех евреев из Палестины и облагодетельствовала многими дарами христианский Иерусалим. Иуда, потрясенный великими чудесами, происшедшими при его прямом участии, принял христианство. После смерти тогдашнего иерусалимского епископа Иуда занял его место и был назван Кириаком. Он удостоился мученической смерти во дни Юлиана Отступника. Такова в общих чертах легенда об обретении креста Господня.

В прошлом вопрос появления образа еврея в этой христианской легенде обсуждался только в контексте христианской антиеврейской полемики. В обширном исследовании, посвященном мифологизации образа императора Константина в средние века и еврейским мотивам, встречающимся в этом мифе, Амнон Линдер рассмотрел вкратце как роль Иуды в обсуждаемой легенде, так и христианские верования, согласно которым «самые древние и первичные источники христианской веры находятся в иудаизме»²⁴. Линдер исследовал еврейские образы, присутствующие в легенде об обретении креста Господня, как образы людей, пораженных по собственной воле слепотой, являющейся по сущности своей сатанинским отрицанием истины, — истины, на самом деле хорошо известной евреям, и даже против воли подтверждаемой ими.

Конкретный полемический контекст рассматриваемой легенды может быть до конца выяснен при рассмотрении статуса еврейской религии (иудаизма) в Римской империи IV и V в. н.э. Несмотря на то, что евреи не жили в Иерусалиме в течение всей византийской эпохи, еврейская религия была достаточно сильна как в империи в целом, так и, в частности, в самой Палестине. В то время было крайне важно найти идеологическое обоснование христианскому господству в Иерусалиме и превосходству христианской религии над религией еврейской — особенно после периода правления Юлиана Отступника. Как известно, этот император начал отстраивать Иерусалимский храм и намеревался позволить евреям возобновить в городе храмовый культ²⁵. Так что уже в следующем поколении после того, как христиане «унаследовали» (при Константине) Иерусалим, выяснилось, что их правление в Иерусалиме не является само собой разумеющимся. Более того, даже союз церкви с империей вовсе не настолько прочен, как казалось прежде, и прежние хозяева Иерусалима могут, как выяснилось, при определенных обстоятельствах заручиться поддержкой империи в их стремлении вернуть себе святой город. Этой ситуацией объясняется, почему в более поздней версии легенды об обретении креста Иисуса подчеркивается роль евреев, в то время как в ранних версиях этой легенды евреи даже не упоминались²⁶.

Похоже, однако, что евреи появляются в этой легенде не только в целях полемических, но, главным образом, для того, чтобы воспользоваться их авторитетом для целей христианской пропаганды, то есть для того, чтобы и через евреев подтвердилась легитимность христианской власти как в Иерусалиме, так и во всей империи и, таким образом, укрепилось основание христианской веры.

Крест Христа был найден не где-нибудь, а в пещере под храмом Венеры в Иерусалиме. Для христиан обретение креста стало неоспоримым свидетельством того, что именно здесь был распят, умер, был погребен и воскрес Иисус, именно здесь кардинальным образом изменился ход человеческой истории — закончилась эпоха закона и началась эпоха благодати. Обнаружение креста придало «географическую достоверность» событию, зафиксированному в евангельском тексте. Более того, оно послужило подтверждением связанных с распятием христианских верований, ведь святые места издревле выполняли функцию свидетельства и доказательства истинности существовавших вокруг них религиозных традиций: «Смотрите, вот здесь это произошло» — означает, что «это действительно произошло»²⁷.

Хотя именно образ царицы Елены, матери императора Константина, придает легенде об обретении креста Иисуса имперский авторитет, настоящим героем этой легенды является еврей Иуда, которому Елене хитростью и угрозами удается развязать язык. Без помощи Иуды христиане вместе с Еленой блуждали бы по Иерусалиму, как слепые. Только он способен указать, где находится место, которое они ищут. Еврею отведена в легенде вдвойне ключевая роль: без него христиане не способны найти то место, которое обладает для них ореолом святости, и Иуда открывает им, что там сокрыто.

Иуда — «иудей, который знает»²⁸. Он не верующий, но он знающий. И знает он в силу того, что является евреем. Его знание является наследственным и исключительным, это сокровенное и тщательно скрываемое от неевреев знание. Иуда не простодушен в своем знании. Ему ведом сокровенный смысл его знания, и поэтому он пытается держать его в тайне. Неизбежное последствие раскрытия тайны — как сам Иуда заявляет в легенде — это отказ от иудаизма. Раскрытие тайны Иуды, таким образом, это отмена иудаизма. Именно с этим связана двойная роль, отведенная Иуде в легенде: того, кто знает, и того, кто скрывает. Ключ в руках Иуды, но он употребляет его во зло и не готов открыть для верующих христиан богатство своего спасительного для них знания. Авторитет властей и христианская проповедь не в состоянии побудить его открыть тайну. Только пытки и угрозы заставляют его указать христианам, где находят-

ся святое для них место распятия. После обретения святыни происходит чудо, которое является небесным подтверждением раскрытой Иудой тайны.

Будучи свидетелем чуда, Иуда сам оказывается ослеплен явленным светом раскрытой им тайны; ему ничего не остается, как совершить напрашивающийся шаг: принять христианство. Что он и делает.

Легенда об обретении Креста и роль, отводимая в ней еврею, стала своего рода формулой, повторяемой в других христианских преданиях. Смысл этой формулы ясен и недвусмыслен.

Во-первых, что касается еврея: его имя Иуда, и он таким образом представляет собой весь иудаизм и всех иудеев-евреев. Однако имя Иуда, объясняет блаженный Иероним, означает «исповедующий» (confessor), то есть исповедующий в конце концов христианскую истину²⁹. После того как Иуда отказывается от иудаизма, он отказывается и от своего имени и принимает новое имя Кириак – то есть «принадлежащий Господу».

Во-вторых, что касается соотношения между еврейским и христианским знанием. Еврей не верит, хотя и знает, христианин верит, хотя и не знает. Вера и знание здесь сопоставлены друг с другом: вера не может обойтись без знания, но превосходство веры над знанием несомненно. Другими словами, ведение евреев воспринимается христианами не как заслуга, а как сила. Еврей использует свое ведение во зло христианам, которые верят простой невинной верой: они вынуждены прибегнуть к угрозам и пыткам, дабы извлечь из еврея данное ему знание, они нуждаются в чуде, чтобы из этого знания были извлечены правильные выводы.

В-третьих, что касается святых мест: святые места, в том числе и самое святое из них – место распятия, смерти и воскресения Иисуса – принадлежат ныне христианам, однако без помощи евреев у христиан нет к ним доступа. Как уже отмечалось, евреи в тот период в Иерусалиме не жили. После подавления восстания Бар-Кохбы и возведения на месте Иерусалима Элии Капитолины евреям в городе проживать не разрешалось. Даже если это постановление императора Адриана и не было возобновлено Константином, можно предположить, что в дни правления последнего, дни христианского религиозного экстаза, среди иерусалимских горожан евреев не было³⁰.

Однако, как выясняется, отсутствие здесь еврейских жителей не лишало их особенного статуса во всем, что касается святого Града. Как свидетельствует приведенная нами легенда, христиане знают, что только евреи обладают истинным знанием тайн этих мест,

— как того, что находится на земле, так и того, что сокрыто в ней. Они знают это в силу самого своего еврейского происхождения; их знание древнее, наследственное, а не приобретенное³¹.

Еврей, таким образом, придавал легитимность христианской традиции, что имело особое значение для христианства, только-только ставшего признанной религией в римском мире. Палестина все еще оставалась отчасти языческой страной, поэтому христианству была необходима поддержка со стороны евреев — как для вразумления язычников, так и для утверждения в вере самих христиан и не только новообращенных, как оружие против сомнений и противоречий.

Евреи, согласно обсуждаемой легенде, должны были предоставить в распоряжение христиан то, чем те не обладали — долгую историческую память. И не только это. Иуда был вынужден открыть свое тайное знание в отношении святых мест, но на этом история не заканчивается: он еще должен сам понять смысл той истины, которую засвидетельствовал, и принять христианство. Следовательно, еврей призван передать христианам как Священное Писание, так и святые места, но только тогда, когда он сам примет ту истину, невольным носителем которой является, замкнется круг спасения. Ведь евреи являются самыми решительными и упорными отрицателями христианской истины; следовательно, их обращение должно с необходимостью стать последним и решительным подтверждением этой истины³².

Останки святого Стефана

В декабре 415 г., в тот самый час, когда иерусалимский епископ Иоанн присутствовал на церковном соборе в Диополе (Лод), созданном в связи со спорами вокруг доктрины Пелагия, — в этот самый час предстал перед ним пресвитер по имени Лукиан (Lucianus) и рассказал о бывшем ему откровении³³. Трижды являлся ему во сне некий муж, назвавший себя Гамалиилом, бывшим в прошлом фарисейским законоучителем, а ныне христианином. Гамалиил повелел Лукиану откопать останки святого первомученика Стефана, которого он собственноручно похоронил на своем семейном участке в селении Гамла. Гамалиил также повелел Лукиану откопать его собственные останки, а также останки его сына Авива, который крестился вместе со своим отцом, и останки его внука Никодима, пришедшего некогда ночью тайно к Иисусу, дабы внимать словам его как ученик внимает учителю. Этот Никодим был впоследствии крещен апостолами Петром и Иоанном и был за это гоним своими соплеменниками-евреями³⁴.

Епископ приказал копать на указанном Гамалиилом участке в Гамле; во время работ одному из монахов было в видении открыто точное место, где находились останки Стефана. Когда копавшие приблизились к останкам, воздух наполнился чудесным благоуханием, так что Лукиан, впоследствии описавший эти события, подумал, что он уже находится в раю. В дальнейшем на этом месте семьдесят три человека исцелились от различных тяжелых болезней и произошло множество других чудес. Откопанные останки (мощи) были перенесены в Церковь Сиона в Иерусалиме. Торжественная процессия, сопровождавшая останки, отправилась из Гамлы в Иерусалим 26 декабря. День переноса останков (*translatio*) стал официальным днем памяти мученика Стефана, который праздновался ежегодно в Церкви Сиона на следующий день после поминовения царя Давида и Иакова, брата Господня – первого епископа иерусалимской церкви. Когда 25 декабря было установлено празднование Рождества Христова, день памяти царя Давида и Иакова был перенесен на 26 декабря, а праздник Стефана – на следующий после этого календарный день, то есть на 27 декабря³⁵. Таким образом было определено место этой троицы в истории города как трех отцов-основателей: царь Давид – основатель мессианской династии, Иаков, брат Господень – первый епископ иерусалимской церкви и Стефан – ее первый мученик.

Частицы мощей мученика Стефана попали также в различные церкви в Испании, Бельгии, Минорке, Северной Африке и самом Иерусалиме. Четыре места в Иерусалиме соревновались между собой за почетное право обладания мощами Стефана: Церковь Сиона, где они находились в начале; церковь, построенная Меланией, где были положены мощи Стефана, возвращенные из Константинополя³⁶, и гробница Стефана, возведенная императрицей Евдокией напротив Дамасских ворот, где, согласно христианской традиции, Стефан был побит камнями, и куда его останки были перенесены на постоянное погребение³⁷. Еще одна церковь, в долине Иехошафат, также претендовала, согласно альтернативной христианской традиции, считаться истинным местом побиения мученика Стефана камнями³⁸. Такая двойственность традиций, их соперничество и неоднозначность географических привязок не были исключительным явлением на Святой земле.

Для нас сейчас важен прежде всего образ Гамалиила, поведавшего пресвитеру Лукиану и через него епископу Иоанну о местонахождении останков христианского святого. Этот Гамалиил был фарисеем, уважаемым учителем Торы и наставником апостола Павла; это он предупредил членов Синедрона, чтобы те не причинили вре-

да апостолам Иисуса³⁹. Согласно апокрифической христианской традиции Гамалиил в конце жизни принял христианство⁴⁰. Гамалиил открыл Лукиану во сне, что это он похоронил Стефана и поэтому он знает, где находятся останки первомученика. Лукиан описывает Гамалиила как «мужа преклонных лет, высокого роста, с приятным лицом, длинной бородой, одетого в белое одеяние, вышитое золотыми крестами»⁴¹.

Старец Гамалиил выступает в этой истории в роли еврея-хранителя древностей, еврея, сохраняющего христианские реликвии для того, чтобы в назначенное время открыть их христианам. Хотя он и крестился, но согласно логике повествования, Гамалиил продолжает сохранять свое еврейское ведение и еврейский авторитет. Его роль в легенде о мощах первомученика Стефана подобна роли Иуды в легенде об обретении Креста Господня. Перед нами снова рассказ об обретении реликвии (*inventio*), и снова речь идет о христианской традиции первостепенной важности. Стефан не просто святой, один из ряда христианских мучеников. Он – первомученик, первый христианский мученик, еврей, уверовавший в Иисуса, и за это побитый своими соплеменниками камнями, но самой своей смертью засвидетельствовавший истинность своей веры. С другой стороны, Гамалиил, подобно Иуде Кириаку, представляет здесь особый тип еврея: еще в бытность свою фарисеем он склонялся сердцем к христианству. Впоследствии он принял-таки христианство, однако за Гамалиилом сохранился статус «ведающий еврей».

Одежды Иисуса

Послание, написанное по-арабски, повествует, каким образом были обнаружены в Иерусалиме в 450 г. остатки одежд Иисуса – тех самых, что были на нем во время распятия. Послание это дошло до нас в двух рукописях, одна находится в монастыре св. Екатерины на Синае, другая – в Милане. Оно было издано Мишелем ван Эсбруком в 1986 г. Послание написано от имени комита Дорофея и адресовано Марселю и Мари – двум главам монастырей в Газе⁴².

Дорофей сообщает, что в 450 г. он был послан императором Маркианом (450-457) в Иерусалим для ведения там его дел. По прибытии в Иерусалим Дорофей принял на себя начальствование над тюрьмой, в которой был заключен Вениамин, «предводитель иудеев», вместе со своим племянником Реуеном (*Rubil*). Сей Вениамин сообщил Дорофею, что если тот пощадит его и не предаст казни, то получит взамен нечто, что дороже серебра и злата. Оказалось, что Вениамин сохранил у себя одежды Иисуса, «те самые, в которых

его распяли наши еврейские предки». Комит, чрезвычайно обрадованный услышанным, взял с собой двенадцать солдат для сопровождения еврея из тюрьмы. Вениамин привел их всех в свой дом и там достал из свинцового сундука два лоскута ткани – один маленький и один большой. «Малый лоскут от туники Иисуса, – сказал он, – а большой – от его верхнего одеяния». Заполучив реликвии, Дорофей вернул заключенного в тюрьму и велел стеречь его, пока не будет подтверждена их подлинность. Через два дня, выходя из церкви после молитвы, комит увидел парализованного, которого несли на носилках. Дорофей на глазах у всех поднес найденные лоскуты одежд Иисуса к больному, и последний тут же вскочил с носилок и стал прыгать, как будто никогда и не был парализован.

Вениамин и его племянник Реувен были освобождены из тюрьмы. Вениамин рассказал, что по возвращении в тюрьму явился ему во сне Сатана в виде ужасного чудовища и объявил, что отныне освобождает его из своих сатанинских лап, так как он передал одежды Иисуса христианам. Вениамин, спасшийся от когтей Сатаны и от тюрьмы, был по его просьбе крещен, а одежды Иисуса были переданы Дорофеем на хранение в монастырь Газы⁴³.

Рассказаному в этом послании нет подтверждения ни в каком другом источнике. Однако наша цель здесь не проверка аутентичности послания, а анализ его содержания. Предание об обнаружении одежд Иисуса удивительно напоминает предание об обретении Креста Господня: в обоих случаях посланник императора способствует обнаружению христианской реликвии, сохранявшейся евреями Иерусалима. Подлинность найденной реликвии подтверждается чудом. Еврей, сохранивший ее для христиан, крестится под впечатлением происшедшего. Как Иуда Кириак, так и Вениамин представляют собой идеального еврея: еврей, который убеждается в истинности христианства и крестится, являясь символом и образцом для своих соплеменников. Ведь евреям свыше предопределено принять христианство в конце времен – событие, которое завершит исторический процесс и подготовит почву для Царства Небесного⁴⁴.

Одеяния девы Марии в Галилее

Еврейское ведение не определяется критериями пола: еврейские женщины тоже обладают им. В греко-православной житийной литературе неоднократно повторяется в разных вариантах один и тот же рассказ об обретении платья девы Марии: платье Марии было

сохранено еврейкой-девственницей, миловидной и благочестивой жительницей одного галилейского селения. В этой легенде, содержание которой приведено Норманом Байнесом в 1956 г.⁴⁵, повествуется о двух братьях, Гальбиусе и Кандиде, живших в Константинополе во дни императора Льва Великого (474-457) и его жены Верины. Братья вначале примыкали к арианству, но согласно этому повествованию, в результате описываемых событий они оба перешли впоследствии в католическую веру.

Гальбиус и Кандид решили совершить паломничество в Иерусалим, дабы посетить святые места. Когда они прибыли в Святую землю, то предпочли идти через Галилею, а не приморской дорогой, так как хотели посетить Назарет и Капернаум. Ночь застала их в пути, и они нашли себе место для ночлега в маленьком галилейском селе, в доме пожилой почтенной женщины, известной в округе своей скромностью: «Почтенный возраст и седина придавали ее облику возвышенность, но еще более она сияла своими прекрасными добродетелями. Именно ей было предопределено сохранить платье Приснодевы. Разумеется, этого не могло бы быть, если бы она не была прославлена своими прекрасными добродетелями и возвышенным духом! Вместе с тем – истина превыше всего – эта женщина оставалась еврейкой, но можно сказать, что хотя душа ее не была просвещена, она была готова и достойна принять Свет»⁴⁶.

Когда братья были приглашены на ужин, они обратили внимание, что в доме есть внутренняя комната, озаренная чудесным светом, откуда исходил благоуханный аромат. Они пригласили женщину разделить с ними их трапезу, дабы выведать у нее тайну этой комнаты, но она отказалась под тем предлогом, что еврейской женщине нельзя есть вместе с христианами. Они предложили ей принести с собой свою еду, чтобы все же поужинать вместе, не нарушая обычая. Во время трапезы женщина рассказала братьям о чудесах, которые происходят во внутренней комнате: «бесы изгоняются, слепые прозревают, хромые начинают ходить, глухие слышать»⁴⁷. Братья просили ее объяснить чудеса, и женщина поведала о традиции, которая передавалась евреями той местности из поколения в поколение от отца к сыну. Согласно традиции, Бог явился здесь одному из их предков, и с тех пор благодать Божья пребывает на этом месте постоянно. Братья, однако, не были удовлетворены ответом; умоляли и заклинали хозяйку дома открыть им истинную тайну комнаты, тайну, которую доньше она никому еще не открывала. Выяснилось, что ее предки передали семейный секрет одной девственнице и заклинали ее никому не открывать его, но передавать его – от девственницы девственнице – из рода в род. Однако видя, что братья – люди

благочестивые, и поскольку она была последней девственницей в роду, хозяйка дома в конце концов согласилась открыть им тайну, а именно: незадолго до своей смерти Приснодева передала двум девственницам в качестве благословения два своих платья. Одна из двух дев была родственницей хозяйки дома. Она взяла платье и положила его в сундук как семейное сокровище. С тех пор этот сундук сокрыт во внутренних покоях дома, и платье, хранящееся в нем, творит многие чудеса. Братья поблагодарили женщину и пообещали – по ее просьбе – никому в Иерусалиме не рассказывать об открывшейся им тайне. Они попросили разрешения переночевать во внутренней комнате; там они провели всю ночь в молитве и слезах, но прежде сняли точные размеры сундука. По прибытии в Иерусалим братья заказали у плотника точное подобие сундука. По дороге домой они снова заночевали в том же доме в Галилее, и снова хозяйка дома позволила им провести ночь в потайной комнате. Всю ночь братья молились Приснодеве и просили у нее позволения перенести ее платье в ее град, владыку всех городов. С согласия Приснодевы братья подменили сундук и перевезли платье в Константинополь. Там в его честь была возведена императорская церковь, где платье в сундуке из серебра и золота и было помещено на хранение.

Платье Приснодевы и легенда, связанная с ним, внесли свой вклад в укоренение в Константинополе культа девы Марии⁴⁸. Согласно легенде, место обретения священного платья – Галилея, то есть родина девы Марии. И в византийскую эпоху христианские паломники приносили из Святой земли галилейские предания о Марии. Анонимный путешественник из итальянского города Пьяченца по прозвищу Антонин посетил святые места Палестины в шестидесятые годы VI в. н.э. Он повествует о доме Марии в Назарете, ставшем впоследствии церковью. Паломник упоминает одежды Приснодевы, хранившиеся в этом доме, и описывает чудеса, творимые ими: «множество благословений (*beneficia*) – говорит он – было на месте том благодаря ее одежаниям»⁴⁹. Антонин не забывает отметить особенную красоту еврейских женщин, живущих в Галилее: «В этом городе еврейки столь милостивы, что невозможно найти более красивых евреек во всей той стране. Они говорят, что красота эта дарована им святой Марией, бывшей их родственницей. И хотя евреи обычно не отличаются особой любовью к христианам, все эти женщины преисполнены такой любовью»⁵⁰. Таким образом, связь еврейских женщин из Галилеи с девой Марией не ограничивается преданием о сохранении ими ее платья; связь эта заслуживает более пристального рассмотрения⁵¹.

Характерно, что и здесь тоже налицо уже встречавшийся нам мотив авторитета евреев в глазах христианской традиции. Платье девы Марии сохранялось еврейскими девственницами из рода в род, после того как она сама им его передала. Еврейская женщина из византийской легенды, пересказанной выше, была миловидной госпожой, с чистой и добродетельной душой, но при этом она продолжала оставаться иудейкой. Внутренняя логика легенды требует, чтобы она была именно иудейкой — иначе она не могла бы придать рассказу об обретении платья Марии необходимую весомость и достоверность. Однако свойства души ее были христианскими, иначе она не была бы достойна той роли, которая ей отведена в легенде.

Погребальный плат

С утратой христианами власти в Святой земле мотив еврейского авторитета не исчез из христианских традиций. Гальский епископ Аркульф посетил святыне места в земле Израиля примерно в 670 г. н.э. — через тридцать лет после захвата Палестины мусульманами. На обратном пути его корабль затонул, а его самого выбросило на берег острова Иона близ берегов Шотландии. Там он рассказал о своем паломничестве настоятелю монастыря Адамнану, последний же записал его рассказ⁵². В первой книге этих записок паломника, посвященной святым местам в Иерусалиме, рассказывается о погребальном плат (sudarium), бывшем на голове Иисуса при положении его во гроб. Аркульф собственными глазами видел эту реликвию и часто слышал ее историю от живущих в Иерусалиме христиан. Таким образом, сие повествование об одной из важнейших иерусалимских реликвий было в городе весьма распространено. Во всяком случае, Адамнан посвящает плату целую главу в своей книге⁵³.

Святой плат (*sacrosanctum linteolim*) — так там рассказывается — был украден праведным верующим евреем (*quidam satis idoneus credulus iudaeus*) из гробницы Иисуса сразу после его воскресения. Еврей этот спрятал плат в своем доме, где он и был обнаружен за три года до прибытия в Иерусалим Аркульфа. Налицо рождение новой традиции, связанной с новой религией, и потому использование образа еврея для утверждения авторитета этой новой религии особенно интересно для нашего исследования. На склоне дней сей верный и верующий вор (*felix et fidelis furax*) призвал двух своих сыновей и предложил им в наследство на выбор либо все его имущество, либо один этот плат. Один из его сыновей выбрал имущество, а другой — плат, и с того самого дня имущество первого сына стало неуклонно убывать, пока он не потерял все; благословенный же сын

благословенного вора (*beati furacis filius beatus*), тот, что предпочел плат, преуспевал и умножал свое богатство как на земле, так и на небесах. Погребальный плат Иисуса переходил от отца к сыну в течение пяти поколений, однако, с исчезновением верующих наследников, христианская реликвия попала в руки неверующих евреев (*infidelium iudaeorum*). Последние, хотя и не были того достойны, верно хранили святой плат и посему удостоились в жизни многих благ. Когда это стало известно верующим евреям (*credentes iudaei*), они всеми средствами пытались отобрать плат у неверующих. Конфликт привел к тому, что все жители Иерусалима разделились на две партии: верующие и неверующие. В конце концов жители обратились к сарацинскому правителю Муавии (*Mavia-Mu'awiya*), чтобы он рассудил их (следует помнить, что Святая земля тогда уже находилась во власти мусульман). Правитель повелел неверующим евреям передать плат ему, затем велел разжечь большой костер и когда огонь занялся, произнес: «Христос, Спаситель мира, пострадавший за род человеческий, на чьей главе был этот самый плат, когда он лежал в гробнице, да рассудит ныне при помощи пламени между спорящими сторонами. Дабы знали мы, кому он передает сей плат в дар»⁵⁴. И с этими словами бросил плат в пламя. Однако плат, совершенно неповрежденный огнем, вознесся над костром, и паря словно птица над головами присутствующих, в конце концов опустился среди христиан, которые все это время не оставляли упования на Христа. Тогда христиане вознесли руки к небу и возблагодарили Бога за полученный небесный дар. Сам же Аркульф удостоился лицезреть сей плат в церкви, когда его там извлекли из ковчега, и приложился к нему вместе с другими верующими. Длина плата была около восьми футов.

Полагаю, что приведенное красочное повествование не требует особых разъяснений. Среди реликвий, которые показывали паломникам в Иерусалиме во второй половине VII в., был и погребальный плат из гробницы Иисуса. До этого времени в христианской литературе никаких упоминаний о плате Иисуса в Иерусалиме не встречается. За сто лет до того паломник Антонин из Пьяченцы слышал о головном плате из гроба Господня, хранящемся в монастыре на берегу Иордана⁵⁵. Согласно же повествованию Аркульфа, плат, о котором он говорит, был найден недавно, за три года до его прибытия в Иерусалим; именно поэтому требовались особые свидетельства для укоренения новой традиции.

История погребального плата Иисуса заслуживает пристального внимания. Вначале плат попал в руки «верующих евреев», можно предположить, что речь идет о евреях-христианах, из которых

состояла первоначальная иерусалимская церковь. Пять поколений спустя плат оказался в руках «неверующих евреев», то есть просто евреев, которые все же, несмотря на их неверие в Иисуса, продолжали хранить христианскую реликвию с должным благоговением. Эта группа евреев полностью соответствовала христианским стереотипам: они сознавали истинность христианства, однако не делали из этого соответствующих выводов. Они сохраняли христианскую реликвию, но не желали передать ее во владение христиан. В конце повествования появляется группа «верующих», которая добивается получения головного плата Иисуса с помощью местных властей и божественного провидения. Вначале эта группа обозначается как «верующие евреи», потом как «евреи-христиане», и в конце концов как просто «христиане». Похоже, что у сочинителя-паломника, рассказавшего эту легенду, или у записавшего ее игумена были затруднения в описании противоборствующих сторон и в сохранении логически обоснованной исторической преемственности от первых уверовавших в Иисуса и стоявших у основания его креста учеников, которые были евреями, до иерусалимских христиан времен Аркульфа. По его представлению «неверующие евреи», в руки которых некогда попал плат Иисуса, были прямыми предками современных ему иерусалимских евреев. Аркульфу, по-видимому, ничего не было известно об отсутствии евреев в святом городе в течение сотен лет.

Завоевание Иерусалима мусульманами создало проблему для христианского понимания священной истории. Власть христианских правителей в Иерусалиме воспринималась как доказательство неопровержимости христианской истины и заблуждения евреев. Теперь же мусульмане не только захватили Святой Град, но и позволили евреям селиться в нем и даже строить синагоги и отправлять там свой культ⁵⁶. Христиане оказались между новыми хозяевами города, захватившими его силой, и прежними хозяевами, вернувшимися сюда с соизволения победителей. Рассмотренный в этом историческом контексте рассказ об обретении погребального плата Иисуса приобретает особый смысл. Христианская истина получает здесь двойное подтверждение: во-первых, со стороны мусульманского правителя и во-вторых – со стороны евреев, этих хранителей древней традиции. Мусульманский судья, халиф Муавия (658-680) собственной персоной должен рассудить стороны. Его суд – это суд огня, *ордалия*, божественный суд. Будучи мусульманином, он, однако, произносит речь чисто христианского содержания, называя Иисуса спасителем мира, пострадавшим за род человеческий; не у кого-нибудь, а у Иисуса он спрашивает божественное правосудие.

Евреи же исполняют свою, обычную для христианских легенд, двойную роль: с одной стороны они сохраняют для христиан их реликвии, свидетельствуя об их, реликвий, подлинности, а с другой – они отказываются передать реликвии в руки христиан, как того требуют последние. Подобно Иуде-Кириаку евреи и здесь знают, что передача реликвии в руки христиан явится подтверждением христианской истины. Отсюда классическая раздвоенность образа еврея, его двойная роль: хранить истину и отрицать ее.

Погребальный плат Иисуса здесь может быть уподоблен библейскому тексту. Ветхий Завет, Библия, находится в руках евреев, ибо они унаследовали ее от своих предков. Евреи хранят Писание, однако они отказываются принять и признать его истинный смысл. Их роль, таким образом, заключается в сохранении свидетельств христианской истины – таких как библейский текст, святые места и реликвии – для христиан, пока те не вступят во владение тем, что было издревле предназначено для утверждения их веры.

Крест на Масличной горе

Мусульманское завоевание изменило статус евреев в Иерусалиме. Они снова стали селиться в святом городе и даже приобрели в нем определенный общественный вес, как это явствует из легенды о плате Иисуса. Мусульманская и еврейская традиции повествуют о посещении Иерусалима халифом Омаром перед самым падением города. Согласно этим преданиям, Омара сопровождал еврей по имени Кааб аль-Ахбар, который помог халифу отыскать Краеугольный камень на Храмовой горе – место, где находилась Святая святых древнего еврейского храма. Мусульмане возвели там Золотой Купол⁵⁷.

Согласно преданию византийские христиане превратили Храмовую гору в городскую свалку. Евреи помогли мусульманам очистить ее от мусора и указали им на место Краеугольного камня. Повидимому, в этом предании есть историческое зерно. Евреи всегда сохраняли связь с Иерусалимом, в том числе и в византийскую эпоху. Хотя византийцы не разрешали им жить в городе, евреям было позволено посещать Иерусалим для молитвы раз в году – девятого ава⁵⁸. Таким образом, и мусульманский властитель воспользовался особым еврейским ведением, историко-географическим знанием в отношении святых мест, которым обладали евреи. Хотя оно и несколько отлично по своему содержанию от того знания, о котором шла речь в рассмотренных выше христианских легендах, ясно, что и мусульмане восприняли представление, согласно которому евреи

обладают особым авторитетом во всем, что касается «сакрального пространства». Так, Феофан, христианский историк VIII в., писавший по-гречески, сообщает:

«В тот год начал Омар строить мечеть в Иерусалиме. Но здание не устояло, оно разрушилось и рухнуло. Когда Омар пожелал узнать причины происшедшего, евреи объяснили ему: “Если не снимешь крест с купола церкви на Масличной горе, не сможет устоять твоя мечеть”. Тогда был снят крест и возведена мечеть. По этой причине сняли ненавистники Христа многие кресты»⁵⁹.

Этот рассказ относится к 643-644 гг., то есть к началу строительства мечети на Храмовой горе. Он приоткрывает лишь малую толику той напряженности в отношениях между тремя религиями, которая возникла сразу после завоевания Иерусалима мусульманами. Хотя в городе правили мусульмане, христиане составляли в нем большинство. В городе было великое множество монастырей, церквей и часовен. В воспоминаниях паломников византийской и мусульманской эпох описывается великолепие иерусалимских церквей и красота города. На вершине Масличной горы стояла церковь Вознесения – на том самом месте, с которого, по преданию, Иисус вознесся на небо на сороковой день после воскресения из мертвых, и куда он должен, по христианской вере, вернуться в конце времен судить живых и мертвых⁶⁰. Купол церкви венчал сияющий крест⁶¹. Когда он сгорел при пожаре, императрица Евдокия поставила вместо него большой медный крест⁶². Этот крест, видимый со всех сторон в городе⁶³, колол глаза его новым обитателям – евреям и мусульманам. Нет сомнения, что евреи, имевшие определенное влияние на мусульман, делали все возможное, чтобы христианский характер города не так бросался в глаза, о чем свидетельствует Феофан.

Вместе с тем этот рассказ свидетельствует и о том, какого мнения о евреях были другие жители города. Когда раз за разом обрушивалось здание мечети, мусульманский правитель не стал искать для решения проблемы другого, более опытного зодчего. Он обратился за советом к евреям, поскольку те обладают особым ведением касательно этих мест. Феофан, христианский историк, бывший противником иконоборцев, по всей видимости находил в данной истории прежде всего свидетельство чудесной силы креста, не позволявшего неверным построить свои святилища. Однако задним числом оказывается, что есть здесь и утверждение особого дара евреев разгадывать тайны «сакрального пространства».

Ответный ход евреев: предания, связанные с библейскими героями. Гробница Давида

Вплоть до XII в. евреи избегали участвовать в полемике о святых местах. В еврейских традициях того периода почти не встречается реакция на «оприходование» святых мест – сначала христианами, а затем и мусульманами. Однако начиная с XII в. — время возникновения еврейской литературы о Святой земле и святых местах – еврейские авторы стали уделять внимание этой проблеме. Они сразу, как само собой разумеющееся, восприняли представление об особом еврейском авторитете, авторитете исключительном и непреложном, в вопросе подлинности святых мест.

В 1167 г. (или около того) Святую землю посетил известный паломник Вениамин из Туделы. В составленном им описании путешествия рассказывается, среди прочего, о гробнице Давида на горе Сион: «А на Сионской горе гробницы дома Давида и царей, которые правили после него. Но точное место неизвестно»⁶⁴.

Утверждение «но точное место неизвестно» выглядит странным. Ведь уже в течение многих лет христиане указывали на гробницу Давида, находившуюся в часовне Сионской церкви, на том самом месте, на котором показывают ее паломникам евреи, мусульмане и христиане и сегодня⁶⁵. Вениамин приводит рассказ, слышанный от одного иерусалимского еврея: незадолго до его прибытия в Иерусалим, во время ремонта Сионской церкви, два еврея извлекли из стены на горе Сион камень и обнаружили вход в пещеру. Когда они вошли в нее, то оказались перед прекрасным дворцом, покрытым золотом и серебром, «это и была гробница Давида, а слева от нее усыпальница Соломона, а также усыпальницы всех прочих царей, царствовавших в Иудее»⁶⁶. Они попытались проникнуть во дворец, но внезапный сильный порыв ветра повалил их на землю, и так они пролежали до вечера, словно мертвые. Придя в себя, они вышли из пещеры, отправились к патриарху и рассказали ему о случившемся. «Патриарх же приказал замуровать это место и скрывать его от людей; скрывают его и сейчас»⁶⁷.

Почему патриарху понадобилось скрывать местонахождение пещеры? По-видимому, он хотел оградить утвердившуюся христианскую традицию о местонахождении гробницы Давида от критики евреев. Эту традицию, как выяснилось, евреи отвергали. Согласно рассказу еврейского паломника Вениамина, усыпальница Давида действительно находилась на горе Сион, но не внутри церкви, как

было принято в христианской традиции, а в другом месте, которое было известно только евреям.

Таким образом, роль евреев в рассказе Вениамина подобна их роли в христианских повествованиях, приведенных выше. Только евреям известны тайны святых мест, и ключи от них в их руках. Даже патриарх признает превосходство евреев, и для того чтобы сохранить статус христианской святыни, он предпочитает скрыть истинное местонахождение гробницы Давида, о которой ему поведали евреи. Так евреи и христиане меняются ролями: Иуда Кириак пытался скрыть местонахождение Креста Господня, чтобы защитить иудаизм; патриарх же скрывает местонахождение подлинной усыпальницы Давида для того, чтобы защитить святыни христианства. С этой точки зрения в рассказе Вениамина образ еврея, созданный христианской традицией, представлен в перевернутом виде. Еврей по-прежнему выполняет здесь свою традиционную роль истинного знатока святых мест, однако последствия этого ведения обратны: в христианских рассказах евреи подтверждают истинность христианской святыни, в рассказе же Вениамина они опровергают ее достоверность.

Гробницы праотцев в Хевроне

Еврейский паломник Вениамин из Туделы повествует и о гробницах патриархов в Хевроне:

«И там возвышение, называемое Аврам, бывшее во время исмаилитов местом собрания евреев. Иноверцы воздвигли там шесть гробниц, назвав их именами Авраама, Сарры, Исаака, Ривки, Иакова и Леи, и говорят заблуждающимся, что это и есть гробницы праотцев, и приносят туда пожертвования. Но если приходит туда еврей и платит привратнику, то ему открывают железные ворота в пещеру, и он спускается по ступенькам вниз, держа в руке зажженную свечу, и он спускается в первую пещеру, в которой ничего нет, и также во вторую, в которой тоже ничего нет, пока не попадает в третью пещеру, и в ней находятся шесть гробниц Авраама, Исаака и Иакова, Сарры, Ривки, и Леи – одна против другой»⁶⁸.

Смысл этого рассказа еврейского паломника Вениамина во многом сходен со смыслом его же рассказа о гробнице Давида: христиане (то есть «заблуждающиеся») показывают шесть гробниц и говорят, что это гробницы праотцев, но это не так. Только евреи могут добраться до пещеры, где на самом деле находятся гробни-

цы. О том, что привратник одним лишь евреям позволяет проникнуть в пещеру, сообщает также – в те же самые годы – Петахья из Регенсбурга. На тот же факт намекает Яков бен Натаниэль Кохен. Смысл всех этих описаний ясен: утверждение христиан, что им известно местонахождение гробниц праотцев и что гробницы находятся в их владении, – ошибочно. Только евреи ведают доподлинное местонахождение гробниц и только они могут туда проникнуть⁶⁹.

Спор о гробницах праотцев связан с конкретными событиями — открытие гробниц в 1119 г. и основание монастыря каноников-августинцев в Хевроне. Эти события превратили Хеврон в одно из главных мест христианского паломничества. Эльханан Райнер убедительно показал, что описания еврейских паломников относятся ко времени открытия пещеры и к установлению в связи с этим особого христианского праздника. Еще конкретней они представляют собой реакцию на появление христианского сочинения на латыни, содержащего рассказ о вышеназванных событиях и «рекламирующего» новую святыню паломникам⁷⁰. Все три еврейских сочинения, описывающие посещения гробниц праотцев, пронизаны полемическим духом; они постоянно возвращаются к утверждению, что только евреям известно истинное местонахождение святых мест. Хотя Святая земля и находится сейчас во власти христиан, знание о находящихся здесь святых местах по-прежнему принадлежит евреям.

Ответный ход евреев: собственно христианские традиции

Таким образом, евреи и христиане были согласны по крайней мере в одном: еврейское ведение относительно святых мест превосходит христианское. Однако пока что речь шла о святых местах, которые представляют интерес для евреев, — таких как гробницы Давида и праотцев, местах, связанных с библейскими традициями, общими для евреев и христиан. Эти святые места и связанные с ними традиции — как и сама Библия — были предметом религиозной полемики и порождали в среде адептов двух религий противоречащие друг другу истолкования. В свете еврейско-христианской полемики рассказы Вениамина из Туделы и других еврейских путешественников должны быть поняты как реакция на факт христианского господства в Святой земле, как попытка поставить под сомнение его легитимность. Евреи пользовались предпочтительностью своего ведения в отношении святых мест для той же цели, что и христиане, но с противоположным знаком: они хотели опровергнуть основы христианской веры и утвердить истинность веры еврейской.

В претензии евреев на их исключительный авторитет в том, что касается святых мест, связанных с их собственной библейской традицией, нет ничего из ряда вон выходящего. Для нас куда больший интерес представляет еврейская реакция на утверждение христианской стороны, что евреи сами свидетельствуют и подтверждают истинность христианства. Нас в данном случае занимает следующий вопрос: каким образом евреям удастся принять христианский стереотип «еврея, который знает» и вместе с тем отвергнуть соответствующий вывод соперников об истинности христианской религии? Вообще говоря, поклонение реликвиям подвергалось евреями критике, однако вполне естественно, что предание об обретении Креста Господня удостоилось еврейского внимания и вызвало ответную реакцию. Три еврейских сочинения, отличающихся стилем, местом и временем появления, представляют три разные стратегии еврейского ответа христианам.

«Книга жизнеописания Иисуса» (Толедот Иешу)

«Книга жизнеописания Иисуса» это своего рода «апокрифическая биография» Иисуса, заново переписывающая евангельскую историю в свете еврейских полемически окрашенных представлений. До сих пор идут споры по поводу времени написания этого сочинения⁷¹. В одном из его разделов повествуется о том, как евреи пришли к «царице Елене, жене Александра Янная, которая правила после смерти мужа, она же носила имя Ульяна, и ее сын – царь Монбаз, прозываемый Гирканом, был убит рабом своим Иродом»⁷². Текст смешивает тут разные исторические персонажи, между которыми нет ничего общего. Жену Янная, мать Гиркана II, который действительно был казнен Иродом, звали Шломцион (Саломея), а Елена, мать Монбазы, была царицей Адиабены. Она приняла иудаизм около 30 г. н.э., посетила Иерусалим и позже, во время голода 45 г. обеспечила население города продовольствием. В Иерусалиме же она была и похоронена. В другой версии этого же сочинения говорится о Елене, «жене Константина»⁷³. На самом деле эта, другая, царица Елена была матерью императора Константина, а не его женой, но в нашем случае важна не историческая достоверность, а образ Елены и ее роль в «Толедот Иешу», этой написанной на иврите псевдобιοграфии Иисуса.

Как в христианском предании об обретении креста, так и в «Книге жизнеописания Иисуса» Елена (кто бы ни скрывался за этим именем) представляет светскую власть. Она прибывает в Иерусалим, где две спорящие стороны, евреи и христиане, ищут ее поддержки.

В еврейской легенде сам Иисус и его оппоненты призываются к Елене (там дело происходит при жизни Иисуса). Они устраивают в ее присутствии нечто вроде религиозного диспута, Елена же исполняет роль третейского судьи. Иисус силой колдовства исцеляет прокаженного и воскрешает умершего и таким образом убеждает Елену и побеждает своих противников⁷⁴. Так реагирует коллективная память еврейского народа на союз христианской церкви со светской властью во дни Елены и Константина, союз, который грозил искоренением еврейской религии. Отметим, что хотя в еврейском «Жизнеописании Иисуса» Елена предпочла в конце концов христианство, ее образ положителен, и ее позиция оправдывается тем, что Иисус ослепил ее разум при помощи колдовских чар. У евреев нет претензий к древнему Риму и к светским властям, являющимся его наследниками, но только к христианской религии и ее ложным утверждениям. Роль Елены в еврейском жизнеописании Иисуса этим не ограничивается. После казни Назаретянина она требует у евреев выдать его тело и при виде пустой гробницы провозглашает свою веру в воскресение Иисуса и его вознесение на небо. Иуда, перед тем извлекший тело Иисуса из гробницы и скрывший его в другом месте, показывает его Елене. Царица пристыжена за то, что напрасно осудила евреев, но при этом не теряет свою христианскую веру⁷⁵.

Амос Функенштейн считал, что «Жизнеописание Иисуса» является примером антиистории (counterhistory), полемического жанра в историографии, «опирающегося на источники противника, источники, которые противник считает исключительно надежными, но систематически перетолковывает их вопреки их духу и намерениям, — если угодно “чтение истории наоборот” — по выражению Уолтера Биньямина. Целью такой антиистории является попытка искажения сложившегося у противника восприятия самого себя посредством разрушения его коллективной памяти». В случае еврейского «Жизнеописания Иисуса» были использованы основополагающие источники противника — евангельское повествование об Иисусе — с тем, чтобы напрочь перевернуть представления, закрепившиеся в коллективной памяти христиан⁷⁶. Еврейская версия сюжета о царице Елене использует соответствующую христианскую легенду для того, чтобы нейтрализовать ее антиеврейскую направленность и утешить, подбодрить еврейского читателя. Как в христианской, так и в еврейской легенде евреи призываются предоставить неопровержимое доказательство истинности христианской веры. Согласно легенде об обретении креста Господня, царица Елена требует от евреев указать ей место захоронения креста. В еврейском «Жизнеописании Иисуса» она требует от них показать ей тело Иисуса. В обоих случаях

евреи исполняют требование и, тем самым, подтверждают свой авторитет в области тайного ведения. Однако в еврейской легенде смысл происшедшего кардинальным образом меняется: если обретение креста являлось доказательством истинности христианства, то обнаружение тела Иисуса – доказательством его ложности.

Отметим, что в одном из вариантов «Жизнеописания Иисуса», дошедшего до нас в рукописи XVIII в., хранящейся в Венской библиотеке, включена еврейская версия легенды об обретении Креста Господня⁷⁷.

Согласно этой версии евреи по совету р. Иехуды (Иуды), «старца», поступают хитро: они закапывают в землю сделанные ими три древка, и, когда царица Елена требует от них с угрозами указать ей, где находится святыня, они ведут ее на то место, как будто там закопан настоящий крест. Когда же христиане решают проверить силу найденной псевдореликвии, р. Иехуда воскрешает мертвого с помощью имени Божьего, а христиане думают, что чудо совершено посредством креста Иисуса. Так еврейский рассказ следует за христианским, упоминая все основные события последнего, но при этом изменяя его смысл на противоположный. Крест, найденный Иудой, не настоящий, а поддельный, заранее приготовленный евреями для того, чтобы спастись от угрожавшей им царской кары. Принятие Иудой христианства тоже притворно – не вследствие внутреннего убеждения, а с целью спасти евреев от царских гонений. Таким образом, факты, упоминаемые в христианской легенде, остаются без изменения, однако новое объяснение, данное им в еврейской версии, кардинальным образом меняет смысл происходящего.

«Книга Родословия» Авраама Закута

Авраам Закут написал свой исторический труд после 1480 г., включив туда события из истории еврейского народа, а также общую хронографию, относящуюся в основном к истории греко-римского мира и истории христианства⁷⁸. Принято считать, что полемика с христианством являлась одной из целей этого сочинения. То, как в книге Закута пересказывается христианская легенда об обретении Креста, подтверждает это предположение:

«И вот после этих событий Елена, мать Константина, отправилась в Иерусалим и явила там великую ненависть к евреям, постановив, что предаст их на смерть, если не выдадут ей древо, на котором был распят тот человек, и тогда взмолились евреи к Богу и узнали, что он был распят триста лет тому назад, и сказали, что нашли три крестооб-

разных древка, и на первом древке написано на еврейском, греческом и латинском языках, что на нем был распят тот человек... и тогда один еврей принял христианство, и Елена сделала его епископом Иерусалима, впоследствии он погиб, а древко перевезли в Рим...»⁷⁹.

Авраам Закут привел сокращенный вариант известной легенды, тщательнейшим образом сохраняя основную канву рассказа. Однако слово «сказали» в вышеприведенном тексте указывает на полемическую позицию автора. Евреи «молятся» согласно его версии так же, как и в христианской легенде, но после этого не «находят», как сказано в оригинале, а «говорят, что нашли». Следовательно, крест, который показали евреи Елене, был не настоящий, а поддельный.

Маловероятно, чтобы Авраам Закут был знаком с остроумной версией обретения креста «Жизнеописания Иисуса». Если он и знал ее, то решил не использовать для своей книги. Авраам Закут, стремившийся придать солидность своему труду, без сомнения, должен был предпочесть более надежные источники, нежели еврейская сагира, пародирующая религию-соперницу. Вместе с тем, Авраам Закут видоизменяет первоначальную идею христианской легенды посредством легкой и, на первый взгляд, невинной «редакторской» поправки.

«Книга благочестивых» (Сефер Хасидим)

Есть в «Книге благочестивых» следующий рассказ:

«Однажды один нееврей принес какое-то одеяние и сказал своим единоверцам, что это одеяние Иисуса и добавил: если вы не верите мне, смотрите, что я сейчас сделаю. Он бросил одеяние в огонь, но оно не сгорело. Сказали тогда монахи и священники евреям: теперь вы видите, что сие есть святыня. Ответил им еврейский мудрец: дайте мне его, и я покажу вам, чем он является на самом деле. Он взял крепкий уксус и борит (мылящееся растение – *saropagia*. — *Прим. пер.*) и на глазах у них выстирал одеяние. Сказал им: вот теперь попробуйте бросить его в огонь. Бросили его в огонь, и оно тут же сгорело. Спросили мудреца: как ты догадался постирать одеяние? Ответил им: потому что оно было вымазано жиром саламандры и пришлось отмыть от него одежду...»⁸⁰.

Как и в христианских повествованиях, евреи в «Книге благочестивых» призваны засвидетельствовать святость христианской релик-

вии. Слова священников «теперь вы видите, что сие есть святыня» имеют здесь апологетический характер. Ведь святость «одеяния Иисуса» подтверждает истинность христианской религии. Как в христианских легендах, так и в этом еврейском сочинении евреи доказывают превосходство своего религиозного знания над знанием христиан. Но если в христианских версиях евреи свидетельствуют о подлинности христианской реликвии, то в данном случае они разоблачают ее ложность.

Три еврейских сочинения – «Жизнеописание Иисуса», «Книга родословия» и «Книга благочестивых» – представляют собой три различные попытки противоборствовать тенденции христиан использовать еврейский авторитет для своих апологетических нужд. Систематическое изучение еврейской средневековой литературы безусловно поможет обнаружить дополнительные сочинения, преследующие те же цели.

Христиане и еврейский авторитет

В заключение следует сказать несколько слов о характере христианских преданий, приведенных выше. Во-первых, все святые места, упомянутые в этих преданиях, связаны с центральными положениями христианской теологии: Голгофа, Храмовая гора, Масличная гора и гора Сион. То же справедливо и в отношении связанных с этими местами персонажей: Иисус, его мать Мария, первомученик Стефан и царь Давид. Евреи, таким образом, призваны засвидетельствовать подлинность основных формообразующих христианских традиций.

Во-вторых, христианское признание особого еврейского авторитета в том, что касается святых мест, формируется в ту эпоху, когда у евреев уже нет власти в Святой земле. В рамках своеобразной диалектики отсутствие власти придает евреям авторитет. Следует, однако, обратить внимание также на тот факт, что большинство соответствующих преданий появляется в переходные периоды – в начале византийского периода, после завоевания Палестины мусульманами и после появления здесь крестоносцев. Именно в эти периоды усиливается межрелигиозная полемика, приобретающая вполне конкретное актуальное значение. Эта историческая «конкретность» ясно прослеживается в византийской легенде об обретении креста, в рассказе Аркульфа о погребальном плато Иисуса, в рассказе Феофана о кресте церкви Вознесения на Масличной горе, а также в рассказе Вениамина из Туделы о гробнице Давида и патриархов.

В-третьих, в некоторых из приведенных сочинений образ еврея предстает в необычном аспекте – еврей, обладающий христианскими качествами. С одной стороны, он сохраняет еврейскую мудрость и авторитет, но с другой – его душа принадлежит миру христианских ценностей. Старец Гамалиил уже принял крещение, когда он явился во сне Лукиану; Иуда Кириак и Вениамин крестились вследствие обретения святых реликвий; однако девственница из Галилеи являлась христианской личностью, несмотря на то что она продолжала оставаться в рамках иудаизма. Принимая христианство, эти персонажи становятся своего рода прототипом евреев эсхатологического будущего, символом и примером для своих единоверцев, которые в конце времен все пойдут их путем и познают истину христианства.

Суть всего сказанного: святые места и реликвии в вышеупомянутых традициях не имели бы должного статуса без стоящего за ними еврейского авторитета. Именно евреи были теми, кто сохранил их в тайне, а затем – либо добровольно, либо против своей воли – открывал их для христиан, свидетельствуя об их святости. Тем самым евреи снова и снова подтверждали истинность связанных со святыми местами христианских верований и таким образом способствовали становлению христианской самоидентификации. Как показывают последние психологические, филологические, исторические и философские исследования, самоидентификация отдельных групп вырабатывается посредством соотнесения с «иным» в результате диалектического процесса ассимиляции и размежевания⁸¹. Более того, Джонатан Смит показал в своем исследовании, что «иному», который слишком близок, соседу, если угодно, «ближнему», отведена особо проблематичная роль в становлении группового самосознания: именно из-за его близости он представляется особенно опасным⁸². Близок и потому особо опасен – таким выглядит еврей в представлении христиан, и таков христианин, при всех имеющихся тут различиях, в представлении евреев⁸³.

Приведенные выше христианские предания выполняют, таким образом, двойную роль: с одной стороны, они утверждают аутентичность святых мест и реликвий, причем те получают легитимацию благодаря свидетельству «ведающего еврея». С другой стороны, эти предания вновь и вновь закрепляют в христианском сознании представление о еврейском авторитете в том, что касается христианских верований. Этому способствует многократное повторение различных вариантов преданий, построенных по заданной схеме, – преданий, достоверность которых одновременно и подпитывается святостью, ассигнуемой соответствующим святым местам, и способствует почитанию этих святых мест.

* Впервые статья была опубликована на иврите в журнале Катедра. № 80. 1996. С. 31-62.

В основу этой статьи положен доклад, который я подготовила к симпозиуму *Jews and Judaism in the Eyes of Christian Thinkers*, состоявшемуся в Вольфенбюттеле осенью 1994 г. Английская версия – более краткая и несколько отличающаяся от ивритской – была опубликована в сборнике трудов симпозиума под редакцией Джереми Коэна, в рамках *Wolfenbütteler Mittelalter-Studien*. Я благодарю моего друга Одеда Ир-Шая, который помогал мне во все время работы над этой темой.

¹ См. *Hieronymus. Hebraicae quaestiones in libro Genesis // CCSL. № 72* P. 2; *Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. Oxford, 1993.* P. 42; *Kelly J.N.D. Jerome: His Life, Writings, and Controversies. Worcester-London, 1975.* P. 153-167; *Kamin S. The Theological Significance of the Hebraica veritas in Jerome's Thought // idem. Jews and Christians Interpret the Bible. Jerusalem, 1991.* P. 1-11

² *Hieronymus. Praefatio in librum Job // PL. 28. Col. 1081; idem. Epistola, 84, 3 // CSEL. 55. P. 123; idem. Praefatio in librum Paralipomenon iuxta LXX interpretes (pl. 29. Col. 401).* См. *Shvarz Y. Hieronimus ve-Yahadut Erez-Yisrael (Иероним и еврейство Эрец-Исраэль) // Zion, 1981. № 47. С. 186-191.*

³ Медицина и Каббала – два ярких примера тому. О медицине см.: *Shatzmiller J. Jews, Medicine and Medieval Society. Berkeley, 1994.* О каббале см.: *Wirszubski. Pico della Mirandola Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989.*

⁴ Понятие «Земля обетованная» встречается в Новом Завете в Послании к Евреям (11:9).

⁵ О становлении христианского представления о Св. земле см.: *Wilken R.I. The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought. New Haven, London, 1992; Taylor J.E. Christians and the Holy Places; The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxford, 1993.*

⁶ *Itinerarium Burdigalense // CCSL 175. P. 1-26.* Далее: «Путешествие из Бордо».

⁷ *Wilkinson J. Jewish Holy Places – The Origins of Christian Pilgrimage // The Blessing of Pilgrimage. Urbana; Chicago, 1990. P. 44.* Так же и в описаниях Святой земли IV в. н.э. – паломничество Эгерии и паломничество Павлы – предпочтение отдано святым местам, связанным с библейскими традициями. Павла, например, посетила сорок святых мест, связанных с Ветхим Заветом, и только двадцать семь, связанных с Новым Заветом. Это соотношение изменяется ощутимым образом в V и VI вв. См.: *Ора Лимор (там же), введение к «Путешествию из Бордо»; и также: Satran D. Biblical Prophets in Byzantine Palestine; Reassessing the Lives of the Prophets. Leiden, N.Y.; Köln, 1995.*

⁸ «Путешествие из Бордо». С. 12, 14, 18-19.

⁹ *Hieronymus. Epistula 108: Epitaphium Sanctae Paulae, 12 // CSEL. 55. P. 321.*

¹⁰ Об изучении Святой земли в качестве вспомогательного средства для изучения Библии см.: *Taylor J.E. Op. cit. и также. Hunt E.D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire // AD 312-460. Oxford, 1982. P. 83-106.*

¹¹ *Hieronymus. Epistula 129: Ad Dardanum de terra repromissionis, 20 // CSEL. 56. P. 169*

¹² О понятии авторитета в римском мире см.: *Arendt H. What was Authority. Nomos Authority. Cambridge; Mass., 1958. P. 79-122.* В этой связи интересно

сравнить отношение христиан к еврейскому ведению с совершенно иным отношением греков к древней мудрости вообще и к иудаизму в частности: *Momigliano A. Alien Wisdom; The Limits of the Hellenization*. Cambridge, 1975. P. 75-122.

¹³ Напр., описание открытия гробницы Иова у Эгерии: *Itinerarium Egeriae*, 16 // CCSL. 175. P. 57-581 и открытие гробницы Иакова младшего: *Bibliotheca Hagiographica Latina*. 4099. См. также: *О Лимор* (Masoret nozrit shel har ha-Zeitim ba-tkufa ha-bizantit ve-ha-aravit (Масличная гора в христианских традициях Византийского и Исламского периодов). Иерусалимский университет, 1987. С. 117. – Дипломная работа.

¹⁴ О Храме Гроба Господня см.: *Couasnon C. The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*. L., 1974; *Corbo V.C. Santo Sepolcro di Gerusalemme*. I-III. Jerusalem, 1981; *Патрик И.* Церковь Гроба Господня: ее история и архитектура. II Книга о Иерусалиме: Византийская эпоха. Иерусалим (в печати); *Patrikh Y. Knesiyat ha-qever: toldoteha u-markiveha ha-arkhitektoniim* (Церковь Гроба: история и архитектура) // *Sefer Yirushalaim: ha-tqufa ha-bizantit*. Jerusalem (в печати).

¹⁵ *Bibliotheca Hagiographica Graeca* [BHG], 619-621; BHL, novum supplementum 454ff.; *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*. III 3. Appendix I. 81-87; *Straubinger J. Kreuzauffindungslegende: Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der Syrischen Texte*. Paderborn, 1912; *Borgehammar S. How the Holy Cross was Found: From Event to Medieval Legend*. Stockholm, 1991; *Drijvers J. W. Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*. Leiden, 1992.

¹⁶ Сирийская версия переведена Драйверсом (*Drijvers J.W.* Op. cit. P. 165-171); латинская – Бурхаммером (*Borgehammar S.* Op. cit. P. 154-161, 201-271).

¹⁷ *Jacobus de Voragine. Legenda aurea*. Osnabrück, 1965. P. 303-311. Важно отметить, что проявляющиеся здесь мотивы, связанные с Константином, встречаются и в других сочинениях, особенно в легенде о Сильвестре, где евреям отведена та же центральная роль. Место евреев в легендах о Константине требует дополнительного исследования. См.: *Yuval I.J. Shared Myths, Common Language* (in print).

¹⁸ Ученые разделились во мнениях относительно того, какова была первоначальная версия легенды – греческая или сирийская? См. *Borgehammar S.* Op. cit. P. 154-159.

¹⁹ На самом деле евреи в IV в. н.э. в Иерусалиме не жили. См., напр.: *Ир-Шай О.* На-issur she-hitil Konstantinus al knisat yehudim li-yirushalaim (Запрет имп. Константина на пребывание евреев в Иерусалиме) // *Zion*, 1990. N 60. С. 129-178. Число три тысячи является типологическим. См.: Деян. 2:41.

²⁰ Деян. 6:8 – 7:60.

²¹ Сама легенда не объясняет, каким образом евреи, верующие в мессианство Иисуса, остаются тем не менее евреями, однако этот тип еврея в течение многих поколений фигурирует в литературных христианских источниках и в христианской полемике с евреями. Так, например, христианские нападки на Талмуд были аргументированы тем, что мудрецы Талмуда знали, что Иисус является Мессией. См.: *Бен Нахман М. Vkuah Ramban* (Диспут Рамбана) // Собр. соч. рабби Моше бен Нахмана, I. Иерусалим, 1963. С. 303.

²² Мф. 27:38

²³ Драйверс (*Drijvers J.W.*) Op. cit. P. 170; Борхаммер (*Borgehammar S.*) Op. cit. P. 159.

²⁴ *Linder A.* Ecclesia and Synagoga in the Medieval Muth of Constantine the Great // *Revue belge de philologie et d'histoire.* 1976. N 54. P. 1038. См. также : *idem.* The Myth of Constantine the Great in the West: Sources and Hagiographic Commemoration // *Studi Medievali.* 1975. N 16. P. 86.

²⁵ *Леву И.* Yulianus keisar u-vinyan ha-bait (Император Юлиан и строительство иерусалимского храма) // он же, *Olamot nigashim* (Миры встречаются). Иерусалим, 1969. С. 221-254. *Гайзер И.* Восстание при Галле и история строительства храма при Юлиане // Эрец-Исраэль со времен разрушения храма и до мусульманских завоеваний. Иерусалим, 1981. Т. 1. С. 202-217. Насколько серьезна была проблема, возникшая у христиан в связи с решением императора Юлиана отстроить для евреев храм в Иерусалиме, можно видеть из рассказа, приведенного Филосторгием. Согласно его версии, при возведении храма по приказу Юлиана строители обнаружили пещеру и под ней — квадратную комнату. На столбе, возвышавшемся посередине пещеры, был начертан текст Евангелия от Иоанна, и это воспринималось как убедительное доказательство того, что христианская истина лежит в самом основании еврейского храма. См.: *Philostorgius.* The Ecclesiastical History, 15 L., 1885. P. 482-483.

²⁶ О возникновении разных версий легенды см.: Драйверс (*Drijvers J.W.*) *Op. cit.* P. 79-180. Коптская версия приписывает честь обретения Креста царице Евдокии. Еврей представлен как исключительно отрицательный персонаж, и идея еврейского авторитета, необходимого для подтверждения истинности христианской святыни, здесь совершенно отсутствует. См.: *Eudoxia and the Holy Sepulchre: A Constantinian Legend in Coptic.* Milano, 1980. P. 151-153.

²⁷ По словам церковного историка Евсевия, гробница является «свидетельством искупительного воскресения» (*Vita Constantini.* 3. 28 // [PG. 20. Col. 1089]).

²⁸ См., напр., слова Августина: *Serno, Vol. 5* // *CCSL.* 41. P. 56; *De Civitate Dei.*, 18, 46 // *CCSL.* 48. P. 644-645; *Ennarationes in Psalmos*, 58 // *CCSL.* 39. P. 744; *Limor O.* The Knowing Jew (in print).

²⁹ «Iuda laudatio sive confessio». *Hieronymus.* Liber interpretaionis hebraicorum nominum // *CCSL.* 72. P. 67.

³⁰ См. прим. 19.

³¹ Представление, согласно которому уроженцы страны являются носителями ее тайн, распространено не только в христианстве. См. напр., рассказ об арабе, который знал, что Храм уже разрушен и Мессия уже родился (Иерусалимский талмуд, Берахот 2, 4). О том же свидетельствует послание «О местонахождении Иерусалима», приписываемое Евхерию из Лиона: «Таковы слова Иосифа Флавия. Ибо я нашел должным включить его свидетельство в мое сочинение, чтобы пламенно ищущие истину могли услышать свидетельство об Иудее из уст иудея» (*Eucherius.* De situ Hierosolymae epistula ad Faustum Presbyterum, 31 // *CCSL.* 175. P. 243).

³² Такова роль еврея в средневековых наговорах, связанных с гостией, а также в кровавых наветах того времени. Еврей, не верящий в пресуществление, вынужден признать его в силу чудес, происходящих с попавшей в его руки христианской святыней. Искупительная жертва Иисуса, в которую не верят евреи, получает новое подтверждение, когда останки христиан, якобы убитых евреями в ритуальных целях, начинают творить чудеса.

³³ *BHG,* 1648x-1653; *BHL,* 7848-7856; *Epistula Luciani ad omnem ecclesiam* (PL 41. Cols. 807-818); *Vanderlinden S.* «Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850-6)» // *Revue des Etudes Byzantines.* 1946. N 4. P. 178-217; *Clark E.A.* Claims on the

Bones of Saint Stephen // Church History. 1982. N 51. P. 141-156; *van Esbroeck M.* Jean II de Jerusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte Sion et de la Croix // *Analecta Bollandiana*. 1984. 102. P. 99-134.

³⁴ Ин. 7:50; 3:1-15; 19:39.

³⁵ *Garitte G.* Le Calendrier palestino-georgien du Sinaiticus 34 (X siecle) // *Subsidia Hagiographica*. Bruxelles, 1958. 30. P. 112, 418-419. *Лимор О.* Kever David be-har Zion: li-mekorotcha shel masoret (Гробница Давида на горе Сион: об источниках одной традиции) // *Yehudim, shomronim, nozrim be-Erez Israel ha-bizantit* (Евреи, самаритяне, христиане в византийской Палестине). Иерусалим, 1987. С. 21.

³⁶ *Clark E.A.* Op. cit.

³⁷ *Lagrange M.J.* Saint Etienne et son sancture. Jerusalem; P., 1894.

³⁸ *Лимор О.* (см. прим. 13). С. 113-116.

³⁹ Деян. 5:33-39; 22:3.

⁴⁰ *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135) // A New English version, revised and edited by G.Vermes, F. Miller & M.Black, II. Edinburgh, 1979. P. 368. См. также: *Hunt E.D.* Op. cit. P. 214-220.

⁴¹ «Vidi virum acetate senem, statura procerum, vultu decorum, prolix barba, in vestitu candido, amictum pallio in cuius summitate erant tamquam aureae cruces intextae» (см. прим. 33: Epistula Luciani, col. 809); «Vidi virum senem longum hieroprepen (hoc est dignum sacerdotem), canum, barbam prolixam habentem, palliatum alba stola cui inerant gemmulae aureae habentes intrinsecus sanctae crucis signum» (*Vanderlinden S.* Op. cit. P. 192).

⁴² *Van Esbroeck M.* Une lettre de Dorothee comte de Palestine / Marcel et Mari en 452 // *Analecta Bollandiana*. 1986. 104. P. 145-159. О комите Дорофее см.: *Martindale J.R.* The Prosopography of the Later Roman Empire, 2: A.D. 395-527. Cambridge, 1980. P. 377-378.

⁴³ О Газе см.: *Van Esbroeck M.* Op. cit. P. 153.

⁴⁴ О месте евреев в христианской эсхатологии см.: *McGinn B.* Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. N.Y., 1979; *Emmerson R.K.* Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature. Washington, 1981.

⁴⁵ *Baynes N.H.* The Finding of the Virgin's Robe // *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, 9 (1949, Melanges Gregoire). P. 87-97; *Byzantine Studies and Other Essays*. L., 1995. P. 240-247. Византийские исторические сочинения подтверждают этот агиографический рассказ. В них повествуется, что на семнадцатом году царствования Льва Великого были найдены одежды приснодевы Марии, хранившиеся у «девственной и весьма благочестивой еврейки» См.: *Grammaticus Leo.* Chronographia. Bonn, 1842. P. 114; *Cedrenus Gregorius.* Historiarum Compendium. Bonn, 1838. P. 614.

⁴⁶ *Baynes N. H.* Op. cit. P. 241.

⁴⁷ *Ibid.* P. 241.

⁴⁸ По этому вопросу см.: *Cameron A.* The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople // *Byzantion*, 1979. 49. P. 42-56 (Continuity and Change in Sixth-Century Byzantium, [Variorum Reprints] L., 1981 P. 42-56).

⁴⁹ *Antoniru Placenti Itinerarium*, 5 // CCL 175 P. 131.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ О взаимоотношениях евреев и христиан в Галилее в византийскую эпоху см.: *Цафрur И.* Наемаавak ben ha-nozrim u-ven ha-yehudim be-czog Tveria bi-tqufa bizantit (Борьба между христианами и евреями в районе Тверии в византийскую эпоху) // *Kol Erez Naftaly* (Вся страна Неффалима). Иерусалим, 1968. С. 79-90; *Rubin Z.* Parashat ha-komis Yosef ve-ha-nisyonot le-nizur ha-Galil ba-mea ha-revi'it la-sefira (История комита Йосефа и попытки христианизации Галилеи в IV в. н.э.) // *Cathedra*. 26. (Tevet 1983). С. 105-166. *Yir-Shay O.* Yehudei Tveria ve-hanhagatam be-shilhei ha-shilton ha-bizantu (Евреи Тверии и их руководство в конце византийского периода) // *Tveria mi-yesuda ad ha-kibush ha-muslemy* (Тверия: от основания города и до мусульманского завоевания) (Eidan 11). Иерусалим, 1978. С. 57-65. *Avi-Yona M.* Bi-mei Roma u-Vizantion (Во дни Рима и Византии). Иерусалим, 1970.

⁵² Adamnan's De locis sanctis (Scriptores Latini Hiberniae, 3); Adamnani de locis sanctis // CCLL. 175. P. 173-234.

⁵³ Adamnan's De locis Sanctis, 9. P. 52-55; Adamnani de locis Sanctis. P. 192-194.

⁵⁴ Adamnan's De locis Sanctis, 9. P. 54; Adamnani de locis Sanctis. P. 193.

⁵⁵ Antonini Placenti itinerarium. 12. P. 136.

⁵⁶ *Gil M.* Historia politit shel Yerushalaim ba-tequfa ha-muslemit ha-qduma (Политическая история Иерусалима в период раннего Ислама) // *Sefer Yerushalaim: ha-tequfa-ha-muslemit 638-1099* (Книга о Иерусалиме: мусульманский период 638-1099). Иерусалим, 1987. С. 1-8. *Gil M.* Ha-yishuv ha-yehudi (Еврейская Община) // *Sefer Yerushalaim: ha-tequfa-ha-muslemit 638-1099*. С. 133-139.

⁵⁷ *Gil M.* ibid. С. 133-140.

⁵⁸ «Путешествие из Бордо» (см. прим. 6). С. 16; *Ир-Шай О.* Указ. соч. С. 157-164. Бл. Иероним, Комментарий на пророка Софонию 1, 15-16 // CCLL. 76A. С. 673; см. также: *Ир-Шай О.* Указ. соч. С. 157.

⁵⁹ *Theophanes.* Chronographia, A. С. 635 // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. 39. Bonn, 1839. P. 524.

⁶⁰ См. прим. 13: *Лимор О.* С. 23-24; 81-90.

⁶¹ Бл. Иероним (*Hieronymus.* Epistula 108; Epitaphium Sanctae Paulae. 12. P. 320).

⁶² *Nau F.* Les Plerophories de Jean, que de Maiouma // *Revue de l'orient chretien*. 1898, 3. P. 245.

⁶³ См. описание в Adamnan's De locis sanctis, 23 (прим. 52). Изд. Bieler. P. 199-202.

⁶⁴ *Sefer masaot shel rabbi Binyamin mi-Tudela* (Книга путешествий Вениамина из Туделы). N.Y., 1909. С. 25.

⁶⁵ См. прим. 35: *Лимор О.* Kever David be-har Zion... С. 11-23.

⁶⁶ Книга путешествий Вениамина из Туделы. С. 25.

⁶⁷ Там же. С. 26. (См. подробный анализ этого предания в еще не опубликованном труде: *Reiner A.* Ikvot pulmus yehudy-nozry bi-mesoret ha-aliya le-regel (Следы еврейско-христианской полемики в преданиях паломников).

⁶⁸ Книга путешествий Вениамина из Туделы. С. 27.

⁶⁹ *Masaot rabi Petahiya me-Regensburg be-Suria u-ve-Erez Yisrael* (Путешествия рабби Петахья из Регенсбурга в Сирию и Эрец-Исраэль) // *Yaary A.* Masaot Erez Yisrael (Путешествия в Эрец-Исраэль). Рамат-Ган, 1967. С. 53-54. *Masaot r. Yaaqov ben Nataniel ha-kohen* (Путешествия рабби Иакова сына Натаинэля Кохена) // *Yaary A.* Masaot Erez Yisrael. С. 60-61.

⁷⁰ *Riant P.* Invention de la sepulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob e Hebron le 25 juin 1119 // Archives de l'orient latin. 1884. 2. P. 411 ff; см. также: *Rainer R.* Указ. соч.

⁷¹ Вильям Хорбури убедительно показал, что основная часть «Книги жизнеописания Иисуса» существовала уже в III или IV в. н.э. См.: *Horbury W.* A Critical Examination of the Toledoth Jeshu. Ph. D. dissertation. Cambridge University, 1971. С другой стороны, ясно, что еврейские традиции, связанные с Еленой, более позднего происхождения по сравнению с легендой об обретеннии креста. Они появились как ответ на эту легенду.

⁷² *Dan Y.* Ha-sipur ha-ivri bi-me ha-benaim (Средневековый еврейский нарратив). Jerusalem, 1974. P. 126.

⁷³ *Krauss S.* Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin, 1902. S. 70.

⁷⁴ *Krauss S.* Op. cit. S. 71-72. См. также прим. 72: *Dan Y.* Op. cit. P. 127. Эти фрагменты призваны служить ответом и на легенду о Сильвестре (см прим. 17).

⁷⁵ См.: *Krauss S.* Op. cit. S. 81-82; прим. 72: *Dan Y.* Op. cit. P. 130.

⁷⁶ *Funkenshtein A.* Historiya, historiya she-ke-neged ve-sipur (История, анти-история и рассказ) // *Alpaim*. 1991. 4. P. 210.

⁷⁷ *Krauss S.* Eine jüdische Legende von der Auffindung des Kreuzes. JQR. 1900. N 12. S. 718-731.

⁷⁸ *Ben-Shalom R.* Historiografiya pulmusit be-sefer yuhasin (Полемическая историография в книге родословия) // КЕМ"У. Jerusalem, 1994. 11. *Nativa* 2. Vol. 1. С. 121-128.

⁷⁹ *Zakut A.* Sefer Yuhasin ha-Shalom (Полная книга родословия). Frankfurt, 1935. S. 246. См. также: *Ben-Shalom R.* Op. cit. P. 124.

⁸⁰ *Sefer Hasidim* (Книга благочестивых). Berlin, 1891. С. 430.

⁸¹ *Kristeva J.* Etranges et nous memes. P., 1988.

⁸² *Smith J.E.* What a Difference a Difference Makes // *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, Chico, Cal. 1985 P. 3-48.

⁸³ Исследования образа христиан и христианства в еврейском восприятии находятся пока что в начальной стадии. См. недавно опубликованные работы: *Yuval Y.* Ha-nakam ve-ha-qelala, ha-dam ve-ha-alila. Me-alilot qdoshim le-alilot dam (Месть и проклятие, кровь и клевета. От деяний святых к кровавым наветам) // *Zion*, 1992. N 58. P. 33-90. *Yuval Y.* Niqmat ha-shem ke-niqmat hekhalo: historiya le-lo haron ve-le-lo maso panim (Месть Господня как месть Его храма) // *Zion*, 1993. N 59. P. 351-414.

Перевел с иврита М. НАВОН



МЕЖДУ ПОЛИТИЧЕСКИМ И УТОПИЧЕСКИМ МЕССИАНСТВОМ В СРЕДНИЕ ВЕКА*

1

Согласно известному талмудическому изречению мир будет существовать шесть тысяч лет¹. Сегодня, на пороге третьего тысячелетия, год 2240 (то есть 6000-й от сотворения мира по еврейскому исчислению) уже не кажется слишком отдаленным сроком. А если следовать р. Доса, считавшему, что эпоха Мессии будет длиться четыреста лет², то начало мессианского избавления следует отнести уже к 1840 году (5600-му согласно еврейскому календарю). Полагаясь среди прочего и на расчет р. Досы, некоторые действительно ожидали начала мессианской эры в 1840 г. – за полвека до первого сионистского конгресса.

Арье Моргенштерн, исследовавший мессианские тенденции XIX в., считал, что и переселение учеников Виленского Гаона, так называемых *прушим*, в Палестину в 1808 – 1813 г. следует рассматривать в контексте пробуждения мессианских чаяний в преддверии 1840 г.³ По мнению Моргенштерна, ученики Гаона исповедывали «активное» мессианство: они считали, что избавление осуществится в результате от самих евреев исходящей инициативы переселения в Палестину – и это вопреки известному талмудическому запрету на массовое возвращение в страну Израиля⁴. Начальная стадия мессианского процесса проходит, таким образом, без сверхъестественного вмешательства, и ее цель состоит в заселении и восстановлении страны Израиля. С этой оценкой не согласился Израэль Барталь, не нашедший доказательств связи между переселением учеников Виленского Гаона и мессианскими ожиданиями в преддверии 1840 г. Более того, Барталь отнес работу Моргенштерна к тому роду «историографии, где результаты исследования заранее определяются мировоззрением исследователя». Согласно Барталю, Моргенштерн тенденциозно представляет учеников Виленского Гаона начала XIX в. предвестниками религиозного сионизма⁵.

Израэль Юваль – профессор, Еврейский университет в Иерусалиме, кафедра еврейской истории.

Воздерживаясь от вступления в эту дискуссию, я предлагаю лишь взглянуть на нее с еще одной точки зрения, а именно, рассмотреть мессианские ожидания, связанные с 1840 г., в сравнении со сходным явлением накануне года 1240-го. Анализ средневекового мессианства позволяет по-новому взглянуть на некоторые особенности, приписываемые мессианству Нового времени, – как тому, что предшествовало сионизму, так и самому сионизму. Я попытаюсь показать, что еврейское мессианство в Средние века проистекает не только лишь из еврейского подспудно тлеющего стремления к избавлению, оно не является продуктом исключительно собственной внутрееврейской традиции, существующей в отрыве от истории. Напротив, и в Средние века еврейское учение об избавлении формировалось под влиянием нееврейского окружения. Более того, именно политические реалии нееврейского мира в значительной мере обусловили те формы, которые это учение приняло – в полном соответствии со знаменитым изречением из *Книги благочестивых* (ספר חסידים): «В большинстве мест обычаи евреев сходны с обычаями иноверцев»⁶.

2

Отметим, что по меньшей мере сам расчет, лежащий в основе мессианских ожиданий в преддверии 1240 г., сходен с тем, на который опирались мессиански настроенные евреи в начале XIX в. Речь идет все о том же талмудическом высказывании, согласно которому мир будет существовать шесть тысяч лет, из них: две тысячи лет хаоса, две – Закона (Торы) и две – Мессии⁷. Однако, согласно средневековому расчету, Мессия должен прийти до истечения пятого тысячелетия, поскольку иначе Талмуд отнес бы к мессианскому периоду не два последних тысячелетия, а только одно шестое. 5000 год от сотворения мира соответствует 1240 году н.э.

Приближение этого срока ощущалось во многих еврейских общинах⁸. Еще прежде, около 1211 г. в Палестину переселились несколько групп из так называемого «восхождения [עֲלֵי־הָר] трехсот раввинов»⁹. Нам неизвестны подробности этого переселения: по-видимому, речь не идет об одной исключительной группе, да и число 300 также представляется достаточно произвольным. Известно, что переселенцы принадлежали к кругу французских тосафистов, причины же переселения до сих пор остаются предметом дискуссии. В последнее время преобладает тенденция видеть здесь шаг, продиктованный благочестивым стремлением к достижению духовного совершенства через пребывание в Святой земле¹⁰.

Прежде же предполагалась в первую очередь мессианская мотивация¹¹. Оставшееся по сей день неопубликованным анонимное сочинение *Мидраш о царе-Мессии, Гоге и Магоге* подтверждает последнее предположение¹². Его автор называет себя учеником р. Ицхака бен Авраама, одного из известнейших французских тосафистов начала XIII в.¹³. Р. Ицхак был старшим братом р. Шимшона из Санса (Sens), одного из лидеров переселения в Палестину, который еще до переселения состоял в переписке с р. Йонатаном из Люнеля (Lunel), а также написал трактат о заповедях, связанных со страной Израиля¹⁴. Таким образом, связь р. Ицхака бен Авраама с движением переселения в Палестину достаточно очевидна. Считается, что лишь смерть в 1210 г. помешала ему присоединиться к этому движению.

Ученик р. Ицхака бен Авраама, автор вышеназванного анонимного сочинения, принадлежал к тому же кругу французских тосафистов, что и «триста раввинов». Его произведение можно рассматривать как своего рода манифест, выражающий идеологию этой группы. Автор ожидает мессианского избавления до 1240 г., еще в конце пятого тысячелетия: «Еще не истечет пятое тысячелетие, как придет царь-Мессия... [так] передано мне от нашего наставника Ицхака». Он пишет с целью побудить своих читателей готовиться к избавлению. Согласно его представлению, избавление вовсе не является заранее predetermined и ничем не обусловленным событием. Именно поэтому он призывает вернуться в страну Израиля и, таким образом, сделать возможным приход Мессии. В противном случае, весь мессианский процесс может так и не начаться.

Предположение, что переселение «трехсот раввинов» из Франции было осуществлением активной мессианской программы, позволяет по-новому взглянуть на мессианские исчисления, встречающиеся в других документах. В *Именском послании*, написанном около 1172 г., Маймонид предлагает соображение относительно срока возобновления пророчества, являющегося по его мнению «одним из событий, предвещающих приход Мессии»¹⁵. В арабской версии послания это 4970 г. от сотворения мира (1209/10), в еврейском переводе Шмуэля ибн Тибона – 4972 (1211/1212). Первая дата совпадает с переселением в Палестину почитателя Маймонида – Йонатана из Люнеля¹⁶, а вторая – соответствует переселению «трехсот раввинов». Эта группа обосновалась в Иерусалиме и поддерживала тесную связь с сыном Маймонида, р. Авраамом. Даже если расчеты Маймонида и не были прямо связаны с концом пятого тысячелетия, они могли стать дополнительным фактором в мессианской мотивации этой группы, побудившей их к переселению в Иеруса-

лим. Наличие такой возможности позволяет по-новому взглянуть на активную деятельность по возобновлению еврейского присутствия в Иерусалиме в аюбский период – деятельность, которой руководил все тот же сын Маймонида, р. Авраам. Элханан Райнер показал, что еврейское присутствие в Иерусалиме возобновилось лишь с поселением здесь р. Йонатана из Люнеля в 1210 г. и продолжалось всего девять лет до разрушения стен Иерусалима аюбским властителем аль-Малихом аль-Муаземом незадолго до появления на берегах Египта войск пятого крестового похода¹⁷.

Автор *Мидраша о царе-Мессии* и в самом деле восхваляет переселяющихся в Палестину из Франции знатоков Торы: «ибо дух небесный снисходит на достойных взойти к Сиону». По его мнению, переселенцы способствуют мессианской программе кануна 1240 г.: «не следует считать, что царь-Мессия явится в несвятой земле..., неверно также было бы полагать, что он откроется в стране Израиля среди [населяющих ее] иноверцев..., но очевидно, что [для этого] должны быть собраны в стране Израиля знатоки Торы и праведники с четырех концов света, по одному от города и по двое от рода. И каждый вознесет свое сердце, чтобы заблистал в нем чистый дух и святая любовь. И тогда откроется среди них царь-Мессия».

Речь идет о совершенно новой концепции. Если в прошлом евреи приходили в Палестину, то только для того, чтобы посетить могилы предков или исполнить предписания, связанные со страной Израиля, не вкладывая в это никакого мессианского содержания. Напротив, согласно распространенному мнению, это Мессия должен собрать рассеянных в изгнании и вернуть их к Сиону; возвращение в Сион должно произойти после прихода избавителя. Такой точки зрения еще придерживается Маймонид в уже упомянутом *Йеменском послании*: «и после его [Мессии] явления в стране Израиля соберется Израиль в Иерусалиме»¹⁸. Наш же анонимный автор, по видимому, принадлежал к избранному кругу, выработавшему новую концепцию, согласно которой наличие еврейского населения в стране Израиля является условием прихода Мессии.

Далее он пишет: «Когда же умножится община в стране Израиля, и станут они молиться на святой горе, и вознесется их стон к небесам, тогда явится среди них царь-Мессия и соберет остальных изгнанников, ибо услышат в Израиле, что явился царь-Мессия..., и придут к нему с четырех сторон света мужи израилены, и соберет он большое войско и поразит наместников Измаила и Эдома в Иерусалиме, и изгонит из него необрезанных».

Переселение избранных в Палестину представляется, таким образом, как необходимый начальный этап мессианского сценария,

естественным образом дающий толчок вполне определенным политическим и военным процессам. С известием о появлении еврейского царя в стране Израиля туда по собственной инициативе прибывают евреи, до того еще остававшиеся в диаспоре. Из них составляется еврейское воинство, которое поражает войска крестоносцев и мусульман, и христиане изгоняются из Иерусалима. Далее автор описывает ответный крестовый поход. Еврейский царь в свою очередь собирает «мужей Эфраима» для решительной битвы, в результате которой христиане будут изгнаны из всей страны Израиля, Рим будет разрушен, «а позднее будет истреблено все семя Эдома».

Перед нами мессианский сценарий, включающий, казалось бы, многие из тех элементов, которые Моргенштерн находил в программе учеников Виленского Гаона, исключая, разумеется, военный элемент. Во-первых, это «активная концепция», во-вторых, события происходят в политической сфере и естественным образом, то есть без очевидного божественного вмешательства. В обоих случаях речь идет о процессе, начинающемся с переселения в Палестину элитарной группы, и в обоих случаях его подготовка начинается за поколение до ожидаемого срока избавления.

Однако, несмотря на внешнее сходство, ожидания 1240 г. целиком ускорены в реалиях средневековья. Мессианский сценарий 1240 г. выстроен как точная противоположность современной ему христианской программе, связанной с крестовыми походами. Царь-Мессия представляется в образе короля-крестоносца, возможно, Фридриха II. Идея еврейского заселения страны Израиля, как условия прихода Мессии, является, по-видимому, отражением идеала христианизации Святой земли. Еврейские мессианские представления формируются как реакция на вполне определенную реальность, в которой Святая земля является ареной борьбы между христианами и мусульманами, а не между христианами и евреями.

Активная мессианская концепция, подобная выраженной в *Мидраше о царе-Мессии*, была распространена среди иерусалимских караимов в X в. Даниель Аль-Кумиси призывал собрать из разных мест избранную группу для поселения в Иерусалиме¹⁹: «и вы, братья наши во Израиле, ... придите в Иерусалим, ... а если не можете придти из-за того, что слишком заняты вашими делами, пришлите от каждого города по пять человек и средства на их пропитание, чтобы мы вместе могли беспрестанно просить милости у Бога нашего в горах иерусалимских»²⁰. Этот призыв напоминает сказанное в *Мидраше о царе-Мессии* о необходимости собрать в страну Израиля «по одному от города и по двое от рода». Эта цитата из Иеремии (3:14)

использовалась также караимом Сахалом Бен-Мацлиахом: «слуги Господа собираются там [= в Иерусалиме] по одному от города и по двое от рода»²¹.

Проникновение подобного рода мессианских воззрений в раввинистическую среду в XIII в. следует рассматривать как реакцию на крестовые походы, с одной стороны, и как часть общего подъема мессианских ожиданий накануне 1240 г.²², с другой. С тех пор активная мессианская концепция занимала постоянное, иногда более, иногда менее маргинальное место в еврейской мысли. Фрагменты обсуждаемого здесь мессианского сочинения включались в позднейшие сочинения (причем фрагменты актуальные только для 1240 г., как правило, опускались), и следы этой мессианской программы можно обнаружить до XVII в.²³ Среди евреев Германии намечается к концу XIV в. тенденция к спиритуализации этой мессианской программы, несколько напоминающей учение об избавлении каббалистов Цфата XVII в.²⁴.

Между мессианскими идеологами 1240 и 1840 гг. не было, разумеется, прямой связи. Однако сопоставление двух явлений показывает, что то, что исследователю XIX в. представляется новацией Нового времени – активное мессианство, проявляющееся в заселении и восстановлении страны Израиля, – уже имело место в прошлом. Такое сопоставление вскрывает наличие постоянных мотивов в еврейской мессианской традиции. Даже если движения начала XIX в. действительно ставили своей целью осуществить мессианскую программу заселения и восстановления страны Израиля, речь идет не о «предвестниках сионизма», а об очередном возрождении традиционной мессианской концепции.

3

Сионизм принято представлять как совершенно новое и революционное явление, избавившееся от стереотипов традиционного мессианства. Однако, когда революционные явления рассматриваются в исторической перспективе, в них обнаруживаются вполне традиционные компоненты. Историк, в поле зрения которого находится эта многовековая перспектива, не отрицает новизны наблюдаемых явлений, однако определяет их новизну иначе. Для него реальность не возникает из ничего, скорее она составляется из многих других предшествующих ей реальностей. «Новое» явление — это результат по-новому осуществленного выбора, компоновки из множества уже существовавших ранее возможностей. Таким образом, при рассмотрении сионизма на фоне традиционных мессианских воззрений не раз обнаруживается, что то, что представлялось революци-

ей, не более чем приспособление старых идей к новой реальности. Я хотел бы продемонстрировать полезность сопоставлений с далеким прошлым еще на одном примере. Одной из наиболее очевидных новаций сионизма считается его открытость нееврейским национальным и культурным течениям. В то время как традиционная мессианская идеология рассматривается как чистый продукт еврейского духа, его «имманентное» и «аутентичное» проявление, в сионизме видят результат усвоения и развития заимствованной национальной идеологии.

Это упрощенное описание, возможно, достаточно точно определяет ситуацию в момент зарождения сионизма или его выделения из ассимилированного еврейства, с одной стороны, и традиционного общества, с другой. Вместе с тем, упор на уникальность сионизма в этом смысле искаженно представляет механизмы развития мессианских идей в традиционном средневековом обществе. Некоторые из них тогда были заимствованы из нееврейского окружения. Как мы уже отметили, «активно-естественное» мессианство в преддверии 1240 г. пробуждается на фоне идеологии крестовых походов и политической реальности закрепления европейских держав в Святой земле. Святая земля находилась в центре внимания христианского общества, и это не могло не повлиять и на евреев.

С процессами, происходившими тогда в христианском обществе, тем или иным образом связано и сопротивление мессианскому активизму со стороны определенных еврейских авторитетов. В 1236 г. р. Моше из Куси предпринял активную деятельность, призывая общины Испании к покаянию²⁵. Свои проповеди он включил в *Большую книгу заповедей* (ספר מצוות גדול), один из важнейших кодификационных сборников средневековья. Подобно принадлежащим к кругу «трехсот раввинов» он считал, что избавление близко, но его мессианский сценарий предполагал в качестве предварительного условия массовое покаяние. Недавно Исраэль Та-Шма опубликовал одну из проповедей р. Моше из Куси. Проповедь проникнута мессианским ожиданием, но автор выражает опасение, что судьба его поколения будет подобна судьбе «поколения пустыни», удостоившегося избавления и вышедшего из Египта, но из-за своих грехов так и сошедшего на нет в пустыне, не удостоившись войти в землю обетованную²⁶. Урок ясен: предстоящий мессианский сценарий требует, согласно этому подходу, прежде всего всеобщего покаяния, а не переселения в страну Израиля.

Эти две реакции на приближение 1240 г. – переселение в страну Израиля и призыв к покаянию – являются отражением двух главных явлений в религиозной жизни христианской Франции в начале XIII в.:

крестовые походы, с одной стороны, и возникновение нищенствующих орденов, с другой. Р. Моше из Куси подобен в этом смысле странствующим францисканским и доминиканским монахам, выступающим с призывами к покаянию²⁷. И если р. Моше можно сравнить со странствующим христианским проповедником, то «триста раввинов», переселяясь в страну Израиля, следуют модели крестоносцев, отправляющихся в Святую землю. В христианском обществе спорили о подлинном смысле идеала крестоносцев: идет ли речь о военном походе и священной войне за обладание земным Иерусалимом или же о духовном движении, целью которого является очищение и достижение Иерусалима небесного²⁸. Параллельно этому разгорелась дискуссия и среди французских евреев: следует ли переселяться в страну Израиля или следует видеть главную задачу во всеобщем покаянии. Повестку дня диктовало здесь христианское большинство, евреи же приспособляли ее к своим представлениям. В рамках «ассимиляции» этой дискуссии в еврейском обществе сложились также уникальные для евреев понятия и культурный контекст, однако само явление обновленного отношения к стране Израиля следует считать не результатом внутриеврейского развития, а прежде всего плодом культурного влияния христианского большинства, его представлений и проблематики его мышления на еврейское меньшинство.

Переместимся из Франции в Германию. Отмеченная зависимость, осознанная или неосознанная подверженность влияниям среды проявилась при формировании мессианской позиции противоположного толка, характерной для еврейства средневековой Германии. В то самое время, когда во Франции наблюдалась склонность к практическим действиям, призванным приблизить избавление, в Германии преобладала пиетистская тенденция, решительно противившаяся любым политическим шагам или личным поступкам, ставящим своей целью активно повлиять на ускорение мессианского процесса. Члены пиетистского движения *хасидов* (*хасидей Ашкеназ*) выступили против переселения в Палестину и против попыток способствовать приближению конца истории: «не пытаться приблизить конец мира и не восходить в страну Израиля преждевременно... Всякий, спешащий взойти в страну Израиля, погибнет»²⁹. Эти слова кажутся недвусмысленно направленными против мессианской программы французских евреев, описанной выше³⁰. Резкость формулировки создает впечатление, что автор видел в этой практической мессианской программе серьезную опасность.

Почему именно в Германии развилось столь непримиримое отношение к переселению в страну Израиля? Я предполагаю, что та-

кое различие активной и пассивной позиций во Франции и Германии проистекало из различий в представлениях о самой природе мессианского процесса³¹. Решительное сопротивление мессианским инициативам в Германии связано с особым истолкованием мессианских идей в среде немецких евреев и связанными с этими истолкованиями опасениями перед возможной реакцией христианского окружения. Здесь я еще раз упомяну основные черты уже описанной мной в прежних работах концепции немецких евреев, названной мной «мстящее избавление»³².

Согласно этой концепции, мессианскому избавлению отведена важная апологетическая роль в еврейско-христианской дискуссии. Избавление является не только внутриеврейской потребностью, реализацией надежды на светлое будущее, но оно необходимо и для решения спора с христианством. Оно является окончательным ответом христианам, видящим в рассеянии евреев наказание за распятие Иисуса. Возвращение Израиля в свою страну, восстановление Храма и воцарение дома Давидова предназначены окончательно опровергнуть христианскую интерпретацию разрушения Храма и рассеяния, согласно которой евреи из избранного народа превратились в народ проклятый. Мессианский процесс должен вернуть евреев в историю, из которой они были изгнаны христианской пропагандой. Восстановление политического и религиозного статуса евреев в эсхатологическую эпоху через их превращение из униженного народа в народ-победитель включало и аспект всемирного Судного дня, когда Бог будет судить и наказывать народы, порабоцавшие Израиль. Божественная справедливость будет явлена в наказании христианского Эдома – мифического наследника Рима, разрушителя Иерусалима.

В средние века Эдомом считалось все, что так или иначе представляло Рим. В 962 г. в Риме был возведен в императоры германский король Отто Великий. С тех пор германские императоры и германское государство считались наследниками римской империи. С того момента, когда политическая мифология средневековья присвоила германскому государству статус «Священной Римской империи», в еврейском сознании оно превратилось в наследника Рима, и таким образом, стало нести ответственность за разрушение Иерусалима. Это привело к самым тяжелым последствиям для германско-еврейских отношений в течение всего средневековья, если не далее, поскольку согласно определенному мессианскому сценарию германская империя была первым кандидатом на уничтожение в конце времен. Подобная программа, разумеется, не могла оставить христиан равнодушными.

И в самом деле, есть немало свидетельств об интересе христиан к мессианским ожиданиям евреев. Уже в начале XX столетия Hermann von Grauert указал на еврейские источники *Толедского послания*, христианского эсхатологического пророчества конца XII в.³³. Его наблюдения были подтверждены Ицхаком Бером, выделившим в редакции *Толедского послания*, которую приводит хронист Rigord de St. Denis, ряд терминов, имен и мессианских образов, еврейское происхождение которых не вызывает сомнений. Латинский текст послания выглядит в ряде мест как перевод еврейского апокалиптического сочинения³⁴.

Другое пророческое откровение, в котором заметно еврейское влияние, это *Трипольское пророчество*, раннюю редакцию которого называют *Кедр ливанский* – по начальной фразе текста: «Cedrus alta Lybani succidetur» («Высокий кедр ливанский падет»). У этого пророчества долгая история, начало которой относится к 1239 г., когда монголы стояли на пороге Европы, наводя страх на все западное христианство. Задача этого откровения – представить монгольскую угрозу концом мира. Особый интерес вызывает следующее предложение: «Filiis Israel liberabuntur a captivitate. Quedam gens sine capite dicta vel reputata vagans veniet» («Сыны Израиля освободятся из плена. Придет один кочующий народ, называемый «безглавым»»). Кто они, эти «сыны Израиля»? Роберт Лернер полагает, что речь идет о монголах, отождествленных с «десятью потерянными коленами»³⁵. Он считает, что «сыны Израиля» тождественны «безглавым» из следующего предложения, то есть монголам, которые казались европейцам народом без всякого руководства³⁶. Однако эта интерпретация вызывает определенные трудности. Текст различает между двумя группами: «сыновьями Израиля», с одной стороны, «безглавыми» кочевниками, с другой. Более того, что общего между сыновьями Израиля, освобождающимися из плена изгнания, и наводящими ужас монгольскими кочевниками? Таким образом, текст должен быть понят буквально: христианское пророчество относится к избавлению «сыноуей Израиля», то есть десяти потерянных колен, в 1239 г.³⁷. В этом латинском сочинении отразились, по-видимому, еврейские мессианские чаяния накануне 1240 г. Появление монголов усилило эти ожидания среди евреев и возбудило опасения христиан.

Германские христиане и в самом деле не скрывали своей озабоченности тем, что, возможно, где-то «за горами тьмы» существует древнее еврейское царство десяти колен. В XIII в. в Германии распространилась легенда о «Рыжем еврее», в которой евреи представлены злоумышленниками, несущими гибель Европе³⁸. Были предложены различные объяснения, почему определяющим призна-

ком евреев оказывается именно рыжий цвет. Не исключено, что тут имеет место своего рода обмен ролями между евреями и христианами. Христиане традиционно определяются евреями как «Эдом», именем, этимология которого еще в Библии связывалась со словом *адом* «рыжий». Согласно библейским пророчествам, в конце дней Эдому суждено быть полностью уничтоженным. Христианская легенда, как мы видим, отводит евреям ту же роль, что и евреи отводили христианам в своих мессианских представлениях.

Тяжелая участь, уготовленная христианам в эсхатологии германских евреев, возможно, объясняет сдержанность евреев в том, что касалось практической реализации мессианской программы. Это могло быть вызвано опасениями враждебной реакции со стороны христиан. При «кровавых наветах» и при обвинении в осквернении гостии не раз утверждалось, что убийство христиан необходимо евреям для осуществления их мессианской программы, без него они, якобы, не удостоятся избавления³⁹. По-видимому, именно в таком историческом контексте следует воспринимать предостережения со стороны *хасидей Ашкеназ*, призывающие не открывать срока конца времен. Так, в *Книге благочестивых* (בְּרֵאשִׁית פְּסוּקֵי) ⁴⁰ утверждается, что всякий, предсказывающий конец мира, делает это с помощью магии, поскольку демоны желают ввести его в заблуждение и выставить на посмешище, когда его предсказание не сбудется. Далее (только в пармской рукописи) приводится чудесная история, случившаяся в славянских землях (в «стране Ханаана»), где внезапно оказалось, что женщины и невежды, не знающие грамоты, смогли приводить наизусть «главы утешения» из книги пророка Исаяи. Йосеф Дан указал на полную версию этой истории в неопубликованном сочинении, автор которого принадлежал к кругу *хасидей Ашкеназ* (рук. Оксфорд 1567)⁴¹: «Случилось однажды, что некий человек сказал: “Грядет Мессия, и вот знак его прихода: завтра весь город, невежды и женщины, произнесут как по-писаному все утешения Исаяи”». Об этом говорится в стихе: «И стану духом лжи в устах всех пророков его» (I Царей (III Царств) 22:22).

Несмотря на то, что приведенное восточноевропейским предсказателем знамение прихода Мессии осуществилось, автор считает само его предсказание ложным. Дан указал на сходство этого предсказания с упомянутым выше пророчеством, прозвучавшим во Франции и также связанным с мессианскими ожиданиями в преддверии 1240 г.⁴² Согласно французской версии, р. Элазар из Вормса убедился в истинности пророчества: «В словах его нет обмана... Всякий раз, как испытывали его, он оказывался прав». В этот рассказ включены также и стихи из «глав утешения» книги Исаяи. Мож-

но предположить, что и рассказ из *Книги благочестивых* связан с ожиданиями 1240 г.

В этих источниках проявляются внутренние разногласия в среде *хасидей Ашкеназ* по вопросу о верности предсказаний о приближающемся конце света. Дан утверждает, что *хасидей Ашкеназ* желали хранить это знание в тайне и противились его распространению. То есть они не отрицали совершенно верности мессианских вычислений, а лишь опасались, что те станут общеизвестны. Подтверждение этому Дан находит в следующем экзегетическом тексте, вышедшем из кругов *хасидей Ашкеназ*⁴³: «"Ибо день мщения в сердце моем" (Исайя 63:4) – Сказано "в сердце", а не "в устах", потому что [срок "дня мщения"] не сообщается людям. Ведь если бы знали, то могли бы выдать его, будучи вызванными [после смерти] колдовством⁴⁴. А те немногие в мире, что знают срок прихода Мессии, если бы только пожелали произнести или записать его, не дано им было бы дальше продолжать существование. Вот и от Иакова сокрыл Бог конец истории, когда тот намеревался сообщить его своим сыновьям».

Согласно Дану, из этого фрагмента следует, что «главы *хасидей Ашкеназ* верили в приближение конца и знали его срок, но хранили сие в глубокой тайне». Почему? Объяснение, которое предлагаю я, состоит в следующем: осторожность связана с опасением тяжелых последствий неосторожных разговоров о мессианском отмщении народам, и слишком явного ожидания прихода Мессии. Не случайно приведенное выше рассуждение привязано к стиху «ибо день мщения в сердце моем», относящемуся к эсхатологической мести Эдому, а пафос его в том, чтобы подчеркнуть, что место надежде на мщение в сердце, а не на устах.

Осторожность и последовательно пассивная позиция евреев Германии в этом вопросе стала постоянным элементом их религиозного менталитета. На исходе средних веков проявляется тенденция к затушевыванию мессианских мотивов, связанных с уничтожением христианства. Стих благословения Валаама «и будет властвовать Иаков, и погубит уцелевшего из города» (Числа 24:19) интерпретировался в талмудической и средневековой экзегезе как пророчество о разрушении Рима в конце времен⁴⁵. Однако в конце XIV в. германский каббалист, цитируя этот стих, пропускает слово «погубит» и пишет: «и будет властвовать от Иакова уцелевший из города, и тогда взойдут спасители на гору Сионскую», имея в виду, что только когда «уцелевший из города» (то есть праведник, подобно стиху «один от города и двое от рода») удостоится власти, тогда придет избавление⁴⁶.

Можно указать на тематическую связь между отмежеванием германского средневекового еврейства от активного мессианства и глубоким недоверием традиционных кругов Нового времени к современным им мессианским движениям. Следы этого подхода до сих пор прослеживаются в несионистской ортодоксии. Не преуменьшая значения таких факторов, как травма саббатизма или опасения восточноевропейских ортодоксальных кругов перед лицом наступления светского сионизма, я хотел бы сделать упор на средневековом контексте еще талмудического отмежевания от массового возвращения в Палестину и от неповиновения народам. Источник этой пассивности – в опасении перед возможными последствиями попыток практического осуществления эсхатологической программы, способными повлиять на систему отношений между евреями и их христианскими властителями.

Отсюда следует, что не только при формировании активной мессианской идеологии евреи находились под очевидным влиянием нееврейского окружения, но и при подавлении, вытеснении своих мессианских чаяний евреи проявляли большую чуткость к политическим и религиозным установкам своего окружения – той нееврейской среды, в рамках которой они должны были жить и добывать средства к существованию. Следовательно, общепринятое положение о том, что традиционные мессианские идеи средних веков отражают якобы только внутренние «аутентичные» еврейские стремления – в отличие от современной национальной идеи, считающейся заимствованной, – следует признать чрезмерно упрощенным и не соответствующим феномену мессианизма во всей его многоплановости.

4

В заключение я хотел бы продемонстрировать глубину проникновения в еврейское сознание христианского восприятия времени и его влияние на формирование еврейской мессианской идеи в средние века. В тексте, опубликованном Александром Марксом в 1921 г., приводятся поразительные мессианские исчисления, почему-то до сих пор не привлечшие должного внимания⁴⁷. Речь идет о комментарии к трактату *Авот*, созданному в XIII в. во Франции. В конце четвертого раздела переписчик XIV в. добавил различные расчеты срока избавления. Согласно одному из них, вся история состоит из 532-летних циклов (число достигнуто умножением 28-летнего лунного цикла на 19-летний солнечный). Конец каждого цикла считается периодом особого божественного благоволения. И вот, если умножить 532 на типологическое число 7, получится 3724 г. от сотворения

мира, то есть 36 г. до н. э. Этот год, таким образом, был годом премноженного благоволения. По словам автора, тогда был распят Иисус из Назарета. В тексте приводится также беседа Иисуса с «гласом небесным» [לַקוֹל הַשָּׁמַיִם] во время казни: «Когда Иисуса вывели для повешения и побоев камнями, он знал, что тогда был 532 год, и сказал: “Я переносу это ради единства имени [Бога] и послушания Небесам”. Он предал свое тело его Создателю [и сказал]: “Да будет воля Творца моего, чтобы меня считали богом”. Раздался глас небесный: “Поскольку сейчас время милости, год 532-й, молитва твоя услышана. Но она будет исполнена не в твои дни и не при твоей жизни, а долгое время после твоей смерти”. И отвечал Иисус: “Поскольку Ты приемлешь слова мои, да будет воля Твоя, чтобы моя божественность почиталась подобно тому, как прежде почиталась Тора учителя нашего Моисея”».

Иными словами, просьба Иисуса считаться богом осуществилась, потому что он молился в конце очередного 532-летнего периода. Однако ему было сказано, что его желание осуществится «долгое время» спустя, по-видимому, при христианизации Рима. Желание Иисуса считаться богом «подобно тому, как прежде почиталась Тора учителя нашего Моисея», означает, что его учение должно почитаться народами в течение периода такой же протяженности, как Тора Моисеева почиталась евреями до момента распятия. От Моисея до распятия Иисуса прошло 1276 лет, значит и учение Иисуса будет принято в течение 1276 лет. Поскольку автор, по одному ему известным соображениям, считал, что Иисус был распят в 36 г. до н.э., то этот период завершится в 1240 г. Значит, и автор этих исчислений связывал извращение с 1240 годом.

Это не единственный еврейский текст, в котором исчисления конца света отталкиваются от времени рождения или распятия Иисуса из Назарета. Подобный же расчет приводит р. Шемайа, ученик Раши, в тексте, недавно опубликованном Авраамом Гроссманом, и повторно, Симхой Иммануэлем⁴⁸. Однако наш текст, насколько мне известно, единственный, где Иисусу присваивается статус как бы равный статусу Моисея. В отличие от этого в других исчислениях рождение Иисуса знаменует изгнания и порабощения, и образ Иисуса не имеет никакой положительной окраски. Здесь же он появляется как создатель нового учения, удостаивающийся, по крайней мере, частного признания.

Идет ли здесь речь о делении истории на три периода в соответствии с тремя ее наиболее значительными личностями: Моисеем, Иисусом, Мессией? Возможен ли был такой подход для еврея? По-видимому, есть косвенная связь между этим мировоззрением и

другой исторической периодизацией, приведенной в Иерусалимском Талмуде, согласно которой Валаам жил в середине истории: «Сказал р. Ханина сын р. Аваху: “Этот злодей [=Валаам] как бы находился в самой середине дней существования мира”»⁴⁹. Это высказывание стало основой расчета срока избавления в *Йеменском послании* Маймонида: «В словах Валаама “в то же время [גלגל] скажут Иакову и Израилю, что Бог творит”, скрыт намек, что от того момента нужно отсчитывать столько же, сколько прошло до него от шести дней творения, и тогда вернется пророчество к Израилю...»⁵⁰. Поскольку Валаам жил в 2486 г. от сотворения мира, Маймонид полагал, что пророчество возобновится в 4972 г., то есть в 1211/2 г.н.э. Сравнение этих двух приведенных исчислений указывает на возможное сходство между ними: авторы Талмуда/Маймонид: сотворение мира – Валаам – Мессия; средневековый комментарий к трактату *Авот*: Моисей – Иисус – Мессия.

Замена Валаама на Иисуса не удивляет, поскольку у их уподобления и даже частичного отождествления есть древние корни⁵¹. Возможно, что именно эта замена привела к необходимости введения в средневековую схему Моисея в качестве образа, параллельного Иисусу и Мессии.

У появления Иисуса в качестве ключевой фигуры в исчислении срока конца времен может быть и другое объяснение. Возможно, перед нами косвенная еврейская обработка мессиянского учения Иоахима де Фиоре, основанного на членении истории на три периода (*status*) в соответствии с лицами святой Троицы: период ветхозаветного Отца (от Моисея до Иисуса), период новозаветного Сына (от Иисуса до времени Иоахима) и период Святого Духа, когда и произойдет *ragousia*, то есть второе пришествие Иисуса: евреи и мусульмане перейдут в христианство, германско-римская империя будет уничтожена, и земная церковь станет чисто духовной. Согласно Иоахиму, третий период придет 42 поколения спустя после Иисуса, то есть около 1260 г.⁵². Можно предположить, что еврейский автор под, возможно, косвенным влиянием концепции Иоахима создал свою троичную периодизацию: Моисей у него на месте Отца, Иисус – Сына, Мессия – Святого Духа. Отсюда его готовность поместить Иисуса в мировой истории рядом с Моисеем⁵³.

Еврейский автор исчисляет срок конца мира следующим образом: «и также народы будут придерживаться Назарянина и его учения 1276 лет, и затем перестанут – к концу пятого тысячелетия». О том, что будет далее, он не говорит. Так же и у Иоахима картина мира представлена парными оппозициями, определяющими две первых эпохи: евреи и народы, цари Израиля и римские императо-

ры, синагога и церковь. Подобно тому как еврейский автор говорит о закате Эдома в начале третьей эпохи, так Иоахим упоминает падение германо-римской империи, «нового Вавилона». Из учения Иоахи́ма следует, что Новый Завет не является последним откровением. И в среде францисканских спиритуалистов – радикального течения последователей Иоахи́ма – было принято уподоблять Франциска Асизского Иисусу и Моисею, поскольку каждый из них открыл новую эпоху. Как отметила Маджори Ривс⁵⁴, мессианские воззрения Иоахи́ма включают три элемента: идею тысячелетнего цикла⁵⁵, концепцию истории как отражения шести дней творения⁵⁶, троичное членение истории⁵⁷. Все три элемента присутствуют и в еврейском исчислении.

Таким образом, данный еврейский текст являет собой еще один яркий пример способности традиционного еврейского общества на культурную ассимиляцию в нееврейском окружении, даже если оно находится с этим окружением в непримиримом конфликте. Только на основе некоего, пусть неявного, еврейско-христианского взаимопонимания между двумя этими группами могла проводиться открытая полемика. Сионистское учение, воспринимая национальные идеи других народов, делает это куда более открыто и осознанно по сравнению с традиционными формами аккультурации, происходившей скрыто и, по-видимому, неосознанно. Однако оба явления предлагают решения проблем еврейского существования на понятийном языке, характерном для соответствующей эпохи и общем для евреев и их окружения. Традиционное общество незаметно и подспудно делает то же, что общество современное совершает сознательно: живет в истории, является ее частью, считается с существующими ограничениями и пытается разумно использовать предоставляющиеся ему возможности.

Статья напечатана впервые на иврите в сб. *Ha-zionut ve-ha-hazara le-historia* (Сионизм и возвращение в историю). Иерусалим, 1999. С. 82-100.

* Благодарю моих коллег д-ра Рама Бен-Шалома, проф. Ору Лимор, д-ра Одеда Ир-Шая за чтение рукописи этой работы и полезные замечания

¹ Вавилонский Талмуд, Санхедрин 97а.

² Там же, 99а.

³ *Morgenstern A. Meshihiyut ve-yishuv yisrael* (Мессианство и еврейское население Палестины). Иерусалим, 1985; *его же*. *Ha-mahloqet be-qehilat minsk be-sheelat biyat ha-mashiah bi-shenat t"r* (Дискуссия в минской общине по вопросу о приходе Мессии в 1840 г.) // *Zion*, 1988. № 53. С. 199-209; *его же*. *Shete mesorot al reshit aliyat talmidey HaGra* (Две традиции о начале переселения в Палестину учеников Виленского Гаона) // *Shalem*. 1992. № 6. С. 195-222;

его же. Mi-brody le-erez yisrael ve-hazara (Из Брод в Палестину и обратно) // Zion, 1993. № 58. С. 107-113; *его же*. Tiq ha-ha-qira shel sh"z plonsqi ve-harperushim be-erez yisrael (Дело Ш.З.Плонского и пружим в Палестине)//Zion, 1996. № 61. С. 455-476.

⁴ Вавилонский Талмуд, Кетубот 111а.

⁵ *Bartal Y. Meshihiyut ve-historiografiya* (Мессиянство и историография) // Zion, 1987. № 52. С. 117-130. В том же номере (С. 371-397) опубликована реакция Моргенштерна («О критике мессиянства в XIX веке») и ответ Барталя («Мессиянство и историография – ответ»). Предыдущую полемику Моргенштерна и Барталя см. в *Cathedra*. 1984. № 31. С. 159-181.

⁶ *Sefer ha-hasidim* (Книга благочестивых)/ Под. ред. Margaliyot R. Иерусалим, 1970. № 1101.

⁷ Вавилонский Талмуд, Санхедрин 97а. О сходной христианской периодизации см. прим. 56-57.

⁸ Свидетельства о такого рода мессиянских ожиданиях частично собраны и описаны в: *Aronius J. Regesten zur Geschichte der Juden*. Berlin, 1902. S. 221-230; *Eshkoli A.* Ha-tenuut ha-meshihiyot be-Yisrael (Мессиянские движения у евреев. Иерусалим, 1956. С. 188-192); *Dinur B.* Yisrael be-gola (Израиль в изгнании). Т. 11/3. Иерусалим, 1968. С. 436-441. Эта тема заново обсуждается в моей еще не опубликованной книге «Two Nations in Your Womb»: Perceptions of Jews and Christians.

⁹ *Ibn Virga Sh. Shevet Yehuda* (Колено Иуды). Иерусалим, 1947. С. 147; *Kanarfogel E.* The Aliyah of «Three Hundred Rabbis» in 1211: Tosafist Attitude Toward Settling in the Land of Israel// *Jewish Quarterly Review*. 1986. № 76. P. 191-215; *Reiner E.* Aliya ve-aliya le-regel le-erez yisrael 1099-1517 (Переселение и паломничество в Палестину в 1099-1517 гг.): Дисс. Еврейский университет в Иерусалиме. Иерусалим, 1988. С. 55-69.

¹⁰ *Cohen G.* Messianic Postures of Ashkenazim and Sefardim // *Studies of the Leo Baeck Institute*. N.Y., 1961. P. 124; *Kanarfogel E.* Указ. соч.; *Rainer E.* Указ. соч.

¹¹ *Zunz L.* Gesammelte Schriften. 111, P. 227; *Adler E.N.* Notes sur l'emigration en Palestine de 1211// *Revue des Etudes Juives* 1918. № 85. P. 71; *Silver A.H.* A History of Messianic Speculation in Israel. Gloucester, 1978 (reprint of the first edition 1917). P. 76-77; *Urbach E.* Baale Tosafot (Тосафисты). Иерусалим, 1980. С. 334.

¹² Рукопись Darmstadt, Codex Or. 25, листы не пронумерованы. За этим сочинением следует единственный список хроники р. Шлюмо бен Шимшона о преследованиях 4856 г. Первичное рассмотрение этого сочинения см. в моей лекции *Liqrat 1240: tiqvot yehudiyot, rehadim pozriyim* (В преддверии 1240 г.: еврейские надежды и христианские опасения) // *Divre ha-qongres ha-olami ha-II le-madae ha-yahadut* (Материалы XI Международного конгресса иудаики). Ч. II. Т. 1. Иерусалим, 1993. С. 113-120. В ближайшее время я собираюсь опубликовать это сочинение.

¹³ *Urbach E.* Указ. соч. С. 261-271.

¹⁴ Там же. С. 263.

¹⁵ *Igrot ha-Rambam* (послания Маймонида). Иерусалим, 1987. С. 153.

¹⁶ *Reiner E.* Указ. соч. С. 39-40.

¹⁷ Там же. С. 43. В 1229 г. город был передан христианам по договору между германским императором Фридрихом II и Ал-Маликом Ал-Муаземом, и вход в город евреям был воспрещен. Однако в результате переговоров с владевшими городом крестоносцами в 1236 г. евреям вновь было разрешено

паломничество и проживание в Иерусалиме. В эти годы достигли апогея приготовления к приходу Мессии, ожидаемому к 1240 г. Возможно, что это и обусловило попытки возобновить еврейское присутствие в Иерусалиме.

¹⁸ Igtot ha-Ramban. С. 158.

¹⁹ Письмо Даниеля Аль-Кумиси впервые издано Манном – *Mann J. A Tract by an Early Karaite Settler in Jerusalem // Jewish Quarterly Review. 1922. № 12. P. 257-298, esp. Pp. 283-285*, и повторно у *Yaari A. Igtot erez yisrael* (Палестинские послания). Тель-Авив, 1943. См. также *Wieder N. The Judean Scrolls and Karaism. L., 1962. P. 99-1038; Gil M. Erez yisrael ba-tequfa ha-muslemit ha-rishona* (Палестина в первый исламский период). Тель-Авив, 1963. С. 506-508; *Ardar Y. Merqaziyuta shel erez yisrael be-hugey ha-qaraut ha-qeduma* (Центральная роль Палестины у первых каранмов) // *Zion, 1995. № 60. С. 37-67.*

²⁰ *Mann J. Op. cit. P. 285.*

²¹ *Gil M. Указ. соч. С. 507.* Караимские переселенцы называются маскилим (приблиз. «образованные») подобно «знатокам Закона и праведникам» в нашем источнике. О мессинском контексте маскилим в значении «учителей Закона» в караимской литературе см.: *Wieder N. Op. cit. P. 104-112.*

²² Так в сочинении *Toz'ot erez yisrael* (Произрастания земли Израиля) // *Yaari A. Masaot erez yisrael shel olim yehudiim* (Палестинские путешествия еврейских паломников). Тель-Авив, 1946. С. 98, а также у *Asaf S. Meqorot u-mehqarim* (Источники и исследования). Иерусалим, 1946. С. 90: «Вот, мы видели слова наших древних учителей, которые говорили о пророчествах, о царе-Мессии, да будет воля Всевышнего, чтобы он пришел скоро, в наши дни, и они говорили так...». Дальнейший текст переписан из нашего сочинения. Отсюда следует, что дармштадтская рукопись *Мидраша о царе-Мессии, Гоге и Магоге* является источником «слов наших древних учителей» из *Произрастаний земли Израиля*. Дополнительное обсуждение этого текста см.: *Reiner E. Aliya... С. 114-118, 153-155.*

²³ *Idel M. Al mishmarot u-meshihyut bi-yrushalaim ba-meot ha-16-17* (О стражах и мессинстве в Иерусалиме в XVI-XVII вв.) // *Shalem, 1987. № 5. С. 83-94.*

²⁴ *Grossmann A. Igeret hazon ve-tokheha mi-ashkenaz ba-me'a 14* (Послание откровения и наставления из Германия XIV в.) // *Cathedra. 1977. № 4. С. 190-198.*

²⁵ *R. Moshe mi-qozi* (Р. Моше из Куси). *Sefer mizvot gadol* (Большая книга заповедей). Венеция, 1547. Ч. 1. Введение: «Небесами было определено мне скитаться по странам, чтобы наставлять изгнанников израилевых», там же, часть II:365, № 3: «В 4995 году от сотворения мира предписано [мне] было Небесами наставлять. В 4996 я поучал в Испании. И Святой, благословен Он, дал мне силу растолковывать сны евреев и иноверцев, и видения звезд». Можно предположить, что речь идет о еврейских и христианских пророчествах, и о астрологических исчислениях конца света в преддверии 1240 г. О прозвучавшем тогда во Франции пророчестве о приходе Илии в 1226 г. и Мессии сына Давидова в 1233 г. говорится в письме, посланном из Марселя в Александрию. См.: *Asaf S. Указ. соч. С. 151-154. Eshkoli A. Указ. соч. С. 188.* В неполностью сохранившемся тексте сказано следующее: «В этом году придет... перебрались он и его брат в страну Израиля». Складывается впечатление, что речь идет о реальном событии, происшедшем в году написания письма: некто и его брат прибыли в Палестину, и автор находит в этом подтверждение истинности пророчества. Не имеются ли в виду р. Йосеф из Кписсона (Clisson) и его брат р. Меир, одни из лидеров переселившихся в Палестину раввинов? Следует сопоставить это письмо с описанием р. Авраамом, сыном Маймонида, его встречи с переселенцами из Франции: «Когда знатоки

Горы из Франции прибыли в эту страну – великий учитель, благословенной памяти р. Йосеф, и его братья, названные по именам... и мы узнали об учителе благословенной памяти р. Йосефе и его брате благословенной памяти р. Меире...» (Milhamot (Войны) 5 // Qovez teshuvot ha-Rambam (Собрание респонсов Маймонида). Лейпциг, 1859. 16/3). Таким образом, письмо следует датировать приблизительно 1214 г. О другом мессианском пророчестве накануне 1240 г. см. прим. 41.

²⁶ *Ta-Shma Y. Igeret ve-derashat hitorerut le-chad mi-rabotenu ha-rishonim* (Послание и проповедь о [духовном] пробуждении одного из ришоним) // Moriya, 1994. № 19. С. 7-12.

²⁷ См.: *Maier C.T. Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in Thirteenth Century*. Cambridge, 1994. О странствующих проповедниках см.: *Grundmann H. Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Hildesheim, 1961. S. 442-452, 503-513.

²⁸ *Riley-Smith J. The First Crusade and the Idea of Crusading*. Philadelphia, 1986. P. 147.

²⁹ *Ta-Shma Y. Al odot yahasam shel qadmone ashkenaz le-erekh ha-aliya le-erez yisrael* (Об отношении первых поколений знатоков Горы в Германии к переселению в Палестину) // Shalem. Иерусалим, 1992. № 6. С. 315-318.

³⁰ *Grossmann A. Ziqato shel maharam mi-rotenburg el erez yisrael* (Связь р. Меира из Роттенбурга с Палестиной) // Cathedra. 1997. 84. С. 82.

³¹ О различиях между активным мессианским подходом испанских евреев и пассивным немецких уже писал G. Cohen. *Cohen G. Указ. соч.*

³² *Yuval Y.-Y. Ha-naqam ve-ha-qelala, ha-dam ve-ha-alila. Me-alilot qedoshim le-alilat dam* (Месть и проклятие, кровь и навет. От мученичества к кровавому навету) // Zion, 1994. № 58. С. 33-50.

³³ *Grauert H. Meister Johann von Toledo* // Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Classe. 1901. S. 111-325, особенно 282, прим. 3. Английское резюме см.: *Gaster M. The Letter of Toledo* // Folk-Lore. 1902. № 13. P. 115-133.

³⁴ *Baer F. Eine judische Messiasprophetie auf das Jahr 1186 und der dritte Kreuzzug* // Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1926. № 70. S. 113-122, 155-165. Выводы Лернера о том, что речь идет лишь о косвенном и отдаленном еврейском влиянии для меня неприемлемы: *Lerner R. The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment*. Berkeley, [Los Angeles], London, 1983. P. 5, n. 8.

³⁵ *Lerner R. Op. cit. P. 21-22.*

³⁶ Сходное сравнение – «у саранчи нет царя», «regem locusta non habet» (Притч. 30:27) – использовал Guibert de Nogent, а также р. Шломо бен Шимшон для описания крестоносцев первого крестового похода. См.: *Ber Y. Gezerot 4846* (Гонения 4846 г.) // *Sefer Simha Asaf* (Сборник Симхи Асафа). 1953. С. 128. *Ego же. Mehqarim u-masot be-toldot am-yisrael* (Исследования по истории еврейского народа). Иерусалим, 1986. II. С. 149

³⁷ В комментариях XIV и XVI вв. к этому пророчеству ясно говорится об освобождении «евреев» (вместо «сыновей Израиля»), см.: *Lerner R. Op. cit. C. 146, 162* (прим. 12).

³⁸ *Gow A. The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age 1220-1600*. Leiden, [New-York], Köln, 1995. О роли евреев в христианской эсхатологии в эпоху монгольского нашествия см.: *Schmieder F. Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. Bis in das 15. Jahrhundert* Sigmaringen, 1994. S. 24-25, 29, 258-261.

³⁹ The Life and Miracles of St. William of Norwich. Cambridge, 1896. P. 93-94.

⁴⁰ Sefer ha-hasidim (Книга благочестивых), изд. Болонья (прим. 6). № 206; Пармская рук. / Изд. И. Вистинецки и Я. Фраймана. Франкфурт, 1924. № 212.

⁴¹ Dan Y. Sipurim demonologiyim mi-kitvei r. yehuda ha-hasid (Демонологические рассказы из произведений р. Исхуды Хасида) // Tarbiz, 1961. №30. С. 280.

⁴² См. прим. 25.

⁴³ Dan Y. Vaayat qidush ha-shem be-torata ha-iyunit shel hasidut ashkenaz (Проблема мученичества в теоретическом учении движения хасидей Ашкеназ) // Milhemet qodesh u-martirologia be-toldot yisrael u-ve-toldot ha-amim (Священная война и мартирология в истории Израиля и других народов). Иерусалим, 1968. С. 125.

⁴⁴ То есть тайна срока не открывается никому, чтобы духи умерших не могли открыть ее, будучи вызванными с помощью колдовства.

⁴⁵ Песикта Раббати (изд. Ish-Shalom М. Иерусалим, 1963. Факсимильное изд.) 13, 54а; Бемидбар Рабба 2, 13: «В дни Мессии Израиль покончит со всеми народами, как сказано “и будет властвовать от Иакова” (Чис. 24:19), и сказано: “И отдам в руку народа моего Израиля мщение мое Эдому” (Иез. 25:14)»; см. также: Раши ad loc. Таргум Йонатан (ad loc.) относит это пророчество к разрушению Константинополя.

⁴⁶ Yuval Y.-Y. Nahamim be-dogam (Знатоки Торы и их время). Иерусалим, 1989. С. 299-300.

⁴⁷ Marx A. Maamar al shenat ha-geula (Слово о годе избавления) // Ha-zofe le-hohmat yisrael. 1921 № 5. С. 194-202. Я уже касался этого вопроса в своей статье Shetiqat ha-historion ve-dimyon ha-sofer: r. Amnon mi-Magenza ve-ester mina mi-vorms (Молчание историка и фантазия писателя: р. Амнон из Магенцы и Эстер, еретичка из Вормса) // Alpayim, 1998. № 15. С. 138-139.

⁴⁸ Grossmann A. Nahame zarfat ha-rishonim. Qorotchem, darkam be-hanagat ha-zibur, yeziratom ha-ruhanit (Ранние французские знатоки Торы. Их жизнь, роль в общинном руководстве, духовное творчество). Иерусалим, 1995. С. 357; Immanuel S. Heshbon ha-luah ve-heshbon ha-qez: pulmus yehudi-nozri be-shenat 1100 (Календарный и эсхатологический расчеты: еврейско-христианская полемика в 1100 г.) // Zion (в печати).

⁴⁹ Иерусалимский Талмуд, Шаббат 6, 9, 8/4.

⁵⁰ См. прим. 15.

⁵¹ К обсуждению проблемы отождествления Иисуса и Валаама см.: Ginzburg L. Agadat ha-yehudim (Еврейские легенды). Т. 4. Рамат-Ган, 1968. С. 346, прим. 722; Urbach E. Derashot hazal al neviyot umot ha-olam ve-al parashat Bil'am (Талмудисты о пророках иноверцев и Валааме) // Tarbiz, 1956. № 25. С. 181-284; Berger D. Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations and the Figure of Armilus // AJS Review. 1985. № 10. P. 1626 n. 78. Бергер отвергает возможность того, что Валаам служил типологическим прообразом для Иисуса, в то время как широкий спектр приведенных им типологий как раз легко объясняет замену образов Валаама и Иисуса. Валаам типологически отождествляется как с Армилусом – первый является главным врагом первого спасителя (Моисея), второй является врагом последнего спасителя (Мессии) – так и с Ромулом, основателем Рима (Эдома). Закономерно, что еврейский «антихрист» (Валаам, Армилус) принимает образ Иисуса, так что второе пришествие Иисуса (parousia), ожидаемое христианами, евреями считается явлением антимессии (Армилуса). В то время как в одних источниках отождествление Валаама и Иисуса

очевидно (напр., в Санхедрин 106b), в других это два совершенно самостоятельных образа (напр., в Гиттин 57a – согласно доцензурной версии: «Иисус», а не «грешники Израиля», как в виленском издании).

⁵² *Morton W.B.* Joachim of Fiora. A Critical Survey of His Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence // *Traditio*. 1957. № 13. P. 249-31; *Его же*. Recent Scholarship on Joachim of Fiore and His Influence // *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. Suffolk, 1980. P. 21-52; *Reeves M.* The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism. Notre Dame, 1993 (reprint of Oxford, 1969). P. 3-27.

⁵³ О возможном влиянии взглядов Иоахима на каббалистическое учение о семилетних циклах, представленное в *Книге Видения* см.: *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1989. Т. 1. С. 246. О параллелях между представлениями последователей Иоахима и книгой *Пастырь верный* см.: *Ber Y.* Ha-geqa ha-histori shel geaya mehemana (Историческая основа *Пастыря верного*) // *Zion*, 1940. № 5. С. 1-44 (*Его же*. Mehqarim u-masot betoldot am yisrael (Исследования по истории еврейского народа). Иерусалим, 1986. Т. 2. С. 306-349). Параллели, приведенные Бером, оспаривает *Tishbi Y.* Mishnat ha-zohar (Учение Зогира). Иерусалим, 1982. Т. 2. С. 692-702.

⁵⁴ *Reeves M.* Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor // *Tradition*. 1961. № 17. P. 323-370.

⁵⁵ Согласно Откр. 20:4-5.

⁵⁶ *Luneau A.* L'histoire du salut chez les pres de l'Eglise. La doctrine des âges du monde. P., 1964; *Schmidt R.* Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1955-1956. № 67. S. 288-317. В VII в. Юлипан Толедский написал De comprobatione actatis sextae, где доказывал, что шестое тысячелетие, согласно его подсчету, уже завершилось, а Мессия не пришел. Так он пытался опровергнуть утверждение евреев о том, что Иисус не мог быть мессией, поскольку жил до конца шестого тысячелетия. О сочинении и его авторе см.: *Blumenkranz B.* Les auteus chrwtiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaisme. P., 1963. P. 119-126.

⁵⁷ Еврейское членение шеститысячелетнего цикла на три периода – хаос [ג'רס], Тора (Закон) и Мессия (Санхедрин 97a) – обнаруживается также и в восточной раннехристианской литературе. В VII в. это членение проникает и на Запад. В христианских источниках три периода это – chaos, logos, christus. См. об этом у *Stevenson S.* The «Laterculus Malalianus» and the School of Archbishop Theodore. Cambridge, 1995. P. 23-25. Я благодарю моего коллегу д-ра Одеда Ир-Шая, указавшего мне на эту периодизацию, которой посвящена его еще неопубликованная статья – *Ir-Shay O.* Dating the Eschaton. Jewish Apocalyptic Calculations in Late Antiquity (forthcoming). Троичная талмудическая периодизация соответствует периодизации истории по ап. Павлу: эпоха естественного права до дарования Торы, эпоха Торы и эпоха благодати после явления Иисуса. Так были истолкованы и три ночных стражи, упоминающиеся в Лк. 12:35-40: 'tria tempora sunt, ante legem, sub lege et sub gratia' (=это три эпохи: до закона, под законом и под благодатью). См.: *Schmidt R.* Op. cit. S. 300.

Перевел с иврита А. КУЛИК



**ОЧЕРКИ.
ИСТОРИЧЕСКИЕ
ПОРТРЕТЫ**

Виктор Кельнер

АДОЛЬФ ЛАНДАУ — ИЗДАТЕЛЬ, РЕДАКТОР, ПУБЛИЦИСТ

*(Из истории русско-еврейского издательского дела
второй половины XIX в.)*

Шестидесятые годы XIX в. стали важнейшим этапом в истории России. Серия экономических, социальных и политических реформ в значительной степени изменила, модернизировала жизнь страны. Воздействие этих реформ испытали все народы Империи. Особое значение имел этот период и для еврейского населения. Принятие ряда новых законов позволило преодолеть черту оседлости нескольким десяткам тысяч человек. Обладатели дипломов о высшем образовании, купцы первой гильдии, дипломированные ремесленники и др. могли теперь легально жить не только вне черты оседлости, но даже в Петербурге и Москве¹. Эти реформы вызвали широкий отклик со стороны еврейской интеллигенции. Бывшее некогда уделом нескольких сотен интеллектуалов движение Гаскалы (Просвещения) получило в результате российских реформ мощный импульс. Идеи преобразования всех форм национальной жизни охватили тысячи людей, горячо обсуждались еврейской общественностью. Новая русско-еврейская интеллигенция ставила своей целью, с одной стороны, всестороннее овладение русской культурой, а с другой — пропаганду лучших образцов собственной национальной культуры².

В эйфории реформ это виделось как движение встречное, обоюдное с русской и еврейской стороны. Главным орудием для достижения цели признавалось печатное слово. Поэтому в 1860-е гг. появились первые еврейские периодические издания на рус-

Виктор Ефимович Кельнер — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Российской национальной библиотеки.

ском языке: «Рассвет» (1860—1861), «День» (1869—1871), «Сион» (1861—1862)³. Стали выходить в свет книги по истории евреев, исследования по еврейской культуре. Медленно, но неуклонно росла читательская аудитория подобных изданий как среди евреев, так и русских. В этих условиях и начал свою деятельность герой нашей статьи⁴.

Адольф Ефимович (Ахарон Хаимович) Ландау родился в 1842 г. в г. Россиены Ковенской губернии в купеческой семье. Среди его предков было немало религиозных и общественных деятелей, знатоков древнееврейской философии и литературы. Его дед и отец имели прочные деловые связи с Германией. Оттуда они и восприняли идеи Гаскалы — философского и общественно-го течения, возникшего в Пруссии в среде немецкого еврейства, стремившегося к модернизации всех сторон национальной жизни, сближению ее с западно-европейскими гуманистическими традициями. В детстве А.Е.Ландау получил традиционное религиозное воспитание и образование. В тринадцать лет он был отдан в Виленское раввинское училище — центр еврейского просвещения. Диплом об окончании этого училища приравнивался к свидетельству о получении среднего образования и давал право на поступление в высшие учебные заведения. Видимо, еще находясь в стенах раввинского училища, он начал, скорее всего анонимно, печататься в местной и столичной прессе, хотя официально первым его выступлением в печати на русском языке считается статья «Несколько слов о евреях», опубликованная в 1861 г. в газете «Черниговский листок»⁵. В 19 лет Ландау приехал в Петербург и поступил в университет на юридический факультет. В годы учебы он продолжал активно сотрудничать в печати. Особенно часто его статьи, в основном посвященные еврейскому вопросу, появлялись в «С.-Петербургских ведомостях», «Молве», «Неделе» и «Библиотеке для чтения», в одесской газете «День». В статьях под псевдонимом «Гамаббит» (наблюдатель. — *Ивр.*) он горячо отстаивал идеи еврейского равноправия.

А.Е.Ландау принимал участие и в новой для того времени русско-еврейской печати, в частности, в выходившей в Петербурге газете «Рассвет», где вел иностранный отдел⁶.

«Еврейская библиотека»

Получив в конце 1860-х гг. материальную самостоятельность, Ландау начал собственную издательскую деятельность. Он перевел и выпустил в свет книги известных исследователей А.Иеллинека «Еврейское племя. Этнографические этюды» (СПб., 1870) и

Э.Дейча «Что такое Талмуд?» (СПб., 1870). В 1871 г. он начинает новое дело — издание сборника «Еврейская библиотека». На его страницах он стремился объединить современное ему поколение еврейских литераторов — тех, кто писал свои произведения на русском языке.

Первый том «Еврейской библиотеки» вышел в свет в апреле 1871 г. двумя тиражами в 400 и 2200 экз. Печатался он в типографии Вульфа и предварялся скромным издательским предисловием. В нем Ландау писал, что считает «совершенно излишним вдаваться здесь в подробные объяснения цели и назначения» этого издания. «Вопрос же — сумели ли мы удовлетворить требования, которые могут быть поставлены подобному изданию, — продолжал он, — по его мнению — решат прием и сочувствие, которые ему будут оказаны со стороны русской и еврейской публики»⁷. В первом томе была опубликована первая часть романа Л.О. Леванды «Горячее время», где рассказывается о жизни евреев в годы польского восстания 1863—1864 гг., стихотворения Гейне в переводе П.И.Вейнберга, работы И.Г.Оршанского, Л.И.Мандельштама и других активных деятелей еврейского просвещения.

Программа издания, поданная А.Е.Ландау в Главное управление по делам печати, включала следующие разделы: «Картины современного и прошлого еврейского быта. Романы, повести, драмы и стихотворения, оригинальные и переводные. Статьи этнографические. Исторические исследования и монографии. Статьи библиографические. Статьи об экономическом, общественном и религиозном положении евреев. Очерки из истории еврейской литературы. Критика сочинений русских и иностранных, относящихся к евреям. Библиография и журналистика. Современное обозрение, русский и иностранный обзор событий, имеющих отношение к евреям. Разъяснение законоположений, появляющихся в России и за границей. Отчет о явлениях общественных, судебных и литературных и разъяснение их значения. Фельетоны. Объявления»⁸.

Первоначально в праве издавать сборник Ландау отказали, так как, по мнению чиновника, в «...издании подобного рода, по видимому предназначенному исключительно для служения еврейским интересам, не усматривается ни особой пользы, ни надобности»⁹.

Однако Ландау, приобретший за годы своей журналистской деятельности некоторые связи в высших административных кругах, все же добился разрешения. Правда, цензор высказал претензии уже к первому тому, а точнее «обратил внимание» на роман

Льва Леванды «Горячее время», статью Менаше (Михаила) Моргулиса «К истории образования русских евреев» и стихи Г.Гейне в переводе Вейнберга. Но дальше претензий дело не пошло¹⁰.

Списки подписчиков дают некоторое представление о географии распространения русского языка среди еврейского населения. Около пятисот экземпляров было приобретено только в Петербурге. При этом ряд известных общественных деятелей и меценатов закупили сразу по несколько десятков экземпляров для дальнейшего распространения (А.М.Варшавский — 50 экз.; Г.О.Гинцбург — 100 экз.; С.С.Поляков — 50 экз.; Л.М.Розенталь — 25 экз.). Значительное число подписчиков было в Одессе (65), Бердичеве (30), Киеве (30), Екатеринославе (18). Некоторые подписчики жили не только в черте оседлости, но и в городах, где в то время еврейского населения практически не было: Вятке, Калуге, Кунгуре, Казани, Тюмени, Уфе. Среди тех, кто приобрел новое издание, мы находим семьи, давшие видных представителей общественного движения, науки, искусства и литературы: Айхенвальды (Балта); Леванда (Вильно); Гурлянды (Екатеринослав); Лозинские (Киев); Шаскольские (Ковно); Россиенские (Москва); Слонимские (Петербург). Для снабжения библиотек и школ это издание в значительном количестве приобрел комитет Общества для распространения просвещения между евреями в России. Среди подписчиков следующих томов «Еврейской библиотеки» мы видим такие значительные для еврейской культуры и истории имена, как: Л.М.Биншток (Житомир), Л.А.Куперник (Киев), М.Г.Моргулис (Одесса), М.И.Мыш (Петербург), Я.Л.Тейтель (Самара), И.Н.Гранат (Москва), Ф.О.Гнесин (Ростов на Дону). В издательском предисловии ко второму тому А.Е.Ландау наконец-то решился опубликовать свое кредо. Во многом это было вызвано необходимостью откликнуться на ряд рецензий в русской печати, для которой выход в свет «Еврейской библиотеки» послужил поводом еще раз высказаться по еврейскому вопросу. Отвечая на рецензию в «Отечественных записках» (1871. № 6. С. 252—257), Ландау писал: «Мы не можем не согласиться, например, с «Отечественными записками» в том, что еврейский вопрос лишь тогда стоит на истинной почве, когда «на первый план ставит уничтожение вековых предрассудков в отношениях христиан к евреям и полную равноправность евреев с христианами». Но мы вовсе не видим причины, почему равноправность и образование обуславливает необходимо смерть еврейской народности». И далее издатель заявляет: «<...> наш сборник не есть вовсе орган какой-либо **еврейской** (здесь и далее выделено в тексте. — В.К.)

партии с целью пропаганды между евреями — при случае, мы, впрочем, и от этого не отказываемся, — а мы имеем, главным образом, в виду ознакомить русскую публику с тем, чем **были** евреи, чем они стали **теперь** и чем они **могли быть** при известных обстоятельствах»¹¹.

Второй, третий и четвертый тома «Еврейской библиотеки» вышли в свет тиражом 2000 экз. в 1872 и 1873 гг. Затем, после двухгодичного перерыва, появился пятый том. Несмотря на то, что отпечатан он был в количестве 2400 экз., он открывался уведомлением о приостановке этого издания. В нем А.Е.Ландау не без горечи писал: «Да, любезный читатель! Это старая, вечно повторяющаяся история с еврейско-русскими изданиями! Приступаешь к ним полный сил и энергии, полный жажды к деятельности, полный надежд и упований <...> И что же? Проходит некоторое время, и смотришь — вся эта сила и энергия, все эти светлые упования надломлены и разбиты о равнодушие тех, от кого следовало ожидать радушный прием и глубокое сочувствие! <...> Сегодня ровно четыре года, как мы выпустили в свет первый том нашей “Библиотеки”. Мы сказали тогда, что продолжение нашего издания зависит от того сочувствия, которое ему окажет русская и еврейская публика <...> мы никак не думали, что нам придется так скоро остановиться. Но что же делать, пришлось разочароваться и — остановиться <...> Мы приостанавливаемся, к сожалению, по очень прозаической причине, по той простой причине, что не видим возможности в материальном отношении продолжать это издание без искусственной поддержки <...> Грустно, печально, и если хотите, и стыдно, что слишком два миллиона русских евреев не в состоянии поддержать единственное русское издание, но оно так, и мы с глубоким прискорбием кладем наше перо»¹².

Видимо, это заявление подействовало на определенные круги национальной общественности. Спустя три года в свет вышел шестой том «Еврейской библиотеки» тиражом 2000 экз. Помощь изданию оказали в виде приобретения значительной части тиража. Так, только в Петербурге барон Гораций Гинцбург, негласный руководитель еврейской общины России, приобрел 200 экз. книги, по 20 экз. выписали братья Фридланды; 100 экз. выписал в Одессу М.Г.Моргулис. Приличное количество взяли для распродажи книжные магазины и склады: 30 экз. Цукерман в Варшаве, 20 — Сыркин в Вильно; 20 — Стасюлевич в Петербурге. Несмотря ни на что «Еврейская библиотека» выжила. В 1879 и 1880 гг. были выпущены 7-й и 8-й тома. Более того, было при-

нято решение расширить программу сборника, введя в нее отдел современной хроники. Думается, что выход из кризиса во многом обеспечила успешная работа типографии А.Е.Ландау, приобретенной им в начале 1873 г. Вокруг нее и было построено его издательское дело¹³.

В восьми томах «Еврейской библиотеки» были опубликованы произведения видных деятелей культуры, писавших как на иврите, так и на русском языке: Л.О.Гордона, Л.О.Леванды, Г.И.Богрова, И.Г.Оршанского, П.И.Вейнберга, А.Я.Гаркави, Д.Л.Слонимского, Л.И.Мандельштама, А.Г.Ковнера, М.Г.Моргулиса, И.Шершевского. Одной из декларируемых целей издания было единение русских и еврейских авторов. Поэтому на страницах сборника с поэтическими переводами выступил Д.Д.Минаев, с искусствоведческими статьями — известный критик В.В.Стасов. Специальный раздел — «Библиография еврейского вопроса» — вел В.И.Межов.

Постепенно в стране сложилась достаточно устойчивая читательская аудитория русско-еврейской литературы, и во многом это произошло благодаря издательской деятельности А.Е.Ландау.

Кроме «Еврейской библиотеки» им были отпечатаны такие известные книги, как «Записки еврея» и «Еврейский манускрипт» Г.И.Богрова, «Очерки прошлого» Л.О.Леванды, «Евреи в России» И.Г.Оршанского, «О некоторых средневековых обвинениях против евреев» Д.А.Хвольсона и многие другие произведения как еврейских, так и русских авторов.

Начало «Восхода»

К началу 80-х гг. XIX в. в жизни евреев в России произошли некоторые изменения. В 60—70-е гг. значительной части еврейской молодежи удалось получить образование в русских средних и высших учебных заведениях. Выросло поколение так называемой русско-еврейской интеллигенции — людей, которые, не отрекаясь от религии предков, сохраняя свои национальные приоритеты, вошли в культурную, научную, общественную и экономическую жизнь страны. Для многих из них русский язык стал не только средством межнационального и профессионального общения, но постепенно превращался в родной язык, что определяло их принадлежность к новой русско-еврейской культуре. Этот процесс ознаменовался возрождением еврейской периодической печати на русском языке. В 1879 г. в Петербурге одновременно начали выходить в свет два еженедельника — «Рассвет» и «Русский еврей»

(оба они издавались до 1884 г.). А.Е.Ландау, обладая хорошим издательским чутьем, понял, что настал момент для основания крупного издательского предприятия — ежемесячного «толстого» еврейского журнала на русском языке.

В сентябре 1880 г. в Главное управление по делам печати поступило прошение от «издателя “Еврейской библиотеки”, окончившего курс Виленского раввинского училища Адольфа Ефимовича Ландау». В нем он писал: «Имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство разрешить мне издаваемый мною <...> историко-литературный сборник “Еврейская библиотека” превратить в ежемесячный журнал и издавать его под моей редакцией под названием “Восход”, без предварительной цензуры и по прилагаемой на обороте Программе с подпиской на год — 10 р., с пересылкой и доставкой, на полгода — 6 р.

Журнал будет печататься в моей собственной типографии, а затем будет представлен по получению разрешения»¹⁴.

Приложенная к прошению программа обещала:

I. Статьи по вопросам, касающимся общего, юридического и экономического положения евреев в России и за границей.

II. Статьи по истории евреев в России и других странах.

III. Очерки из истории еврейской литературы древней и новой.

IV. Этнографические очерки из истории еврейского быта, повести, рассказы, романы, стихотворения и другие беллетристические произведения, имеющие своим предметом еврейский быт, оригинальные и переводные.

V. Биографии выдающихся личностей еврейского происхождения и таких, которые имели влияние на судьбу евреев.

VI. Обзорение более-менее выдающихся явлений, касающихся жизни русских евреев.

VII. Обзорение выдающихся явлений в жизни евреев заграничных.

VIII. Литературная летопись: а) Обзорение выдающихся явлений в русской журналистике и литературе, касающихся евреев; б) Обзорение выдающихся явлений в иностранной журналистике и литературе по отношению к евреям; в) Обзорение древнееврейской журналистики и литературы.

IX. Статьи критические и библиографические.

X. Корреспонденции из разных мест России и за границы, касающиеся евреев.

XI. Фельетон.

ХII. Судебные отчеты и разъяснения их значения по процессам, касающимся евреев, но без обсуждения судебных решений¹⁵.

Прошение о разрешении издавать еврейский журнал на русском языке было подано как никогда вовремя. Осень 1880 г. ознаменовалась надеждами на укрепление либерального крыла правительства. Бразды государственного правления находились в руках облаченного большими полномочиями и властью М.Т.Лорис-Меликова. На пост руководителя Главного управления по делам печати был назначен Н.А.Абаза. Человек из окружения М.Т.Лорис-Меликова, он неукоснительно следовал его установкам на укрепление взаимопонимания между властью и общественностью. Конечно, русско-еврейская интеллигенция не представляла тогда еще какую-либо силу, да и еврейский вопрос в те годы еще не стал камнем преткновения российской политики, однако власти сочли, что запрет на подобное издание был бы неуместен. Поэтому, получив из департамента полиции подтверждение о благонадежности А.Е.Ландау, Н.А.Абаза 3 октября 1880 г. разрешил ему издавать журнал «Восход». Документ гласил: «Принимая во внимание, что проситель ставит задачей своего журнала сближение еврейского населения с коренным русским, Главное Управление признавало бы возможным разрешить ему издание журнала «Восход», но не передавать право на этот журнал в другие руки без предварительного на таковую передачу разрешения»¹⁶.

Без сомнения, получение разрешения было ускорено искусно составленной А.Е.Ландау специальной «Запиской», разъясняющей основные идейные параметры будущего издания. В ней он писал: «Русское общество, и во главе его русское правительство, по отношению к проживающим в России евреям без сомнения заинтересовано в том, чтобы содействовать полному слиянию их с общим русским населением. К тому же самому стремится и еврейско-русская интеллигенция. Но в отношениях между собою общего населения и еврейского существуют, к сожалению, некоторые точки, мешающие этому слиянию, и эти отношения, в настоящее время, нельзя назвать вполне нормальными. Причина этого кроется не в одном русском обществе и не в одном еврействе. Они кроются в той и другой стороне, и устранение их крайне желательно. Но взаимное сближение достигается самым верным образом взаимным изучением. В медицине главное дело — поставить верный диагноз болезни. Раз он с точностью определен — средство к излечению [найти] гораздо легче...». По мнению автора записки, «много недоразумений происходит потому, что русское общество почти совершенно незнакомо с еврейством <...>» Далее

А.Е.Ландау утверждал, что «процесс реформирования еврейской жизни, процесс взаимного сближения может идти успешно, только если он опирается на глубокое изучение предмета с самого его основания<...>»¹⁷.

В этой «Записке» Ландау как бы солидаризировался со старой *idée fixe* властей предреждавших в отношении евреев. Еще с начала XIX в. в ответ на все просьбы и предложения по отмене многочисленных антиеврейских законов звучали требования — сначала реформируйте свою религиозную и общественную жизнь, и лишь после этого власти будут готовы предоставить евреям равные права с коренным населением страны. Ландау прекрасно понимал всю иллюзорность подобного «сближения», но ради своего детища принимал эти «правила игры». Во многом этому соответствовала и другая идея «Записки» — согласно ей журнал создавался не только для русскоговорящих евреев, но и для собственно русских, желающих лучше узнать еврейскую историю и культуру. Такая постановка вопроса вполне устраивала тогдашнюю власть. Свидетельство на издание журнала было выдано 8 января 1881 г. Интересно, что положенную сумму залога (2500 р.) внес не сам издатель, а Л.О.Гордон — известный поэт, чьи произведения на иврите пользовались широкой популярностью, занимавший в то время должность секретаря правления еврейской общины Петербурга. Впоследствии он на протяжении нескольких лет руководил одним из ведущих отделов журнала — «Литературной летописью», отвечал за переводы с иврита и критику литературы на этом языке.

Ободренный столь безболезненным прохождением цензурных препон при получении разрешения на издание ежемесячного журнала, А.Е.Ландау уже в июне того же 1881 г. вновь направил прошение в Главное управление по делам печати. Теперь он просил разрешить ему «не изменяя ни программы издания, ни подписной цены на журнал и не открывая отдельной подписки <...>» выпуск в виде приложения еженедельника «Недельной хроники Восхода»¹⁸. К тому времени ситуация в стране резко изменилась. 1 марта 1881 г. был убит Александр II. Один за другим, вслед за М.Т.Лорис-Меликовым, покидали свои посты министры-«либералы». Летом 1881 г. на юге страны вспыхнули невиданные доселе по своим масштабам антиеврейские погромы. Постепенно антисемитизм становился частью официальной идеологии. И все же разрешение на выпуск еженедельника было получено. Правда, с момента подачи прошения и до получения свидетельства прошло пять месяцев¹⁹. Выпуск еженедельника позволил снять с

журнала сиоиминутную информационно-публицистическую нагрузку. Теперь в «Восходе» печатались, главным образом, художественные произведения, научные исследования, крупные критические и библиографические обзоры.

Приступая к созданию редакции «Восхода», А.Е.Ландау, в известной мере, мог опереться на опыт, приобретенный им в «Еврейской библиотеке». Но тогда тома сборника фактически выходили по мере накопления материалов и финансовых возможностей. Теперь же приходилось создавать регулярно функционирующую редакцию. Кроме Л.О.Гордона (псевдоним — Меваккер (критик. — *Ивр.*)) на первоначальном этапе истории журнала в ней в качестве редакторов, авторов и переводчиков активно работали М.И.Оршанский, Д.Л.Слонимский (Петр Шлемиль), С.М.Дубнов (Мстиславский, Критикус), Л.О.Зайденман (Унус), С.Г.Фруг (Случайный фельетонист), Э.К.Ватсон, С.О.Грузенберг, С.О.Ярошевский, М.Н.Лазарев (Оптимист) и А.В.Брауде. В начале 1880-х гг. самое активное участие в определении журнальной тактики и стратегии принимали Э.К.Ватсон, возглавлявший «Иностранный отдел», и Л.О.Гордон. Позднее правой рукой Ландау стал С.О.Грузенберг. Важную роль в истории всего этого издательского предприятия сыграли ученые и общественные деятели С.М.Дубнов, С.М.Гинзбург, Л.М.Брамсон, М.И.Кулишер, Ю.Д.Брушкус, М.В.Познер.

А.Е.Ландау создавал свой журнал для русско-еврейской интеллигенции. Он превратил его в трибуну этой становившейся все более и более влиятельной части еврейского народа в России. В то же время никогда не забывалось и заявленное в программе обещание содействовать с помощью «Восхода» сближению евреев с «коренным» населением страны. На его страницах не раз печатались произведения еврейской тематики, принадлежавшие перу видных деятелей российской науки и культуры: критиков В.В.Стасова и Е.Ф.Корша, историка С.А.Бершадского, философа и поэта В.С.Соловьева, публициста Г.К.Градовского, писателя Д.Л.Мордовцева, поэтов К.К.Фофанова, А.М.Вербова. Позднее к ним присоединились Ф.Сологуб и Д.Мережковский.

Главная заслуга «Восхода» состоит в том, что он на протяжении многих лет, фактически в одиночку, вел упорную борьбу за гражданскую и политическую свободу еврейского народа. На страницах журнала обсуждались все самые насущные, острые проблемы национальной жизни и культуры: история евреев в целом и в России, в частности, развитие литературы и ее современное состояние. Особое внимание уделялось борьбе с антисемитизмом и

полемике с юдофобской печатью. Подробному анализу подвергалась история и практика российского законодательства в отношении евреев. Ведь 80-е гг. XIX в. стали одним из самых тяжелых периодов в еврейской истории. Один за другим следовали погромы, вводились все новые и новые ограничения в экономической, политической и социальной жизни. Производились массовые выселения из отдельных местностей, введена была процентная норма, регулирующая количество евреев-учащихся в средних и высших учебных заведениях и на государственной службе. Значительное место в «Восходе» заняла полемика по таким острейшим национальным проблемам эпохи, как эмиграция, палестинфильство, сионизм и автономизм. В ней приняли участие все крупные политические и общественные деятели того времени: М.Л.Либиенблом, С.М.Дубнов, Ахад-Гаам и другие.

Годы спустя, оценивая роль журнала, С.М.Дубнов резюмировал: «Все наследие “смутного времени” досталось “Восходу”, возникшему в самый момент кризиса (1881—1882 гг.) и остававшемуся в течение многих лет единственным органом евреев на русском языке. В нем сосредоточивалась энергия той части нашей прогрессивной интеллигенции, которая без бою не хотела сдать занятую ею позицию. В этой последней цитадели укрепились зелоты нашего прогресса и равноправия. В первые годы своего существования “Восход” был органом нашего внутреннего возмущения. Никогда еще русские евреи не имели литературной трибуны, где с такой силой выражалось негодование против всевозможных проявлений юдофобии, против физических и нравственных погромов, как в публицистике “Восхода” первой половины 80-х годов»²⁰.

Невозможно переоценить вклад «Восхода» в развитие еврейской культуры в России. На его страницах выступали практически все известные писатели и поэты конца XIX — начала XX в.: Бен-Ами, С.Г.Фруг, Шолом-Алейхем, Менделе Мойхер-Сфорим, В.Е.Жаботинский, С.О.Ярошевский, Л.О.Леванда, Г.И.Богров, Х.-Н.Бялик, М.С.Ривесман, Н.Пружанский, Д.Айзман. Здесь печатались как исследования по истории литературы, так и аналитические обзоры текущего литературного процесса. При этом рассматривались все три ветви еврейской литературы: на иврите, идише и русском языке.

Динамика подписки на «Восход» свидетельствует о многом, в том числе о состоянии еврейского общества, масштабах овладения русским языком, об отношении к идеям, пропагандировавшимся

на его страницах. В 1883 г. тираж журнала достиг 2692 экземпляров. Наибольшее число подписчиков проживало в Херсонской (включавшей Одессу) (331) и Киевской (270) губерниях и в С.-Петербурге (176). В 1885 г. из 2763 экз. тиража в Херсонской губернии было выписано 362 экз., в Екатеринославской — 241, в Киевской — 239, в С.-Петербурге — 180. В 1893 г. (тираж — 3909 экз.) наибольшее число подписчиков было в Одессе (329), Петербурге (145), Варшаве (119), Киеве (110). Наибольшее число подписчиков — 4397 — было в 1895 г.: в Одессе — 420 человек, в Петербурге — 168, Варшаве — 144, Киеве — 128, Москве — 95, Екатеринославе — 83. Всегда по несколько десятков подписчиков было в таких «еврейских» городах, как Вильно, Бердичев, Витебск, Гомель, Житомир, Кишинев²¹. Тираж «Восхода» вполне сопоставим с тиражами ведущих русских журналов. Так в 1894—1895 гг. тиражи «Вестника Европы» и «Недели» колебались в пределах 6000—10000 экземпляров. Это говорит о значительном читательском успехе «Восхода»²².

Ландау — редактор, издатель и политик

Множество проблем, стоявших перед еврейским народом в России, вызывали острейшие дискуссии в печати. Учитывая, что «Восход» долгие годы был единственным легальным национальным журналом на русском языке, понятны те трудности, с которыми столкнулся А.Е.Ландау. В этих условиях он принял единственно верное решение — предоставил страницы журнала всем общественным течениям, следя лишь за тем, чтобы дискуссии не выходили за рамки дозволенного цензурой. Это было для него трудно еще и потому, что он сам обладал острым полемическим пером и исповедовал строго определенные взгляды, приобретенные еще в 1860-е гг. — был непоколебимым поборником гражданской эмансипации и противником эмиграции и палестинофильства.

Он постоянно настаивал на том, что «...“Восход” не может быть органом какой-нибудь одной партии, какого-либо одного кружка, а что он должен иметь в виду общую судьбу всей четырехмиллионной массы русских евреев и что ввиду этого главная его задача может быть только: введение русских евреев в круг русского гражданства как в правовом, так и в культурном отношении, в лучшем смысле этого слова, с сохранением в то же время того драгоценного ядра, которое поддерживало еврейство в течение тысячелетий и которое не боится ни света, ни прогресса»²³.

Редакторская манера А.Е.Ландау отмечалась многими его сотрудниками. С.М.Дубнов вспоминал: «<...> статьи сотрудников, умеющих писать, он не редактировал и давал им возможность свободно высказывать самые радикальные мнения»²⁴. Характеризуя обстановку в редакции, Дубнов, сотрудничавший с «Восходом» около 20 лет, писал: «Собственно об особом редакционном кружке “Восхода” нельзя говорить, так как тут не было той коллегиальности и того оживленного обмена мыслей, как раньше в “Рассвете” (еженедельник, выходивший в Петербурге с 1879 по 1884 г. — В.К.). Издатель Ландау был почти одинок в своей редакции. Он совмещал в своем лице редактора, издателя и типографа»²⁵. И далее Дубнов, не без пристрастности, отмечал: «вообще начинающие писатели не могли иметь в Ландау руководителя: он сам был некомпетентен в вопросах науки и искусства, а разбирался только в вопросах русско-еврейской политики, по которым писал передовые статьи в “Недельной хронике Восхода”. Сторонник западной практической ассимиляции, он, однако, мало вникал в ее идеологию и вообще <...> питал нерасположение к “идеологам”. Статьи случайных сотрудников он отдавал на просмотр постоянным сотрудникам, каждому по его компетенции: беллетристику и стихи просматривали Петр Вейнберг и Фруг, научные статьи доктор Гаркави, Лев Гордон, а позже я»²⁶.

Как редактор Ландау, кроме необходимого соблюдения цензурных норм, следил за содержанием и наполнением каждой книги журнала, подбором авторов и тем. Известное представление об этом дает его деловая переписка с С.М.Дубновым, возглавлявшим отдел критики «Литературная летопись». В 1887 г. он ставлял его: «Для декабрьской книги не мешало бы написать <...> о новой книге Ренана. Вы, вероятно, найдете ее в варшавских книжных магазинах, а нет — так в редакции “Izraelita”, к редактору которого г.Пельтыну прилагаю Вам письмо. Он Вам будет полезен во всех отношениях. Познакомьтесь там с Адольфом Когоном <...>, он тоже может быть полезен и Вам и “Восходу”. При его помощи вы найдете для меня в Варшаве дельного корреспондента, который бы давал отчеты о еврейской жизни в Польше, равно как и о литературных явлениях и журнальных статьях по еврейскому вопросу в Царстве Польском»²⁷.

А.Е.Ландау не оставлял надежды на то, что ему удастся превернуть свой журнал в некий мост, соединяющий русскую и еврейскую культуры. Он постоянно привлекал в «Восход» русских авторов, писавших о еврейской жизни. При этом он готов был пойти и на снижение художественных критериев. В 1888 г., упре-

кая Дубнова за резкий, по его мнению, отзыв на роман Г.Н.Ге «Софья Малич», он подчеркивал: роман «написан русским, а то, что он плох, это я знаю <...>. Г.Ге — старый человек, но большой либерал и по-видимому юдофил. Он из Николаева — земский деятель, и всегда заступался за евреев»²⁸. Более того, Ландау готов был оказать содействие автору-христианину, готовому взяться за создание произведения о евреях. В 1890 г. он поручил Дубнову подобрать исторический материал для Д.Л.Мордовцева. Он писал: «Я условился с Мордовцевым, чтобы он написал для “Восхода” рассказ или роман из времен Хмельницкого или Гайдамачины <...> Просьба моя и Мордовцева состоит в том, чтобы возможно подробнее наметили подходящие сюжеты и указали источники, которые могли бы служить подспорьем для автора»²⁹. С помощью подобранных документов Д.Л.Мордовцев написал исторический роман «Между молотом и наковальней». Опубликованный в «Восходе», он позднее в несколько измененном, по требованию цензуры, виде был издан Ландау отдельно под названием «Между Сциллой и Харибдой».

А.Е.Ландау можно назвать редактором-политиком. Ему — так же, как и его русским коллегам, возглавлявшим такие «партийные» журналы как, например, «Отечественные записки», «Дело», «Вестник Европы», — приходилось определять не столько литературную, сколько политическую тактику своего дела. К аспектам такой политики можно отнести и предпочтение, которое отдавалось христианам при выборе авторов для работ, направленных против антисемитизма. Так, в 1891 г. развернутую рецензию на юдофобский памфлет С.Диминского «Евреи, их вероучение и нравоучение» поручили написать молодому гебраисту Г.Генкелю. Ландау одобрил его идею подписать свою статью «Литературный иезуитизм» псевдонимом «Не-еврей»³⁰. Г.Генкель стал постоянным автором «Восхода»; в его переводе, сначала в журнале, а затем отдельными изданиями, вышли в свет классические труды Иосифа Флавия «О древности еврейского народа. Против Апиона» (1895) и «Иудейские древности» (1900). Дважды — в 1893 и 1900 г. — была издана также «Иудейская война» (в переводе Я.Л.Чертока).

После приостановки журнала на 6 месяцев, последовавшей в марте 1891 г. (подробно см. об этом ниже), А.Е.Ландау особенно внимательно следил за соответствием материалов цензурным требованиям. Он увидел опасность даже в такой специальной работе, как статья С.М.Дубнова «Что такое еврейская история». «Статью Вашу <...> я хотя и отдал в типографию для набора, —

сообщал он автору, — но нахожу, что тон ее слишком приподнятый, и в таком виде едва ли пройдет благополучно через цензуру <...> Но помимо этого, даже вполне разделяя Ваши взгляды, нельзя не сознать, что тон ее в настоящее время неуместен и неполитичен и, кроме вреда и неистовых криков о самомнении, нам ничего принести не может»³¹.

Были две темы, которые он не приветствовал на страницах своих изданий. Он весьма критически относился к литературе на идише и старался всячески сократить упоминания о ней в литературных обзорах³². Но более всего он не терпел даже какие-либо позитивные отклики на эмиграцию евреев из России и на палестинофильское движение, считая, что они лишь отвлекают народ от борьбы за равноправие.

Как публицист А.Е.Ландау сформировался в 60-е гг. XIX в. — в период расцвета русской публицистики. Ее влияние, в соединении с еврейской полемической традицией и превратили его в «Гамаббита» — одного из самых блистательных авторов 60—80-х гг. Возглавив собственное дело, он не только не прекратил работать как журналист, а напротив, в «Еврейской библиотеке», «Восходе» и в «Недельной хронике...» им были опубликованы сотни передовых статей, политических обзоров. В 1860—1870-е гг. главный пафос его статей был направлен на пропаганду среди еврейского народа лучших достижений русской культуры, на призывы к реформированию тех форм национального быта, которые, по его мнению, тормозили процесс ассимиляции. Позднее, когда многие иллюзии молодости рассеялись, он стал выступать против государственного антисемитизма и юдофобии. Особенно яростно реагировал он на погромы начала 1880-х гг. В 1882 г. он писал: «Кровь стынет в жилах, когда хотя бы только нравственным оком пытаешься обнять ту картину ужаса, всеобщего разорения и разрушения, добровольно, дикою, зверскою злобой вызванную к жизни людьми против людей, братьями против братьев»³³. При этом он указывал на тех, «по чьей прямой и косвенной инициативе все это творится, на чью совесть должна пасть гибель, разорение многих тысяч людей, позор слабых несчастных женщин и, вместе с тем позор русского общества <...>»³⁴. Столичный интеллигент, он однако одним из первых призвал перейти к активному сопротивлению: «...сомкнитесь в строй для защиты и самообороны и боритесь и защищайтесь, кто и как может и в силах!» — писал он в 1882 г. в период наиболее ожесточенных погромов³⁵.

Призывая к реформированию, а точнее к модернизации национальной жизни, он, в то же самое время, защищал этическую

основу иудаизма, настойчиво пропагандировал духовное наследие своего народа. Он постоянно отстаивал тезис о том, что «интересы еврейства нигде не входят в конфликт с верно понятыми интересами русского народа»³⁶. Он видел в эмансипации евреев «не только требование дальновидной политики, гуманности и справедливости, но и трезвый деловой расчет общенародных ближайших интересов», — писал его сын Григорий Ландау — первый исследователь его жизни и деятельности, ставший впоследствии известным публицистом и философом³⁷.

Еще в 1872 г. А.Е.Ландау так определил свой идеал: «Наше сокровенное желание состоит лишь в том, чтобы евреи *были* [здесь и далее выделено в тексте. — В.К.] людьми и чтоб их *считали* людьми, чтобы от них *требовали* то, чего требуют от всех прочих людей, и чтобы им *предоставляли* то, что предоставляют прочим людям»³⁸. Это положение и было основой его публицистической и редакторской работы³⁹.

На протяжении всех лет А.Е.Ландау вел свое издательское дело с помощью методов, почерпнутых им при работе в многочисленных редакциях 1860-х гг. Типография, журнал, книгоиздание и книготорговля составляли единый взаимосвязанный комплекс, находившийся под его неусыпным контролем. Он сам вел бухгалтерию, писал множество материалов в очередные номера, редактировал их. По словам сына, Ландау являлся «<...> всю жизнь и единственным хозяином, и главным работником в своих предприятиях, чьей энергией, работой и хозяйственностью создавались они и держались». Годы спустя Г.А.Ландау вспоминал: «Я вижу отца с раннего утра сидящим за своим письменным столом и стоящим за пультом, заваленным корректурами, — в халате или летнем далеко не первой свежести пальто, служившем ему вместо халата»⁴⁰.

С.М.Дубнов, сотрудничавший в «Восходе» в качестве автора и редактора, дал субъективную, но тем не менее весьма яркую и ценную характеристику А.Е.Ландау как издателю — человеку, несшему на своих плечах всю финансовую тяжесть по выпуску журнала, изданию книг и руководству типографией. По мнению Дубнова, «издатель в Ландау преобладал над редактором. Терпимый к чужим мнениям, вообще спокойный и уравновешенный, он проявлял особую нервность во всем, что касалось материальной стороны издания. В сношениях с сотрудниками издательский интерес стоял у него на первом плане. Он старался всячески урезать их гонорар»⁴¹.

О работе А.Е.Ландау по редактированию и собственно изданию журнала вспоминал и его сын: «<...> я решительно не запомнил, чтобы у нас собирались какие-либо коллективы, собрания, заседания или чтобы отец когда-либо говорил о том, что на таковые идет или с таковых возвратился. К нему часто приходили по делам редакционным или издательским, литературным или типографским разные лица, иногда становившиеся привычными лишь или даже знакомыми благодаря постоянству посещений; но это были посещения, так сказать, единоличные, отдельные; не помню, были ли у отца установлены определенные часы для редакционных и деловых приемов; по общему строю жизни того времени, думаю, что нет; <...> помню множество писем и записок, получавшихся или посылаемых отцом, <...> но совместных совещаний, заседаний я положительно не припомню»⁴². Г.А.Ландау особо подчеркивал: «Отец вел “Восход” единолично, как свое, самостоятельное, независимое создание и дело, без коллегиальных форм, без коллективной основы. На нем лежала вся ответственность, риск, тяготы и заботы»⁴³.

Все сотрудники и авторы «Восхода» отмечали, что Ландау был необыкновенно предан своему делу и сопротивлялся любым попыткам вмешательства извне в его редакционную политику. С.М.Дубнов в 1880-е гг., придя в науку и публицистику в весьма юном возрасте, отличался особым полемическим задором, стремлением к ниспровержению любых, пусть самых устоявшихся мнений. Для него не существовало никаких табу при обсуждении самых острых тем национальной и религиозной жизни. Ряд его статей с призывом реформировать систему еврейского образования и социального обеспечения привели к скандалу. «В обществе они произвели впечатление революционных прокламаций, — писал он десятилетия спустя. — К Ландау явилась депутация в лице д-ра А.Гаркави, профессора Н.Бакста и еще кого-то из официального круга барона Гинцбурга и заявила ему о нежелательности появления такой резкой критики еврейского быта при нынешнем господстве юдофобии в правительстве <...> были, как я позже узнал, протесты и из среды подписчиков»⁴⁴. Но единственной «уступкой» давлению общинных лидеров, на которую пошел А.Е.Ландау, стала договоренность с Дубновым о псевдонимах. И с 1884 г. по 1887 г. Дубнов публиковался буквально в каждом номере «Восхода» под псевдонимами Мстиславский, Критикус, Экстернус, С.Д., Д.С., С.М. О попытках руководителей еврейской общины поставить «Восход» под свой контроль вспоминал и Г.А.Ландау⁴⁵.

А.Е.Ландау-издатель обладал не только профессиональной хваткой, но и, как отмечали его современники, отличался особой жесткостью в делах, в частности, в расчетах с авторами. На эти стороны его характера жаловался С.Г.Фруг⁴⁶, об этом с горечью писал С.М.Дубнов: «Ландау платил гонорар крайне скуп и неаккуратно. Он умудрился так дробить мои статьи в книжках, что в среднем я зарабатывал около 60 рублей в месяц, — скудный экзистенц-минимум для семьи даже в провинции. Возмущала меня его неаккуратность: о каждом платеже надо было напоминать ему по несколько раз»⁴⁷.

По мнению Ландау, особую опасность для его дела могли представлять попытки составить ему конкуренцию в русско-еврейском издательском деле. В начале 1890-х гг. он узнал о том, что его многолетний сотрудник Дубнов задумал выпускать в Одессе сборник и уже договорился о материальной поддержке со стороны местных меценатов, вел переговоры с авторами. Ландау направил письма в адрес потенциальных сотрудников и тех, кто мог бы субсидировать новое издание, где «отговаривал» их от участия в подобном рискованном предприятии. Одновременно Ландау повысил ежемесячную оплату работы Дубнова в «Восходе» и обещал регулярно публиковать его научные статьи. В итоге «бунт на борту» был подавлен и статус-кво восстановлен⁴⁸.

В 1880-е гг. «Восход» переживал нелегкое финансовое положение. Поэтому основную работу в редакции Ландау вынужден был делать сам. Дубнов в своей «Книге жизни» так описывал свою службу в «Восходе»: «Живя близко к редакции “Восхода”, я почти ежедневно ходил с Средней Подъяческой улицы через Львиный мостик над Екатерининским каналом на Офицерскую, где находилась редакция. Обыкновенно являлся я туда утром, сдавал рукописи в набор, возвращал исправленные корректуры и брал новые, получал поступившие в редакцию новые книги для рецензии. В то время я вновь стал исправлять рукописи сотрудников по научному отделу <...> Как бы рано я ни являлся, я всегда заставал Ландау работающим стоя за пультом: то пишет передовицу для ближайшего номера “Недельной хроники”, то читает корректурные гранки, которые ему приносит метранпаж из находящейся в нижнем этаже типографии, читает и исправляет рукописи, проверяет конторские счета. <...> Мы при этом, конечно, беседовали, но беседы по душам трудно было вести с этим замкнутым деловым человеком, который целый день работал, а вечер проводил в клубе, где с увлечением играл в карты <...>»⁴⁹.

Не раз возникали слухи о возможном финансовом крахе журнала. Но Ландау твердо опровергал их. Так, в 1882 г. в редакционном обращении к читателям, он заявлял: «Если и правда, что число подписчиков наших далеко еще не достигло той нормы, при которой возможно обеспеченное существование журнала, то это однако до тех, которые подписались на журнал, никакого отношения не имеет. Раз мы взялись издавать его, то наши читатели могут быть уверены, что мы во всяком случае в долгу у них не останемся. Они получают не только то, что им обещано и что они в праве были ожидать, но и много и много больше <...>»⁵⁰.

С 1882 г. редакция стала высылать подписчикам по их просьбе, но за отдельную плату, оттиски опубликованных в журнале произведений. А с 1883 г. появилось специальное приложение, где с отдельной пагинацией печатались работы, которые, по мысли А.Е.Ландау, должны были бы иметь особый спрос. Первым таким приложением стала повесть Г.И.Богрова «Былое: Мариам и Мэри». Позднее напечатали важнейшие для еврейской истории и культуры работы — переводы монографии Г.Карпелеса «История еврейской литературы» и произведений Иосифа Флавия «Иудейская война» и «Иудейские древности». В виде приложения в журнале появились такие справочники, как «Руководство к русскому законодательству о евреях» М.И.Мьша и «Систематический указатель литературы о евреях на русском языке со времен введения гражданского шрифта (1708 г.) по декабрь 1889 г.» Отметим, что его составители, тогда молодые сотрудники «Восхода» и общественные деятели М.М.Винавер, В.Л.Берман, Л.М.Брамсон и другие впоследствии, на рубеже XIX—XX вв., возглавят этот журнал.

Ландау и цензура

Особую главу в истории издания «Восхода» составляет единоробство его редактора с цензурой. Получив некогда право на выпуск журнала без предварительной цензуры, А.Е.Ландау тщательно оберегал это преимущество. Вызовы «для объяснений» в Главное управление по делам печати являлись неотъемлемой стороной его работы. Авторитетный периодический еврейский орган на русском языке неизбежно вызывал раздражение во властных структурах страны. Ни в «Восходе», ни в его еженедельном приложении не оставляли без внимания ни одного антиеврейского выступления или закона. Замечания и предупреждения следовали одно за другим, но, по утверждению С.М.Дубнова, «издатель гор-

дился этими взысканиями как аттестатом на политическую храбрость»⁵¹.

Впервые А.Е.Ландау был вызван в Главное управление по делам печати 16 января 1882 г. «для необходимых объяснений». Внимание цензора привлекла подготовленная для № 12 за 1881 г. статья раввина А.Л.Воля «Значение Талмуда для христианского богословия». Несмотря на то, что она уже была набрана, редактора все же вынудили изъять статью и отправить ее еще и на духовную цензуру. Так как статью сняли в последний момент, в оглавлении номера осталось ее название. Правда, не исключено, что А.Е.Ландау, вообще-то не страдавший забывчивостью, сделал это преднамеренно. В том же номере внимание цензора привлекло и стихотворение С.Г.Фруга «В грозу». «Литературовед от цензуры» сообщал «по начальству» о том, что в этом произведении «автор аллегорически изображает положение евреев, окруженных со всех сторон болотом общественной жизни. Автором рисуется утес среди моря грязи, из которого рой гадов бросает на утес алчные взоры..., а гроза ревет, гудит <...>»⁵² Цензор резюмировал: «Стихотворение это, равно и указанная выше исключенная статья, характеризует направление журнала “Восход”...»⁵³.

Уровень цензурной бдительности менялся в стране по мере усиления антисемитских настроений и ужесточения антиеврейского законодательства. Не только «Восход», но и существовавшие еще тогда другие еврейские периодические издания, как могли, сопротивлялись «новому курсу» правительства. Поэтому 30 января 1882 г. один из руководителей министерства внутренних дел, ответственный за «еврейскую политику», Д.В.Готовцев обнародовал приказ с требованием «вновь подтвердить издателям еврейских газет и журналов “Восход”, “Рассвет” и “Русский еврей”, чтобы они, защищая честь и интерес своих единоверцев, не дозволяли бы себе оскорблять русскую народную честь»⁵⁴.

За «Восходом» установили особо бдительный контроль. Цензура реагировала буквально на каждое явное и мнимое проявление критики. Так, 1 марта 1882 г. чиновник, наблюдавший за изданиями Ландау, вступился за «честь и достоинство» газеты «Новое время», о которой в «Недельной хронике...» (№ 9 от 26 февраля 1882 г.) было сказано, что она получает субсидии от властей. При этом само название газеты «скрыли» под псевдонимом «Откровенная газета». Цензор «нашел крайне дерзким и неприличным такое указание на получаемые будто бы “Откровенною газетою” (под которой в прессе известно “Новое время”) внушения свьще, равно как и заявление, что это издание получа-

ет денежную субсидию от Правительства...»⁵⁵. Особое неудовольствие вызвали сдвоенные номера за январь-февраль 1882 г. Здесь раздражало все — анонимная статья «Фонарь», в которой усмотрели «крайне дерзкую и довольно прозрачную аллегорическую, заключающую в себе очевидный намек на происходившие в высшем государственном учреждении совещания по еврейскому вопросу»; статья О.Н.Штейнберга «К еврейскому вопросу в России»; стихотворение «На океане»; исторический роман «Семейство Гиллеля»; статья «О необходимости реформ в еврейской религии». В стихотворении «На океане» особенно возмутительными показались строки:

Скорей нас унеси в страну, где Царь — свобода,
Где нет различья каст, где равенство живет.

Обобщая все прегрешения этого номера, чиновник сообщал: «По совокупности вышеозначенных мест, в которых редакция осмеивает, с одной стороны, мероприятия правительственных лиц, а с другой, касается весьма щекотливого вопроса по сравнению догматов христианства с еврейским культом в тоне крайне оскорбительном для христианского чувства, цензор полагает подвергнуть последнюю книгу журнала “Восход” аресту»⁵⁶. Только после того как А.Е.Ландау подал председателю Главного управления по делам печати П.П.Вяземскому специальное «Объяснение», в котором постарался опровергнуть предъявленные обвинения, арест номера за январь-февраль сняли в мае 1882 г.⁵⁷

Следующее резкое столкновение А.Е.Ландау с цензурой по поводу журнала произошло в 1883 г. Наблюдавший за «Восходом» цензор усмотрел в № 5/6 «злобные нападки на правительство и даже в высшей степени неприличное глумление над догматами христианской религии»⁵⁸. Номер задержали и Ландау вызвали для объяснений. Ему было предложено исключить 10 фраз из статей «В гостях», «Поездка в край погромов» и «Движение в пользу религиозных реформ». Позднее цензор сообщил начальству о том, что «Ландау спорил по каждой фразе и отказывался подчиняться»⁵⁹. В итоге ему удалось отстоять этот номер. Из требуемых 10 фраз он снял только одну.

Конечно, главное недовольство вызывал не столько ежемесячный журнал «Восход», сколько его приложение «Недельная хроника...», вбиравшее в себя основной публицистический материал и призванное быстро реагировать на текущие события. Однако руководство Главного управления по делам печати не безосновательно считало журнал и приложение к нему единым комп-

лексом. Поэтому, когда к лету 1884 г. степень недовольства властей преодолела критическую массу, то репрессии обрушились на оба издания. 24 июля 1884 г. вышло распоряжение министерства внутренних дел, в котором говорилось: «Принимая во внимание, что издаваемая при журнале “Восход” “Недельная хроника Восхода” весьма часто позволяет себе дерзко порицать законы и правительственные действия и лживо истолковывать их смысл и цели, что посредством подбора вымышленных или извращенных фактов раздражающего свойства она поддерживает в одной части населения враждебные чувства к прочим гражданам, что сказанное вредное направление этой газеты с особой несдержанностью проявилось в последнее время в передовых статьях № 24, 27, 28, а также в статьях “Tempora mutantur” и в корреспонденции из Витебска в № 27, в письме из Сопочкина и в статье “Мимоходом” в № 28 — Управление Министерством внутренних дел... определяет [здесь и далее выделено в тексте. — В.К.]: объявить журналу “Восход”, вместе с издаваемой при нем в виде приложения “Недельной хроникой Восхода”, первое предостережение, в лице издателя-редактора купеческого сына А.Е.Ландау»⁶⁰. Тогда же, согласно принятому положению, об этом решении доложили Александру III. В докладе сообщалось, что эти издания «предназначенные для чтения евреям и редактируемые евреем Ландау, весьма часто позволяют себе дерзко порицать законы и правительственные действия, относящиеся к евреям, и ложно истолковывать их цели и смысл. Сверх того, посредством подбора вымышленных или извращенных фактов, эта газета старается поселить в читателях убеждение, что и правительство и все сословия русского народа относятся к евреям с беспощадною и слепую жестокостью...» Изложив все свои претензии к «Восходу», И.Н.Дурново констатировал: «<...> статьи подобного рода должны еще более усилить в евреях их исконную тайную вражду к христианскому населению и поддерживать их отчужденность от христиан, чрез что еврейский вопрос, несмотря на все усилия правительства, никогда не выйдет из своего тревожного состояния <...>»⁶¹.

Так власть реагировала на возмущение, вызванное целой серией новых антиеврейских законов и антисемитских выходов со стороны как столичной, так и местной администрации, и возрастающим потоком юдофобских публикаций в печати.

К началу 1885 г. «Восход» оставался уже единственным еврейским журналом на русском языке. А.Е.Ландау должен был или прекратить свое издание или, применяя все возможные редакторские ухищрения, продолжать информировать, комменти-

ровать и анализировать все стороны жизни еврейского народа в России.

Казалось, что ничего другого власти от А.Е.Ландау и не ожидали. Уже во втором номере «Восхода» за 1885 г. цензор выделил сразу возмутившие его статьи «в которых разбираются с разных сторон причины угнетенного положения евреев в России и ... во всех этих статьях излагается, более или менее рельефно, излюбленная еврейскими историками тема параллельного нарастания эмансипации еврейского племени с освобождением европейских государств от пут абсолютизма и религиозного фанатизма»⁶². Имелись в виду статьи «Теория еврейского вопроса» И.Леба и «Роль буржуазии в судьбе евреев» Я.Б.Ромбо.

Этого оказалось достаточно для объявления «Восходу» второго предостережения. В докладе об этой мере говорилось: «... несмотря на объявленные этому изданию в прошедшем году предостережения, [оно] продолжает дерзко порицать законы и правительственные распоряжения, касающиеся евреев, и возбуждать <...> последних против существующего порядка, внушая им убеждение, что и Правительство, и все сословия русского народа относятся к ним с беспощадной и слепой жестокостью...»⁶³. Складывается впечатление, что чиновники не слишком утруждали себя в поисках аргументов, оправдывавших антивосходовские меры. Второй доклад о предостережении журналу чуть ли не дословно повторял предыдущий.

Как бы Ландау ни стремился к сохранению боевого настроения издаваемого им журнала, но все же чувство ответственности за свое дело не могло не сказаться. Стремясь избежать рокового третьего предостережения, автоматически влекущего за собой приостановку издания, Ландау-редактор стал более требователен к материалам каждого номера. В течение следующего 1886 г. его лишь дважды вызывали в цензуру, где он давал объяснения по небольшим публикациям в «Хронике». В октябре 1886 г. Ландау осмелел настолько, что обратился с прошением разрешить ему дополнить это приложение рубриками «Важнейшие внутренние и внешнеполитические известия» и «Биржевая хроника». Свою просьбу издатель, среди прочего, подкреплял и тем аргументом, что «уже с давнего времени изданию моему ни со стороны Главного Управления, ни со стороны Цензурного комитета не было сделано никакого замечания <...>»⁶⁴. В этой просьбе ему было отказано по личному распоряжению главы цензурного ведомства Е.М.Феоктистова.

В последующие несколько лет журнал испытывал постоянное давление со стороны цензуры. В июле 1887 г. ее неудовольствие вызвала статья «Наши еженедельные газеты». В ней была найдена «крайне тенденциозная и мрачная картина безысходного положения евреев в России... и такое предосудительное направление журнала не есть единичный, случайный факт. Оно, в более слабой, конечно, форме, проявлялось почти в каждой книге этого еврейского органа» — писал в своем заключении цензор⁶⁵.

Почти через год в № 4 за 1888 г. особое внимание властей привлекла статья П.Марека «Из истории еврейского печатного дела в России». И хотя в ней шла речь о времени весьма отдаленном — периоде царствования Николая I, все же рассказ о репрессиях против еврейской печати был признан «резким и неумеренным и крайне неуместным»⁶⁶.

Особенно бдительно следила цензура за публикациями, в которых содержалась критика новых антиеврейских законов. Из первого номера за 1890 г. потребовали исключить филиппику в адрес процентной нормы для евреев при поступлении в высшие учебные заведения и анализ репрессивного характера печально знаменитых «Временных правил о евреях от 3 мая 1882 г.», данный в статье известного правоведа М.И.Мыша⁶⁷. В своем специальном докладе по журналу цензор А.А.Еленев отмечал, что «несмотря на принимаемые уже к “Восходу” меры редакция старается, хотя бы в виде намека, сказать то, что прямо выразить неудобно. Постоянные жалобы на гнет, которому подвергается русское еврейство, надежды на лучшее, более гуманное будущее не сходят со страниц журнала»⁶⁸. Далее автор доклада заявлял, что «считает необходимым присовокупить, что редактор-издатель журнала Ландау постоянно обнаруживает подобную резкость, несдержанность и бестактность суждений, замечаемую почти в каждой книжке журнала». А.А.Еленев напоминает своему начальству о том, что «Ландау неоднократно был вызываем в Комитет, где ему ... было указано и разъяснено, почему он должен был прибегать к перепечаткам и исправлениям статей, и несмотря на такие меры <...> он продолжает с упорством печатать статьи и высказывать мысли и даже дерзкие протесты против действий и мероприятий Правительства»⁶⁹.

В начале 1890-х гг. власти стали проявлять все большую обеспокоенность настроениями нового поколения евреев. Ни ограничения, ни репрессивная политика не предотвратили, а, казалось, наоборот — усилили активность евреев в отстаивании своих прав. И эта борьба все больше принимала политический харак-

тер. Раньше правительство имело дело со штатдлонами — элитой еврейской общины, крупными предпринимателями и банкирами, выступавшими в качестве ходатаев и просителей. Теперь на арену общественной жизни вышли европейски образованные люди со своими определенными политическими целями. Высшее руководство страны увидело и оценило еще одну опасность со стороны молодой еврейской генерации — стремление связать национальную борьбу евреев с общероссийским демократическим и либеральным движением. Особенное раздражение вызывал, конечно, и рупор русско-еврейской интеллигенции — «Восход».

Приостановка журнала. Подготовка Сборника

В начале 1891 г. внимание цензуры привлекли опубликованные в первом и втором номерах журнала произведения С.М.Абрамовича и Д.Л.Мордовцева. Повесть С.М.Абрамовича (Менделе Мойхер-Сфорима) «Кляча или сострадание к животным» печаталась на еврейском языке еще в 1870-е гг. Теперь в «Восходе» был представлен авторизованный русский перевод⁷⁰. Цензор проявил бдительность и выяснил, что эту повесть под названием «Приключение клячи» автор уже пытался выпустить отдельным изданием в 1890 г. Но тогда книгу запретили⁷¹. В тех же номерах печатался роман Д.Л.Мордовцева «Между молотом и наковальной», воскрешающий самые мрачные страницы истории евреев Украины в XVII в. В своем представлении цензор особо подчеркнул то, что второй автор — русский. Если стремление С.М.Абрамовича изобразить в образе старой истязаемой кнутом клячи свой народ можно было еще объяснить, то сочувственный характер отношения к евреям со стороны Д.Л.Мордовцева оказался выше понимания чиновника. Изложив в докладе содержание публикаций, он писал: «Дальше по пуги протеста противу действий Правительства <...> идти некуда. Тут вся история воображаемого гонения евреев, начиная с фараонов и кончая Россиею, которую так особенно и с явною озлобленностью обрисовывают названные авторы. Если еврейский автор прямо заявляет, что время уже восстать сородичам и видит уже признаки восстания, то второй обещает евреям, давшим миру Христа, победу над Вселенной»⁷².

Представленных обвинений оказалось достаточно. 13 марта 1891 г. «Восходу» объявили третье предостережение, и выход журнала был приостановлен на шесть месяцев.

Это событие произвело большое впечатление на еврейское общество. Его расценили как предвестие новых гонений. И дей-

ствительно, буквально через две недели после закрытия «Восхода» началось массовое изгнание евреев из Москвы. С.М.Дубнов, живший тогда в Одессе, вспоминал, как, получив известие о закрытии «Восхода», на квартире С.М.Абрамовича собрались не только авторы журнала, но и видные деятели местной общины. «Мы обсуждали новое событие, скорбели, гадали. В записи того дня нахожу отметку: “Я был как-то странно спокоен, хотя меня ударило больше, чем всех других коллег”. Это наружное спокойствие стоило мне многих душевных сил»⁷³. Ведь работа в журнале была для него тогда практически единственным источником средств к существованию.

Приостановка журнала потрясла А.Е.Ландау. В марте 1891 г., спустя неделю после этого известия, он писал Дубнову в Одессу: «Удар был для меня совершенно неожиданный, тем более, что уже около полугода не имел решительно никаких объяснений по делу издания. И до сих пор не выяснена истинная причина для рокового распоряжения»⁷⁴. Издатель был растерян. Ему казалось, что петербургское «высшее» еврейское общество, если не со злорадством, то с равнодушием отнеслось к этому событию. «Но что особенно печально во всем этом деле, — жаловался он Дубнову, — это вторичное убеждение в том, что я здесь, в Петербурге, стою совершенно один, и что ни нашим богачам, ни нашим интеллигентам решительно нет никакого дела ни до меня, ни до “Восхода”. Представьте, что до сих пор, кроме Фруга и Грузенберга, ни одна еврейская собака не заходила ко мне, хотя бы для приличия, выразить свое сочувствие. Единственное утешение, что хоть в христианском кругу “Восход” пользуется большим сочувствием. Бершадский, Сементковский, Н.Д.Градовский, Никитин, Песковский, Мордовцев уже на следующий день или лично были у меня или прислали сочувственные письма. И вот тут поневоле рождается вопрос: “для кого мы работаем” и стоит ли подвергаться всем этим превратностям, всем этим нервным потрясениям? Не смешны ли мы с нашими напрасными усилиями, и вообще нужны ли мы кому-нибудь и на что-нибудь? Вот где самая печальная, нравственная сторона этого дела, и она действует гораздо более интенсивно, чем удар, нанесенный извне чужою рукою, рукою тех, которые не понимают сущности ни нашего положения, ни нашего горя. И этот, так сказать, внутренний удар до сих пор не дает мне успокоиться, производит странное нервное расстройство, так что я решительно не в состоянии на чем-либо сосредоточиваться, принять какое-либо решение»⁷⁵.

В своем отчаянии Ландау был не совсем прав, когда говорил о равнодушии еврейского общества к судьбе «Восхода». Лишившись единственного в то время периодического издания на русском языке, оно отнюдь не осталось индифферентным. Доказательством тому служит история сборника, призванного компенсировать подписчикам потерю шести номеров «Восхода». С.М.Дубнов вспоминал о том, что это именно он предложил Ландау подготовить такое издание⁷⁶. Подобная «уловка» давно уже применялась гонимыми цензурой издателями. Ландау в ответном письме делится со своим одесским сотрудником соображениями и тревогами: «Мысль о Сборнике, конечно, и мне тотчас же пришла в голову, но по всей вероятности она могла бы осуществиться, если бы подписчики с рассрочкой возобновили свои взносы. Дело в том, что подписчиков, уплативших за целый год, имеется не более 1000 человек. Все остальные с рассрочкою. Около 500 уже, положим, внесли второй взнос. Но теперь уже чувствуется приостановка высылки 2-го взноса. Если хоть 1200 человек не внесут 2-го взноса, то ведь это будет окончательное для меня разорение..., и что мы тогда сделаем со Сборником? Куда мы его денем? И если провинция обнаружит такой же индифферентизм, как Петербург, то в каком мы очутимся положении?»⁷⁷.

И все же мысль об издании сборника не оставляла его. Уже буквально через десять дней, в конце марта 1891 г., Ландау сообщает Дубнову о практических шагах в этом деле, предупреждая, что «относительно “Сборника” нельзя делать никаких объявлений, да и говорить об этом всем и каждому нельзя. Издателем его, вероятно, будет фигурировать или П.Я.Левенсон, или другое какое-нибудь лицо. Редакция не имеет права печатать что-нибудь другое в удовлетворение подписчиков и *объявить об этом*» (выделено в тексте. — В.К.)⁷⁸. Формально издателем числился один из авторов «Восхода» петербургский юрист и публицист П.Я.Левинсон. Печатался сборник, озаглавленный «Сарон», в типографии Ландау. В него вошли художественные произведения, публицистика и научные работы многолетних сотрудников «Восхода» — самого Левинсона, С.Г.Фруга, Г.М.Прайса и других. Открывался он ставшей впоследствии знаменитой работой С.М.Дубнова «Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского общества». Сборник готовился в глубокой тайне. Даже не все близкие к редакции люди держались в курсе происходящего. С.Г.Фруг — поэт, буквально «выросший» в «Восходе», писал Дубнову: «...о том, что “сборник” уже печатается, я узнал совершенно случайно, когда в одно из моих посещений я застал в

кабинете метранпажа с корректурными листами в руках. “Что-же, спрашиваю я, сборник уже печатается”. — “Да”, — отвечает мне Ландау, — кое-что набирается...” <...> Когда имеет выйти сборник, сколько листов он будет содержать, каково хотя бы приблизительно будет его содержание, — на эти и тому подобные вопросы я от него никакого ответа добиться не мог»⁷⁹.

В 1880—1890-е гг. А.Е.Ландау, поставив главной задачей своего предприятия выпуск «Восхода» и «Недельной хроники...», немало сил и средств отдавал и изданию книг. Большинство их первоначально увидели свет на страницах «Восхода». Одним из самых значительных трудов, кроме упоминавшихся уже произведений Иосифа Флавия, были двухтомное исследование Г.Карпелеса «История еврейской литературы», исторические исследования С.А.Бершадского, работы И.В.Галанта («К истории поселения евреев в Польше и Руси вообще и в Подолии в частности»), Н.Д.Градовского («Отношение к евреям в древней и современной Руси»), В.Н.Никитина («Еврейские поселения северо- и юго-западных губерний (1835—1890)»). Ценным изданием был и первый обобщающий свод «еврейских» законов в России (Мыш М.И. Руководство к русскому законодательству о евреях. СПб., 1892).

Возобновление и закат старого «Восхода». Смерть Ландау

Заботы о «Сборнике», управление типографией и издание книг лишь частично отвлекали А.Е.Ландау от мыслей о «Восходе». В конце мая 1891 г. он делился с Дубновым: «„Восход” я, конечно, рассчитываю продолжать непременно, но будет ли это возможно со стороны не от меня зависящей — этого я не знаю, так как до сих пор не выяснилось, откуда был направлен удар и на что именно»⁸⁰. Положение прояснилось лишь к концу сентября, и Ландау мог с некоторым облегчением сообщить: «Только вчера выяснилось несколько будущее положение “Восхода” и “Хроники”, а сегодня вышел “Сборник”, т.е. собственно теперь уже не “Сборник”, а “Восход” за апрель-сентябрь, что в цензурном отношении оказалось гораздо удобнее. А выяснилось следующее: журнал будет выходить на прежних основаниях; “Хроника” же собственно будет выходить тоже без цензуры, в том смысле, что цензор не в праве ничего вычеркивать, но ему предоставлено право конфисковать № за всякую фразу, которая ему не понравится, без всяких объяснений и без предания суду. № затем уничтожается — и делу конец. И вот теперь задача — писать так, чтобы цензор не имел повода это сделать»⁸¹.

Последнее оказалось чрезвычайно трудным. Издателю и редактору приходилось выполнять требования цензуры и жертвовать частью материалов, еще более тщательно просматривать идущие в номер произведения. Неприятности начались сразу же после возобновления журнала и приложения к нему. Уже в октябре 1891 г. задержали выход в свет № 14 «Недельной хроники...». В октябре 1892 г. цензор предъявил претензии к стихотворениям С.Г.Фруга и И. Тагера. Пришлось стихотворение Тагера «Песни ветра» удалить из номера полностью, а Фругу переписать заново концовку своего произведения «Молитва». В начале 1893 г. цензор испещрил пометками весь первый номер журнала. А.Е.Ландау вынуждены снимать целые фрагменты из стихотворения А. Вольпера «Израиль», очерка М.Познера «Сельскохозяйственная деятельность евреев в России по данным земской статистики», статьи С.М.Дубнова «Религиозная борьба среди русских евреев в конце прошлого столетия». Целиком были отклонены стихотворения Х.Зингера и статья Р.И.Сементковского «Евреи и антисемитизм»⁸².

Слухи о всевозможных опасностях, которые подстерегают журнал, были постоянным фоном, сопровождавшим работу над ним. Это немало раздражало А.Е.Ландау, видевшего в этих разговорах не столько обеспокоенность общества за судьбу «Восхода», сколько интриги врагов. В 1894 г., опровергая очередные слухи о запрете его издания, он писал С.М.Дубнову: «Ну, уж ценители и судьи! Вот бы они лучше оценили именно то, что “Восход” идет впереди всех и все на свой страх и риск... Независимость “Восхода” — вот что колет многим глаза, вот что составляет его преступление, которое ему никак простить не могут»⁸³.

Все это не могло не сказаться на состоянии здоровья Ландау. Ему приходилось уезжать на лечение за границу. С начала 1890-х гг. он оставлял за себя многолетнего сотрудника, опытного редактора и публициста С.О.Грузенберга и своего поверенного М.Г.Сыркина. Еще в 1884 г. С.О.Грузенберг вел в «Недельной хронике...» иностранное обозрение и, по словам Дубнова, «сжился с идеалами того западного еврейства, судьбу которого он из недели в неделю изображал в своих обозрениях»⁸⁴. Он неустанно убеждал всех в том, что, замещая Ландау, придерживается его политической линии и редакторских традиций. В июне 1896 г. на встревоженное, вызванное всевозможными слухами письмо Дубнова Грузенберг отвечал: «Вы в Вашем письме очень много говорите о том, что я уклонился влево от нашей программы, но не указываете, какие именно писания заставляют Вас думать так, а приводи-

те только слово “ассимиляция” <...> Но примите во внимание следующее. С апреля с.г. до сегодня я выпустил 25 номеров газеты, т.е. 45 печ[атных] листов газетного формата и убористого шрифта <...> Из этой массы добрая четверть, а то и треть, писана мною самим <...>. За это время были освещены основательно, в особых статьях, или задеты мимоходом все стороны и углы еврейского вопроса. Кажется, довольно материала для суждения о направлении и стойкости его. <...> Говоря это, я не отрекаюсь от “ассимиляции”. Слова этого я не люблю, избегаю елико возможно. Но против сущности его ничего иметь нельзя. <...> О себе я могу еще сказать, что я вообще стал толерантнее ко всем нашим партиям, кроме сионистов-обособителей...»⁸⁵.

Но время шло вперед, и Грузенбергу, в отсутствие А.Е.Ландау, все труднее становилось защищать принципы «старого Восхода». Бурная общественная жизнь конца века требовала адекватной реакции. А тем временем состояние здоровья Ландау ухудшилось настолько, что врачи настоятельно рекомендовали ему хотя бы на время отойти от дел. С января 1899 г. он полностью передает все редакторские обязанности Грузенбергу⁸⁶, а тот вынашивает грандиозные планы по реформированию издания, привлечению в него новых сотрудников⁸⁷. Не удивительно, что известие о готовящейся продаже «Восхода» М.Г.Сыркину стало для Ландау тяжелым ударом. Акт продажи состоялся в июне 1899 г. В своем заявлении в Главное управление по делам печати новый владелец журнала писал: «<...> желая приобрести оное издание от А.Е.Ландау в собственность и быть редактором его, имею честь заявить, что названные издания, как журнал, так и газета, программа, сроки выхода в свет и подписная цена остаются те же, что и ныне. Издания будут продолжать печатать в типографии А.Е.Ландау»⁸⁸. Секретарем редакции стал Ю.Д.Бруцкус. Журнал перешел в руки молодых энергичных общественных деятелей, стремившихся вписать еврейское национальное движение, борьбу за равные права в общероссийский антимонархический поток. Под новым руководством журнал не избежал привычных цензурных преследований, просуществовав до 1906 г.

Весной 1902 г. С.М.Дубнов приехал из Одессы в Петербург для переговоров с новой редакцией «Восхода». В эти дни он побывал у А.Е.Ландау. Позднее он вспоминал: «Бывший редактор-издатель “Восхода”, которого я посетил в его старой квартире на Театральной площади, теперь отдыхал от трудов праведных. Он говорил с снисходительной улыбкой о “модных идеях” и новых направлениях в журналистике, осуждал шатание “Восхода” при

новой редакции и хвалил “твердое направление” журнала в прежнее время. Я ему возразил, что при нем даже каждый сотрудник имел свое направление. Мы, однако, беседовали мирно, не вспоминая о тех конфликтах, которые некогда отравили мне жизнь»⁸⁹.

Но Ландау еще не собирался «отдыхать от трудов праведных». Как только ему показалось, что состояние здоровья улучшается, он принялся за осуществление нового издания — возрождение «Еврейской библиотеки». Он обратился за материалом как к своим бывшим сотрудникам, так и к молодому поколению историков, литературоведов и публицистов. П.С.Марек — историк и этнограф, одним из первых откликнулся на это обращение. Более того, Марек тут же предложил свой план по выпуску специального издания — «Русско-еврейского архива». Ландау заинтересовался этим проектом, хотя и отметил, что подобное дело «едва ли по силам частному человеку. Не только у нас, но и за границей подобные издания издаются целыми обществами». И все же он заявил о готовности помочь в реализации этого дела⁹⁰.

В 1901 г., при деятельной помощи сына, Г.А.Ландау, он выпустил девятый том «Еврейской библиотеки». Продолжая нумерацию томов, он как бы напоминал всем, а может быть, в первую очередь самому себе, о тех несбывшихся надеждах, которыми некогда жило целое поколение. Был собран и следующий, десятый том, но издателю уже не суждено было его увидеть: Ландау скончался 20 июля 1902 г. Этот том «Еврейской библиотеки» в последний момент дополнили большим очерком «Памяти А.Е.Ландау». Узнав о его смерти, Дубнов записал в дневнике: «Вспомнилась мне целая полоса моей литературной жизни, связанная с этим человеком. Много тяжелого в этих воспоминаниях... Много горя причинил мне этот человек, много грубой прозы вносил в мое литературное священнодействие. И все же: ведь он был восприимчивом моих первых писаний *штурм-унд-дранг-периода*»⁹¹. А в 1916 г., публикуя письма А.Е.Ландау, тот же Дубнов отметил, что при чтении их «вспомнится тернистый путь еврейского редактора-издателя, которому многое простится за перенесенные им тяготы и тревоги, за то, что он все-таки в течение 20 лет охранял главный арсенал русско-еврейской литературы»⁹².

В своей многообразной деятельности он оставался верен некогда сформулированному им кредо: «Тоном самоуважения и самосознания, не потворствуя ни высшим, ни низшим, твердым, свободным словом бороться против всех внешних и внутренних преград, мешающих правильному развитию русского еврейства <...>»⁹³.

С уходом А.Е.Ландау завершилась целая эпоха в истории русско-еврейского издательского дела. Почти тридцать лет он упорно, несмотря на политические, цензурные и материальные препятствия выпускал в свет литературу, которая составила основу новой еврейской культуры на русском языке. Итогом его деятельности стали сотни книг, десять томов «Еврейской библиотеки», журнал и еженедельник, на протяжении многих лет отстаивавшие права народа и соединявшие две культуры — русскую и еврейскую.

¹ *Натанс Б.* За Чертой: Евреи, русские и «еврейский вопрос» в Петербурге (1855—1880) // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. № 2 (6) С. 18—31; *Нахманович В.* Прорыв за Черту (История принятия закона о праве повсеместного жительства евреев-купцов 1-й гильдии) // Там же. 1997. № 1 (14). С. 16—40.

² *Кельнер В.Е.* Русско-еврейская интеллигенция: генезис и проблемы национальной идентификации (вторая половина XIX — начало XX в.) // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1996. № 3 (13). С. 4—20.

³ См.: *Цимберг С.Л.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915.

⁴ *Slutsky Y.* Hayitonut ha-yehudit ha-rusit be-meah 19 (*Слуцкий И.* Русско-еврейская пресса в XIX в.). Иерусалим, 1970. В 1960 г. в Иерусалимском университете была защищена диссертация Иехуды Слуцкого «Адольф Ландау и “Восход”». Позднее, в 1970 г. им же была выпущена монография «Русско-еврейская пресса в XIX в.». Это были первые фундаментальные исследования по этой тематике. Они вышли в свет на иврите и до сих пор не переведены даже на английский язык. Исследования И. Слуцкого выполнены в рамках господствующей в те годы в израильской историографии концепции еврейского национального возрождения. Эти глубокие исследования практически вобрала в себя все доступные в тот период источники. Они во многом определили направление в изучении этой тематики в Израиле. Сегодня мы имеем возможность взглянуть на эти проблемы с точки зрения современных российских историков, опираясь на многочисленные документы российских архивохранилищ, ранее бывшие недоступными не только для израильских, но и для российских ученых.

Автор статьи познакомился с работами И. Слуцкого с помощью преподавателя Еврейского университета в Иерусалиме М. Бейзера.

⁵ Письма С.О.Грузенберга (1896—1899) // Евр. старина. СПб., 1914. Т. 3/4. С. 387.

⁶ Там же. С. 87.

⁷ От издателя // Еврейская библиотека. СПб., 1871. Т. 1. С. 1.

⁸ РГИА, ф. 776, оп. 5. 1872 г., ед. хр. 113. л. 2.

⁹ Там же, л. 2 об.

¹⁰ Там же, л. 2. Попутно заметим, что в 1890 г. при переиздании этого тома «Еврейской библиотеки» уже в новых, более жестких для еврейской литературы на русском языке условиях цензура «вспомнила» о своих былых претензиях к опубликованному в этом томе роману Л.О.Леванды «Горячее

время» и задержала всю книгу. В объяснительной записке по этому поводу, напомнив, что это произведение посвящено событиям польского восстания 1860-х гг., А.Е.Ландау просил «рассматривать не отдельные фразы второстепенных персонажей, а поступки и речи главного героя Сарина, которые проникнуты пламенным патриотически русским духом». Он не преминул напомнить и о том, что в свое время «Отечественные записки» критиковали этот роман не больше и не меньше, как за «ультра-русское направление». Цензор С. Коссович все же упорно настаивал на своем, и в итоге был найден компромисс — из давно известного текста романа убрали две страницы и особенно «возмутительную» фразу одного из героев, призывавшего евреев присоединиться к полякам. (РГИА, ф. 777, оп. 4, ед. хр. 42, л. 7, 12—13.)

¹¹ А.Л. [Ландау А.Е.] От издателя // Еврейская библиотека. СПб., 1872. Т. 2. С. V—VII.

¹² А.Л. [Ландау А.Е.] От издателя // Еврейская библиотека. СПб., 1875. Т. 5. С. I—II.

¹³ Кельнер В.Е. Русско-еврейское книжное дело в России во второй половине XIX — начале XX в.: К постановке вопроса // Книжное дело в России во второй половине XIX — начале XX в. СПб., 1998. Вып. 9. С. 64—65.

¹⁴ РГИА, ф. 776, оп. 6. 1880 г.. ед. хр. 501. л. 2—3.

¹⁵ Там же, л. 2.

¹⁶ Там же, л. 5.

¹⁷ Там же, л. 2а.

¹⁸ Там же, л. 21.

¹⁹ Там же.

²⁰ Дубнов С.М. О смене направлений в русско-еврейской журналистике последнего полувека // Будущность. 1896. № 2. С. 13.

²¹ Лазарев М.Н. Материалы журнальной статистики. Журнал «Восход» за 1883 г. // Восход. 1883. Кн. 12. С. 147—148; Заренов М.Н. Материалы журнальной статистики. Журнал «Восход» за 1893 г. // Там же. 1893. Кн. 12. С. 66—73; Материалы журнальной статистики. Журнал «Восход» за 1895 г. // Там же. 1895. Кн. 12. С. 86—93.

²² Слуцкий И. Указ. соч. С. 164.

²³ Цит. по: Ландау Г.А. Памяти А.Е.Ландау // Еврейская библиотека. СПб., 1902. Т. 10. С. XLVI—XLVII.

²⁴ Дубнов С.М. Книга жизни: Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. СПб., 1998. С. 98.

²⁵ Там же. С. 97.

²⁶ Там же. С. 98.

²⁷ Из писем А.Е.Ландау: Материалы для истории «Восхода» (1884—1896) // Еврейская старина. 1916. Кн. 1. С. 104.

²⁸ Там же. С. 106.

²⁹ Там же. С. 108.

³⁰ Генкель Г. В старом «Восходе» // Еврейская летопись. Пг.; М., 1923. Сб. 2. С. 140.

³¹ Из писем А.Е.Ландау. С. 115.

³² В одном из писем к С.М.Дубнову в марте 1891 г. он упрекал своего тогдашнего «главного литературоведа» в особом пристрастии к жаргонной литературе, замечая: «...я полагаю, что мы уже чересчур много стали заниматься жаргонной литературой, которая в сущности, как и вообще вся нынешняя древнееврейская литература, за самыми микроскопическими исключениями,

выеденного яйца не стоит — уже потому одному, что все эти авторы и авторички круглые невежды и что все их писания, будь они написаны на каком-нибудь европейском языке, едва ли когда-нибудь увидели бы печатный станок. <...> а мы носимся с ними как с писаной торбой и все снова и снова к ним возвращаемся» (Из писем А.Е.Ландау. С. 106). Эти раздраженные строки писались в то время, когда в «Восходе» печатались переводы произведений Менделеева, Моисеева-Сфорима и появились первые значимые рассказы и повести Шолом-Алейхема и П.-Л.Переца.

³³ Недельная хроника «Восхода». 1882. № 15. С. 2.

³⁴ Там же. С. 34.

³⁵ Там же. № 13. С. 5.

³⁶ Ландау Г.А. Памяти А.Е.Ландау. С. XLVI.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. 1872. Т. 2. С. VII.

³⁹ И.Слуцкий отмечал, что «Восход» по-разному воспринимался русским и еврейским обществами. Для либеральных русских кругов «Восход» являлся как бы выразителем еврейских национальных чаяний. Правая часть русского общества, считавшая всю либеральную прессу «проеврейской», отводила «Восходу» место на самом левом, экстремистском, фланге русской либеральной печати. И.Слуцкий подчеркивал, что А.Ландау осознавал подобный интерес к его изданию со стороны русского общества. На самом деле «Восход» представлял лишь часть русско-еврейской интеллигенции. Однако, как верно отметил И.Слуцкий, А.Ландау в условиях, когда его журнал остался единственным национальным органом на русском языке, предоставлял его страницы для публикации мнений, даже шедших вразрез с общей концепцией редакции. (Слуцкий И. Указ. соч. С. 155—157.)

⁴⁰ Ландау Г.А. Воспоминания / Публ. В. Кельнера и Е.А.Голлербаха // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1993. № 3. С. 192.

⁴¹ Дубнов С.М. Книга жизни. С. 98.

⁴² Ландау Г.А. Воспоминания. С. 155—156.

⁴³ Там же. С. 156.

⁴⁴ Дубнов С.М. Книга жизни. С. 105, 112—113.

⁴⁵ Ландау Г.А. Воспоминания. С. 201—203.

⁴⁶ Письма С.Г.Фруга (1889—1899) // Еврейская старина. 1916. Кн. 4. С. 463; Фруг С.Г. Иудейская смоковница: Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. С. 74.

⁴⁷ Дубнов С.М. Книга жизни. С. 141. В этой же работе Дубнов пишет: «Бывало, приходишь к нему после выхода книжки и молча ждешь расчета, Ландау тоже молчит, наконец просишь денег, а он отвечает, что сейчас у него нет, предлагает прийти в другой раз. Для избежания этих тягостных визитов я ему заранее писал, что приду за гонораром в такой-то день, и просил приготовить деньги; иногда это помогало, но иногда я получал грубый ответ: разве у меня банкирская контора, что я должен приготовить для вас деньги? Я допускаю, что у издателя «Восхода» бывали финансовые затруднения, хотя сам он был независим от журнала, ибо зарабатывал от своей большой типографии; но способ его обхождения с сотрудниками, даже постоянными, был оскорбителен и отталкивал от него многих (покойные Леванда и Фруг не переносили его). Впоследствии, когда я жил вне Петербурга, эти денежные расчеты отравляли мне жизнь и часто портили наши отношения. Он подолгу не отвечал на мои письма, мои литературные вопросы и справки по редакции

его мало интересовали, зато по издательской части он пускался в горячую полемику. И если он так поступал с главным сотрудником, без которого, как он сам признавался, он не мог бы выпускать ежемесячные книги журнала, то можно себе представить, как он обращался с другими сотрудниками. Мне часто приходилось заступаться за притесняемых товарищей».(С. 98—99).

⁴⁸ Дубнов С.М. Книга жизни. С. 171—172.

⁴⁹ Там же. С. 121.

⁵⁰ Восход. 1882. Кн. 1. С. I—II.

⁵¹ Дубнов С.М. Книга жизни. С. 98.

⁵² РГИА, ф. 776, оп. 6. 1880, ед. хр. 501, л. 26.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же, л. 29.

⁵⁵ Там же, л. 30.

⁵⁶ Там же, л. 36—36 об.

⁵⁷ Там же, л. 43, 45.

⁵⁸ Там же, л. 80.

⁵⁹ Там же, л. 82.

⁶⁰ Там же, л. 100—100 об.

⁶¹ Там же, л. 104—104 об.

⁶² Там же, л. 111 об.

⁶³ Там же, л. 120—120 об.

⁶⁴ Там же, л. 132.

⁶⁵ Там же, л. 139.

⁶⁶ Там же, л. 142.

⁶⁷ Там же, л. 148, 153—155.

⁶⁸ Там же, л. 154 об.

⁶⁹ Там же, л. 156—156 об.

⁷⁰ С.М.Дубнов вспоминал, что этот перевод под контролем автора выполнил его сын, М.С.Абрамович. (*Дубнов С.М. Книга жизни. С. 161.*)

⁷¹ РГИА, ф. 776, оп. 6. 1880, ед. хр. 506. л. 165.

⁷² Там же, л. 170.

⁷³ Дубнов С.М. Книга жизни. С. 161.

⁷⁴ Из писем А.Е.Ландау.

⁷⁵ Там же. С. 110.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. С. 111.

⁷⁹ Письма С.Г.Фруга (1889—1899). С. 462.

⁸⁰ Из писем А.Е.Ландау. С. 112.

⁸¹ Там же. С. 113.

⁸² РГИА, ф. 776, оп. 6. 1880, ед. хр. 502, л. 201—203.

⁸³ Из писем А.Е.Ландау. С. 115—116. И. Слуцкий выделял три этапа истории «Восхода»: 1881—1884 гг., когда журнал существовал наряду с еще несколькими еврейскими периодическими органами на русском языке, полемизировал с ними по насущным проблемам национальной жизни, в том числе по религиозным вопросам и отношению к эмиграционному движению; 1885—1891 гг. — период, в котором «Восход» являлся единственным национальным органом на русском языке, к тому же выходившим без предварительной цензуры. Это положение накладывало на А.Ландау особую ответственность в отражении и формировании национального самосознания;

1891—1899 гг. — время, когда «Восход» подвергался предварительной цензуре, и его редактор был вынужден учитывать постоянную угрозу репрессий по отношению к его изданию. (*Слуцкий И.* Указ. соч. С. 161—165.)

⁸⁴ Письма С.О.Грузенберга (1896—1899) // Евр. старина. 1914. Т.3-4. С. 385.

⁸⁵ Там же. С. 389—391.

⁸⁶ Там же. С. 408.

⁸⁷ Там же. С. 409—410.

⁸⁸ РГИА, ф. 776, оп. 6. 1880, ед. хр. 502. л. 20.

⁸⁹ *Дубнов С.М.* Книга жизни. С. 234.

⁹⁰ The Archive of the History of the Jewish People (Jerusalem). HNE/557. Л. 4.

⁹¹ Там же.

⁹² Из писем А.Е.Ландау. С. 102.

⁹³ Недельная хроника Восхода. 1882. № 52. С. 1.



Александр Пилипенко

МОИСЕЙ ГИНСБУРГ – «БЛАГОДЕТЕЛЬ НАШЕГО ТИХООКЕАНСКОГО ФЛОТА»

(К истории еврейского предпринимательства в России)

Хозяйский глаз желтей червонца
Мечтателей не оскорбит...

*Осип Мандельштам
«Американский бар». 1913 г.*

Для автора этой статьи специальный интерес представляет лишь небольшая часть деятельности торгового дома «М. Гинсбург и К», но говоря о фирме Моисея Акимовича Гинсбурга, невозможно не остановиться и на судьбе этой незаурядной личности.

В историю отечественного военно-морского флота М.А.Гинсбург вошел как главный поставщик российской тихоокеанской эскадры в 1880-х – 1905 гг. Различных поставщиков и подрядчиков у российского военно-морского ведомства хватало, но он сумел занять среди них совершенно особое место. Хотя в среде офицеров флота в отношении разного рода дельцов и коммерсантов бытовало весьма критическое отношение, но в адрес Моисея Акимовича звучал дружный хор восхвалений. Великий князь Кирилл Владимирович¹, поднявший весной 1898 г. андреевский стяг над Порт-Артуром, писал о Гинсбурге, что «он был нашим благодетелем, от которого зависел весь наш Тихоокеанский флот»². О том, что чеки, выписанные его рукой, «ходили в Маньчжурии не хуже золота», вспоминал офицер, защищавший Порт-Артур и участвовавший затем в Цусимском сражении³. Даже тогда, когда речь шла о коррупции в морском ведомстве, к чему Гинсбург и его сотрудники, по слухам, были причастны, о нем продолжали говорить и писать в восторженных тонах⁴. Когда же Моисей Акимович скончался, то статья, посвященная его памяти, была помещена в военно-морском отделе эмигрантского журнала «Часовой»⁵.

Александр Николаевич Пилипенко – преподаватель Петербургского техникума пищевой промышленности, соискатель при филиале Института российской истории РАН (СПб)

Возможно, лучше всего выразил бытовавшее на русском Дальнем Востоке восторженное отношение к личности Гинсбурга бывший служащий его торгового дома Михаил Миронович Таненбаум. За шесть месяцев до начала русско-японской войны в одном разговоре он так отозвался «о значении и величии» своего бывшего хозяина: «Вы не знаете, что такое господин Гинсбург? Это очень великий человек! Его сам Государь знает лично. Господин Гинсбург хотел было ликвидировать свои дела и уйти из Дальнего Востока, то его не пустили. Сам Государь не позволил. И что русское правительство сделает без Гинсбурга на Дальнем Востоке?...»⁶.

Начало жизненного пути Моисея Акимовича было довольно обычным для российского подданного иудейского вероисповедания. Он родился в бедной еврейской семье 5 декабря 1851 г. в местечке Радзивилов Вольнской губернии. С 11 лет начал зарабатывать на жизнь писанием ярлыков на местной таможне по 20 копеек в день. Весь свой заработок он аккуратно отдавал своей матери. В 15 лет Моисей Гинсбург отправился в Одессу в поисках лучшей доли, но не найдя себе прибыльного занятия, решил искать счастья за океаном. Тайно от родных, зарабатывая себе на пропитание по дороге, он добрался до Гамбурга. Сумев скопить по дороге немного денег на билет, он переправляется в Англию. В туманном Альбионе Моисей Гинсбург сколачивает свое первое состояние — пять фунтов, которые пошли капитану парусника, шедшего в Америку⁷.

По прибытии в Сан-Франциско Моисею Гинсбургу удалось занять у одного из своих единоверцев доллар, который послужил ему «основным капиталом» для начала торговли в разнос. Уже через несколько дней он смог вернуть долг. Но в США он не остался. Через три года, скопив 90 долларов, он покупает билет третьего класса на пароход, направлявшийся в Китай. По пути этот пароход зашел в Иокогаму. Япония понравилась Моисею Гинсбургу, и он, всего с пятью долларами в кармане, решил здесь остаться. Благодаря тому что он с детства знал русский и немецкий языки, а в Америке изучил еще и английский, он в 1875 г. нанялся в магазин корабельных припасов. Прослужив в нем полтора года, скопив 250 иен, приобретя доверие населения и заручившись кредитом у местных коммерсантов он, наконец, начинает собственное дело.

Покинув работу в магазине в 1877 г., Гинсбург выступил с предложением поставки различных припасов на находившийся тогда в японских водах российский клипер «Гайдамак». Благодаря

умеренным ценам он «оставил конкурентов за флагом» и так хорошо произвел поставку, что был рекомендован другим русским военным судам и вскоре стал главным поставщиком корабельных припасов для русской тихоокеанской эскадры.

В это время он был «единственным в Японии русским, вполне знакомым с местными условиями»⁸. Главная база русского флота — порт Владивосток, еще только начинала развиваться. Его портовые учреждения не могли организовать снабжение флота даже самым необходимым. Поэтому огромную роль в снабжении российских военно-морских сил на Тихом океане играли порты Японии. Естественно, что М.А.Гинсбург оказался практически незаменимым для русской Тихоокеанской эскадры человеком. Кроме того, он прекрасно изучил нужды флота и заранее самостоятельно производил заготовку всего необходимого, когда узнавал о приближении нового корабля, отряда или эскадры к дальневосточным водам.

В течение почти трех десятков лет М.А.Гинсбургу поручались все наиболее значительные дела по снабжению все возраставшей эскадры. При этом надо учесть, что со дня начала его деятельности коммерция на Дальнем Востоке сделала поразительные успехи. Как в японских, так и в китайских портах у него появилось много сильных конкурентов в лице различных европейских и японских фирм. Нельзя отнести его успех и к привязанности дальневосточного морского начальства к одному поставщику. Командующие Тихоокеанской эскадрой менялись каждые два года⁹. Вместе с ними менялись и чины их штаба. Следовательно, каждые два года М.А.Гинсбургу приходилось налаживать отношения снова. Правда, при этом в лице нового командующего эскадрой он часто встречал старого знакомого — многие из них ранее командовали кораблями в дальневосточных водах, и Мои-сей Акимович уже имел с ними дело.

В конечном итоге успех М.А.Гинсбурга и созданного им предприятия зиждился на его деловых качествах. Великий князь Кирилл Владимирович, служивший в 1897—1898 гг. на крейсере «Россия» вахтенным начальником, так вспоминал о нем: «Все — от булавки до корабельного якоря и от заклепки до дымовой трубы — приходилось доставать с помощью барона Гинзбурга»¹⁰. О нем на Дальнем Востоке знал каждый — у него было все. Его агентства и склады располагались по всему китайскому побережью и в Японии. Случись кораблю повредить винт или цилиндр, понадобись кому-то отправить письмо в полной уверенности, что оно дойдет до назначения, — неизменно обращались к еврею

Гинзбургу, зная, что он поможет. Стоило лишь передать заказ через его агентов, и все необходимое доставлялось в срок»¹¹.

Последняя треть XIX в. не была спокойным периодом для русского флота в Тихом океане. Здесь, вблизи берегов богатейшего из азиатских рынков — Китая, все ведущие морские державы старались иметь значительные эскадры. Для России, кроме того, было важно защитить от чьих-либо посягательств свои собственные дальневосточные владения. Вскоре после того как началось сотрудничество М.А.Гинсбурга с русскими военно-морскими силами на Тихом океане, в 1880 г. разразился так называемый Илийский кризис, грозивший военным столкновением с Китаем¹². Россия не имела тогда на Дальнем Востоке значительных сухопутных сил, и быстро пополнить их в случае войны было невозможно. Приходилось полагаться главным образом на флот и в дальневосточных водах была сосредоточена сильная эскадра вице-адмирала С.С.Лесовского. Затем, в 1885 г., когда из-за занятия Кушки обострились отношения с Англией¹³, здесь готовилась вступить в борьбу с английским флотом эскадра контр-адмирала А.Е.Кроуна. В самом конце XIX — начале XX столетия, когда на арену выходит новая морская держава — Япония, ситуация на Дальнем Востоке становится еще более сложной. Всего за десять лет трижды (в 1894, 1900 и 1904 гг.) дело доходило до войны.

Такая международная обстановка на Дальнем Востоке не могла не сказаться на том, как флот будет организовывать свое снабжение и какие требования он будет предъявлять к своим поставщикам. Гинсбург сам не забывал подчеркивать особый характер своей коммерции. Когда к нему обращались представители иностранных флотов с какой-либо просьбой, то он, «желая подчеркнуть свое русское подданство, не без гордости отвечал, что все его склады находятся в распоряжении адмирала, командующего русской Тихоокеанской эскадрой, и поэтому он считает себя вправе производить такой отпуск только в том случае, если получит приказание своего адмирала»¹⁴. Вряд ли это была дежурная фраза. В условиях острой конкуренции различных морских держав за влияние в азиатско-тихоокеанском регионе Гинзбургу приходилось руководствоваться не одними лишь коммерческими расчетами, но и военно-политическими соображениями.

Созданный Гинсбургом торговый дом не был обычным предприятием — он был неразрывно связан с морским ведомством и существовал за счет его заказов. За счет своих собственных капиталов он не мог проводить все коммерческие операции — как

оборотный капитал он должен был использовать средства морского ведомства, выделяемые в виде авансов. Такого рода подрядчики работали с морским ведомством и на Балтике, и на Черном море. Но если там у морского ведомства был довольно широкий выбор фирм, специализирующихся, например, на поставках угля, то на Дальнем Востоке выбирать не приходилось — крупных торговых фирм было мало. Впрочем, и таких солидных потребителей, как Тихоокеанская эскадра, на русском Дальнем Востоке тоже не было, поэтому возникновение симбиоза военного флота и торговой фирмы было естественным в этих условиях.

К началу XX в. у торгового дома «М. Гинсбург и К°» имелся обширный опыт снабжения флота во время различных военных и политических кризисов. В 1880 г. он снабжал эскадру Лесовского, в 1885 г. поставлял уголь и материалы на суда эскадры Кроуна, но особенно большую роль играл он в событиях 1895 г. Тогда в Чифу были сосредоточены Тихоокеанская и Средиземноморская эскадры под общим командованием вице-адмирала С.П.Тыртова. Они готовились, в случае необходимости, силой подтвердить российскую точку зрения на Симонсекский мирный договор¹⁵ и принудить Японию умерить свои аппетиты относительно Китая. М.А.Гинсбург находился в это время при соединенных эскадрах в Тихом океане на борту парохода Добровольного флота «Хабаровск». «Тогда, благодаря только исключительной энергии господина Гинсбурга и его умению преодолевать все препятствия, главным образом со стороны враждебных нам англичан, коммерческих хозяев на Дальнем Востоке, — эскадра в кратчайший срок была вполне обеспечена углем, провизией и всеми необходимыми материалами судового хозяйства»¹⁶.

Когда в 1898 г. был занят Порт-Артур и Тихоокеанская эскадра перешла сюда, то и М.А.Гинсбург переезжает вслед за ней. По распоряжению командующего эскадрой вице-адмирала Ф.В.Дубасова им были созданы здесь склады, послужившие впоследствии для образования магазинов флотских экипажей. Поскольку в Порт-Артуре военный порт еще только создавался, то Гинсбург берется за организацию снабжения эскадры в Порт-Артуре. Вплоть до начала русско-японской войны, когда средства порта уже достаточно развились, он продолжает поставлять уголь непосредственно на военные суда, стоявшие в Артурской бухте. Подобный порядок оценивался морским министерством как совершенно недопустимый в тех портах, где существуют казенные угольные склады, но порт-артурское морское начальство так и не отказалось от подобной практики. Кроме того, Гинсбург стал занимать-

ся в Порт-Артуре не только снабжением флота, но и сухопутного гарнизона крепости. Этому способствовало видимо то, что главным начальником и командующим войсками Квантунской области был назначен моряк — вице-адмирал Е.И.Алексеев¹⁷.

Последним перед русско-японской войной кризисом в этом регионе стало боксерское восстание¹⁸, в подавлении которого Россия приняла самое активное участие. Снова Гинсбург оказался одним из наиболее деятельных участников событий и организовал перевозку из Порт-Артура в Таку войск и военных припасов, «чем окончательно завоевал к себе полное доверие начальствующих лиц»¹⁹. Вскоре после подавления боксерского восстания петербургский первой гильдии купец М.А.Гинсбург получил звание коммерции советника.

К началу войны с Японией его «экспортно-импортная компания» имела отделения в Иокогаме, Нагасаки, Чемульпо и Сингапуре, куда часто заходили корабли Тихоокеанской эскадры. Главная контора торгового дома была, естественно, в Порт-Артуре, а еще одно отделение — в Одессе, откуда на Дальний Восток, на судах Добровольного флота, отправлялась большая часть грузов из Европейской России. Японское отделение фирмы возглавлял брат Моисея Акимовича Марк Акимович Месс, а порт-артурское — Г.М.Гандельман²⁰. Во втором русском военно-морском порту на Дальнем Востоке, Владивостоке, к этому времени Гинсбург особых интересов не имел — этот порт был достаточно оборудован, а уголь сюда поставлялся с Сахалина горнопромышленным товариществом «И.О.Маковский и К°». Кроме того, здесь почти с самого момента возникновения города действовала немецкая фирма «Кунст и Альберс», ставшая к этому времени крупным универсальным торговым предприятием с множеством отделений и с солидными связями.

Помимо поставок для флота и гарнизона Порт-Артурской крепости к М. А. Гинсбургу перед русско-японской войной, по настоянию местного начальства, перешло представительство и поставки Добровольному флоту на Дальнем Востоке²¹. Кроме того, Моисей Акимович принял некоторое участие и в знаменитой «безобразовской» концессии на р. Ялу²² — в конце 1902 г. по высочайшему повелению он был назначен временно управляющим лесными концессиями на Ялу на время отсутствия статс-секретаря Безобразова. Правда, пребывал он в этой должности всего около полутора месяцев, но успел истратить на это дело 70000 руб. собственных денег²³. Наконец, он принял участие в разработке фушуньского каменноугольного месторождения, которое

находилось близ Мукдена и могло в будущем стать источником топлива для порт-артурской эскадры²⁴.

Приближение русско-японской войны для Гинсбурга, обладавшего в Японии и Китае целой сетью агентов, не было тайной, и он энергично доносил об этом правительству²⁵. Во второй половине 1903 г., когда близость возможной войны с Японией стала очевидна, Гинсбург, как по распоряжению заместителя царя на Дальнем Востоке адмирала Е.И.Алексеева, так и по собственной инициативе, в кратчайшие сроки приобретает огромное количество провизии, материалов и медикаментов, а также очень большое количество угля.

Обеспечить эскадру достаточным, хотя бы на первое время, запасом угля было особенно необходимо. Без него самый мощный корабль терял всякое боевое значение. В то же время весь потреблявшийся эскадрой уголь доставлялся морем, мимо японских берегов. Рассчитывать на то, что во время войны удастся организовать правильную доставку топлива до тех пор, пока японский флот не будет полностью разбит, не приходилось. Кроме того, на ходу корабли эскадры использовали исключительно высококачественный английский уголь кардифф, а на якоре — в основном дешевый японский уголь. Транспорты, портовые суда и береговые учреждения военно-морского порта Порт-Артура также использовали японский уголь. Естественно, что и доставка кардиффа из дружественной Японии Англии, и приобретение угля в самой Японии на последнем перегоне перед войной не могли быть простым делом.

Наряд на поставку японского угля в Порт-Артур был дан торговому дому «М.Гинсбург и К^о» командиром военно-морского порта только 12 ноября 1903 г., то есть всего за два с половиной месяца до начала войны. Однако практически до самого начала военных действий ему удавалось вывозить из Японии уголь для порт-артурской эскадры даже тогда, когда японские углепромышленники заявили, что не будут продавать свой уголь русским. Последние четыре парохода с японским углем пришли в Порт-Артур уже после начала военных действий. Один из них, несмотря на то, что японцы были прекрасно осведомлены, кому был предназначен этот уголь, умудрился выйти из Нагасаки буквально накануне войны — 26 января 1904 г. Но они ничего поделать не смогли — уголь был погружен на нейтральный норвежский пароход «Sleipner», а сотрудники местного отделения фирмы успели снабдить его документами о том, что он якобы вез уголь не в Порт-Артур, а в один из китайских портов²⁶. Всего торговый

дом «М.А.Гинсбург и К^о» по этому наряду заготовил 123000 тонн японского угля на 1695000 руб.²⁷.

Надо огдать должное как самому М. А. Гинсбургу, так и его сотрудникам — они умели ладить с лодьями. В Порт-Артуре они старались быть в хороших отношениях со всеми, «отлично понимая, что “каждому человеку есть хочется” и “сухая ложка рот дерет”»²⁸, а какой-нибудь приемщик, при желании, «на точном законном основании» способен затормозить миллионное дело. Но суметь «поладить» с японцами, известными своим «патриотизмом, граничащим с фанатизмом»²⁹, в тот момент, когда они готовились к войне, для русской фирмы было крайне сложно.

Помимо угля и различных материалов, которые были заказаны морским ведомством и под приобретение которых Гинсбургу выдавались авансы³⁰, им были созданы запасы и за свой счет. В том числе торговым домом «М. А. Гинсбург и К^о» было приобретено медикаментов и перевязочных материалов на 150000 руб. Во время обороны Порт-Артура они сыграли огромную роль. Дело в том, что запасы хлороформа и перевязочных средств в госпиталях крепости были ничтожны и их израсходовали в первые же месяцы обороны. Большую роль сыграли и созданные им запасы продовольствия — военно-морской порт не только имел их в изобилии, но и снабжал гарнизон крепости коровьим маслом, белыми сухарями, консервами и прочей провизией тогда, когда крепость их уже не имела³¹. В общем, созданные М.А.Гинсбургом в Порт-Артуре накануне войны запасы дали возможность крепости держаться лишних два-три месяца³².

Русско-японская война застала Моисея Акимовича в Порт-Артуре. Будучи штатским человеком и не желая рисковать своей жизнью, он решил было ехать в Россию, но в Харбине на перроне его встретил капитан второго ранга В.И.Семенов. Ему и ехавшим с ним в Порт-Артур офицерам удалось убедить Гинсбурга вернуться, так как «бросать свое дело, да еще в такое время — прямой убыток». Но не только забота о барышах влекла Гинсбурга в Порт-Артур. Для него потери, понесенные эскадрой, были его личными потерями. Вспоминая о том, как Моисей Гинсбург рассказывал по дороге из Харбина в Артур о повреждениях «Ретвизана», «Цесаревича» и «Паллады», Семенов писал: «Слушая его, глядя ему в глаза, я верил его ужасу, его горю... Он был по природе чужой, но он так сжился с ней, с этой эскадрой, что тут не было места коммерческому расчету...»³³

По прибытии в Порт-Артур Гинсбург по указанию наместника Алексеева занялся заготовлением для крепости продуктов

первой необходимости на тот случай, если она будет отрезана японской армией с суши. В течение двух месяцев он закупил в Маньчжурии и доставил в Порт-Артур 3000 голов скота, муку, масло и прочее. Все это было передано морскому ведомству по ценам заготовления, без начисления процента в пользу фирмы³⁴.

Затем он отправляется в Петербург с рекомендательным письмом от вице-адмирала С.О.Макарова³⁵, в котором тот просил поручить М.А.Гинсбургу снабжение блокированного японским флотом Порт-Артура углем³⁶. Но и без этого он был хорошо известен в Петербурге. Вроде бы, когда управляющий морским министерством вице-адмирал Ф.К.Авелан пожаловался Николаю II на затруднения в организации снабжения эскадры Рождественского, император сказал: «У вас же есть Гинсбург»³⁷. Однако взаимоотношения Моисея Акимовича с министерством не были безоблачными — до войны он действовал на Дальнем Востоке и не был непосредственно связан с Главным управлением кораблестроения и снабжений (ГУКиС), которое ведало всей хозяйственной деятельностью морского министерства. Поскольку Гинсбург заключал контракты на поставки для флота в Тихом океане с местным военно-морским начальством, то ГУКиС и близкие к нему фирмы оставались в стороне и смотрели на него как на конкурента.

В Санкт-Петербурге М.А.Гинсбург получает от морского министерства целый ряд ответственных поручений. Он создает склады в Шанхае, приобретает материалы для ремонта плавучей мастерской «Камчатка» и даже пытается организовать агентурную сеть для слежки за военной контрабандой, доставляемой в Японию³⁸. Меняется и деятельность его фирмы. Теперь Моисей Акимович находится преимущественно за границей, где собственно и приобретает все необходимое для выполнения поручений морского ведомства, а также фрахтует суда. В Китае действует его брат М.А.Месс, а в Санкт-Петербурге, близ морского министерства, куда часто навещается и сам Моисей Акимович, остается другой его компаньон — Г.М.Гандельман.

Хотя С.О.Макаров и ходатайствовал о том, чтобы Гинсбургу была поручена доставка угля в Порт-Артур, однако так сложились обстоятельства войны, что в 1904 г. уголь можно было доставлять морем только во Владивосток. Но к тому времени, когда Гинсбург прибыл в Петербург, за это дело уже взялось Главное управление торгового мореплавания и портов³⁹. Вторично предложил привлечь его к поставкам угля во Владивосток в начале июля 1904 г.⁴⁰ вице-адмирал Н.И.Скрыдлов, назначенный командующим флотом в Тихом океане после гибели Макарова. Но тогда

ГУКиС отдал предпочтение петербургской фирме «Павел Бекель», которая уже несколько лет подряд поставляла уголь для Балтийского флота и, частично, по контрактам с ГУКиС для военных портов Дальнего Востока⁴¹. Однако в октябре 1904 г., когда возникли затруднения с приобретением угля в Англии, М.А. Гинсбург предложил свои услуги, и они были приняты ГУКиС.

Контракт был заключен на очень выгодных для обеих сторон условиях. Стоимость одной тонны угля с доставкой во Владивосток была определена «не более 150 шиллингов за тонну». Это была самая высокая цена, по которой министерство приобретало уголь для Владивостока во время войны. Остальные фирмы довольствовались меньшим. Зато министерство не несло убытков, если уголь вместе с пароходом оказывался в руках японцев, поскольку Гинсбург предоставил министерству гарантии лондонских банков в том, что если уголь не будет доставлен на место, то все авансы будут возвращены.

Из шести пароходов, вышедших из Англии с 32649 тоннами угля, до Владивостока не добрался ни один — пять были захвачены японцами, а один погиб. Кроме того, в обход условий контракта, но по существу для ускорения его выполнения, Гинсбургом было послано два парохода с карлиффским углем из Шанхая. Один из них доставил 7 января 1905 г. во Владивосток 5000 тонн угля, второй, с 6898 тоннами — достался японцам⁴². Явная неудача этого предприятия была связана в первую очередь с тем, что ко времени, когда законтрактованные осенью 1904 г. морским министерством пароходы вошли в дальневосточные воды, японский флот уже освободился от блокады Порт-Артура и мог надежно блокировать Владивосток. Вина за это лежала на ГУКиС, который из копеечных соображений упустил самое благоприятное время для доставки угля во Владивосток и в итоге понес громадные убытки.

Важнейшим из дел, за которое берется в Петербурге Гинсбург, была организация снабжения 2-й Тихоокеанской эскадры. Если общие обороты торгового дома «М.А.Гинсбург и К^о» с морским ведомством за время войны составили около 20 млн. руб., то примерно половина этой суммы пришлось на снабжение 2-й Тихоокеанской эскадры. Допущен он был к нему не сразу. Только когда в январе 1905 г. вице-адмирал З.П.Рожественский обратился в морское министерство с требованием экстренно доставить к эскадре девятимесячный запас провизии и материалов, а начальник ГУКиС генерал-лейтенант А.А.Любимов заявил, что он не имеет возможности взять на себя это сложное дело, М.А.Гин-

сбург был срочно вызван из заграницы, где он находился по делам морского ведомства, и в три недели организовал все это дело.

Когда после войны стали выяснять, почему именно ему была поручена экстренная доставка девятимесячного запаса провизии и материалов для 2-й Тихоокеанской эскадры, и специально назначенная комиссия стала опрашивать причастных к этому делу лиц, то начальник Главного морского штаба (ГМШ) контр-адмирал А.А.Вирениус заявил, что тогда «требовалась скорость, секретность и умелость исполнить добросовестно задачу доставки эскадре провианта и материалов... Деятельность Гинсбурга была хорошо известна мне и всем чинам, плававшим на эскадре Тихого океана за многие годы, другого же подходящего лица, способного выполнить такое большое дело, не было и, смею думать, и в настоящую минуту нелегко найти»⁴³. Такого же мнения придерживались и другие офицеры ГМШ. О доверии к нему со стороны морского ведомства свидетельствует и тот факт, что для секретной переписки с военно-морским ученым отделом ГМШ о движении пароходов с грузами для эскадры Рождественского ему был дан особый шифр⁴⁴.

Для организации снабжения 2-й Тихоокеанской эскадры Гинсбург потребовал аванс в размере 5 млн. руб., и он ему был незамедлительно выплачен. Морское министерство тогда дало бы и больше, просто Гинсбург потребовал именно такую сумму. Все ведомости необходимых для эскадры материалов составлялись Гинсбургом, «имевшим в этом деле большую опытность и подробно знакомым с потребностями наших судов по своей прежней деятельности поставщика эскадры Тихого океана»⁴⁵. Причем, полагаться приходилось только на него, поскольку Рождественский никаких конкретных требований не присылал, а ГУКиС, никогда не участвовавший в таком деле, как снабжение эскадры, совершающей плавание через три океана в военное время, не мог бы собрать «подлежащих справок» для выяснения размеров «действительной потребности» кораблей эскадры, дабы не ввести казну в «непроизводительные расхоль»...

Сам Моисей Акимович считал, что исполнил порученную ему операцию блестяще, но вряд ли его поставки на эскадру полностью соответствовали тем требованиям, которые обычно предъявлялись к снабжению флота. Безупречной она быть ни в коем случае не могла. Собрать за три недели все необходимое для громадной эскадры было очень тяжело, а собрать все безукоризненного качества просто невозможно. Кроме того, все заготовленное

надо было доставить на эскадру, а где ее нужно будет искать Рождественский, дабы не раскрыть своих планов, не сообщал даже ГМШ, хотя о том, где она находится в данный момент, можно было прочитать в любой газете. Наконец, продовольствие легко портилось в тропиках. Так, в результате порчи холодильной установки испортилось замороженное мясо на 930000 руб., которое не было своевременно принято эскадрой. В то же время судить о том, хорошо или плохо были осуществлены поставки для 2-й Тихоокеанской эскадры с точки зрения интересов морского ведомства, невозможно: и флаг-интендант эскадры, и все документы штаба командующего эскадрой погибли в Цусимском сражении.

Однако во время русско-японской войны М.А.Гинсбург не был простым исполнителем поручений морского ведомства. Он сам предлагал морскому министерству оригинальные военно-коммерческие проекты. Так, в июле 1904 г. он предложил доставить на пароходах-угольщиках кроме угля еще и часть необходимых владивостокскому порту материалов, но ГУКиС почему-то решил, что этот порт в них не нуждается. Осенью 1904 г. он предложил довольно интересную комбинацию. Поскольку стоимость фрахта и страховки парохода от Кардиффа до Владивостока к этому времени практически сравнялась со стоимостью самого парохода, то Гинсбург предлагал просто заключать контракты с судовладельцами о том, что если пароход решится на прорыв во Владивосток, то он приобретает морским министерством, и оно освобождается от уплаты фрахта и страховки. По прибытии во Владивосток пароход становился бы военным транспортом, а после войны его можно было бы продать и вернуть себе большую часть затраченных денег. Такая комбинация повышала также вероятность того, что пароход дойдет до места назначения — судовладельцы могли быть заинтересованы в том, чтобы он попал в руки японцам, так как им выплачивалась страховка. Только весной 1905 г. министерство согласилось с этим предложением, но Цусимское сражение сделало его осуществление бессмысленным⁴⁶.

Некоторые запасы Гинсбург делал на свой счет и по собственной инициативе. Поскольку нужды личного состава 2-й Тихоокеанской эскадры были Моисею Акимовичу хорошо известны, то им было отправлено к эскадре более чем на 300000 руб. табака, папирос, пива, минеральной воды, закусок и т. п. После гибели эскадры у него на руках остались многочисленные неплаченные счета каюг-компаний и испортившиеся от долгого пребывания в тропиках товары. Прочие начинания Моисея Акимо-

вича имели не столь бакалейный характер. Так, получив указание создать запасы угля и провизии в Шанхае, он вместо 50000 тонн кардиффского угля заготовил 75000 тонн, а кроме того создал запасы материалов по минной и шкиперской частям, которые не были ему заказаны, но он считал, что если эскадра Рождественского прибудет на Дальний Восток, то они ей потребуются. Но, как писал он сам после войны, «вследствие несчастно сложившихся обстоятельств для всех»⁴⁷ эти запасы остались невостребованными.

Если во время русско-японской войны к фирме «Гинсбург и К^о» и ее главе морское ведомство проявляло живейший интерес, то после войны в их отношениях наступило затишье. Во-первых, в «цусимском ведомстве», как теперь многие стали называть морское министерство, произошли значительные кадровые изменения. Его шеф генерал-адмирал, великий князь Алексей Александрович и управляющий морским министерством адмирал Ф.К. Авелан покинули свои посты, а начальник ГУКиС генерал-лейтенант А.А.Любимов умер. Во-вторых, окончание войны не было для министерства началом спокойной работы. Россия переживала революцию, и одними из самых активных ее участников были матросы и рабочие заводов морского ведомства. Естественно, что министерству было не до проведения окончательных расчетов с Гинсбургом. Кроме того, война и революция истощили ресурсы государственного казначейства.

В то же время у Моисея Акимовича не было необходимых «оправдательных документов». Важнейшими условиями успеха во время войны были скорость и секретность, а это не допускало соблюдения всех установленных формальностей. Однако министерство, не располагая всеми надлежащими документами, не только не было обязано платить, но и не имело на это права. Не предусматривался уставом о казенных подрядах и случай гибели документов и товаров в результате пожара, вызванного попаданием 11-дюймового снаряда. Поэтому, после того как в ночь на 13 октября 1904 г. порт-артурская контора и склад торгового дома «М. А. Гинсбург и К^о» сгорели, оказались под вопросом и расчеты за поставки крепости и порту, которые были в свое время хорошо документированы.

Если оплату доставленного во Владивосток угля министерство затянуло на 4 месяца, хотя по контракту должно было платить сразу по получении телеграммы о прибытии парохода в порт, то по многим другим делам оплаты пришлось ждать много дольше. Через полтора года после окончания войны, в конце октября

1906 г.⁴⁸, Гинсбург обратился к морскому министру с просьбой произвести с ним, наконец, окончательный расчет. За министерством к этому времени, по его подсчетам, оставалось 3,5 млн. руб. долга. Причем сам Моисей Акимович был должен, и должен очень много, английским банкам. Во время войны они его охотно кредитовали. Тогда банки надеялись на хорошую репутацию фирмы «М.А.Гинсбург и К^о», а сам Моисей Акимович представлялся им не просто как частное лицо, а как представитель русского морского министерства.

За два месяца перед этим Гинсбургом уже было получено от министерства 1,5 млн. руб., и вся эта сумма пошла на погашение долгов. Причем только одни проценты составили 60000 фунтов стерлингов (около 567000 руб.), но у М.А.Гинсбурга еще оставалось неоплаченных векселей на 200000 ф. ст. (около 1,9 млн. руб.). Если к 30 октября Моисей Акимович не оплатил бы их, то он был бы объявлен несостоятельным должником и потерял бы свое имя, созданное многолетним упорным трудом. Новый морской министр адмирал А.А.Бирилев никогда не имел дела с М.А. Гинсбургом ранее, но был много о нем наслышан и знал, «что он оказал огромные услуги по снабжению Эскадры и портов в военное время, делая часто такие дела, которые никто другой не мог бы выполнить». Поэтому министр великодушно полагал, «что он заслуживает того, чтобы расчеты с ним велись, первым делом без ущерба казне — но честно и скоро»⁴⁹. В результате была назначена особая комиссия, которая в течение нескольких лет разбиралась в том, за что и сколько нужно платить торговому дому «М.А. Гинсбург и К^о».

Трудно сказать, принесла М.А.Гинсбургу эта война больше доходов или потерь. Естественно, в ценах на заподряженные во время войны материалы учитывался и очень высокий риск. Он вполне мог действительно заработать на русско-японской войне больше денег, чем потерять. Но судить об этом на основании материалов военно-морского архива или по публикациям в прессе вряд ли возможно. Однако поражение России в этой войне обернулось поражением и лично коммерции советника Моисея Гинсбурга. Пока рос русский военно-морской флот на Тихом океане, росло и его богатство и влияние, но после русско-японской войны Россия практически лишилась своего флота на Дальнем Востоке. Конечно, его труды не были забыты. За организацию снабжения 2-й Тихоокеанской эскадры Моисей Акимович был награжден орденом св. Владимира 4 степени и чином действительного статского советника.

После русско-японской войны М. А. Гинсбург поселился в Петербурге и занялся благотворительностью. На его деньги была построена богадельня на 200 человек для престарелых евреев (5-я линия Васильевского острова, дом 50), которой было дано его имя⁵⁰. Он также щедро жертвовал на строительство Хоральной синагоги, на постройку дома отпевания на Еврейском Преображенском кладбище (освещен в 1912 г.) и на другие нужды еврейской общины Петербурга⁵¹. В родном Радзивилове им были построены православный храм, синагога и другие общественные здания. Когда же началась первая мировая война, Гинсбург устраивает в принадлежащем ему доме на Уральской улице морской лазарет и убежище для жен и детей матросов, ушедших на войну.

Во время первой мировой войны М.А.Гинсбург был востребован и как снабженец. В 1915 г. он через Архангельск отправляется в США. Ему было поручено достать для военного министерства винтовки, для морского – стальной трос, а для министерства финансов – деньги. Эта миссия была возложена на него не только потому, что он был коммерсантом, прекрасно зарекомендовавшим себя перед государством. Очевидно, рассчитывали также и на то, что интересы российского правительства в США будет представлять еврей. Это должно было произвести благоприятное впечатление на американские деловые и общественные круги и способствовать успеху дела. Однако миссия Гинсбурга окончилась неудачно.

После Октябрьской революции он лишился 95% своего состояния и оказался в эмиграции, но благотворительной деятельности не прекратил. «Помимо пользовавшихся его особым вниманием чинов русского флота, с которыми он был связан полувекowymi воспоминаниями, Моисей Акимович продолжал оказывать посильную помощь и другим лицам, прибегающим к нему за ней, причем не делал различия ни в положении, ни в религии, и будучи одновременно убежденным монархистом и правоверным евреем, в этом отношении руководствовался следующими словами “Нет ни эллина ни иудея”»⁵² – писал о послереволюционном периоде в жизни Моисея Акимовича журнал «Часовой».

Скончался Моисей Акимович Гинсбург в Париже 3 июля 1936 г.⁵³

¹ Кирилл Владимирович (1876 - 1938) – великий князь, старший сын великого князя Владимира Александровича, брата императора Александра III, флигель-адъютант (1896), окончил Морской корпус (1896) и военно-морской

отдел Николаевской морской академии (1912). С 1896 г. служил на различных кораблях русского флота. Во время русско-японской войны был начальником военно-морского отдела штаба командующего флотом в Тихом океане вице-адмирала С.О.Макарова. Оказался одним из немногих, кто остался в живых после гибели эскадренного броненосца «Петропавловск» (31 марта 1904 г.), после чего выехал в Россию, а затем за границу «для отдыха и лечения». В 1905 г. женился без разрешения императора и был отправлен в отставку. В 1909 г. в связи с рождением дочери прощен и вернулся на службу. В 1915–1917 гг. — контр-адмирал, командир Гвардейского флотского экипажа. С 1917 г. в эмиграции. В 1922 г. провозгласил себя блюстителем престола, а в 1924 г. — императором Кириллом I. Умер в эмиграции, под Парижем. В 1995 г. похоронен в Великокняжеской усыпальнице Петропавловского собора.

² *Великий князь Кирилл Владимирович*. Моя жизнь на службе России. СПб., 1996. С. 111. С М.А.Гинсбургом Кирилл Владимирович мог столкнуться в 1898 г., когда служил на крейсере «Россия» вахтенным начальником и, возможно, в 1904 г., когда с 1 по 31 марта он находился в Порт-Артуре в составе штаба командующего флотом. Как великий князь Кирилл Владимирович, даже будучи вахтенным начальником (самая младшая офицерская должность на корабле), занимал особое положение. Естественно, что он был достаточно хорошо информирован обо всем, что происходило на Тихоокеанской эскадре.

³ *Семенов В. И.* Расплата. СПб., 1994. С. 45. Семенов Владимир Иванович (1867 - 1910). Окончил Морской корпус (1887) и гидрографическое отделение Николаевской морской академии (1894). В начале русско-японской войны находился в Порт-Артуре. Командовал миноносцем «Решительный», был старшим офицером на крейсере «Боярин», транспорте «Ангара» и крейсере «Диана». После боя в Желтом море (28 июля 1904 г.) на крейсере «Диана» прибыл в Сайгон, откуда отправился в Россию. В Либаве был зачислен в штаб 2-й Тихоокеанской эскадры. Во время Цусимского сражения (14-15 мая 1905 г.) был ранен и попал в плен. В 1906 г. вернулся в Россию, а в январе 1907 г. вышел в отставку. После русско-японской войны им были написаны воспоминания, объединенные в трилогию «Расплата», и ряд публицистических и художественных сочинений. В них В. И. Семенов критиковал деятельность наместника на Дальнем Востоке адмирала Е. И. Алексеева и порядки, царившие в морском министерстве. Поскольку В. И. Семенов до русско-японской войны служил на кораблях Тихоокеанской эскадры в 1889-1891 и 1895-1900 гг., то, естественно, он хорошо знал М. А. Гинсбурга, в том числе потому, что в 1899-1900 гг. был флагманским штурманом эскадры. В своих воспоминаниях он зашифровал Гинсбурга инициалами «М.А.Г.». Помимо того, что это были инициалы самого Моисея Акимовича, это был также и телеграфный адрес его фирмы.

⁴ В приморской крепости // *Море*. 1906. № 13-14. С. 460-461. Анонимный автор этих воспоминаний не был моряком, а служил в гарнизоне Порт-Артура. Отношение его к порядкам в Артурском порту и на Тихоокеанской эскадре, а также к наместнику на Дальнем Востоке адмиралу Е. И. Алексею было отрицательным, зато сухопутное начальство, во главе с командантом крепости генералом Стесселем, было представлено образцом неподкупности.

⁵ *Моряк*. М.А.Гинсбург // Часовой: Орган связи рус. воинства и нац. движения за рубежом. 1936. Июль. С. 15-17. Этот эмигрантский журнал не питал симпатии не только к советской власти, но и к западной демократии, Лиге Наций, свряем и танкам, и одобрительно относился к Гитлеру, «белому

генералу» Франко, войне Муссолини с Абиссинией и коннице. Поэтому очень благожелательная статья о М.А.Гинсбурге оказалась между фотографией новой немецкой подводной лодки с железным крестом на борту и статьей под заголовком «Кто правит Россией?», где тщательно подчеркивалось преимущественно еврейское происхождение советских дипломатов и членов правительства, а в одном случае было даже указано, что жена сотрудника была еврейка. Естественно, что в этом издании Моисей Акимович был охарактеризован как «большой русский патриот», бывший «одновременно убежденным монархистом и правверным евреем». Надо отдать должное осведомленности «Моряка». Очевидно он был хорошо знаком с Моисеем Акимовичем. В частности, в этой статье есть почти текстуальные совпадения с письмом, с которым М.А.Гинсбург обратился к морскому министру после русско-японской войны.

⁶ М.Т. Произвольность наград // *Море*. 1906. № 36. С. 2083. Заметка, в которой приводится столь восторженное мнение о М. А. Гинсбурге, была фактически ответом журнала «Море» на критику газеты «Речь», направленную против Моисея Акимовича. Редактор и издатель «Моря» генерал-майор Н.Н.Беклемишев был хорошо знаком с деятельностью Моисея Акимовича на Дальнем Востоке и мог оценить ее по достоинству — во время русско-японской войны он сам, будучи начальником отдела торговых портов Главного управления торгового мореплавания и портов, блестяще организовал доставку нескольких десятков тысяч тонн угля во Владивосток.

⁷ Без уплаты такой «премии» нельзя было рассчитывать на включение в списки команды. Кроме того, во время перехода из Англии в Америку Гинсбург должен был работать только за стол. Это была обычная практика того времени, вызванная тем, что из Европы в Северную Америку шел огромный поток эмигрантов, многие из которых старались пересечь океан не пассажиром, а в составе команды. Зато на обратный рейс из Америки в Европу судовладельцам приходилось нанимать команду за большие деньги.

⁸ *Ножин Е.К.* Правда о Порт-Артуре. СПб., 1907. С. 927.

⁹ С 1891 по 1904 г. сменилось семь командующих эскадрой Тихого океана: П.П.Тыртов, С.П.Тыртов, Е.И.Алексеев, Ф.В.Дубасов, Я.П.Гильдебрандт, Н.И.Скрыдлов и О.В.Старк.

¹⁰ Вел. кн. Кирилл Владимирович назвал М. А. Гинсбурга «бароном Гинсбургом», очевидно ошибочно приняв Моисея Акимовича за одного из представителей известного семейства банкиров и золотопромышленников баронов Гинсбургов. Возможно этому способствовало то, что один из баронов Гинсбургов примерно в то же время действовал на Дальнем Востоке. Нужно также учесть, что свои воспоминания Кирилл Владимирович написал в эмиграции в 1930-е гг.

¹¹ *Великий князь Кирилл Владимирович.* Указ. соч. С. 101.

¹² Илийский кризис (1879–1881 гг.) был вызван столкновением интересов России и Китая в Средней Азии. Спорной территорией стал Илийский край, населенный мусульманами и формально входивший в состав Китайской империи, но с 1860-х гг. охваченный восстанием и занятый в 1871 г. русскими войсками. По Ливадийскому договору (1879 г.) часть этого края передавалась России, а русская торговля в этом регионе получала ряд преимуществ. Но в Пекине договор не был ратифицирован, заключивший его китайский сановник был приговорен к смерти и началась подготовка к войне. Не имея на границах с Китаем достаточных сил, российское правительство

отправило в Тихий океан эскадру с Балтики. Эта эскадра могла создать угрозу непосредственно Пекину и столичной провинции. В 1881 г. в Петербурге был подписан новый договор, урегулировавший отношения России и Китая. По нему большая часть Илийского края отошла России. После этого большая часть кораблей эскадры Лесовского вернулась на Балтику.

¹³ Занятие русскими войсками в марте 1885 г. Кушки, на которую претендовал также и Афганистан, бывший под протекторатом Англии, вызвало обострение русско-английских отношений. Обе страны начали демонстративно готовиться к войне. Русский флот, значительно уступавший в силах английскому, должен был создать угрозу океанским торговым путям Великобритании. Находившиеся в это время в японских портах русские крейсера занимали хорошие позиции для выхода на торговые пути в Тихом и Индийском океанах. В свою очередь, Англия, имевшая небольшую армию, могла нанести удары по территории России только в районах, прилегающих к морю, и только там, где Россия не располагала значительными силами. Так как под давлением Германии Турция не пропустила английский флот в Черное море, то такой удар мог быть нанесен в первую очередь на Дальнем Востоке. Поэтому наибольшую остроту военное противостояние России и Англии приобрело именно на Тихом океане. В итоге «поединок льва и кита» так и не состоялся — 29 августа (10 сентября) 1885 г. в Лондоне был подписан протокол, в соответствии с которым совместной русско-английской комиссией в 1885-1887 гг. была определена граница между Россией и Афганистаном. Кушка более чем на столетие стала самой южной точкой сначала Российской империи, а затем СССР.

¹⁴ *Моряк*. Указ. соч. С. 15.

¹⁵ Симонсекский мирный договор между Китаем и Японией был подписан 17 апреля 1895 г. и закрепил поражение Китая в японо-китайской войне 1894-1895 гг. По нему Китай уступал Японии о. Тайвань (Формоза), Пескадорские острова и Ляодунский полуостров с крепостью и военным портом Ляйшунь (Порт-Артур) и признавал Корею независимым государством. Под военным и дипломатическим давлением России, Германии и Франции Япония отказалась от захвата Ляодунского полуострова.

¹⁶ *Ножин Е.К.* Указ. соч. С. 930. Е. К. Ножин был сотрудником порт-артурской газеты «Новый край». Газета эта была близка с порт-артурскими властями, и в своей книге Ножин демонстрирует не только свою лояльность к ним, но и очень хорошую информированность.

¹⁷ Алексеев Евгений Иванович (1843-1918) — генерал-адъютант (1901), адмирал (1904). Окончил Морской корпус (1865), совершил в 1863-1867 и 1880-1883 гг. кругосветные плавания. В 1895-1897 гг. — командующий Тихоокеанской эскадрой, с 1899 г. — главный начальник и командующий войсками Квантунской области и морскими силами Тихого океана, в 1903-1905 гг. — наместник императора на Дальнем Востоке, в 1905 г. назначен членом Государственного совета.

¹⁸ Боксерское восстание (1898-1901) — массовое народное движение в Китае, направленное против европейцев и христиан. Во главе движения стояли различные гайные общества, получившие собирательное название «Ихэтуань» (Кулак во имя мира и справедливости). Оно поддерживалось многими высшими китайскими сановниками. Ихэтуани пользовались в основном холодным оружием и надеялись на помощь сверхъестественных сил. В конце мая 1900 г. они фактически захватили Пекин и совместно с присоединив-

шимися к ним солдатами китайской армии осадили посольский квартал. Это привело к столкновению Китая с Англией, Францией, Германией, Россией, Японией, США и Австро-Венгрией, войска которых 4 июня 1900 г. при поддержке флота штурмом овладели крепостью Таку, стоявшей на пути к Пекину. 6 июня 1900 г. китайское правительство объявило о начале войны с иностранцами. Сломив сопротивление китайской армии, 1 августа 1900 г. в Пекин вошли войска союзных держав и сняли осаду с посольского квартала. После этого движение ихэтуаней быстро пошло на убыль. В походе на Пекин участвовал русский отряд численностью около 16000 человек.

¹⁹ *Ножин Е. К.* Указ. Соч. С. 931.

²⁰ Там же. С. 933.

²¹ В приморской крепости // *Море*. 1906. №13-14. С. 461.

²² Лесная концессия на корейском берегу р. Ялу рассматривалась Николаем II и близкими к нему лицами как средство для расширения и закрепления российского политического, военного и экономического влияния в Корее. Кроме того, она была средством проведения «личной» политики императора в обход той политики, которую проводило на Дальнем Востоке министерство финансов. Коммерческого успеха эта концессия не имела, а попытки использовать ее в политических и военных целях стали одной из причин начала русско-японской войны.

²³ *Моряк*. Указ. соч. С. 16; Россия и Япония на заре XX столетия: Аналитические материалы отечественной военной ориенталистики. М., 1994. С. 355. Обстоятельство тем более интересное, если учесть, что «Маньчжурская горно-и лесопромышленная компания» была задумана как «частно-официозное общество с вполне русским и благонадежным персоналом». Она должна была противостоять на Дальнем Востоке созданному С.Ю.Витте Русско-Китайскому банку и Обществу КВЖД, под сенью которых, по мнению статс-секретаря Безобразова и его подельников, в число которых входил сам Николай II, в Маньчжурии хозяйничает «польско-жидовская справа». (*Романов Б. А.* Россия в Маньчжурии. Л., 1928. С. 393, 400).

²⁴ Российский государственный архив Военно-морского флота (РГА ВМФ), ф. 967, оп. 2, д. 153, л. 77, 83 об.

²⁵ Письмо М.А.Гинсбурга на имя морского министра от 24 октября 1906 г. РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 24; *Моряк*. Указ. соч. С. 15; *Ножин Е. К.* Указ. соч. С. 931.

²⁶ Владивостокский листок объявлений. 1904. 15 февр. С. 1-2. Японцы атаковали порт-артурскую эскадру в ночь с 26 на 27 января, но еще 25 января они арестовали русские пароходы «Маньчжурия», «Шилка» и «Мукден» и пытались арестовать «Sleipner».

²⁷ РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 14.

²⁸ В приморской крепости // *Море*. 1906. №13-14 С. 460.

²⁹ *Ножин Е. К.* Указ. соч. С. 931. Эта особенность японцев отмечалась в конце XIX - начале XX вв. очень многими. В этом отношении японцы резко отличались не только от других «желтых», но и от «белых». Поэтому в различных описаниях Дальнего Востока это было столь же общим местом, как «продажность китайских чиновников» или «европейская предприимчивость».

³⁰ Например, для приобретения японского угля в ноябре 1903 г. им был получен аванс в размере 980000 руб., что составляло 2/3 первоначальной стоимости заказанного ему угля.

³¹ Письмо М. А. Гинсбурга на имя морского министра от 24 октября 1906 г. РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 24; *Ножин Е. К.* Указ. соч. С. 931.

³² *Ножин Е. К.* Указ. соч. С. 933.

³³ *Семенов В. И.* Расплата. СПб., 1994. С. 44-45.

³⁴ Письмо М. А. Гинсбурга на имя морского министра от 24 октября 1906 г. РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 24 об.

³⁵ Макаров Степан Осипович (1848-1904) — выдающийся ученый и флотоводец, вице-адмирал (1896). Окончил морское училище в Николаевске-на-Амуре (1865), произведен в мичманы в 1869 г. Во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. командовал вооруженным пароходом «Великий князь Константин». В 1886-1889 гг. совершил кругосветное плавание на корвете «Витязь». В 1894-1895 гг. командир эскадры Средиземного моря. В 1899-1904 гг. главный командир Кронштадтского порта. Разработал проект ледокола «Ермак» и в 1899 и 1901 гг. плавал на нем в Арктику. С началом русско-японской войны назначен командующим флотом в Тихом океане. Погиб 31 марта 1904 г. при подрыве на мине флагманского броненосца «Петропавловск». Автор большого числа научных трудов по гидрографии и военно-морскому делу.

³⁶ *Макаров С. О.* Документы. М., 1960. Т. 2. С. 635. Об этом также упоминает и сам Гинсбург в своем письме на имя морского министра от 24 октября 1906 г. (РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 24 об.). С Гинсбургом Макаров был знаком с 1887 г., когда он командовал корветом «Витязь». По возвращении из плавания в 1889 г. он даже рекомендовал его управляющему морским министерством. О данном ему в Порт-Артуре С.О.Макаровым поручении сам Моисей Акимович писал буквально следующее: «В Петербург я отправился по совету и настоянию вице-адмирала Макарова, который ознакомившись и оставшись вполне довольным моею деятельностью по снабжению порта, рекомендовал мне отправиться в Петербург, где по его мнению, изложенному в письме на имя управляющего морским министерством, я мог бы принести пользу по снабжению эскадры генерал-адъютанта Рождественского, а также по доставке угля и материалов морем в Порт-Артур». Однако в письме С.О.Макарова на имя адмирала Авелана, помещенном в «Документах», о том, чтобы Гинсбургу было поручено снабжение 2-й Тихоокеанской эскадры, не говорится. Е.К.Ножин и «Моряк» (*Моряк*. Указ. соч. С. 16; *Ножин Е. К.* Указ. соч. С. 931), со своей стороны, утверждали, что в своем рекомендательном письме Макаров просил поручить М.А.Гинсбургу именно «обслуживание готовившейся к отходу эскадры адмирала Рождественского». Возможно, что они заимствовали это утверждение непосредственно от Моисея Акимовича и несколько отредактировали его.

³⁷ *Моряк*. Указ. соч. С.16.

³⁸ На эту сферу деятельности Гинсбурга мне указал сотрудник РГА ВМФ В.А.Петров.

³⁹ Во главе этого ведомства стоял энергичный и честолюбивый великий князь Александр Михайлович, женатый на сестре Николая II Ксении. Доставка угля во Владивосток этим ведомством была довольно успешной. Пароходы с заказанным им углем приходили во Владивосток в основном в мае-июле 1904 г.

⁴⁰ РГА ВМФ, ф. 417, оп. 1, д. 2820, л. 79.

⁴¹ Надо отдать должное этой фирме: практически весь заказанный ей уголь был доставлен к месту назначения в ноябре 1904 г. и только один из 10 пароходов-угольщиков пропал без вести, видимо, погиб в Японском море в январе 1905 г.

⁴² РГА ВМФ, ф. 427, оп. 8, д. 51, л. 18, 100, 139.

⁴³ РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 69 об. А. А. Вирениус (1850-1819) должен был знать Гинсбурга еще с 1880 г., когда он был минным офицером на эскадре Лесовского. В 1896-1898 гг. он командовал на Дальнем Востоке крейсером «Память Азова» и одновременно исполнял обязанности флаг-капитана командующего эскадрой Тихого океана. По этой должности он, несомненно, часто общался с М.А.Гинсбургом.

⁴⁴ РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 74. Военно-морской ученый отдел ГМШ во время русско-японской войны фактически выполнял функции морского генерального штаба.

⁴⁵ РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 68 об.

⁴⁶ РГА ВМФ, ф. 417, оп. 1, д. 2820, л. 350, 379-380; ф. 427, оп. 8, д. 51, л. 1, 9-10, 53-54. Во время войны подобного рода операцию провел другой поставщик угля во Владивосток - Главное управление торгового мореплавания и портов. Капитан купленного этим ведомством парохода «Лили» три месяца пробивался через забитый льдами Лаперузов пролив и привел-таки свой пароход во Владивосток в мае 1905 г.

⁴⁷ Письмо М.А.Гинсбурга на имя морского министра от 24 октября 1906 г. РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 25.

⁴⁸ То, что с окончания войны прошло полтора года, в письме от 24 октября 1906 г. пишет сам Гинсбург. Формально война закончилась 23 августа 1905 г., когда был заключен Портсмутский мир, но на море она фактически прекратилась после Цусимского сражения, произошедшего 14-15 мая 1905 г. Очевидно, для М.А.Гинсбурга именно последняя дата представлялась существенной.

⁴⁹ Резолюция морского министра А. А. Бирилева на письме М.А.Гинсбурга от 24 октября 1906 г. (РГА ВМФ, ф. 448, оп. 1, д. 1, л. 26). Указание вести расчеты честно не было просто речевым оборотом. После русско-японской войны морское министерство всеми правдами и неправдами «экономило» за счет своих бывших контрагентов.

⁵⁰ *Бейзер М.* Евреи в Петербурге. Иерусалим, 1989. С. 131.

⁵¹ Российская еврейская энциклопедия. М., 1995. Т. 1. С. 314-315.

⁵² *Моряк.* Указ. соч. С. 17.

⁵³ *Чуваков В. Н.* Русский зарубежный некрополь. М., 1967 (Российская национальная библиотека, машинопись).



АРХИВ

ПУБЛИКАЦИИ

НЕИЗВЕСТНОЕ СЛЕДСТВИЕ О «КАЗАНСКОЙ СЕКТЕ ЖИДОВСТВУЮЩИХ» 1748—1749 гг.

На протяжении XV-XIX вв. в Российском государстве, одну из основ которого составляла православная вера, периодически возникал вопрос о ереси, а затем секте «жидовствующих», «иудействующих» или «субботников», в распространении которых среди христиан обвинялись евреи как носители веры иудейской. Однако механизм возникновения этих движений на разных исторических этапах, да и сама их природа в различные эпохи были отнюдь не тождественными.

На Руси в конце XV в. под лозунгом борьбы с «жидовствующими» осуществлялась кампания церковных властей по утверждению единой веры в государстве. К примеру, подобные процессы наблюдались в завоеванном Иваном III и присоединенном к Московскому государству Новгороде Великом, чья религиозная культура за несколько столетий приобрела черты, значительно отличавшие ее от московской. В 1471 г. здесь обнаружилось религиозно-культурное движение, имевшее истоки в Киеве и получившее название «ереси жидовствующих», активными участниками которой стали местные священники. Некоторые современники связывали возникновение ереси с посещением в 1470-1471 гг. Новгорода литовским княжеским посольством, — точнее, киевского князя Михаила Александровича, выпрошенного новгородской «литовской» партией у короля Польского и великого князя Литовского Казимира IV, — в составе которого, по заявлению архиепископа Геннадия, находилось несколько евреев, в том числе полупрозрачный Схария¹. Однако, скорее всего, евреи не принимали никакого участия ни в насаждении этой ереси, возникшей ранее, ни в ее дальнейшем распространении. Более того, в истории движения евреи практически не упоминались. Назначенный в Новгород архиепископом московский ортодокс Геннадий Гонозов в 1480-е — 1490-е гг. в своей борьбе с инакомыслием использовал средства, которые на Западе применяла инквизиция. Он с одобрением отнесся к действиям испанского монарха за установление христианской веры в своем королевстве путем массового избиения и изгнания иудеев. И поскольку в России не было еврейского населения, которое можно было бы — как в Испании — обвинить в тайном иудействе, исповедующих иудаизм следовало «создать». Нимало не смущаясь, архиепископ Геннадий объявил, что в непокорных Новгороде и Пскове появилась тайная секта

«жидовствующих», поскольку еретики якобы имели одного вероучителя в лице вышеупомянутого «жидовина»; более того, он заявил на основании сомнительных фактов о проникновении «жидовских» еретических идей в Москву и потребовал расправы над всеми отступниками². К «жидовствующим», по его мнению, примыкала интеллектуальная элита того времени. Ересь явилась также проявлением центробежных сил в лоне нарождающейся империи и стала государственной проблемой.

Великий князь Иван III Васильевич и митрополит Зосима, стремившиеся защитить москвичей и представить ересь как сугубо новгородское явление, направили разбирательство на соборном суде в Москве в 1490 г. в иное русло. Руководствуясь церковными правилами, собор объявил о лишении еретиков священного сана и отлучении от церкви (предложение Геннадия о смертной казни сначала было отклонено; в 1504 г. после состоявшегося в Москве второго собора основные руководители секты были казнены или сосланы). И хотя сторонникам новгородского архиепископа не удалось провести мысль о принятии еретиками иудейского «мудрствования» (то есть вероучения), в соборный приговор все же были включены пункты о том, что они (известно около 30 новгородских еретиков) «все есте чли суботу паче възкресенью Христову и его святому възнесению не веруют», «все то чинили есте по обычаю жидовскому»³. Таким образом, инакомыслящим как бы инкриминировалось не «жидовское мудрствование», а «жидовские обычай и дела».

Ортодоксальное православие взяло верх в этой религиозной распре. Тем не менее ересь не была полностью уничтожена: после собора 1504 г. последняя точка не была поставлена – остатки славянских сторонников ряда положений иудаизма еще долго оставались на Руси⁴. Проблема, однако, состоит в том, что сохранились только несколько оригинальных сочинений самих еретиков, да и те весьма спорны⁵. Главным источником по истории этого движения является полемическая работа игумена Иосифа Волоцкого, составленная из его собственных произведений и работ других оппонентов⁶, а также несколько его посланий разным лицам. Ныне установлено, что его концепция крайне тенденциозна и во многом неверно воспроизводит как саму историю ереси, так и ее содержание. Действительные факты чередуются с мнимыми, в одну цепь выравняются разновременные события и т.д.

В следующем столетии попытки духовной власти раздуть проблему «ереси жидовствующих» с целью привести православное вероучение к единому знаменателю дополнились стремлением власти светской оградить народ от влияния чужеземцев. Так, Иван Грозный, который запретил евреям приезжать в Москву, в 1550 г. заявил в ответ на просьбу его польского союзника короля Сигизмунда Августа II разрешить пребывание в столице нескольким еврейским торговцам, что «жиды» русских людей «от христианства отводили, и отравные зелья в наши земли привозили и пакости многие людям нашим делали»⁷. В этом высказывании наиболее выпукло и четко звучали превратные толки, ходившие в то время по Руси, о желании евреев насадить «жи-

довскую ересь», чтобы подорвать христианское общество изнутри.

В XVII столетии мало что изменилось в этой проблеме. Свод российского законодательства того времени — «Уложение» царя Алексея Михайловича 1649 г. (глава XXII, п. 24) говорит о том, что если «бусурман» совратит православного в свою веру и «по своей бусурманской вере обрежет», того преступника следует казнить — «сжечь огнем безо всякаго милосердия»⁸.

Однако позднее в ряде случаев евреи были главными действующими лицами, «виновными» в переходе русских христиан в иудаизм. Причем если переход верующих иудеев в христианство не вызывал конфликтов, то единичные случаи обратного порядка возбуждали крайне негативную реакцию в высших сферах общества. Уже хрестоматийным является пример смоленского предпринимателя Бороха Лейбова. Еще в начале 1720-х гг. вместе с несколькими другими евреями он осел в Смоленской провинции, где занимался торговлей и держал кабацкие и таможенные откупа. Но по инициативе здешних мещан 14 марта 1727 г. состоялся именной указ Екатерины I Сенату из Верховного тайного совета о производстве расчетов с Б. Лейбовым и его товарищами и высылке их за рубеж, чтобы впредь откупа в Смоленском уезде отдавать «другим, кроме жидов»⁹. Впоследствии, уже при Анне Иоанновне, Б. Лейбов появляется в Москве, где в 1736 г. знакомится с отставным морским офицером А. Возницыным, который под влиянием еврейского купца «жида Бороха» ушел из православия, дав себя обрезать. В 1738 г. в Канцелярии тайных розыскных дел проводилось следствие. Жестокая кара последовала незамедлительно: 15 июля 1738 г. в Санкт-Петербурге оба они подверглись публичному сожжению (по высочайшей резолюции на доклад Сената от 3 июля)¹⁰. Данное дело как нельзя лучше свидетельствует о религиозной нетерпимости, бытовавшей в России и в петербургское время, особенно по отношению к иноверцам-евреям. Оно также показывает, что преследования евреев в империи на протяжении большей части XVIII в. имели религиозные мотивы в отличие, скажем, от екатерининской эпохи — начиная с польских разделов и появления в западном регионе страны постоянного и многочисленного еврейского населения, — когда в постепенном ужесточении законодательства о евреях как русских подданных уже лежали причины в основном экономического характера. Тем не менее, и позднее отход русских людей от православия жестоко преследовался властными структурами.

Эта проблема неожиданно возникла в конце XVIII в. в период правления Екатерины II. Около 1770 г. в деревнях Саратовской губернии несколько сотен субботников открыто исповедовали свое учение; вскоре «удалившиеся от христианства» лица были обнаружены и в других районах, за что их сдавали в рекруты, высылали на Кавказ и в Сибирь, предавали суду¹¹. Впервые, насколько известно, репрессивная мера была применена к сектантам Воронежской губернии в 1806 г. Однако эти новые «жидовствующие» скорее всего не имели какой-либо преемственной связи с теми, которые противостояли официальной русской церкви в конце XV в. и позже. Правда, сами они настаива-

ли на такой преемственности, что отмечали исследователи ереси. Так, кн. Н.Н.Голицын считал ересь отголоском далеких времен Схарии, «предания о котором тайлись где-нибудь в народе»^{1 2}. При Александре I проблема сектантства обострилась.

В 1818 г. однодворцы Павловского уезда Воронежской губернии обратились к императору с наивной жалобой на притеснения властей за исповедание ими «Моисеева закона», и тот поручил кн. Н.Н.Голицыну, своему личному другу и министру духовных дел и народного просвещения, заняться вопросом об общем развитии сектантского движения «иудействующих» (субботников) в стране^{1 3}. Тем самым, вместо радужной картины многотысячной массы окрещенных евреев, о чем мечтал Александр I, перед его правительством проявилась обратная ситуация – обращение тысяч христиан в близкое к иудаизму вероучение, причем в тех местах Великороссии, где еврейских поселений вовсе не было (Воронежская, Орловская, Саратовская, Тульская и др. губернии), и, следовательно, не могло быть попыток миссионерства со стороны евреев с целью превращения православных в израильтян.

Между прочим, сотрудник ведомства кн. Голицына А.И. Тургенев сообщает, что в 1822 г. «воронежская секта иудействующих» появилась в Петербурге и что сектанты были схвачены^{1 4}. Сам же далекий от юдофобии Голицын к сектантам отнесся крайне негативно, распорядившись «строжайше расследовать» факт возникновение такой ереси с целью пресечь ее дальнейшее распространение и вернуть в православие отступников.

Евреям было поставлено в вину соращение христиан в иудаизм, вследствие чего сенатским указом от 22 апреля 1818 г. им запретили пользоваться личными услугами христиан для выплаты долговых сумм^{1 5}. Эта мера была вызвана заявлением Голицына о том, что в Херсонской губернии христианки, служившие в домах евреев, усваивали их обычаи и обряды, что подобных женщин много и в других губерниях (например, в Таврической) и что евреи «по их учению считают обязанностью обращать всех в свою веру», доказательством чего якобы служит распространение секты субботников в Воронежской губернии^{1 6}. И хотя представители еврейского народа в столице («еврейские депутаты») заверяли, что их религия не обязывает склонять иноверцев в иудейство и даже запрещает это, что евреи просто нуждаются по субботам и праздникам в услугах христиан, так как в эти дни по закону не могут работать, кн. Голицын настоял на своей точке зрения. Этот запрет просуществовал в течение ряда десятилетий, хотя создавал множество неудобств и для евреев, и для христиан, из-за чего правительству приходилось делать постоянные исключения из него, а простым обывателям – нарушать закон.

Синодский указ от 29 июля 1825 г., обрушившийся строгими мерами на субботников, за исключением живших в Александровском уезде Кавказской губернии «понеже существование их распоряжениями самого правительства некоторым образом утверждено», потребовал поголовного выселения евреев из тех уездов, где обнаружены сектанты, а также из соседних с ними. При этом требовалось именовать

субботников «жидовской сектой» и объявлять, что они «подлинно суть жида», так как наименование субботников «не дает народу точного о секте сей понятия и не производит в нем того к ней отвращения, какое может производимо быть убеждением, что обращать стараются их в жидовство»¹⁷. Причем здесь снова прозвучала мысль о том, что евреи являются непосредственными виновниками распространения сектантства: воронежский епископ заявил, что секта образовалась в 1796 г. «от природных жидов, между христианами живших».

Идея о том, что евреи являются главными виновниками распространения сектантства, нашла себе как бы подтверждение в деле отходе от православия нескольких лиц в Орловской губернии, которые указали на знакомство с тремя евреями (одним из них был винокур); следствие это тянулось с 1814 по 1826 гг.¹⁸ Вообще, религиозные мотивы стали довольно отчетливо звучать в законодательстве еще в последние годы правления Александра I, а при Николае I им было придано исключительное значение. Непосредственный результат всей этой антисектантской политики, особенно жестоко проявившейся в николаевскую эпоху, для евреев был незначителен, ибо крайне ничтожно было число тех еврейских жителей, которые стали изгоняться из охваченных расколом великорусских губерний, где еврей мог оказаться лишь случайно (например, в качестве заезжего купца или винокура). Трагические последствия это имело в отношении самих сектантов: целые их селения были разорены, а жители отправлены в Сибирь и на Кавказ; многие, не выдержав гонений, возвращались в православие, но часто лишь притворно, исповедуя тайно сектантскую веру. Кроме того, движение «иудействующих» косвенным образом отразилось на направленности еврейской политики, создав благоприятное усиление запретов и ограничений настроение в высших государственных сферах.

Следует заметить, что другой стороной юдофобии в России, кроме обвинений русских в отходе от православия и евреев – в насаждении ереси, были периодически возникавшие в XVIII-XIX вв. судебные процессы и распространение литературы по обвинению евреев в ритуальных убийствах и употреблении ими христианской крови (так называемый «кровавый навет», который достиг наибольшего расцвета в Польско-Литовском государстве с XVI в. и оттуда перекочевал в Россию вместе с другими предрассудками)¹⁹.

Однако вернемся в середину XVIII в., к которому относится публикуемое архивное дело, когда евреи для россиян были еще в основном иностранцами – главным образом, жителями соседней Речи Посполитой, а также составляли небольшую общину в Левобережной Украине, которая, впрочем, фактически разгромлена благодаря запретительным вердиктам Елизаветы Петровны 1740-х гг.²⁰ (проживали в России и немногочисленные потомки выкрестов – пленных польско-литовских евреев, попавших сюда в предыдущее столетие и к этому времени уже окончательно обрусевших).

Еще прошло немного времени с момента окончания громкого дела А. Возницына и Б. Лейбова, еще были свежи в общественном со-

знании его кровавые результаты. Поэтому не вызывает сомнения, что отголоски того следствия 10-летней давности так или иначе проявились и в ходе судебного разбирательства 1748—1749 гг., которое в исторической литературе до сих пор не нашло своего отражения. Его материалы впервые вводятся в научный оборот.

Само следственное дело началось с доноса Казанской губернской канцелярии в Контору Правительствующего Сената в Москве. В нем говорилось, что присланный в феврале 1748 г. в губернскую канцелярию «при промемории» из Казанского губернского магистрата посадский человек Т.Нестеров объявил о том, что ратман Казанского магистрата, купец Г.Кафтанников и отставной солдат Казанского адмиралтейства М.Сергеев с женами П.Никифоровой и С.Ивановой «имеют потаенный жидовской закон»: обрезаны, хранят дома иудейскую религиозную литературу и совращают в иудаизм христиан, в том числе самого заявителя и его знакомого, прядильщика Новой слободы Н.Иванова и его жену М.Иванову и двух сыновей Федоров.

Надо сказать, что в лице Кафтанникова подверглось обвинению далеко не последнее лицо в городской администрации, ведь по «Регламенту Главного магистрата» ратманы избирались в количестве нескольких человек «из гостей и из гостиной сотни, и из гостиных детей, и из граждан первостатейных». Московская Сенатская контора в марте в своем ведении в Правительствующий Сенат, которым открывается архивное дело (документ № 1), сообщает о присылке из Казани в Москву всех девяти колодников (имеется именной реестр), «закованных в кандалы» и «за конвоем» из солдат Казанского гарнизона. В конторе обвиняемые были осмотрены лекарем с целью определения — обрезаны ли они; результат осмотра оказался отрицательным. После рассмотрения вопроса в Сенате (документ № 2) последний признал дело не доследованным, поскольку не организованы очные ставки между подсудственными и отсутствует информация от местных священников о том, во все ли годы Кафтанников и Сергеев с женами «исповедавались и святых тайн сообщались».

В связи с этим Сенат постановил отослать колодников и документы следствия назад — в Казанскую губернскую канцелярию, чтобы доследовать дело совместно с «духовной персоной». (Как видим, участие представителей православной церкви в решении дел об отходе от христианства было обязательным.) Об этом было сообщено в ответном ведении Сената в свою московскую Контору (документ № 3). Одновременно, в марте же, Сенат уведомляет о ходе следствия Правительствующий Синод и просит послать казанскому архиерею указ об определении к доследованию «духовной персоны» (документ № 4). Вскоре московская Контора дает Сенату ответ, где извещает об отправке подсудственных лиц в Казань (документ № 5). Из него же мы узнаем, что к делу сенатским указом подключен ряд государственных учреждений в Москве. Военная контора обязывалась снарядить конвой из 12 солдат Свяжского полка Казанского гарнизона (сопровождавших колодников в столицу) во главе с «достойным» унтер-офицером Московского гарнизона, который должен получить в Сенатской

конторе инструкцию о порядке содержания арестованных в дороге. Ямской конторе было поручено выделить для осуществления отправки восемь ямских подвод, а Штатс-конторе – прогонные деньги (на шесть подвод; остальные две, как и по пути из Казани в Москву, должен был оплатить ратман-купец Г.Кафтанныков). Кстати, только из этого документа становится известной профессия «посадского человека» Т.Нестерова – купец, одно время занимавшийся соляной продажей. Постепенно накапливается информация и о других участниках дела. Так, отставной солдат М.Сергеев занимался столярным ремеслом, а Г.Кафтанныков имел в городе лавку, где торговал одеждой.

Прошел год с того времени, как в Казани местный житель Т.Нестеров объявил в губернском магистрате «слово и дело» государево, а по присылке в губернскую канцелярию обвинил восьмерых горожан в содержании и распространении ими «жидовского закона», при этом заявив, что, в отличие от адмиралтейского прядильщика Н.Иванова, он «в тот закон не пошел» и «понеыне держит себя в христианском законе». Попутно отметим оперативность действий ведомственных структур, вовлеченных в данное дело. Так, ведение Сенатской конторы в Сенат отправлено 3 марта, 9 марта состоялось слушание (с этой же даты заведено официальное дело), а 14 и 15 марта посланы ведения из Сената в московскую Контору и Синод (нам хорошо известна бюрократическая волокита в российском государственном аппарате, но в данном случае ситуация была совершенно иной). И уже 30 марта Сенатская контора отписывает в Санкт-Петербург о выполнении указа. Таким образом, первый этап следствия, в котором были задействованы шесть инстанций в столичных городах, был осуществлен в течение всего одного месяца. Этот факт свидетельствует о чрезвычайной важности решаемого вопроса, ходу следствия был дан «зеленый свет».

Второй этап следствия, длившийся с апреля 1748 г. по февраль 1749 г., завершился доношением Казанской губернской канцелярии в Сенатскую контору от 30 января 1749 г. Его продолжительность говорит о тщательности следственных действий, в которых участвовали и церковнослужители: священники, исповедовавшие подследственных, и определенная от казанского епархиального архиерея Луки «духовная персона» – игумен Иоанникий; кроме того, проходящие исповеди и причащения за прошлые годы подтверждалось справками из Казанской духовной консистории. В ходе допросов применялись очные ставки в качестве главного следственного метода. Из последнего архивного документа (№ 6) становится известным указ из московской Конторы Правительствующего Сената в Казанскую губернскую канцелярию (отсутствующий в деле), с которым из Москвы в Казань были присланы обратно колодники. Этот указ зафиксировал сенатское определение о ходе дальнейших действий в отношении обвиняемых.

Дополнительное расследование резко изменило направленность обвинения. Несмотря на то что Нестеров продолжал настаивать, что в семьях Кафтанныкова, Сергеева и Иванова практикуются иудейские обряды, имеются соответствующие религиозные книги и рукописи, и даже привел в доказательство слова данной ему еврейской молитвы

(записанной им «русским письмом»), позже якобы утерянной, обвиненные купцом горожане за отсутствием каких-либо прямых улик были оправданы и освобождены. Факт обрезания врачом зафиксирован не был, иудейская литература при обыске в их домах не обнаружена. На очных ставках, проводившихся в присутствии игумена Иоанникия, колодники полностью отвергли заявления Нестерова. Более того, их «духовные отцы» — священники казанских храмов подтвердили, что они «исповедывали и святых тайн приобщали» всех обвиненных в сектантстве. Наконец, прохождение исповеди и святого причастия в церкви за предыдущие годы было доказано справками духовной консистории. В результате донос Нестерова был признан «ложным и тёмным», «поклепом». Вина его была отягощена еще и тем, что он не доносил о факте «измены» почти три года, в то время как по закону о «великих делах» следует докладывать в течение трех дней с момента их обнаружения; начал же он доносить только сидя под караулом в магистрате. И тем не менее, на другой чаше весов остается текст молитвы, заученной купцом и приведенной им в качестве доказательства своей версии. Где и каким образом он приобрел эти познания — сейчас, пожалуй, сказать трудно. Истоки его знания еврейской молитвы в ивритском произношении остаются неясными — а может быть, иудейские обряды в Казани все же осуществлялись в глубокой тайне? Для нас этот вопрос остается открытым. Во всяком случае, твердо можно говорить об определенном «еврейском влиянии» — иудаизма, но не евреев — на события, происшедшие в Казани в середине XVIII в. Не лишне заметить, что вскоре, еще в том же столетии Поволжье (Саратовская губерния) стало одним из очагов сектантского движения суботников.

Для исследователя, пожалуй, не так важно, что секты «жидовствующих» или «иудействующих» как таковой в Казани не было обнаружено, поскольку обвиняемые были оправданы буквально по всем пунктам. Здесь важно то, что данное следственное дело раскрывает «кухню» ведения подобных дел, причем в тот период, когда скольконбудь значительного перехода христиан в иудейство еще не наблюдалось: движение суботников проявится в русском сектантстве лишь при Екатерине II, а энергичная реакция правительства на него — спустя 60-70 лет. Интересно и другое — чтобы снять с себя обвинение или свести счеты с недругами, городской житель предъявляет им обвинения в одном из тягчайших преступлений. Не вызывает сомнений, что Т.Нестеров был наслышан о недавней казни в столице А.Возницына и Б.Лейбова, что навело его на мысль о доносе такого рода.

Участь Тимофея Нестерова была незавидной. Определение Казанской губернской канцелярии, сделанное кстати совместно с определенной к следствию «духовной персоной», гласило: за ложное сказывание «слова и дела» — наказание кнутом; за «поклеп» на казанских жителей касательно их участия в секте «жидовствующих» — смертная казнь через сожжение (доноситель получал ту меру наказания, которую бы получили обвиненные в «жидовстве», если бы их вина была доказана).

Нестеров препровождался в Казанский губернский магистрат до объявления императорского указа о его судьбе, а в Сенат должна была быть послана обстоятельная записка. Был ли казнен Т. Нестеров, из дела неизвестно, лишь следует, что 6 октября 1749 г. Сенат поручил выяснить своей канцелярии и сотрудникам Сенатского архива местонахождение следственного дела; к тому времени оно было уже сдано в архив¹. Тем не менее, даже учитывая тяжесть содеянного, с большой долей вероятности говорить об исполнении приговора нельзя, поскольку подобное из ряда вон выходящее событие запечатлелось бы в отечественной истории. К тому же известно, что в царствование Елизаветы Петровны смертной казни в России не было. Скорее всего Т. Нестеров был сослан в какой-нибудь дальний монастырь, где и закончил свои дни в голоде и холоде, закованный в кандалы.

Архивное дело отложилось в материалах Секретной экспедиции I-го департамента Сената² и имеет современный заголовок «О секте жидовствующих в Казани». В РГАДА дело попало при передаче комплекса документов Сената из Центрального государственного исторического архива СССР (ЦГИА СССР, ныне РГИА) в г. Ленинграде.

Текст документов № 3 и 4 передан в сокращении, поскольку в ряде мест они почти дословно повторяют предыдущие документы.

¹ См.: Гессен Ю. История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 8; Поляков Л. История антисемитизма: Эпоха веры. Москва-Иерусалим, 1997. С. 358-359; Halperin C.J. Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: A Polemic Revisited and a Question Posed // Canadian-American Slavic Studies. 1975. Vol. 9. № 2. P. 141-155.

² См.: Скрынников Р.Г. Русская церковь в XV-XVI вв. Взаимоотношения Москвы и Новгорода // Московская Русь (1359-1584): культура и историческое самосознание / UCLA Slavic Studies. New Series. М., 1997. Vol. 3. С. 545.

³ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.-Л., 1955. С. 383; Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 548. Данные исследователи являются сторонниками тезиса о непричастности евреев к распространению ереси. Иной точки зрения придерживается Ш.Эттингер (Эттингер Ш. Влияние евреев на ересь жидовствующих в Московской Руси // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. № 4. P. 9-27).

⁴ См.: Еврейская энциклопедия. В 16 т. СПб., 6/г. Т. 7. С. 579.

⁵ См.: Klier J.D. Judaizing Without Jews? Moscow-Novgorod, 1470-1504 // Московская Русь (1359-1584): культура и историческое самосознание / UCLA Slavic Studies. New Series. М., 1997. Vol. 3. С. 336.

⁶ Иосиф игумен Волоцкий. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903. О нем см.: Послания Иосифа Волоцкого / Вступ. ст. И.П.Еремина и Я.С.Лурье. М.-Л., 1959. С. 4-7, 36-37. Первое выражение критических воззрений по адресу новгородско-московских еретиков, развитых Иосифом, мы обнаруживаем в «Послании инок Саввы на жидов и на еретики» (предисл. С.А.Белокурова. М., 1900), адресованном в 1488 г. боярину Д.В.Шенину в связи с предстоящим его отъездом послом в Крым и встре-

чей с таманским итальянским князем Захарией Скаррой Гвизольфи, которого на Руси по недоразумению считали «жидовином».

⁷ Гессен Ю. Указ. соч. С. 9; Поляков Л. Указ. соч. С. 360; Klier J.D. Указ. соч. Р. 348.

⁸ Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. I-е изд. (далее – ПСЗ.1). СПб., 1830. Т. 1. № 1. С. 156.

⁹ Там же. Т. 7. № 5032. См.: Рывкин Х. Евреи в Смоленске. СПб., 1910. С. 61; Гессен Ю. Указ. соч. С. 12-13.

¹⁰ ПСЗ. I Т. 10. № 7612. Опубл.: Маркон И.Ю. Дело о сожжении отставного капитан-поручика А.Возницына за отпадение в еврейскую веру и Бороха Лейбова за соращение его (1738 г.) // Пережитое. СПб., 1910-1913. Т. 2-4. См.: Гессен Ю. Указ. соч. С. 15; Klier J.D. The Origins of the «Blood Libel» in Russia // Study Group on Eighteenth-Century Russia. Newsletter. 1986. № 14. Р. 13, 16.

¹¹ См.: Голицын Н.Н. История русского законодательства о евреях. 1649-1825. СПб., 1886. Т. 1. С. 1014-1018; Гессен Ю. Указ. соч. С. 197.

¹² Голицын Н.Н. Указ. соч. С. 642. См. также: Молоствова Е.В. «Иудействующие» в русском сектантстве: 1. Ересь «жидовствующих»; 2. «Субботники»; 3. «Иеговисты» // Пережитое. СПб., 1911. Т. 3.

¹³ См.: Гессен Ю. Указ. соч. С. 197-198; Дубнов Ш. Евреи в России в эпоху европейской реакции (1815-1848) // Евреи в Российской империи XVIII-XIX веков // Сб. трудов еврейских историков. Москва-Иерусалим, 1995. С. 338.

¹⁴ См.: Голицын Н.Н. Указ. соч. С. 652.

¹⁵ ПСЗ. I. Т. 35. № 27352.

¹⁶ См.: Гессен Ю. Указ. соч. С. 198-199; Дубнов Ш. Указ. соч. С. 340.

¹⁷ ПСЗ. I. Т. 40. № 30436а. См. также высочайше утвержденный доклад Синода от 15 сентября 1825 г. о дополнительных мерах по предотвращению распространения секты субботников (Там же. № 30483).

¹⁸ См.: Гессен Ю. Указ. соч. Т. 1. С. 198; Л., 1927. Т. 2. С. 20.

¹⁹ Об этом см.: Гессен Ю. Велижская драма: Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. СПб., 1904; он же. Кровавый навет в России. М., 1912. Ритуальные процессы 1816 года // Еврейская старина. СПб., 1912. Вып. 1. С. 144-163; Кузьмин И.О. Материалы к вопросу об обвинениях евреев в ритуальных преступлениях. СПб., 1913; Стоклицкая-Терешкович В. О первом ритуальном процессе в России в 1702 г. // Еврейская старина // Сб. статей за 1917-1918 годы. Пг., 1918. Т.Х.; Дудаков С.Ю. История одного мифа: Очерки русской литературы XIX-XX вв. М., 1993. С. 47-52; Поляков Л. Указ. соч. С. 352-356 и др.

²⁰ Именной указ Елизаветы Петровны от 2 декабря 1742 г. «О высылке как из Великороссийских, так и из Малороссийских городов, сел и деревень, всех жидов, какого бы кто звания и достоинства ни был, со всем их имением за границу и о невпускании оных на будущее время в Россию, кроме желающих принять христианскую веру греческого исповедания» (ПСЗ. I. Т. 11. № 8673) и ее резолюция от 16 декабря 1743 г. на доклад Сената с просьбой разрешить евреям приезжать в Малороссию, Слободские полки, Ригу и другие пограничные земли с товарами на ярмарки «О воспрещении жидам проживать в России» (Там же. № 8840)

²¹ Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА), ф. 248. Сенат и его учреждения, оп. 113, д. 169, л. 8-9.

²² Секретная экспедиция учреждена в 1724 г. для хранения решавшихся в различных структурных частях и подразделениях Сената «секретных» дел и отдельных документов. Функционировала в Петербурге до 1763 г. в составе общесенатской канцелярии, а с 1763 по 1805 гг. – в составе канцелярии I-го департамента Сената, ведавшего делами по внутреннему управлению, промышленности, финансам, торговле, государственным и церковным имуществам, а также обнародованием законодательных актов (ПСЗ. I. Т. 16. № 11989).

«Дело Секретной экспедиции I-го департамента Сената по ведению Сенатской канторы, а во оную по доношению Казанской губернской канцелярии, о имении Казанского магистрата ратманом Григорьем Кафтанныковым да Казанского адмиралтейства салдатом Макаром Сергеевым, по показанию содержащагося в том магистрате посацкого человека Тимофея Нестерова, якобы жидовского закона»

№ I

«Правительствующему Сенату в Санкт-Петербурге из Москвы из Сенатской канторы.

ВЕДЕНИЕ

Присланным Правительствующаго Сената в Кантору Казанская губернская канцелярия доношением объявляла:

Сего де 1748 году февраля 2 дня при промемории ис Казанского губернского магистрата прислан в губернскую канцелярию содержащейся в том магистрате посацкой человек Тимофей Нестеров, в сказывании им за собою Ея императорского величества слова и дела, которой, по принятии в губернскую канцелярию, в роспросе показал, что по силе состоявшагося в прошлом 730-м году апреля 10 дня указу по первым двум пунктам¹ ни за кем ничего не ведает. А показал, что Казанского магистрата ратман Григорей Кафтанныков да Казанского адмиралтейства салдат Макар Сергеев имеют потаенной жидовской закон и оба они обрезаны, и к тому жидовскому закону прелшают христиан. Они ж к тому своему жидовскому закону к прелшению имеют в домех своих жидовския книги. И что они тот жидовской закон и книги содержат, о том знают жены их. А объявленные Кафтанныков и салдат Макар Сергеев и жены их и протчия ко отысканию — не покажется ль чрез них таковых же приличествующих к тому делу

— роспрашиваны ж. А роспросами показали, что жидовского закону не содержат и в жидовской закон не обрезаны, и книг жидовских у себя не имеют. И для осмотра — не явитца ль каких к тому жидовскому закону книг или писем — в дома их посланы х Кафтанникову поруччик Чемесов да секретарь Степан Стрелков, а к салдату Сергееву оной же порутчик Чемесов. Токмо ничего приличного к тому в домех их, по их свидетелству и осмотру, не явилось. А вторичным роспросом оной показатель Нестеров показал, что оныя Кафтанников и салдат Сергеев подлинно содержат жидовской закон и, чтоб он пошел для науки к ним, призывали. И по званию их в дома их с прядилщиком Никитою Ивановым ходил, и они де, Кафтанников и Сергеев, при том жидовской закон почитали свьше христианского и обучали ево, Нестерова, на еврейском языке творить молитву и сказывали на словах, как оную читать. И он, написав оную еврейскими речами своею рукою руским писмом, имел у себя и твердил; толко он тое молитву потерял. А в какой силе оная была, о том знает во вторичном ево роспросе.

А в Губернаторской инструкции² в 18-м пункте напечатано:

Хотя церковныя дела и искоренение расколнических ересей в ведении Светлейшаго Синода и в епархиях у архиереев, однако ж, ежели такие люди явятца, что тайно или явно людей от правой христианской восточной кафолической веры отвращают на другие законы или какие ни есть ереси противно церкви вводят, а губернатор и воевода о том будет известен, таких, имая, отсылать в Сенат за караулом. И тако в силу оногo пункта губернская канцелярия, кроме роспросов, более следствие оногo дела вступить не смеет. И для того объявленной показатель и оной Кафтанников и протчие, касающияся по тому делу, закованныя в кандалы, и жены их, и подлинное о них дело за канвоем Казанского гарнизона подпорутчика Василя Рудина с салдаты присланы Правительствующаго Сената в Кантору при том доношении. И сего марта 2 дня по приказанию Сенатской канторы оныя присланныя колодники, не обрезаны ли они по еврейскому закону, лекарем Вилгелмом Риттером осматриваны, и по осмотру оной лекарь Вилгелм Риттер репортом объявил, что обрезания у них не имеется. И по указу Ея императорского величества Правительствующаго Сената Кантора приказали:

Оное доношение и приложенныя при том допросы сообщить в Правительствующий Сенат при ведении и куда объявленных присланных при том доношении колодников для следствия и разсмотрения отослать, требовать определения; а покамест по тому

ведению ис Правительствующаго Сената резолюция воспоследует, содержать оных колодников под караулом при Сенатской канторе, о чем для ведома и в Казанскую губернскую канцелярию послать указ же; а кто имяны те колодники, сообщить при том ведении имянной реэстр.»

«Правительствующий Сенат заблаговолит учинить о том по Ея императорского величества указу, а вышеписанное доношение и допросы и имянной реэстр при сем, також и в Казанскую губернскую канцелярию указ, посланы, и к экзекуторским делам о содержании их известие дано.

Марта 3 дня 1748 года.

Подлинное подписано секретарем Андреем Суравцовым.

За справою канцеляриста Николая Полякова.»

«Реэстр присланным ис Казанской губернской канцелярии колодникам.

А имянно:

Посацкой Тимофей Нестеров;

Ратман Григорей Кафтанников, жена ево Пелагея Никифорова;

Салдат Макар Сергеев, жена ево Стефанида Иванова;

Прядищик Никита Иванов, жена ево Марфа Иванова, дети их Федор Большой, Федор Меншой.

Итого 9 человек.

Канцелярист Иван Баженов.»

Копия.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 169, л. 1-2об.

№ 2

«1748-го марта в 9 день в собрании Правительствующий Сенат, слушав сообщенного из Сенатской канторы от 3 сего ж марта ведения, в коем показано:

Присланным де в ту Кантору Казанская губернская канцелярия доношением объявляла:

Сего де году февраля 2 дня при промемории ис Казанского губернского магистрата прислан в ту канцелярию содержащейся в том магистрате посацкой человек Тимофей Нестеров в сказывании им за собою слова и дела. А в губернской канцелярии в рѣспросе показал, что по силе 730 году апреля 10 дня указу по

первым двум пунктам ни за кем ничего не ведает. А показал, что Казанского магистрата ратман Григорей Кафтанников да Казанского адмиралтейства салдат Макар Сергеев имеют потаенной жидовской закон и оба они обрезаны, и к тому жидовскому закону прелщают христиан и имеют в домех своих жидовские книги, и о том де знают жены их. А они роспросами ж показали, что жидовского закону не содержат и не обрезаны, и книг жидовских у себя не имеют. И для осмотра, не явится ль каких к тому жидовскому закону книг или писем, в дома их посыланы поруччик да секретарь, токмо ничего приличного к тому не явилось. А вторичным роспросом оной показатель Нестеров показал, что оныя Кафтанников и Сергеев подлинно содержат жидовской закон и, чтоб он пошел для науки к ним, призывали. И по званию их в дома их с прядилщиком Никитою Ивановым ходил, и они де, Кафтанников и Сергеев, при том жидовской закон почитали свьше христианского и обучали ево, Нестерова, на еврейском языке творить молитву и прочее, как в том ведении показано. И в силе де Губернаторской инструкции 18 пункта губернская канцелярия, кроме роспросов, более в следствие оною дела вступить не имеет. И для того объявленной показатель и оной Кафтанников и протчия, касающиеся по тому делу, и жены их, и подлинное об них дело за канвоем присланы в Сенатскую кантору. А сего де марта 2 дня по приказанию той Канторы оныя колодники, не обрезаны ли они по еврейскому закону, лекарем осматриваны, и по осмотру репортом объявил, что обрезания у них не имеется. И оная Сенатская кантора, сообщая при том означенное казанское доношение и допросы, требует, куда объявленных колодников (о коих приложен имянной реэстр) для следствия и рассмотрения отослать, определения.

А понеже по рассмотрению в Сенате явилось то дело не доследовано, и очных ставок не дано, и священниками, по допросам их, по вся ль годы они, Кафтанников с товарищи и жены их и дети, исповедывались и святых тайн сообщались, не справлива-ность.

Того ради приказали:

Оное подлинное ведение и дело оставя в Сенате, с того ведения копию отослать в Сенатскую кантору, которой то дело и означенных присланных в ту кантору колодников отослать при указе по-прежнему в Казанскую губернскую канцелярию, и велеть той канцелярии по тому делу немедленно доследовать обще з духовною персоною, кто от тамошняго епархиального архиерея по требованию той губернской канцелярии определен будет, и что

по тому следствию явится, о том оной канцелярии как в Правительствующий Сенат, так и в Святейший Синод писать, а виновных держать под крепким караулом. И о том в Сенатскую кантору и для ведома в Святейший Синод послать ведения. А ежели по тому следствию оных Кафтанникова с товарищи вины никакой не явится, то ис под караула свободить их немедленно.

Подлинной за подписанием Правительствующего Сената марта в 11 день.

Канцелярист Иван Баженов.»

Копия.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 169, л. 3-4.

№ 3

«Правительствующего Сената из Санкт-Петербурга в Москву в Сенатскую кантору.

ВЕДЕНИЕ

В сообщенном Правительствующему Сенату из оной Канторы от 3 числа сего марта ведения объявлено о присланных в ту Кантору при доношении из Казанской губернской канцелярии колодниках: посачком Тимофее Нестерове, ратмане Григорье Кафтанникове с товарищи з женами их и з детми — всего девяти человеках, на которых он, Нестеров, показывает, якобы они имеют потаенной жидовской закон. А они, ратман с товарищи, в роспросе показывали ж, что того закону не содержат и не обрезаны...

А понеже по рассмотрению в Сенате явилось то дело не доследовано, ... того ради по указу Ея императорского величества Правительствующий Сенат приказали означенное Сенатской канторы подлинное ведение и дело, оставя в Сенате, с того ведения копию отослать в ту ж Кантору, которой то дело и присланных во оную Кантору колодников отослать при указе по-прежнему в Казанскую губернскую канцелярию, и велеть той канцелярии по тому делу немедленно доследовать обще з духовною персоною, ... и что по тому следствию явится, о том оной канцелярии как в Правительствующий Сенат, так и в Святейший Синод писать, а виновных держать под крепким караулом...

Марта 14 дня 1748 года.

Подлинное за закрепями обер-секретаря Козмина, секретаря Орлова, за справою Ивана Баженова.”

Черновик.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 169, л. 5-5об.

№ 4

«Правительствующего Сената Святейшему Правительствующему Синоду.

ВЕДЕНИЕ

Правительствующему Сенату в сообщенном из Москвы из Сенатской канторы от 3 сего марта ведении показано, что в ту Кантору Казанская губернская канцелярия доношением объявляла:

Сего де году февраля 2 дня при промемории ис Казанского губернского магистрата прислан в ту канцелярию содержащейся в том магистрате посацкой человек Тимофей Нестеров, в сказывании им за собою слова и дела. А в губернской канцелярии в роспросе показал, что по силе 730 году апреля 10 дня указу по первым двум пунктам ни за кем ничего не ведает. А показал, что... молитву потерял, а в какой силе она была, о том значит в роспросе ево. А в Губернаторской инструкции в 18-м пункте напечатано хотя, ... и подлинное об них дело за конвоем присланы в Сенатскую кантору при том доношении. И сего марта 2 дня по приказанию той Канторы оныя колодки, не обрезаны ли они по еврейскому закону, лекарем осматриваны, которой репортовал, что обрезания у них не имеется... А понеже по рассмотрению в Правительствующем Сенате явилось то дело не доследовано, и очных ставок не дано, и священниками, по допросам их, по всяль годы они... исповедывались и святых тайн сообщались, не справливалось.

Того ради по указу Ея императорского величества... приказали вышеписанное Сенатской канторы подлинное ведение и дело отослать в ту ж Кантору... И Святейший Правительствующий Синод о вышепредписанном да благоволит быть известен, и о посылке к преосвященному архиерею казанскому о определении к означенному доследованию духовной персоны указу учинить...

Марта 15 дня 1748 года.

Подлинное за закрепами господ обер-секретаря Козмина, секретаря Орлова, за справкою Ивана Баженова.»

Черновик.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 169, л. 6-6об.

№ 5

Получено 7 апреля 1748 году.

«Правительствующему Сенату в Санкт-Петербурге из Москвы из Сенатской канторы.

ВЕДЕНИЕ

По указу Ея императорского величества Правительствующаго Сената кантора по ведению ис Правительствующаго Сената сего марта от 14 числа приказали:

Присланных ис Казанской губернской канцелярии при доношении колодников посадского Тимофея Нестерова, ратмана Григорья Кафтанникова с прочими, всего девять человек, и присланное ж об них подлинное дело отослать в Казанскую губернскую канцелярию при указе обратно, для которого их... в Казань препровождения нарядить Военной канторе из Московского гарнизона унтер-афицера достойного одного да с ним объявленных во взятой из Военной канторы справке Казанского гарнизона Свяжского полку салдат двенадцать человек, которых для той посылки прислать в Сенатскую кантору немедленно. А как ему, унтер-афицеру, тех колодников будучи в пути содержать, о том дать ему из Сенатской канторы инструкцию по указу. Тако ж и для той поездки тем колодникам и под канвой дать из Москвы до Казани ямских восемь подвод из Ямской канторы, а прогонные денги по указу на шесть подвод выдать из Штатс-канторы, а за две подводы велеть платить прогоны ратману Кафтанникову от себя, так как и ис Казани до Москвы он платил из своих собственных денег. А Казанской губернской канцелярии по получении того указа велеть обще со определленною от тамошнего епархиального архиерея духовною персоною о всем по показанию вышеписанного кушца Нестерова докладывать и по изследовании учинить, как во оном Правительствующаго Сената определении изображено, неотменно, и что по следствию явитца, о том в Правительствующий Сенат и в Святейший Правительствующий Синод писать и в Сенатскую кантору репортовать. А Московского гарнизона унтер-афицера по приеме тех колодников отпустить в Москву х команде по-прежнему, и о том в Военную, в Ямскую и Штатс-канторы, куда о чем надлежит, послать указы. А в Правительствующий Сенат сообщить ведение, и Правительствующий Сенат да благоволит о том быть известен. А вышеписанные колодники и об них присланное дело в Казанскую губернскую канце-

лярию при указе, тако ж и в протчия места, куда о чем надлежало, указы ж посланы, и посланному инструкция дана.

Марта 30 дня 1748 году.

Секретарь Козма Васков.

Канцелярист Николай Поляков.»

Подлинник.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 169, л. 7-7об.

№ 6

1749 году февраля 19 дня получено.

«Правительствующаго Сената в кантору ис Казанской губернской канцелярии.

ДОНОШЕНИЕ

Прошлого 748 году февраля 2 дня при промемории ис Казанского губернского магистрата прислан в губернскую канцелярию содержащейся во оном магистрате посацкой человек Тимофей Нестеров в сказывании им за собою Ея императорскаго величества слова и дела, о котором показано, что оной Тимофей и с отцом своим Нестером содержались под караулом в утрате ими интереса и за неплатеж того подлежали ссылке на каторгу. А по присылке оной Нестеров в губернской канцелярии в роспросе показал:

Слово и дело Ея императорскаго величества он, Нестеров, в магистрате за собою показал, толко де по силе состоявшагося в прошлом 730-м году апреля 10 дня блаженные и вечностойные памяти государыни императрицы Анны Иоанновны указу по первым дву пунктам ни за кем ничего не ведает. А сказал оное для того: Казанского де магистрата ратман Григорей Кафтанников да Казанского адмиралтейства салдат Макар Сергеев имеют потаенной жидовской закон и оба они обрезанцы, и к тому жидовскому закону прелщают христиан, а имянно прелстили Новой слободы прядилщика Никиту Иванова з женою и з детьми. Токмо оной Никита и дети ево обрезанных не знает, они ж де к тому своему жидовскому закону и прелщению имеют в домех своих жидовские книги. И что они тот жидовской закон и книги содержат, о том знают жены их, и ныне де тому с месяц означенной Никита Иванов приводил ево, Тимофея, ко оным Кафтанникову и салдату Сергееву, которые в тот же закон и ево, Тимофея, призывали.

Толко он, Тимофей, не послушал и поныне держит себя в христианском законе. И по тому ево, Нестерова, показанию сысканные в Казанскую губернскую канцелярию означенные ратман Григорей Кафтанников и протчие в допросе показали.

А имянно Григорей Кафтанников показал: жидовского де закону он, Кафтанников, не содержит и в жидовской закон не обрезан, и книг жидовских никаких у себя он, Кафтанников, не имеет, а содержит закон христианской, и по вся годы исповедывается и святых тайн приобщается, и в том шлетца на отцов своих духовных. Тако ж де Адмиралтейской команды за салдатом Макаром Сергеевым и за женою ево, чтоб они содержали жидовской закон и имели б жидовские книги, не знает, и обще с тем салдатом адмиралтейского ж прядилщика Никиту Иванова и з женою и з детми в жидовской закон не превращали и не обрезывали. Токмо де оной салдат имеет столярное мастерство и работает в доме ево столярную работу, и потому стал быть ему, Кафтанникову, знаем. И он, Кафтанников, тому лет с пять и з женою своею в доме ево бывал, а оной салдат в дом к нему, Кафтанникову, по тому знакомству и часто ходит, и жена ево, Кафтанникова, оного салдата знает. Тако ж и прядилщик Никита Иванов покупывал из лавки ево сермяжные кафтаны, и потому ему знаем же. И в дом к нему хаживал же, и жена ево, Кафтанникова, ево, Никиту, знает же.

А жена ево, Кафтанникова, Палагея Никифорова в допросе ж сказала: за мужем де своим объявленным Григорьем Кафтанниковым, чтоб он содержал жидовской закон или б к тому прелшал, не знает и за ним того не видала, и книг жидовских в доме у оного мужа ее никаких нет. А салдата де Макара Сергеева и прядилщика Никиту Иванова она, Палагея, знает, и в дом к мужу ее они ходят. И она, Палагея, у оного прядилщика в доме была в прошедшем лете, идучи для богомолья в Зилаитов монастырь да на преж сего. А сколько тому лет, не упомнит, была ж у оного салдата с мужем своим. А чтоб они содержали жидовской закон, того она за ними подлинно не знает. А она, Палагея, исповедывается и святых тайн приобщается по вся годно, в чем слалась на отцов же своих духовных.

Салдат Макар Сергеев сказал: с ратманам де Григорьем Кафтанниковым обще и один он, Сергеев, как тайно, так и явно жидовского закону не содержит и за ним, Кафтанниковым, того не знает, и в жидовской закон он, Сергеев, не обрезан, и обще с ним, Кафтанниковым, адмиралтейского прядилщика Никиту Иванова з женою и з детми никогда не превращали, и книг никаких

жидовских у себя он, Сергеев, не имеет. Толко де с ним, Кафтанниковым, знакомство он, Сергеев, имеет издавна, и он, Кафтанников, тому ныне года с четыре в доме ево, Сергеева, и з женою был. Тако ж и адмиралтейского прядилщика Никиту Иванова с женою и з детьми в жидовской закон обще с ним, Кафтанниковым, и один он, Сергеев, не превращал. А к нему, Кафтанникову, он, Сергеев, в дом ходил почасту для столярной работы.

А жена оного салдата Степанида Иванова дочь сказала: за мужем де своим и за купцом Кафтанниковым, чтоб они содержали жидовской закон, она не знает, и книг жидовских у них не видала, и сама она и дети их содержат христианской закон. И муж де ее со оным Кафтанниковым издавна знакомство имеют. И тому лет с пять или с шесть, не упомнит, оной Кафтанников з женою у них в доме был. А муж ее, Степанидин, ко оному Кафтанникову ходил ли, того она, Степанида, не знает.

Прядилщик Никита Иванов сказал: купца де Кафтанникова и отставного салдата Макара Сергеева он, Иванов, знает и в дом ко оному Кафтанникову хаживал. Толко как он, Кафтанников, так и оной салдат Сергеев ево, Никиту, и жену ево и детей в жидовской закон не превращали, и книг жидовских у них не видал, и за ними, чтоб они содержали жидовской закон, не знает. А он, Никита, по вся годы исповедываетца и святых тайн приобщается, и в том слался на отца своего духовного.

Жена ево Марфа Иванова сказала то ж, что и показанной муж ее Никита Иванов показал, что купца Кафтанникова и отставного салдата Макара Сергеева она знает. Толко в дома к ним не хаживала, и он, Кафтанников, и салдат Сергеев как ее, так и мужа ее и детей в жидовской закон не превращали. И книг жидовских у них не видала, и за ними, чтоб они содержали жидовской закон, не знает. А она, Марфа, по вся годы исповедывается и святых тайн приобщается, в чем слалась на отца ж своего духовнаго.

А дети оного прядилщика Никиты Иванова Федор да Федор же Никитины поразнь допрашиваны, а в допросех показали: купца де Кафтанникова и отставного салдата Макара Сергеева они знают. Токмо в дома к ним не хаживали, и он, Кафтанников, и салдат Сергеев как отца их, так и мать в жидовской закон не превращали, и книг жидовских у них не видали, и за ними, чтоб они содержали жидовской закон, не знают. Токмо они по вся годы исповедываются и святых тайн приобщаются, в чем слались на отца ж своего духовного.

И февраля 5 дня означенной Тимофей Нестеров приведен был в присутствии и судящими в пополнение прежняго своего показания секретно спрашиван — каким случаем и давно ль об оном Кафтанникове с товарищи, что они содержат жидовской закон, и чрез кого уедал. На что он, Нестеров, объявил: Уедал де о том, что оной Кафтанников з женою и показанной салдат Сергеев з женою ж, да прядилщик Никита Иванов з женою ж и з детми содержат жидовской закон, тому ныне третей год таким случаем: Был он в доме показанного прядилщика Иванова, и оной прядилщик при жене своей Марье (так в тексте. — Д. Ф.) Ивановой и при детех своих, дву сыновьях — а как их зовут, не знает — объявил ему, Нестерову, что оной Кафтанников и салдат Сергеев содержат жидовской закон. И по званью одного прядилщика, чтоб он пошел к ним для науки, он, Нестеров, в дома их со оным прядилщиком ходил. И они, Кафтанников и Сергеев, при том жидовской закон почитали свьше христианского и обучали ево, Нестерова, на еврейском языке, творя молитву, и сказывали на словах, как оную читать. И он де, написав оную еврейскими речами своею рукою руским писмом, имел у себя и твердил. Толок он тое молитву потерял и в тот закон не пошел, а в том на них долговременно не доносил, понеже вскоре после того послан был в Каракулин к соляной продаже и отгуды взят и привезен в Казань под караулом тому другой год в краже у него казенных денег осмидесят рублей, в чем и поныне держитца под караулом. А молитва де была в такой силе: «Баруг, ата, аданай, элогену, мелюн, аллан, ашер, кидашену, бемиц, витив, ведевату, ал»³.

И по определению Казанской губернской канцелярии для осмотру, не явится ль каких к тому жидовскому закону книг или писем, в дом одного Кафтанникова посыланы порутчик Иван Чемесов да секретарь Степан Стрелков, а к салдату Сергееву в дом оной же порутчик Чемесов. Токмо ничего приличного к тому в домех их по их свидетелству и осмотру не явилась. И по определению ж Казанской же губернской канцелярии, а по силе Губернаторской инструкции 18 пункта, объявленной показател Нестеров и оной Кафтанников и протчие, касающиеся по оному делу, и подлинное об них дело за канвоем обер-афицера и пристойного числа канвоя посланы были при доношении Правителствующаго Сената в кантору.

А того ж 748 году в указе Ея императорскаго величества из оной Правителствующаго Сената канторы написано: В I-м — Марта 25 дня по указу Ея императорскаго величества Правителствующа-

го Сената кантора по доношению Казанской губернской канцелярии, при котором присланы посацкой Тимофей Нестеров да ратман Григорей Кафтанников з женою и с протчими для рассмотрения в ьмении оным Кафтанниковым с протчими потаенно жидовского закону, и что они уже обрезаны, и при том подлинное об них дело. И марта 2 дня по приказанию Сенатской канторы оные присланные колодники, не обрезаны ль по еврейскому закону, лекарем Вилгелмом Ритгером осматриваны, и по осмотру оной лекарь Вилгелм репортом объявил, что обрезывания у них не имеется. И для того оное доношение и приложенные при том допросы сообщены в Правителствующий Сенат при ведении.

Во 2-м — Апреля 30 дня в сообщенном де из Санкт-Петербурга ис Правителствующаго Сената в Сенатскую кантору ведении объявлено: По рассмотрению де в Сенате оного дела явилось то дело не доследовано, и очных ставок не дано, и священниками по допросам их, по вся ли годы они, Кафтанников с товарищи и жены их и дети, исповедывались и святых тайн приобшались, не справливалось. И по определению Правителствующаго Сената велено означенное дело и присланных в Сенатскую кантору колодников отослать при указе по-прежнему в Казанскую губернскую канцелярию, по которому той канцелярии по тому делу немедленно доследовать обще з духовною персоною, кто от епархиального архиереа по требованию губернской канцелярии определен будет.

И что по тому следствию явится, о том как в Правителствующий Сенат, так и в Святейший Синод писать, а винных держать под крепким караулом. А ежели по тому следствию упомянутых Кафтанникова с товарищи вины никак не явится, то ис под караула свободить немедленно.

И по указу Ея императорскаго величества Правителствующаго Сената кантора приказали: Вышеобъявленных присланных из Казанской губернской канцелярии колодников и приложенное об них подлинное дело отослать в Казанскую губернскую канцелярию при указе обратно, которые при оном и присланы. И для того Казанской губернской канцелярии по получении того указа обще со определенною от епархиального архиереа духовною персоною о всем по вышеписанному купца Нестерова показанию доследовать и по изследовании учинить, как во оном Правителствующаго Сената определении изображено, неотменно. И что по следствию явитца, о том в Правителствующий Сенат и в Святейший Правителствующий Синод писать и в Сенатскую кантору репортовать.

И по силе оного Ея императорскаго величества Правительствующаго Сената ис канторы указу означенному Тимофею Нестерову с ратманом Григорьем Кафтанниковым с товарищи в ьмении им, Кафтанниковым с товарищи, потаенно жидовского закону в присудствие обще при определенной от казанского архиереа духовной персоне — при игумене Кизическом (которой ныне архимандритом) Иоанникие — даны очные ставки. А на очной ставке доноситель Тимофей Нестеров против заданных пунктов спрашиван, что кроме прежняго своего показания на улику оным Кафтанникову с товарищи, имеет ли какое точное доказательство и явное свидетелство. На что он, Нестеров, показал: Кроме де прежняго своего показания, никакого точного доказательства и явного свидетелства о содержании им, Кафтанниковым, и салдатом Сергеевым, и прядишником Ивановым жидовского закону не имеет. А сказывали они ему сами, что они обрезаны и содержат жидовской закон, и ево обучали и говорили, что надобно и ему обрезатца. А свидетелей при том никого не было.

Ратман Григорей Кафтанников на очной ставке показал, что он подлинно жидовского закону не содержит и оного Нестерова в жидовской закон не приводил, и обрезыватца не приказывал; и тем де оной Нестеров поклепал ево напрасно.

Салдат Макар Сергеев на очной же ставке показал, что он жидовского закону не содержит и книг и никаких жидовских писем у себя не имеет, и жидовскому закону оного Нестерова в доме своем не обучал, и обрезыватца ему, Нестерову, в жидовской закон не веливал; и тем де оной Нестеров поклепал ево напрасно; и прядишник Никита Иванов ево, Нестерова, в дом к нему никогда не приваживал.

А оной прядишник Никита Иванов на очной же ставке показал, что оной Нестеров в доме ево никогда не бывал, и он, Никита, ево, Нестерова, к салдату Макару Сергееву для обучения жидовскому закону никогда не приваживал; и оной салдат Сергеев и ратман Кафтанников ево, Нестерова, при нем никогда жидовскому закону не обучали и обрезыватца не веливали; и тем де оной Нестеров поклепал ево напрасно.

А доноситель же Нестеров на очной ставке показал, что оной Никита Иванов ево, Нестерова, ко оному салдату Сергееву для обучения жидовскому закону подлинно приводил, токмо при том посторонних никого не было. А в вышеписанном допросе оной Тимофей Нестеров показал, что означенной Григорей Кафтанников с товарищи имеют жидовской закон тому ныне третей год.

И для того по определению Казанской губернской канцелярии, а по взятым от одного Кафтаникова с товарищи об отцах их духовных известиях, по присылке в губернскую канцелярию оные отцы их духовные при означенном же архимандрите Иоанникии в присутствии допрашиваны, которые в допросах показали. Бывшей Петропавловского собору ключарь Максим Никифоров, которой ныне в Преображенском монастыре иеромонахом Маннуил, по священству и по монашескому обещанию сказал: Сын де ево духовной казанской купец Григорей Кафтаников и з женою ево Палагеею Никифоровою с 730 году по отрешение ево от того Петропавловского собору от ключарства, а по которой год — не упомнит, исповедывались и святых тайн приобщались, токмо не повсягодно, но по ево священническому усмотрению. А в которых имянно годех не приобщались, того за старостию и за болезнями имянно не упомнит. А явствует о том в поданных от него в духовную кансистирию имянных реэстрах.

А справкою из Казанской духовной кансистерии показано: В прошлых де 739-м и 740-м годех в поданных от одного ключаря Никифорова да священника Ивана Федотова о бывших в тех годех во святую четыредесятницу в паракитех во исповеди и святаго причастия, а в 741-м от протопопа Ивана Федотова, в 742-м, в 743-м, в 744-м и в 745-м годех от одного ж протопопа и бывшего священника Ивана Анисимова, а в 746-м от одного ж протопопа Ивана Федотова и ключаря Василья Ларионова, в 747-м годех от одного ж протопопа Ивана Федотова одного имянных ведомостях означенной Григорей Кафтаников и з женою ево Палагеею Никифоровою бывшими во исповеди и святаго причастия показаны. Токмо оная Палагея Никифорова, в 740-м году не бывшая у святаго причастия, показана за приключившеюся немощию.

А того ж Петропавловского собору священник Спиридон Андреянов по священству сказал: В прошлом де 748-м в июне месяце в 11 числе сын ево духовной означенной Григорей Кафтаников и з женою Палагеею Никифоровою у него, Спиридона, исповедывались и святых тайн приобщались.

Священник же Игнатей Андреянов по священству сказал: Прядилщика де Никиту Иванова и жену ево Марфу Иванову и детей их Федора да Федора ж в 746-м и в 747 годех в великие посты исповедывал и святых тайн приобщал безпрепятственно.

Священники ж Иван Семенов да Александр Федоров по разнь по священству ж сказали: Салдата де Макара Сергеева и жену ево Степаниду Иванову в 747-м из оных Иван Семенов, а в

748 годех одного ево, Сергея (так в тексте. — *Д.Ф.*), означенной Александр Федоров исповедьвали и святых тайн приобщали.

А справкою ж из духовной кансистерии показано, что оной же салдат Макар Сергеев и з женою Степанидою Ивановою в 746-м году у исповеди и святаго причастия по реэстру наряду показаны.

А в Соборном Уложении в главах и в пунктах напечатано: В I главе, в I-м пункте — Буде кто иноверцы какие-нибуды веры или и руской человек возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа или на родшую его пречистую владычицу нашу богородицу и приснодеву Марию или на честный крест или на святых его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко; да будет съшется про то допряма, и того богохулника, обличив, казнити зжечь. В 7 главе, в 31 пункте — Буде кто служилых людей таким делом поклеплет напрасно и съшется про то допряма, и тому, кто таким делом кого поклеплет, учинити то же наказание, в каком было наказании быти тому, кого он таким делом поклеплет. В 22 главе, в 13 пункте — Которые воры чинят в людех смуту и затевают на многих людей своим воровским умышлением затейные дела, и таких воров за такое их воровство казнити смертию⁴.

Да в указе блаженные и вечностойные памяти Его императорскаго величества, состоявшемся в прошлом 724-м году генваря 22 дня, напечатано: Кто сам будет обличен в преступлении, а потом станет доносить на других, чая за то себе ослабы в вине, и таким хотя и докажет, в службу того не ставить, но учинить ему в дело, а на кого доносит — в дело обоих, чему будут достойны, понеже не от доброжелания, но избывая вины то чинил или по злобе на того, кто его обличил; а буде по злобе то учинил, то хотя наказание и умножит, понеже желал тому утаену быть⁵.

Да в указе ж Ея императорскаго величества, состоявшемся в прошлом 730-м году апреля 10 дня, в 3 пункте напечатано ж: Кто на кого учнет доводить великое дело злости или по какой ссоре, а не доведет, а съшется про то допряма, что он затеял то напрасно, и тому доносителю за ложной и за темной донос чинить смертная казнь безо всякие пощады. А по 5-му пункту: Буде колодники, сидя в тюрьмах за караулом в татбах, в разбоях, в смертных убивствах, в кражах и в других злодействах, сведают о великих делах, состоявших в дву пунктах, тем доносить того ж дни, как уведают; а буде в тог день донести не успеют, то другой или по нужде на третей день, а болше отнюдь не мешкать. И буде показывать будут, по I-му пункту, тех прежде пытатъ, не напрас-

но ли то затевают; и которые с пыток скажут, что они те слова затеяли напрасно или ведали, а не донесли неделю или болше, и тем их доносам не верить, а по делам их, в чем они держатца, следовать и чинить указ, чему будут достойны; а по окончании, хотя б они по тем своим делам смертной казни и не подлежали, но за тот ложной и за темной донос в таких великих делах казнить смертью⁶.

И по вышеписанным обстоятелствам вышеписанные Григорей Кафтанников з женою Палагеею Никифоровою, салдат Маркар Сергеев з женою ж Степанидою Ивановою, прядишшик Никита Иванов з женою ж Марфою Ивановой и з детми Федором да Федором же по доносу вышеписанного Нестерова явились правы.

Потому: I. Оной Тимофей Нестеров на оных Кафтанникова с товарищи в роспросех показывал, якобы они имеют потаенно жидовской закон, а уведал де он о том тому третей год, и о том нигде не доносил не толко спустя неделю, но без мала три года, а начал доносить ныне, как уже сидел в магистрате под караулом и по присылке ис того магистрата в губернскую канцелярию. А по вышеписанному 730 году указу по 5-му пункту повелено: Буде которые колодники, сидя в тюрьмах за караулом в татбах, в разбоях, в смертных убивствах, в кражах и в других злодействах, сведают о великих делах, состоявших в дву пунктах, тем доносить того ж дни, как уведают; а буде с пыток скажут, что оное затеяли напрасно или ведали, а не донесли неделю или болше, и тем их доносам не верить. А оной Нестеров не токмо о том чрез неделю, но и чрез три года не доносил. И по тому указу оному ево, Нестерова, доносу верить и не подлежит.

2. Оной же Нестеров в роспросех своих показывал, якобы оной Кафтанников с товарищи подлинно содержат жидовской закон, которые и обрезались и имеют в домех жидовские книги. А по свидетельству Правительствующаго Сената в канторе лекарем Вилгелмом Риттером того обрезания не явилось. К тому ж оного Кафтанникова, салдата Сергеева и прядишшика Иванова и жен их и детей отцы духовные допросами показали, что они, Кафтанников з женою с 730 по 739 у означенного ключаря Максима Никифорова, а с того 739 по справке с Казанскою духовною кансисториею у других священников, салдат Сергеев з женою ж с 745, прядишшик Иванов з женою ж и з детми с 746 годов по вся годы исповедывались и святых тайн приобщались. А посланными в дома их, Кафтанникова /с товарищи/, поручником Иваном Че-

месовым, секретарем Степаном Стрелковым жидовских книг у них не нашлось.

И по вышеписанным свидетелствам за вышеписанными Кафтанниковым с товарищи по показанию вышеписанного Нестерова содержания жидовского закона не явилось и по всем вышеписанным резонем вины их, Кафтанникова с товарищи, в том не нашлось. А по всему оказалось, что оной Нестеров показывал на них то на Кафтанникова по злобе то, что он в том магистрате присудствие имел, и тем хотя ево, Кафтанникова, повредить, а себе тем чая от того следствия свободу получить; а на протчих доносил знатно по какой же либо злобе.

И по силе вышеписанного Ея императорскаго величества указу в Казанской губернской канцелярии обще с означенною определенною от преосвященного Луки епископа духовною персоною определено:

1. Вышеписанных Григорья Кафтанникова з женою, салдата Сергеева з женою ж, прядищика Иванова з женою ж и з детми по вышеписанным обстоятелствам ис под караула свободить и оного Кафтанникова отослать в губернской магистрат при промерории по-прежнему.

2. Означенному доносителю Нестерову, которой в Казанском магистрате, сидя под караулом в утрате интереса, сказывал за собою слово и дело Ея императорскаго величества, а по присылке ис того магистрата в Казанской губернской канцелярии показал, что слова и дела Ея императорскаго величества за ним нет и ни за кем не знает; а показывал на вышеписанных Кафтанникова с товарищи, которое ево показание по вышеписанным резонам, как выше значит, явилось ложное. И для того за сказывание слова и дела ложно учинить ему нещадное кнутом наказание, дабы как ему, так и другим, впредь ложно таковых дел показывать было неповадно.

3. Что же оной Нестеров на вышеписанных Кафтанникова с товарищи показывал содержание жидовского закону, которого, как выше значит, по следствию не нашлось; а по Уложению I главы I пункта велено богохулника обличенного казнить зжечь, да по Уложению ж 7 главы 31 пункта — ежели кто кого поклеплет, по чем и сыщется про то допряма, и тому, кто кого поклеплет, учинити то же наказание, в каком было наказании быти тому, кого он таким делом поклеплет; и тако по вышеписанным уложенным пунктам и указом надлежало было вышеписанным Кафтанникову с товарищи, ежели бы оное подлинно нашлось, учинить смертная казнь, но, как выше значит, того ничего по

следствию не нашлось, и за то ложное показание надлежит оному Нестерову учинить смертную казнь. И для того, учиня о винах ево, Нестерова, обстоятельную и перечневую выписки, послать на рассмотрение при доношении в Правительствующий Сенат, и что с ним, Нестеровым, за вышеписанное учинить повелено будет, требовать повелительного Ея императорскаго величества указу. А до получения на то указу оного Нестерова отослать к производившемуся об нем в Казанском губернском магистрате в утрате им казенных соляной продажи денег следствию во оной магистрат при промемории. Того ради Правительствующаго Сената канторе Казанская губернская канцелярия о вышеписанном во известие сим доносит.

Степан Греков, Василей ...⁷, Иоанникий архимандрит Спасо-Казанский.

Генваря 30 дня 1749 году.»

Подлинник.

РГАДА, ф. 248, оп. 113, д. 169, л. 10-17об.

¹ Имеется в виду именной указ Анны Иоанновны «О доносах по первым двум пунктам» (О «великих делах»: «злом умысле» против монарха или «измене» и «возмущении или бунте») от 10 апреля 1730 г. (ПСЗ. I. Т. 8. № 5528).

² Имеется в виду «Наказ губернаторам и воеводам и их товарищам, по которому они должны поступать» Петра II от 12 сентября 1728 г. (ПСЗ. I. Т. 8. № 5333. П. 18. С. 100). «Губернаторская инструкция» закрепила новую систему местного управления, созданную при Петре I и в первые послепетровские годы.

³ С учетом более точного написания некоторых слов, записанных Т. Нестеровым на слух («барух», «мелех», «кидшану» и др.), данный отрывок, представляющий собой начало еврейской молитвы, в переводе на русский язык звучит следующим образом: «Благословен ты, Господь наш, царь Вселенной, который освятил нас своими заповедями и заповедовал...»

⁴ Опувл.: ПСЗ. I. Т. 1. № I. С. 3, 13, 155.

⁵ Именной указ Петра I «О непричитании в заслугу, если изболеченный в преступлении будет доносить на других» от 22 января 1724 г. Опувл.: ПСЗ. I. Т. 7. № 4434.

⁶ Опувл.: ПСЗ. I. Т. 8. № 5528. С. 262, 263.

⁷ Подпись неразборчива.

*Вступительная статья, публикация и комментарии
Д. ФЕЛЬДМАНА.*



ВОСПОМИНАНИЯ

ЕВРЕЙСКИЕ ХУДОЖНИКИ В ПАРИЖЕ. ВОСПОМИНАНИЯ ЛЕО КЕНИГА

В 1895 г. преуспевающий живописец и скульптор Альфред Буше купил по дешевке участок земли в районе Монпарнаса, в проезде Данциг. После закрытия Парижской Всемирной выставки 1900 г. он приобрел Ротонду — один из выставочных павильонов вин — и перенес ее на принадлежавшую ему землю. Помещения Ротонды Буше решил сдавать в качестве мастерских молодым художникам за символическую плату, и в 1902 г. под звуки «Марсельезы», исполнявшейся приглашенным оркестром, состоялось торжественное открытие здания. Сначала Ротонда получила название «Вилла Медичи», как было тогда принято называть дома, принадлежавшие художникам. Однако довольно скоро ее переименовали в «Ла Рюш» («Улей») из-за конструкции окон, напоминающих пчелиные соты. Вскоре после открытия мастерских «Ла Рюш» стала средоточием парижской интернациональной художественной богемы, местом, где обретали приют, делали первые шаги в искусстве и становились знаменитыми молодые художники. Под именем «Ла Рюш» Ротонда и вошла в анналы современного искусства, превратившись в один из самых притягательных символов его истории.

Еврей-художники и скульпторы, выходцы из разных стран, начали «осваивать» Париж уже с конца прошлого века. Творчество многих из них составляет важную и неотъемлемую часть французского и мирового искусства. Немало их было и в «Улье». Здесь, в 1911-1912 гг., молодые художники-евреи из России и Польши — Лео Кениг, Йицхак Лихтенштейн, Бенъямин-Зеев Равицкий, Анри Эпштейн, Марек Шварц и Иосиф Чайков (подробнее о каждом из них см. примечания) образовали еврейскую художественную группу «Махмадим». Это слово с иврита можно приблизительно перевести как «драгоценности», «изысканные, дорогие вещи». Группой способом стеклографической печати в течение 1912 г. было издано несколько своеобразных «альманахов» под тем же названием, содержащих образцы графики их участников. В настоящее время известны три выпуска этого «альманаха» — второй (Шаббат), четвертый (Песах) и пятый (Шавуот), хранящиеся в Израильском музее в Иерусалиме.

Единичные прецеденты консолидации художников-евреев в виде группы или выставочного объединения известны и в более раннее время, однако создание «Махмадим» ознаменовало собой начало принципиально нового этапа развития еврейского искусства нашего столетия. В лице этой группы о себе заявило молодое поколение еврейских художников, обладавших отчетливым национальным самосознанием и основанным на нем оригинальным (хотя в то время и достаточно расплывчатым) видением еврейского искусства и пониманием своих художественных задач. В «Махмадим», как и в других явлениях в области литературы и театра периода перед первой мировой войной, отразились те новые тенденции модернизации еврейской культуры, которые получили свое блистательное воплощение в 1920-е—1930-е годы.

Публикуемые ниже воспоминания о «Махмадим» принадлежат одному из организаторов этой группы Лео Кенигу (его настоящее имя — Арье-Лейб Яффе). Он родился 12 января 1889 г. в небольшом местечке Минской губернии. Вскоре его семья переехала в Одессу. Там он получил традиционное еврейское образование — учился в хедере, затем в ешиве под руководством исследователя Талмуда р. Хаима Черновица (Рав Цаир, 1870-1949), выступавшего также с публикациями в палестинофильских изданиях. Довольно рано у Арье-Лейба Яффе обнаружилось литературное дарование и талант художника, и он был принят в одесскую литературную среду. Вероятно, именно р. Хаим Черновиц познакомил своего ученика с еврейскими писателями, жившими в Одессе. Благодаря их поддержке в 1904 г. в еврейской периодике на идише были напечатаны первые рассказы юного автора. В 1906 г. он приехал в Палестину и поступил в художественную школу «Бецалель» в Иерусалиме. За время пребывания в Эрец-Исраэль он опубликовал несколько рассказов на иврите под именем Арье Яффе. В Палестине он и сменил свои имя и фамилию — по непонятной причине он обменялся паспортами с пареньком из Лодзи по имени Лео Кениг и сохранил эту фамилию до конца жизни.

В 1911 г. Л. Кениг стал студентом Мюнхенской академии художеств, но вскоре для продолжения художественного образования переехал в Париж и поселился в «Ла Рюш». В это время произошло окончательное определение творческих приоритетов Л. Кенига — литература постепенно отгеснила на второй план занятия живописью. В различных газетах и журналах на идише начали регулярно появляться его художественно-критические статьи, культурологические эссе и размышления о еврейской и мировой литературах, уже тогда принесшие Л. Кенигу известность и авторитет. С началом первой мировой войны, в 1914 г., Л. Кениг переехал в Лондон и целиком посвятил себя литературной и издательской деятельности. Он был, в частности, одним из создателей и редакторов журнала на идише «Ренессанс», стоявшего в ряду важнейших культурных начинаний той эпохи и пре-

вратившегося в центр консолидации еврейской творческой интеллигенции Лондона. Неоспоримое достоинство статей и эссе Л. Кенига о еврейском искусстве, о проблемах национальной и мировой культуры и литературы заключается в их высоком профессионализме, детальном знании предмета, глубине и тонкости анализа и широте культурологических обобщений. По словам Залмана Рейзена, Л. Кениг «один из самых замечательных среди немногочисленных наших писателей об искусстве (...), один из лучших и остроумнейших еврейских публицистов, эссеистов, критиков, обладающий глубокими познаниями об искусстве и прекрасным эстетическим вкусом, большой любовью к прекрасному, разнообразный и многосторонний в своих темах (...)»*. К этому можно добавить, что Л. Кениг был также ярким стилистом и тонким знатоком выразительных возможностей языка идиш, что заметно в его новаторской беллетристике. Кроме того, он писал по-английски и на иврите. Яркий талант и оригинальность литературного мышления Л. Кенига не смогла подавить даже изнуряющая журналистская работа в различных газетах и периодических изданиях на идише, которой он на протяжении 1920-1930-х гг. из-за тяжелого материального положения был вынужден посвящать значительную часть своего времени. В июне 1927 г. Л. Кениг был делегирован варшавским «Объединением еврейских литераторов и журналистов» на Пятый международный конгресс ПЕН-клуба. Благодаря своему авторитету и известности среди литераторов всего мира Л. Кенигу удалось провести решение об образовании отдельной секции еврейской литературы в этой всемирной писательской организации. Он был избран также в ее центральный совет в Лондоне. В течение 1930-1940-х гг. Л. Кениг издал ряд книг, посвященных различным проблемам литературы и искусства (на идише и по-английски), благодаря которым за ним прочно утвердилось репутация неординарного и парадоксального мыслителя. В 1954 г. он с семьей переселился в Израиль, где продолжал свою литературную и публицистическую деятельность. Л. Кениг скончался в кибуце Хацерим 29 августа 1970 г.

Мелех Равич (1893-1976), поэт и критик, писавший на идише, один из наиболее заметных деятелей современной еврейской культуры, вспоминая о том впечатлении, какое произвели на него статьи Л. Кенига, назвал их «первыми совершенно европейскими эссе на идиш об искусстве». М. Равич оставил яркую характеристику творчества Л. Кенига: «Кениг мечтал когда-то стать художником. Но из этого получился первый на идиш эссеист ... о еврейском искусстве. Его эссе имели огромное значение для национализации еврейских художников, которые до этого растаскивались в разные стороны, потому что на идиш они не то что не были признаны, но даже не могли ждать, чтобы их упомянули. Кениг, в частности, проложил дорогу для многих еврейских художников к родному языку, к идиш».**

Мемуары Л. Кенига — чрезвычайно важное свидетельство об этом процессе «национализации еврейских художников» (у М. Равича в оригинале употреблено слово «*fagyiddishung*», дословный перевод которого — «евреизация»). Хотя они посвящены, главным образом, истории группы «Махмадим» в Париже, тем не менее их содержание не исчерпывается только этой темой. В небольших по объему воспоминаниях Л. Кенига в действительности содержится «стереоскопическая» картина развития современной еврейской культуры до Катастрофы. Многие важные детали этой картины нередко скрыты за лапидарными фразами и намеками мемуариста, часто понятными только специалистам по еврейской истории новейшего времени. Трагический парадокс этой истории заключается в том, что сегодня она отстоит от нас, может быть, дальше, чем иные, более отдаленные эпохи, и живая связь с ней, по-видимому, безвозвратно утрачена. Поэтому при публикации такой большой удельный вес приобрели комментарии, чья задача — максимально полно реконструировать ту картину, которая у Л. Кенига обозначена лишь самыми общими чертами.

Мемуары Л. Кенига хранятся в его фонде в рукописном отделе Еврейской национальной и университетской библиотеки (4*12699/173) и представляют из себя шесть машинописных страниц с авторской правкой и с добавлением двух рукописных страниц, написанных на идише. Судя по характеру и количеству исправлений — это черновик. Датировка отсутствует. Основываясь на самом тексте воспоминаний, можно предположить, что они были завершены в первые годы пребывания Л. Кенига в Израиле — в середине или во второй половине 1950-х гг. Такую датировку, в частности, подтверждает и датированное письмо Марка Шагала, по содержанию являющееся ответом на письмо Л. Кенига, несомненно связанное с темой его воспоминаний. Это письмо также хранится в фонде Л. Кенига и публикуется, как и его воспоминания, в переводе на русский язык с рукописного автографа на идише. В переводе сделана попытка сохранить особенности авторской речи и «шероховатости» языка оригинала. Зачеркнутые места в большинстве сохранены и выделены в тексте квадратными скобками.

* См.: *Reizen Z.* Lexikon fun der yidisher literatur, presse un filologie. Vilne, 1929. Band 3. Z. 711, 713. (Два тома избранных статей Л. Кенига об искусстве и литературе вышли в 1929 г. в виленском издательстве Б. Клецкина — *Kenig L. Shraiber un verk.* Vilne, 1929.)

** См. *Ravitsch M.* Main lexikon. Montreal, 1956. Z. 372-374, 376.

Лео Кениг

ИСТОРИЯ «МАХМАДИМ» И «ЛЯ РЮШ»

Я верю, что тот, кто однажды соберется написать историю «еврейского искусства», или, скажем, о «вкладе евреев в области пластических искусств», должен будет вспомнить «Махмадим» и «Ла Рюш». «Махмадим» — по-моему, не только первый специальный еврейский художественный журнал, появившийся до «Ренессанса» (в Лондоне), раньше «Юнг Йидиш» (в Польше) и «Милгроим» (в Берлине)¹, но также и единственный еврейский художественный журнал, или журнал-альбом, который был издан совершенно без текста и надписей, не считая его красивого титула — «Махмадим», нарисованного Иосифом Чайковым, ставшим позднее профессором «искусств» в Москве². Кто придумал это чудесное название «Махмадим», — я уже забыл³, помню только, что антиквары и букинисты на «Больших бульварах»⁴ выставили «журнал» в своих витринах «вниз головой». И все же, выполненные Чайковым орнаменты и декоративные еврейские буквы производили прекрасное впечатление⁵, и это радовало нас и наполняло гордостью.

Но почему именно такой «журнал» — без какого бы то ни было текста, без всяких «теорий», эссе и «манифестов» (и как раз в те годы, когда манифесты превратились в своего рода эпидемию⁶) об искусстве и специально о «еврейском искусстве», о котором мечтали фанатичные адепты «Махмадим» и часто спорили друг с другом?⁷ — Возможно, это решение было принято, главным образом, потому, что мы, молодые художники, были убеждены — об искусстве нельзя говорить публично, искусство следует показывать; мы хотели представить миру наши новые еврейские мотивы и формы. Уже существовали «Бецалель», Лиллиен, Гиршенберг, Кратко с их специфическими поисками «еврейского искусства», к которым мы относились, конечно же, критически⁸ (из членов группы «Махмадим» только двое — Йицхак Лихтенштейн⁹ и я — раньше учились в «Бецалель» в Иерусалиме). Вероятно, была еще причина того, почему мы издали «Махмадим» без текста: напечатать журнал стоило денег, но у художников в «Ла Рюш», иногда прямо-таки «художественно» голодавших, деньги в

те годы редко водились. [Как раз из-за отсутствия средств мы и не помышляли о типографском издании журнала с репродукциями и текстом. Но даже и в тех небольших расходах, которые требовались на журнал без текста, нам, как мне помнится, помог Наум Аронсон — ему тогда сопутствовал успех, и он стал «известен» в Париже (как и в нашем случае, он старался помогать молодым художникам)]¹⁰.

«Махмадим» — был не только без текста, не только нетипографским изданием, он был изготовлен исключительно вручную. «Напечатан» — то есть, издан, сшит, склеен и т. п. — «журнал», разумеется, был в «Ла Рюш», где большинство участников этой затеи, которые дали свои рисунки, снимали мастерские, самостоятельно или вскладчину с друзьями. Я не помню сейчас в точности, в чьей мастерской был завершён «Махмадим». Вспоминаю только, что более других в деле технического изготовления «журнала-альбома» были заняты Лихтенштейн и Чайков. Вижу Чайкова, с его глиняной трубкой, пригланцовывающего и напевающего популярные тогда французские бульварные песенки, и Лихтенштейна — он так же, как обычно, дымит трубкой и сшивает журнал шелковыми нитками...

С удовольствием и не без известной ностальгии по тем наивным юношеским годам просмотрел бы я сегодня выпуски «Махмадим» (еще и потому, что там были опубликованы два моих рисунка — «Палестинские мотивы»¹¹), но, к сожалению, мне не удалось их разыскать. Куда исчезли немногочисленные экземпляры, я не знаю (Бялики¹² когда-то обещали мне прислать экземпляр). (К сожалению, в Бейт-Бялик этот экземпляр не сохранился. — *Прим. Л.Кенига.*) Лишь спустя год-два начали говорить о еврейском музее в Вильне¹³, еще не издавался «Ди йидише вельт»¹⁴, и я еще не знал, что мне предстоит стать еврейским писателем, писать об искусстве и художниках. Иначе говоря — в то время еврейских институций, которые могли бы заинтересоваться «Махмадим», еще не существовало, за исключением маленького художественного музея при «Бецалель»¹⁵. Я не помню, отправили мы туда «Махмадим» или нет? Если я не ошибаюсь, скульптор Марек Шварц — член «Махмадим» и «Юнг Идиш», а также сотрудник наших еврейских изданий¹⁶ (он вернулся после войны в Париж¹⁷) — говорил мне во время нашей встречи в Лондоне, что в его парижской квартире хранятся экземпляры «Махмадим»¹⁸. Вполне вероятно, что и у Йидхака Лихтенштейна есть выпуски журнала. Между прочим, недавно он написал мне, что основал в Нью-Йорке художественное издательство, выпустившее пару моногра-

фий об искусстве под маркой «Махмадим»¹⁹. В этом можно увидеть знак того, что «Махмадим», о котором, казалось, забыли даже его основатели и сотрудники, не только не «умер», но его прекрасное имя возродилось и обновилось. И еще одна «мелочь», особенно существенная для сотрудников первого и единственного еврейского художественного журнала без текста: все участники «Махмадим» — Чайков, Лихтенштейн и автор этих воспоминаний — живут себе, надо полагать, вполне полноценной жизнью. Может быть, я кого-нибудь забыл — у меня плохая память, а ведь это — история почти сорокалетней давности.

Что же это такое — «Махмадим»? Было ли это просто игривым капризом группы молодых еврейских художников, волею случая оказавшихся под одной крышей в «Ла Рюш» и от нечего делать не придумавших ничего лучшего, как вручную изготовить журнал-альбом с собственными «еврейскими» рисунками и мотивами? Мне трудно сейчас сказать что-нибудь определенное об этих рисунках, столь тщательно и любовно вклеенных в «Махмадим», — хотя бы по той простой причине, что с тех пор я их не видел. Думаю, что они не были новаторскими и, кроме «еврейских мотивов», не имели даже общих для всех них признаков, свидетельствующих о принадлежности к одной школе или направлению. И все же, я убежден, что если бы сами художники посмотрели бы сегодня на свои давние наивные рисунки в «Махмадим», то, наверное, усмехнувшись, сказали: «Неплохо... Совсем неплохо... Они даже определенно хороши...».

Один только факт, что «Махмадим» был первым еврейским художественным журналом, на годы опередившим упомянутые выше наши «первые» издания такого рода и журналы, специально посвященные вопросам пластических искусств, сам по себе является свидетельством того, что появление «Махмадим» не было простой случайностью. Члены группы «Махмадим» были объединены, так сказать, особым «состоянием духа», которое стало в те годы заметным среди еврейской творческой молодежи. «Махмадим» стал первым «всплеском» трагически короткой эпохи еврейского «ренессанса» конца девятнадцатого века и приблизительно первых двух десятилетий нынешнего, страшного для нас, столетия.

Как было сказано, тогда уже существовали «Бецалель», Лиллиен с их наивными теориями «еврейского искусства», еврейские журналы все чаще и чаще публиковали репродукции картин и скульптур «всемирно известных еврейских художников» Антокольского, Морица Готлиба, Гиршенберга, Глитценштейна и бо-

лее всех Лиллиена...²⁰ Перец в эти годы основал свой «ҺаЗамир»²¹ ...сионистские конгрессы, «Бунд», великие еврейские классики были еще живы²²... Заповедь «Не сотвори себе кумира»²³ была переосмыслена в мировоззрении Гаскалы²⁴ [жаргон превратился в прекрасный народный язык²⁵]. Появляется поколение еврейских художников, которым уже не нужно бежать из «гетто», от еврейской жизни, чтобы стать живописцами и скульпторами... Это было поколение молодых еврейских художников, органично связанных с обновленным еврейским словом, знавших Переца, Шолом-Алейхема, Менделе Мойхер-Сфорима²⁶... Это было время, когда начали иллюстрировать еврейские книжечки²⁷... И именно тогда был изготовлен первый еврейский художественный журнал «Махмадим». Таков был дух времени, те настроения, которыми была проникнута маленькая группа «махмадимников»²⁸... Это было время, когда молодые еврейские живописцы, в большинстве из «черты оседлости», дерзновенно мечтали о еврейской форме, о витражах для новых еврейских школ... Что же — мне стыдиться моей тогдашней наивности? Стыдиться того, что иногда я выходил пробежаться по бульвару Сен-Мишель с «великолепной идеей»: нам, современным еврейским юношам, следует надевать небольшие шелковые талесы вместо шарфов и шалей, какие носила французская молодёжь?²⁹

Я не хочу сказать, что группа «Махмадим» в полной мере олицетворяла собой всю еврейскую художественную молодежь Парижа того времени, однако типичной эта группа была. Кажется, ни один из ее участников не принадлежал к возникшим тогда крупным еврейским партиям³⁰; но они все уже были наполнены дыханием нового национального и народного сознания и в меру своего личного таланта и еще не сформировавшихся способностей были готовы выразить эти национальные настроения в чисто художественных линиях и формах (а не только изображая соответствующие костюмы и обычаи, как это делало старшее поколение еврейских художников-жанристов и скульпторов)...³¹ Художники, как известно, крайние индивидуалисты; вероятно, и при формировании группы «Махмадим» сыграли свою роль случайные приятельские симпатии и антипатии, отчего одни молодые парижские художники присоединились к «Махмадим», а другие — нет, хотя и были, так сказать, «замешаны из того же теста».

Например, весьма характерно и интересно, что именно Шагал — пожалуй, самый еврейский среди всех еврейских художников — совершенно не сотрудничал с «Махмадим». В «Ла Рюш» молодые энтузиасты издают первый еврейский «художественный

журнал», в это же время в «Ла Рюш» живет юный Шагал и, возможно, ничего об этом не знает!...³² Почему? Может быть, потому, что Шагал уже стал знаменитым, и поэты Аполлинер и Сандрар уже написали футуристические поэмы о его полотнах?³³ А может быть потому, что молодые «махмадимники» были настроены тогда еще «академически» и не только без восторга, но даже с недоверием относились к Шагаловской «примитивности», которая выглядела еще не убедительной для молодых художников, совсем недавно закончивших различные художественные академии?³⁴ Как бы там ни было, Шагал, ставший позднее украшением и гордостью еврейских художественных журналов, не принимал участия в «первом еврейском журнале» такого рода, который был сделан у него под носом, на расстоянии нескольких дверей от двери его мастерской в «Ла Рюш», где уже висели его прославленные картины «Зеленый еврей», «Еврей, идущий над домами» и футуристические Эйфелевы башни³⁵, написанные через «красочное увеличительное стекло», как я выразился в своей первой статье о нем в газете «Фрайнд»³⁶.

Возьмем другой пример: я не могу в точности припомнить, принимал ли участие в «Махмадим» наш сильный художник Анри Эпштейн³⁷, а если нет — то почему? Вероятно, совершенно случайно — нет. Он был польским евреем (родом из Лодзи, откуда вышли и другие еврейские художники разных поколений³⁸), и для польского еврея Анри Эпштейн был удивительно рационален, чужд романтики и мистицизма (это можно обнаружить и в его «здоровой» живописи, и в рисунках). Впервые мы встретились в Мюнхене, куда я прибыл из «Бецалея» («загорелый, как араб» — по выражению Эпштейна). Юный Эпштейн отличался сознательным стремлением к «европеизму» и старался выглядеть «ассимилированным» по языку, одежде и манерам; разумеется, как всегда бывает — тот, кто стремится к этому сознательно, выглядит немножко карикатурно... Часть еврейской польской молодежи действительно ассимилировалась... — Однако Эпштейн, как было сказано, по своей природе не был романтиком, он размышлял и думал... Именно в Париже и особенно позже, когда к нему пришло признание и из-за него ссорились «дилеры» (торговцы), Эпштейн начал, как всегда, логично и рационально размышлять и о «еврейском вопросе», который все сильнее мучил его... Я помню, что в 1919 году я пригласил его сотрудничать в «Ренессансе», и он сразу же прислал мне две заметки о Модильяни (покончившем тогда жизнь самоубийством), написанные на идиш³⁹... Дельные, хорошие статьи Эпштейна на идиш ... С годами Эпштейн становился все более чувствительным к «еврейскому

вопросу» и жил, так сказать, со своей живописью и «еврейским вопросом», несмотря на то, что он породнился с чудесным французским художественным семейством — он был женат на дочери известного французского художника Дориньяка⁴⁰ [у него была преданная ему жена-француженка]... Никогда не забуду упрека, брошенного мне Эпштейном во время нашей встречи в Париже года за два до последней фатальной войны — ему почудилось, что узор на моем пуловере напоминает свастику: «Я бы никогда не надел такой пуловер»... Нацисты убили его⁴¹. Он не позаботился о своем спасении, вероятно, потому, что его рациональный разум не мог поверить в то, что люди могут превратиться в диких животных.

Принимал ли Эпштейн участие в паре выпусков «Махмадим» или нет — не так уж важно, несомненно, что он все же был одним из «махмадимников»... С «Махмадим» непосредственно сотрудничали пять-шесть молодых художников...⁴² Но их значительно больше — десятки, а может быть, и сотни. Я встречал их повсюду — в Нью-Йорке, в Чикаго и в некогда нашем «старом доме»...⁴³ Я знаю тех из них, кто живет в Израиле, в России... И в Треблинке, и в Белзене «были они»...⁴⁴ Знаменитые и безвестные «махмадимники»... Я знаком с еврейскими художниками в Лондоне, сознательно или невольно являющимися «махмадимниками»...⁴⁵ Наверное, они так же, как основатели и прямые участники нескольких номеров «Махмадим», улыбнулись бы, глядя на беспомощные «еврейские рисунки», — но они из того же «племени»... Потому, что они органично связаны с еврейским словом, с еврейской литературой, с еврейским народным творчеством, которые были так трагически прерваны, но должны быть и будут продолжены...

[Наверное, забытый сегодня «Махмадим» не был самым удачным «первым журналом». Может быть, однако, не совсем случайно, что имя и марка «Махмадим» возродились сейчас в Америке⁴⁶. И кто знает, когда-нибудь, когда наступят лучшие времена, наша общественность сможет уделять больше внимания "כפראות לחכמה"⁴⁷, а имя «Махмадим» будет символизировать новые, живые, творческие силы.]⁴⁸

В нашем государстве Израиль уже существует несколько замечательных художественных музеев... планируется создание новых. Однако я убежден, что должен быть создан особый «Махмадим»-музей (например, в Негеве или Эйлате), где будут собираться и экспонироваться полотна и скульптуры наших уничтоженных «махмадимников», прекрасных творческих коллег Эпштейна и... наших коллег — жертв Катастрофы⁴⁹.

¹ Л. Кениг упоминает литературно-художественные журналы на идише, на страницах которых значительное место уделялось материалам по изобразительному искусству и творчеству современных еврейских художников. «Ренессанс» издавался в Лондоне в 1920 г. (первый номер журнала вышел в январе, последний — шестой — в июле) под редакцией самого автора воспоминаний, и потому не случайно, что он стоит первым в ряду названных журналов. «Юнг Идиш», издававшийся в Лодзи в 1919 г. (весной и осенью [пурим и кислев] было напечатано два выпуска, шесть номеров), — альманах одноименной группы еврейских литераторов и художников во главе с Мойше Бродерзоном (1890-1956), поэтом, художником и театральным режиссером. (См.: *Malinowski J. Grupa «Jung Idysh» i zydowskie srodowisko «Nowej Sztuki» w Polsce. 1918-1923. Warszawa, 1987.*) «Милгроим» (тот же журнал под названием «Римон» издавался на иврите) выходил в Берлине в 1922-1924 гг. (номера первый и второй - 1922, с третьего по пятый - 1923, шестой - 1924) под редакцией Марка Вишницера (1882-1956), Моше Кляйнмана (1870-1948) и Рахель Вишницер-Бернштейн (1885-1989). (Ее воспоминания об этом периоде и об издании журнала см.: *Wischnitzer R. From my Archives // Journal of Jewish Art. 1979, 6. P. 6-15; также: Tilo Alt A. The Berlin «Milgroim» Group and Modernism // Yiddish. Spring 1985. Vol. 6. № I. P.33-44.*) Перечисленные Л. Кенигом журналы составляют лишь малую часть подобных изданий на идише.

² Чайков Иосиф Моисеевич (1888—1985) - скульптор, график, живописец, театральный художник, педагог и теоретик искусства, активный участник еврейского художественного движения. В 1923-1932 гг. был одним из руководителей отделения скульптуры во Вхугемасе и Вхугеине в Москве. Звание профессора получил в 1924 г. (См.: Иосиф Моисеевич Чайков. Скульптура. Рисунок. Выставка произведений к 90-летию со дня рождения/ Сост. каталога и авт. вступит. статьи Н. Дубовицкая. М., 1979. Раздел «Биография в датах».)

³ Член группы «Махмадим» Йицхак Лихтенштейн (1883-1981?; график, живописец, художественный критик) в беседе с Аврамом Кампфом сообщил ему, что название для журнала было предложено литератором, писавшем на иврите, Шломо Цемахом (1886-1973), жившим перед первой мировой войной в Париже. (См.: *Kampf A. In Quest of the Jewish Style in the Era of the Russian Revolution // Journal of Jewish Art. 1978. 5. P. 64. note 44.*) (Жизнь еврейских юношей в Париже накануне войны, приехавших туда учиться из местечек Восточной Европы, Ш. Цемах описал в своем романе «Элиягу Маргалит» [«ליאגו מרגלית»], вышедшем в Варшаве в 1921 г. Главный герой, именем которого назван роман, - молодой художник-еврей переживает мучительную духовную эволюцию, пытаясь примирить традиционное национальное мировоззрение со своими новыми впечатлениями, которые «обрушила» на него современная западная цивилизация.)

⁴ Большие бульвары - построены на месте старой городской стены по указанию префекта департамента Сены Ж.Э.Османа (1809-1891) (G.E. Haussmann), занимавшего этот пост в 1853-1870 гг.; внешнее бульварное кольцо вокруг центральной части французской столицы, респектабельная и деловая зона Парижа.

⁵ Титульный лист выполнен И. Чайковым для двух из трех известных в настоящее время выпусков «Махмадим» (кроме первого, о чем сообщает Л. Кениг, - второго и пятого). Использование декоративных возможностей еврейского шрифта было закономерным и осознанным приемом многих еврейских художников XX в. (Сам И. Чайков, в частности, детство провел в Пинске у деда, профессионального сойфера [переписчика священных текстов и Торы], у которого обучился основам этой профессии.) Борис Аронсон (1898-1980; график, живописец, театральный художник, художественный критик и теоретик искусства; единомышленник и в 20-е гг. соратник Л. Кенига и упомянутых им художников), считавший графические особенности еврейских букв одним из источников современного еврейского искусства, писал об этом: «[...] во всех своих разновидностях еврейская буква сохраняет свое основное свойство. Как и во всяком примитивном шрифте, абстрактный, графический характер ее бросается в глаза. Не прикладное значение буквы, не ее смысл или скрытый за ней звук, а ее самостоятельное начертательное значение! Еврейская буква сама по себе уже элемент графический, всюду сохраняющий свою характерность: геометрическую простоту, замкнутость, цельность и необычайную способность связываться с соседней, образуя цельную, вязкую арабеску строки. Еврейская буква в отдельности есть зачаток, из которого можно развить орнаментальный ковер». (См.: Аронсон Б. Современная еврейская графика. Берлин, 1924. С. 47, 48.) (Несколько раньше сходную точку зрения сформулировал Иехезкель Добрушин (1883-1953?) - поэт, писавший на идише, художественный критик, теоретик культуры и историк еврейской литературы в своей статье *Jidisher kunst-primitiv un kunst-bukh far kinder*. *Bikher-velt*. Kiev, 1919. № 4-5 (Avgust). Z. 15-23.)

⁶ В 1913 г. Л. Кениг писал о художественной атмосфере Парижа: «... искусство здесь все время лихорадит: почти каждый день создаются новые теории, новые течения в искусстве; на каждом шагу, за каждым углом можно увидеть выставки и выставки [...]» (См.: *Kenig.L. Der Salon fun der unophengike. Salon des Independents 1913. (A brif fun Pariz.) // Di yudishe velt*. Vilne, 1913. № 5 (May). S. 99.) Из наиболее полных публикаций художественных манифестов и программных документов по искусству той эпохи см.: *Tendenzen der Zwanziger Jahren*. 15. *Europäische Kunstausstellung*. Berlin, 1977.

⁷ М. Шагал в книге «Моя жизнь» оставил описание атмосферы в «Ла Рюш»: «В мастерских у русских рыдала обиженная натурщица, у итальянцев пели под гитару, у евреев жарко спорили...» (*Шагал М. Моя жизнь / Пер. с франц. Н. С. Мавлевич. М., 1994. С. 101.*)

Один из членов группы «Махмадим» Марек Шварц (1892-1958; скульптор, график и теоретик искусства) вспоминал, что среди молодых еврейских художников в Париже в 1911-1912 гг. существовали различные точки зрения на еврейское искусство и его генезис. Часть художников - Осип Цадкин (1890-1967; скульптор и график), Хана Орлова (1888-1968; скульптор), Леон Инденбаум (1892-1981; скульптор) и Натан Альтман (1889-1970; живописец, график, скульптор, театральный художник) - видели в еврейском народе, прежде всего, представителя и наследника великих цивилизаций Ближнего Востока, а потому считали, что истоки нового национального искусства следует искать в пластике древних семитских народов и Египта.

Другая группа художников, составивших впоследствии ядро «Махма-

дим», в своих исканиях исходила из традиционного художественного творчества еврейской диаспоры - росписей синагог, орнаментики резных надгробий (мацевот) и т.п.. (См.: *Szwarcz M. Sztuka żydowska w Paryżu// Nasz Przegląd. 1923. № 252 (08.12.)*); его же, более раннее краткое сообщение об этом см.: *M.Szwarcz. Sztuka a żydzi//Tel-Awiv [Lodz], 1919. N 4. S. 188-189.*) Л. Кениг весной 1913 г. в своей корреспонденции (цитированная выше статья, с. 104, 105., см. прим. 6), сообщал, что «в последнее время у некоторых из наших молодых художников в Париже стали заметны определенные национальные тенденции» и пытался найти компромиссную формулу описанной М. Шварцем полемики: «Так сказать, две модели должны всегда находиться в поле зрения еврейского художника: стиль древних семитских народов и сегодняшней, живой еврей... Так же, как и перед современным еврейским поэтом постоянно в одно и то же время должны быть раскрыты две великие вечные книги: древний Танах и сегодняшняя жизнь Голуса. Он должен заглядывать в Танах, чтобы не поддаться чуждому влиянию, чтобы иметь перед собой подлинные образцы вечно еврейского, но ему нельзя избегать и современной жизни, чтобы не стать риторически-архаичным и музейным...» Ср. в статье 1908 г. молодого тогда Шмуэля Нигера (псевдоним Шмуэля Чарного; 1883-1955; один из самых авторитетных и оригинальных еврейских художественных критиков и теоретиков культуры; до 1905 г. писал на русском языке и иврите, а затем на идише): «Мы должны помнить древнееврейский язык, забыв древнееврейский, мы утратим ключ к тайне нашего прошлого... Идиш, однако, ключ к современности, ключ к вратам жизни» // *Der Tog. Vilne, 1908. № 1. Цит по кн.: Niger Sh. Di tzveishprakhikeit fun undzerer literatur. Detroit, 1941. Z. 109.*

⁸ «Бецалель» - «Школа искусств и ремесел Бецалель» в Иерусалиме. Основана в 1906 г. группой художников, принимавших участие в сионистском движении, в числе которых были и упомянутые Л. Кенигом - график и фотограф Эфраим Моше Лиллис (1874-1925), Самуил (Шмуэль) Гиршенберг (1865-1908; график и живописец; он был учителем Л. Кенига в «Бецалеле»). Школу с момента ее основания бессменно возглавлял Борис Шатц (1866-1932; скульптор, график, живописец, теоретик искусства и общественный деятель), привезший в Палестину первых десять учеников. В 1914 г. накануне войны «Бецалель» превратился в крупный и важный еврейский художественный центр - здесь насчитывалось около 500 учеников, преподавателей и сотрудников, функционировали 17 мастерских, в которых можно было получить профессии, в большинстве своем неизвестные тогда в стране. (Иерусалимская художественная школа послужила, в частности, стимулом и для создания в 1908-1910 гг. носящих то же имя объединений еврейских художников в Восточной Европе - в России и Польше, - ставивших своей целью «изучать и развивать проявления еврейского художественного творчества в области изобразительного искусства (...), а также содействовать развитию еврейских художественных школ и художественной промышленности в Палестине». См.: Проект устава еврейского художественного общества «Бецалель». СПб. Государственный исторический архив Ленинградской области, ф. 287, оп. 1, ед. хр. 69, л. 6). Во время первой мировой войны деятельность «Бецалеля» была фактически прекращена и возобновлена лишь в 1918 г. Начиная с 1925 г. работа школы была осложнена целым рядом финансовых проблем,

которые ей так и не удалось разрешить, и в 1928 г. «Бецалель» был закрыт. В 1935 г. был основан «Новый Бецалель», а его директором стал график Иосиф Будко (1888-1940), уже в 1910-х гг. активно сотрудничавший с сионистскими художественными институтами и издательствами. (Именно его имел в виду Л. Кениг, когда, упоминая художников, участвовавших в организации и деятельности «Бецалея», оговорился и, спутав из-за сходного звучания фамилий, назвал вместо И. Будко графика и скульптора Бернарда [Шимона-Бера] Кратко (1884-1960), который к моменту возникновения «Махмадим» еще был мало известен.)

Художественная программа «Бецалея» вобрала в себя принципиальные положения идеологии «культурного сионизма» с ее представлениями об еврейском искусстве как о важном элементе национального возрождения, о его воспитательных и пропагандистских функциях. Программность целей иерусалимской школы была выражена и в самом ее названии: Бецалель - библейский искусный ремесленник, резчик по металлу, камню и дереву, назначенный Моисеем главой мастеров, изготовивших Скинию Завета (Исх. 31:1-11; 36-39). Создание подлинного еврейского искусства и художественного ремесла, по мнению идеологов «Бецалея», мыслилось возможным только в Палестине на основе искусства древних семитских народов и визуального воплощения образов Танаха. С этой целью, в частности, к работе художественных мастерских «Бецалея» привлекались ремесленники-евреи, выходцы из Йемена, которые, как тогда считалось, не только сохранили чистоту этнического типа, но и законсервировали аутентичные основы еврейских ремесел. Ремесленно-утилитарное, а вернее сказать, прикладное направление нового национального искусства должно было, по мнению идеологов «Бецалея», определять его характер. Такая точка зрения, заимствованная из распространенных эстетических теорий конца XIX в., вытекала из представлений об искусстве как о средстве формирования окружающей среды. (См.: *Schatz B. Bezalel - tokhnitto umatarato. Jerushalaim, 1908; Шац Б. «Бецалель»* - его прошлое, настоящее и будущее. Одесса, 1910; *Oltuski I. Kunst und Ideologie des Bezalels in Jerusalem. Frankfurt/Main, 1988.*)

Практически это выражалось в тенденциозном «библеизме» и ретроспективном стилизаторстве, сочетавшимися с художественным консерватизмом руководителя «Бецалея» Б. Шаца, убежденного апологета реалистической эстетики в духе В. Стасова. (О роли последнего в развитии идей еврейского искусства см.: *Kazovsky H. Jewish Artists in Russia at the Turn of the Century: Issues of National Self-Identifikation in Art//Jewish Art. 1995/1996. 21-22. P.24.*) По свидетельству некоторых учеников Б. Шаца, он отнимал у них книги об импрессионизме и с раздражением отзывался о «модернистах». (См.: *Zalmona Y. Boris Shatz// Bezalel. 1906-1929. Jerusalem, 1983. P. 147.*)

Замечание Л. Кенига о критическом отношении членов группы «Махмадим» к «Бецалелю» и к связанным с ним художникам в целом верно (во всяком случае, такое отношение со всей отчетливостью сформировалось у них чуть позднее), хотя графика самих участников журнала в то время еще не вполне свободна от влияния «еврейского стиля» иерусалимской школы. В 1925 г. Й. Лихтенштейн в своей статье о «Бецалеле» писал: «Цель была - идеалистическая, начало - окутано грезами: предполагалось сплотить вокруг «Бецалея» лучших, прекрасных еврейских художников. Разнообразие искус-

ства такого народа, как евреи, должно было кристаллизоваться и сконцентрироваться в «Бецалеле». Но в конце концов произошло так, что «Бецалель» не только не вобрал в себя лучшее и прекрасное, не только проявил себя некомпетентным - «Бецалель» стал примером, так сказать, художественного невежества». (*Lichtenstein Y. Oif div vegn fun yidisher kunst. Vegn der «Bezael-shul» // Literarische bleter. 1925. № 73 (25.09.). Z. 123.*)

Л. Кениг уже в 1912-1913 гг. опубликовал целую серию весьма резких критических статей об известных художниках-евреях, сотрудничавших с иерусалимской художественной школой, его старших современниках (не затушевывая при этом их достоинств и достижений). Так в частности об Э. М. Лиллиене он писал: «Если Шмуэль Гиршенберг, в известной мере, был еврейским инстинктивно, может быть, даже и сам того не желая, то Эфраим Моше Лиллиен является еврейским сознательно с самого начала. И в этом его единственная большая заслуга. Если бы не его еврейское, если бы не его еврейские мотивы, Лиллиен ничего бы не стоил.

Совсем не удивительно то, что Лиллиен среди нас, евреев, пользуется такой известностью. Мы слишком привычны к тому явлению, что наши художники, наши живописцы должны уходить к другим народам. И если кто-нибудь из этих «перебежчиков» иногда одарит нас «еврейской» картиной на еврейскую тему - какими счастливыми чувствуем мы себя, указывая на него пальцем: вот великий человек (он ведь и у гоев признан художником), и нас не забыл, не забыл древний несчастный еврейский народ. И вдруг появляется художник, целиком принадлежащий нам, евреям. Как же он может не быть у нас знаменитым? (...) Тем, что у него есть какое-то имя и у немцев, Лиллиен также обязан не своему искусству, но своим еврейским темам. Так же, как и Юшкевич в русской литературе (...) У него нет и крупницы почтения к творчеству. Что для него искусство, кто для него искусство - это только гешефт. Сытый и самоуверенный, он вступает в храм искусства, где восседают старые и молодые художники, ткнут свои мечты и нанизывают свои грезы, а от него не слышно ничего, кроме шелканья фотографического аппарата, постоянно сопровождающего его. (...) Разумеется, уже не может быть никакой речи о еврейском стиле, о еврейском искусстве у Лиллиена (...) Открытия Лиллиена в сфере еврейских сюжетов, еврейской жизни - подлинно еврейские открытия - абсолютно не имеют никакого отношения к искусству (...) Он будет скоро забыт не только всеобщей историей искусств, но и историей еврейского искусства (если таковая когда-нибудь будет написана)». (*Kenig L. Ephraim Moshe Lilien // Di yudishe velt. Vilne, 1913. 7 (Yuli). Z. 73, 74, 75-77.*) Ст. Л. Кенига о С. Гиршенберге см.: *Di yudishe velt. Vilne, 1913. 1 (Januar) Z. 71-77*; о проблеме национального искусства в сионизме см.: *Bertz I. Eine neue Kunst für ein altes Volk. Die judische Renaissance in Berlin 1900 bis 1924. Berlin, 1991.*

⁹ Й. Лихтенштейн был студентом «Бецалеля» в 1906-1909 гг.

¹⁰ Аронсон Наум Львович (1872-1943) - скульптор и график. В Париже поселился в 1891 г. В начале 1900-х годов приобрел европейскую известность. Его скульптуры неоднократно были премированы на различных выставках, в частности, он был награжден второй золотой медалью на Всемирной выставке в Париже (1900) и большой золотой медалью на Международной выставке в Льеже (1905). Охотно помогал молодым еврейским художникам, между прочим, И. Чайкову, считавшему Н. Аронсона своим первым учителем и с благодарностью вспоминая о нем: «Это был представительный, красивый мужчина, я его помню уже с сединой. Наум Аронсон был в то

время довольно известным скульптором, во всяком случае, помнится, его произведения в начале 1910-х годов уже можно было видеть в Русском музее. (...) Когда нас знакомили (в начале 1910 года в Киеве, куда Н. Аронсон был приглашен для участия в конкурсе проектов памятника Александру II. — Г.К.), Аронсон подошел ко мне очень просто и дружески. Предложил показать ему что-либо из глины, поскольку показанные одним из моих доброжелателей медальоны ему сразу понравились. На другой день я понес Аронсону свою композицию «На помощь». То было довольно обстоятельное повествование в пластике на тему спасения утопающего, с явным увлечением передающее «реальную» обстановку (...) Не берусь судить, что именно оценил в этой композиции опытный скульптор, но будущее мое было решено. При содействии Аронсона я получил стипендию Общества вспомоществования ремесленникам Киева и в том же столь памятном для меня 1910 году был послан в Париж учиться скульптуре. (...) К Аронсону я продолжал заходить в его мастерскую (в Париже. — Г. К.), отчитываясь перед ним своими первыми самостоятельными произведениями, получая соответствующие, подчас очень ценные указания. Это придало мне постепенно некоторую уверенность в своих творческих силах (...)» (Цит. по кн.: Шмидт И. Иосиф Чайков. М., 1977. С. 11-12. И. Шмидт, близко общавшийся в процессе подготовки монографии непосредственно с самим И. Чайковым, с его слов сообщал, в частности, что «не без участия Аронсона в 1912 году образовалась группа русских художников в Париже». (Там же. С. 12.) Разумеется, речь идет о еврейской художественной группе «Махмадим».)

В 1913 г. Л. Кениг написал о Н. Аронсоне статью. (См.: *Kenig L. Naum Aronson// Di yudishe velt. Vilne, 1913. № 3 (Merz). Z. 65-71.*)

¹¹ Л. Кениг участвовал в журнале под своим литературным псевдонимом «Арьс»; его рисунки помещены, в частности, в четвертом и пятом выпусках из известных в настоящее время экземпляров «Махмадим».

¹² Имеется в виду семейство выдающегося еврейского поэта Хаима Нахмана Бялика (1873-1934), с которым Л. Кениг познакомился еще в Одессе.

Бейт-Бялик — дом-музей поэта Хаима Нахмана Бялика в Тель-Авиве. Был построен в 1924 г. по проекту архитектора Йосефа Минора к переезду национального поэта в Палестину. Уже при его жизни превратился в важнейший центр культурной и общественной жизни еврейского ишува, а спустя три года после его кончины, в 1937 г., в доме был организован мемориальный музей. В настоящее время в Бейт-Бялик хранятся богатые архивные коллекции по истории еврейской литературы и культуры, уникальная библиотека и собрание произведений искусства. (См.: *Dubosarsky Y. Beit Bialik. The Home of Israel's National Poet // Ariel The Israel Review of Arts and Letters. Jerusalem, 1997. P. 14-25.*)

¹³ Кампания по организации еврейского музея в Вильне началась в середине 1913 г. Ее инициатором выступило местное «Общество любителей еврейских древностей», возникшее в конце 1912 г. и получившее от Виленской еврейской общины помещение для музея. Деятельность Общества по его созданию вызвала ряд публикаций в еврейской прессе. (См. напр.: *Zavalner A. A yudisher Muzei//Di yudishe velt. Vilne, 1913. № 4 (April). Z. 117-125; Vilner. Likht un shoten. Der oifruf vegen yudisher Muzei//Di yudishe velt. Vilne, 1913. N 10 (Oktober). Z. 126-129.*)

¹⁴ Л. Кениг ошибается - литературно-художественный ежемесячный журнал «Ди йидише вельт» начал издаваться в январе 1912 г. (то есть к моменту

появления журналов «Махмадим» уже существовал) в Санкт-Петербурге, и там была напечатана одна из первых статей об искусстве самого автора воспоминаний - о скульпторе Марке Антокольском (1843-1902), к десятилетию со дня его кончины. (См.: *Kenig L. Mordekhai Antokolsky. (Tzu zain tzenten jorzeit)*// *Di yudishe velt. Sankt-Petersburg, 1912. № 5-6 (May-Yuni). Z. 99-112.*) С января 1913 г. журнал выходил в виленском издательстве Б. Клецкина, а его редактором стал Ш. Нигер (см. прим. 7). В середине 1915 г. после запрета военной цензуры на издания с еврейским шрифтом публикация «Ди йидише вельт» (как и значительной части еврейской периодики) была прекращена. Журнал был возобновлен издательством Б. Клецкина в апреле 1928 г. и просуществовал на этот раз до декабря 1929 г. (вышло девять номеров). Л. Кениг не случайно называет «Ди йидише вельт» в ряду важных культурных явлений той эпохи - журнал действительно был одним из самых авторитетных изданий на идише, с ним сотрудничали ведущие деятели еврейской культуры и известные национальные писатели. Кроме того, конечно же, «Ди йидише вельт» был особенно дорог для Л. Кенига - ведь именно его публикации на страницах этого журнала принесли молодому автору известность и признание как яркого художественного критика и талантливого эссеиста. (См.: *Reizen Z. Lexikon. Vilne, 1929. Band 3. Z. 711.*)

¹⁵ Первый еврейский художественный музей в Палестине был организован при школе «Бецалель» вскоре после ее основания. В середине 1920-х гг. стал самостоятельным учреждением, с 1965 г. его коллекции включены в состав Израильского музея в Иерусалиме.

¹⁶ В частности (кроме уже указанных публикаций в еврейских журналах на польском языке, см. прим. 7), М. Шварц участвовал в альманахе «*Shriften*» (Нью-Йорк, 1921; см. прим. 26) и в первом номере журнала «*Albatros*» (издан в Варшаве в сентябре 1922 г.), в которых были помещены его линогравюры. М. Шварц был также автором брошюры об Амедео Модильяни (1884-1920) для серии «*Монографии о еврейско-художниках*» («*Yidn-kinstler-monografies*»), выходящей в парижском издательстве «*Le Triangle*», организованном кружком еврейской интеллигенции (*Szwarz M. Amedeo Modigliani. Paris, 1927*).

¹⁷ М. Шварц возвращался в Париж после обеих мировых войн - в 1922 и в 1948 гг. В данном случае, вероятно, речь идет о его последнем и окончательном переезде в Париж. В годы второй мировой войны он вступил в польскую национальную армию, части которой некоторое время квартировались в Англии (в Шотландии), где он и мог встретиться с Л. Кенигом. (См.: *Szwarz M. Posthumous to Jankel Adler// Jankel Adler. 1895-1949. Köln, 1985. P. 63.*)

¹⁸ В 1955 г. М. Шварц сообщал Л. Кенигу в письме, что не нашел у себя экземпляров «Махмадим». (См.: *The National and Hebrew University Library - Jerusalem, Arch. 4*12699/83.*)

¹⁹ Издательство «Махмадим» было создано Й. Лихтенштейном в Нью-Йорке в 1941 г. (см.: *Lexikon fun der naier yddisher literatur. N.Y., 1963. Band 5. Z. 144*). Среди первых (мне известных) книг этого издательства - монография (на иврите) о творчестве художника Лессера Ури *Milner Sh. Lesser Uri. N. Y., 1943*. Позднее издательство выпускало изысканные коллекционные музыкально-поэтические сборники с иллюстрациями Й. Лихтенштейна и альбомы-папки его произведений. См., напр.: *Glatshstein Y. Yosi Loksh fun Chelem Muzik*

- Chenech Kon. Bilder - Yitzhak Lichtenstein. N.Y., 1944; *Niggun*. Paintings by Isaac Lichtenstein. N. Y., 1945; *Spinoza*. Eight Plates by Isaac Lichtenstein. N.Y., 1946; *The Artist Himself*. Portraits of Myself. Isaac Lichtenstein. N.Y., 1947. Тираж их не превышал 200 экземпляров.

²⁰ М. Антокольский, С. Гиршенберг, Э. М. Лиллиен - действительно весьма популярные в то время еврейские художники (см. прим. 7, 14). Мориз (Мауриций) Готлиб (1856-1879) - живописец и график, один из самых романтических персонажей в истории еврейского искусства. Хенох (Хенрик) Глиценштейн (1870-1942) - скульптор и график.

Сионистский журнал «Ost und West» (выходил ежемесячно в Берлине с 1901 по 1923 г.) был одним из первых среди еврейских журналов, публиковавших не только статьи и заметки о современных еврейских художниках, но и в большом количестве репродукции их произведений. Так, например, в 1902 г., в 10-м (октябрьском) номере журнала была помещена репродукция «Ивана Грозного» М. Антокольского (S. 653-654), а в следующем номере - две большие иллюстрированные статьи о скульпторе. (*Günzburg D. Der groesste juedischer Bildhauer; Günzburg E. M. Antokolski. (Zweite Periode) // Ost und West. 1902. 11 (November). S.729-750.*)

Репродукции картин М. Готлиба были опубликованы, в частности, *Ost und West. 1902. 1 (Januar). S. 5-6* («Betende Juden» («Молящиеся евреи») — более распространенное название «Йом-кипур в синагоге»; в настоящее время находится в Тель-Авивском музее); *Ost und West. 1903. 3 (März), S. 149-150* («Уриэль Акоста и Юдифь»); *Ost und West. 1908. 1 (Januar). S. 31* («Рынок невольников»); ст. о нем: *Von Struve H. Moritz Gotlieb // Ost und West. 1903. 3 (März). S. 161-168.*

Произведения С. Гиршенберга репродуцировались в *Ost und West. 1901. 12 (Dezember). S. 917-918* («Уриэль Акоста и Спиноза»); *Ost und West. 1908. 1 (Januar). S. 9-10* («Спиноза»), 2 (Februar). *S. 77-78* («Портрет госпожи Х. из Лодзи»), ст. о нем: *Ruth. Samuel Hirszenberg. Eine biographische Skizze // Ost und West. 1902. 10 (Oktober). S. 673-694.* Кроме того, цветные репродукции картин С. Гиршенберга, напечатанные в сионистском художественном издательстве «Феникс» в 1909 г., рассылались в качестве приза постоянным подписчикам журнала. (См.: *Ost und West. 1909. 2 (Februar)*. Раздел объявлений и рекламы.)

Репродукции скульптур Х. Глиценштейна помещены в ст.: *Perles R. Henryk Glizenstein // Ost und West. 1903. 3 (März). S. 177-194.* (Статьи самого Л. Кенига в «Ди йидише вельт», часть которых была посвящена и некоторым из названных им художников, также сопровождалась репродукциями)

Графику же Э. М. Лиллиена, выполнившего специально графический дизайн для целого ряда сионистских периодических изданий, можно встретить на многих образцах печатной продукции этого круга. С точки зрения почитателей его творчества, Э. М. Лиллиена можно было бы назвать создателем, так сказать, «сионистского стиля» в искусстве, лучше всяких теорий выразившего сущность сионизма: «Лиллиен, художник сионизма, создал символы, в которых для сиониста воплощены его идеи, его надежды и стремления. В них он показал нам страдающее, поработанное, голусное еврейство, а также идею единственного источника света в мрачном рассеянии, солнца и освобождения () Сионизм находится пока во власти господствующих чувств.

У нас пока отсутствует научно выстроенная теория нашей программы, но у нас есть уже зримые приметы художественного господства сионизма; ибо в идеале Сиона заключена красота, которую смог выразить поэт и художник». (*Thon J. Ein Beitrag zur Geschichte der zeichnenden Künste// Ost und West. 1905. 5 (Mai). S.832.*)

²¹ Йицхок Лейбуш Перец (1852-1915) - поэт и прозаик, драматург, публицист и теоретик культуры, писал преимущественно на идише, а также на иврите. Значительно повлиял на развитие еврейской литературы и еврейской культуры в целом, был одним из ведущих идеологов национального культурного возрождения. «ҺаЗамир» («Газомир») "הַזְמִיר" - Еврейское литературно-музыкальное и драматическое общество, основанное в Варшаве в 1907 г. и ставившее своей целью содействие развитию еврейского национального искусства во всех его сферах. Общество располагало собственным издательством в Варшаве, имело отделения во многих городах Российской империи. (См.: Справочная книга «Рассвета». Приложение к газете «Рассвет». 1910. С. 93-94.) («ҺаЗамир» просуществовал в Польше вплоть до начала второй мировой войны.) В конце 1912 г. Й. Л. Перец стал председателем общества. До его прихода основным направлением деятельности «ҺаЗамир» было устройство музыкальных концертов и лекций. Й. Л. Перец придал деятельности общества гораздо более широкий размах и интенсивность.

Шмарьягу Горелик (1877-1943; литературный критик, эссеист, теоретик культуры и общественный деятель, писал по-русски и на идише), тесно общавшийся с Й. Л. Перцем в то время, вспоминал об этом: «Будучи уже 63-летним стариком, он (Й. Л. Перец. - Г. К.) взялся вдохнуть новую жизнь в распушенный варшавский литературно-художественный союз "Газомир". Он согласился на избрание себя в председатели и рядом блестящих докладов на различные темы привлек в союз публику, до того стоявшую в стороне, развил зимой 1913 года энергичную деятельность как никогда раньше, образуя единственный отрядный пункт в жизни тогдашней еврейской Варшавы». (См.: *Горелик Ш. И. Л. Перец (Воспоминания) / Горелик Ш. Силуэты еврейских писателей / Пер. С. Лабковского. Берлин, 1923. С. 35.*) Й. Л. Перец, мечтая о радикальной реформе национального театра, пытался, в частности, создать на основе «ҺаЗамир» современный еврейский «художественный» театр. В конце концов грандиозному предприятию Й. Л. Перца так и не суждено было осуществиться, но, тем не менее, возникшие при обществе драматические студии стали первой серьезной художественной школой еврейской творческой молодежи и стимулировали развитие еврейского театра. (См.: *Levin G. Peretz. A bikhel zikhroines. Varshe, 1919. Z. 73, 84-86; Mukdoni A. Yitzkhak Leibush Perez un dos yidishe teater. N. Y., 1949. Z. 33, 46, 51.*)

²² «Бунд» (полное название - Всеобщий рабочий союз в Литве, Польше и России) основан в Вильне в октябре 1897 г. В августе того же 1897 г. в Базеле состоялся первый сионистский конгресс. На пятом конгрессе, проходившем в Базеле в декабре 1901 г., Мартин Бубер выступил с рефератом о еврейском искусстве. (См.: *Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des V. Zionisten-Congresses in Basel 26, 27, 28 und 30 December 1901. Wien, 1901. S. 151-170; русск. пер. Бубер М. Еврейское искусство. Реферат, читанный на V Сионистском конгрессе. Харьков, 1902.*)

«Великие еврейские классики» - Л. Кениг подразумевает классиков литературы на идише - Менделе Мойхер-Сфорима, Шолом-Алейхема и Й. Л. Переца.

²³ Эта Заповедь, толковавшаяся многими религиозными авторитетами как категорический запрет на выполнение изображений или скульптур (обзор соответствующих источников по этому вопросу см., напр.: *Jewish Art. An Illustrated History*. Tel-Aviv, 1961. P. 18-24). В позднейшей полемике по вопросу о «еврейском искусстве» и вплоть до наших дней служит основным аргументом разного рода теорий о позднем развитии пластических искусств у евреев или даже о полной невозможности у них оригинального художественного творчества. (См.: *Buber M. Vorwort// Juedische Kuenstler*. Berlin, 1903; *Cohn-Wiener E. Die jüdische Kunst*. Berlin, 1929. S. 1-11; *Вайнтроб М. К проблеме национального творчества. Национальное творчество в искусстве. Ч. 1. Вып. второй*. Рига, 1922. С. 270-275.)

²⁴ Гаскала («просвещение») - начавшееся в Западной Европе во второй половине XVIII в. еврейское общественное и литературное течение, видевшее одной из главных своих целей приобщение евреев к европейской цивилизации. Одним из важных результатов Гаскалы стало, в частности, появление серьезной исторической науки о еврействе, в рамках которой началось систематическое собирание и изучение произведений древнего и средневекового еврейского искусства - ритуальных предметов и иллюминированных рукописей. Уже сам факт их существования заставил пересмотреть стереотипные представления об отношении еврейского традиционного общества к изобразительному искусству, о его месте и значении в жизни этого общества. Гаскала явилась одним из факторов, способствовавших появлению профессиональных художников-евреев. Число их постоянно росло, некоторые из них приобрели международную известность. Уже к концу XIX в. изобразительное искусство и художественное творчество заняли свое легитимное место в системе еврейских национальных ценностей и превратились в существенный элемент еврейского культурного «возрождения». Вероятно, именно эти процессы афористически обобщил Л. Кениг, говоря о том, что известная Заповедь «была переосмыслена Гаскалой». (Ср. аналогичное высказывание в статье Й.-Б. Рыбака и Б. Аронсона: «Это было время Гаскалы, когда просвещенные единицы из еврейского народа сбросили ярмо некоторых заповедей, и между ними - заповедь "не сотвори себе кумира". Появились художники-евреи» // *Ryback Y.-B., Aronson B. Di vegn fun der yidisher molera! (Reionen fun kinstler)//Oifhgang*. Kiev, 1919. Z 107; пер. на русск. яз. см.: *Казовский Г. Парадоксы еврейского искусства; Й.-Б. Рыбак и Б. Аронсон. Пути еврейской живописи (размышления художника)/ Пер. с идиша Г. Казовского// Зеркало*. 1995. № 124 (май). С. 13-26.)

²⁵ А Кениг подразумевает здесь, прежде, всего, стремительное развитие журналистики, драматургии и литературы на идише, чьи признанные достижения разрушили прежние представления об этом языке как о второсортном «жаргоне» Вероятно, мемуарист имеет в виду также и Черновицкую конференцию (конференция деятелей еврейской культуры и литературы, проходившая 30 августа - 3 сентября 1908 г. в Черновцах), на которой была принята резолюция, провозгласившая идиш наряду с ивритом национальным языком (a nationale Shprach) еврейского народа (См.: *Di erste yidische shprach-konferentz*.

barikhten, dokumenten un ophandlungen fun der Tshernovitzer konferentz. Vilne, 1908; Bibliothek fun YIVO. Vilne, 1931.)

²⁶ Связь с «обновленным еврейским словом», по выражению Л. Кенига, постоянные контакты, творческое взаимодействие молодых еврейских художников с еврейскими же литераторами-новаторами и вообще с той средой, в которой формировались новые идеи о национальной литературе и искусстве и, в целом, различные версии «современной» еврейской культуры, становятся характерной приметой еврейской художественной жизни с начала XX в. В частности, примерно в то же время, когда в Париже появились «Махмадим», в 1911-1912 гг., в Киеве ряд студентов-евреев Киевского художественного училища и студии А. Мурашко, живописцы и скульпторы - Ниссон Шифрин (1892-1961), Йиссахар-Бер Рыбак (1897-1935), Барух Аронсон (1898-1980), Александр Тышлер (1898 - 1980), Соломон Никритин (1898-1965), Марк Эпштейн (1899-1949), Барух Гольдфайн (ум. 1916) и др. - сблизились с начинающими тогда писателями, поэтами и критиками, видевшими в тот период свое призвание в реформировании еврейской прозы и поэзии и ориентировавшимися на новейшие течения литературы и искусства, известными в истории литературы на идише как «киевская группа». Среди ее членов были Ошер Шварцман (1889-1919), Давид Бергельсон (1884-1952), Дер Нистер (псевдоним Пинхаса Кагановича; 1884-1950?), Нахман Майзиль (1887-1966) и др. (См.: *Maizil N. Der kiever period in der yidisher literatur// Maizil N. Tzurikblikn un perspektivn.* Tel-Aviv, 1962. Z. 499-503.)

Это сближение, во многом определившее художественное мировоззрение и жизненную позицию киевских еврейских художников (см.: *Никритин С. Дневник.* Российский Государственный Архив литературы и искусства, ф. 2717, оп. 1, ед. хр. 3, л. 12, 15, 26-27.), стало основой их многолетнего творческого сотрудничества с литераторами, чрезвычайно важного по своим результатам для еврейского искусства и культуры.

В другом центре еврейской культурной ойкумены - в Нью-Йорке - в 1914 г. идейный лидер и один из организаторов литературной группы «Ди юнге» Давид Игнатов (1885-1954) привлек к участию в одном из своих альманахов американских художников-евреев («Шрифтн». N. Y., 1914). Один из членов «Ди юнге» Реувен Айзланд (1884-1955) вспоминал, что Д. Игнатов хотел, чтобы «Шрифтн» «стали органом не только еврейских писателей, но и художников». (См.: *Aizland R. David Ignatov// Der tog.* N.Y., 1954. № 54 (14319) Z. 4.) С этого времени такие художники, как Аббо Островский (1899-1963), Зуни Мауд (1891-1956; еще в 1910 г. он выполнил эскиз обложки альманаха «Литератур», также изданного в Нью-Йорке группой «Ди юнге»; им же были оформлены обложки первых выпусков «Шрифтн»), Макс Вебер (1881-1961), Беньямин Копман (1887-1966), Йосл Котляр (1896-1935), Дженингс Тофель (1891-1959), Авраам Валковиц (1878-1965) и Й. Лихтенштейн, постоянно сотрудничали с журналом «Шрифтн», где публиковались не только образцы их искусства, но и их собственные литературные произведения.

²⁷ Речь, вероятно, идет о серии малоформатных книг на идише для детей «Fag unzere kinder» («Нашим детям»), выпускавшихся начиная с 1912 г. издательством с тем же названием (Кишинев-Одесса). Уже с 1913 г. выпуск серии осуществлялся при участии виленского издательства Б. Клецкина (о его деятельности Л. Кенигу должно было быть хорошо известно - см. прим. 14) В

марте 1914 г. управляющим издательством стал Нахум Штиф (1879-1933; литературный псевдоним - Баал-Димьон; публицист, общественный деятель, филолог, исследователь языка идиш и историк еврейской литературы).

Уже некоторые книжки кишиневско-одесского издательства содержали элементы художественного оформления (напр., рисованные обложки Наума-Бера Патладжана (1880 - после 1961)) для книг: *M. Spektor. Kinder* (Ertzelung). Kishinev-Odes, Ferlag «Far unzere kinder». 1912; *Ben-Ami. Faivel der groiser un Faivel der kleiner* (a maisele). Kishinev-Vilne, Ferlag «Far unzere kinder», 1913; Н.-Б. Патладжаном была также выполнена декоративная марка издательства, однако именно после того, как изданием серии стал руководить Н. Штиф, рисованная обложка и иллюстрации в тексте становятся принципиальным компонентом книг «Far unzere kinder». (Основная часть книг серии была издана в 1916-1917 гг. в Петрограде, куда Б. Клецкин из-за войны был вынужден перенести свое издательство, хотя в выходных данных сохранялось его прежнее место и название.) (См.: *Shmeruk Kh. Nahum Shtif, Mark Shagal un di yidishe kinder-literatur in Vilner Kletzkin-farlag. 1916 - 1917*// Di Pen. Oxford. № 26. September 1996. Z. 1-19.) Н. Штиф стал одним из первых среди еврейских издателей, систематически и направленно сотрудничавших с еврейскими художниками. Среди приглашенных им для оформления книг были Менахем Бирнбойм (обложка и иллюстрации: *Peretz Y. J. Der din toire mitn vint. 1915*), Бенцион Цукерман (1890-1942?, погиб в Минском гетто; в 1910-1914 гг. учился в Париже и познакомился там с членами группы «Махмадим»; обложка и иллюстрации: *Einhorn D. A mames trem. 1916*; *Einhorn D. A maise fun ziblen shtume foiglakh. 1916*), Лев Бродаты (1889-1954; обложка и иллюстрации: *Baal-Dimyon. Maise fun der frumer rabi Khanina. 1916*), Давид Владимирский и М. Шварц (Марек Шварц?) (обложка, инициалы и заставки: *Kipling R. Das bukh fun dzshongl. Fun english - L Shapiro. 1914*) и, наконец, Марк Шагал (обложка и иллюстрации: *Peretz Y.-L. Der kuntznmakher. 1917. Der Nister. A maise mit a hon. Dos tzege. 1917*). Малоформатные иллюстрированные книжки на идише для детей выпускало также варшавское издательство «Maiselakh» («Сказочки»), возникшее в 1912 г. (Обзор изданий на идише для детей с конца XIX в. см.: *Kazdan Kh. Sh. Unzer literatur far kinder* // *Bikher-velt. Kiev, 1919. № 4-5 (Avgust). Z. 23-31.*)

Л. Кениг не случайно упоминает о появлении еврейских иллюстрированных книг. Само стремительное развитие литературы на языках идиш и иврит, модернизация ее эстетических норм требовали пересмотра традиционного для еврейского книгоиздательства подхода к оформлению книги. Значительное отставание в этой области было особенно заметным на фоне достижений европейского книжного искусства и осознавалось еврейской творческой интеллигенцией как одна из существенных проблем национальной художественной культуры. (См., напр., письмо правления Еврейского общества поощрения художеств, предназначавшееся для рассылки в еврейские издательства (1916 г.; частное собрание, Иерусалим): «Еврейское Общество Поощрения Художеств ставит себе одной из задач содействовать развитию художественного вкуса в широких еврейских массах. Одним из наиболее ценных факторов в этом отношении является художественная внешность печатных изданий и украшение их виньетками, заставками, концовками, иллюстрациями и т. п. К сожалению, надо признать, что эта сторона типографского дела

в издательствах, обслуживающих еврейские массы, до сих пор остается в полном пренебрежении».) Поиски путей решения этой проблемы, попытки создания современного, отвечающего требованиям времени книжного оформления, стали одним из факторов, предопределивших взаимоприятие еврейских литераторов и художников, о котором говорилось выше (см. прим. 26). (Один из первых, мне известных образцов нового художественного оформления еврейской книги - третий том собрания сочинений Й. Л. Переца: *Peretz Y.-L. Ale verk. Dramen Varshe. Ferlag «Progress»*. 1910; рисованная обложка и декоративные шмуцтитулы - литографии Б. Кратко (см. прим. 8). Необходимость создания еврейской оригинальной иллюстрированной книги декларировалась как одна из целей различных еврейских художественных обществ, и соответствующие пункты были внесены в их уставы (см.: Устав Еврейского Общества Поощрения Художеств. Петроград, 1915. С. 2; Устав еврейского литературно-художественного общества. Петроград, 1916. С. 3.) Особое внимание в связи с развитием еврейских учреждений начального и среднего образования уделялось изданию иллюстрированных книг на языках иврит и идиш для детей. Для этого вскоре после первой мировой войны было даже создано специальное общество. (См.: Об издании детской художественной литературы// Еврейская неделя. 1918. № 3-4 (04. 04). С. 26; Новое еврейское художественное общество// Еврейская неделя, 1918. № 6 (18.04). С. 28-29.)

²⁸ Выражение самого Л. Кенига - «*takhmadimnikes*» (обычный для идиша способ образования существительных).

²⁹ Подобного рода пафос выразил в своей известной статье А. Эфрос: «В качестве модников мы, вероятно, смешны в глазах художественного света своими местечковыми восторгами, почти дикарски-жреческим скаканьем перед лубочным узорочьем и пряничной орнаментикой. И однако мы говорим: что мы почтительно возвращаем билет на вход в хорошее общество, если для сохранения его надо отказаться от наших слез восторгов перед смиренной эстетикой, расцветившей узорами пинкос и диковинно завившей спирали надгробного камня: - что все наше художественное будущее затаено здесь; - что мы сподобились начать новую, небывалую эпоху в еврейском пластическом творчестве; - и что нет такой цены, которую бы не заплатили мы, лишь бы еще более цепко, жадно и яростно ухватиться за открывшийся нам мир национальной красоты. И если нас что пугает больше всего, так это то, как бы еврейская неопытная художественность, услышав вскоре на улице неминуемый крик: “Кто меняет старые лампы на новые?”, не отдала драгоценную ветошь Аладина в обмен на какую-нибудь модную и сверкающую посудину». (*Эфрос А. Лампа Аладина // Еврейский мир*. 1918. Кн. I. С. 301).

³⁰ «(...) крупные еврейские партии» - прежде всего, партии в сионистском движении и Бунд.

В целом еврейская эмигрантская среда в Париже предвоенной эпохи была весьма политизирована, и все эти крупнейшие, а также более мелкие, еврейские (и не только еврейские) партии имели в ней своих многочисленных приверженцев (См.: *Sh. Z. Dos yidishe geselshaftlikhe lebn in Pariz tzum yor 1939// Yidn in Frankraikh Shtudies un materialn Tzveiter band N Y, 1942. Band 2. Z. 207-247*) Среди них были и художники, и литераторы, напр., Давид Штеренберг (1881-1948) был членом Бунда (см.: *Эренбург И* Люди, годы, жизнь

Кн. 1-я. // Эрэнбург И. Собр. соч Т. 8. М., 1966. С.80; Russian Art of Avant-Garde. Theory and Criticism/ Ed. by John Bowlt. Harvard, 1988. P 186), а из ближайшего окружения «Махмадим» - Ш. Цемах (см. прим. 3) был сионистом. Политические пристрастия самих членов группы определились несколько позднее: в частности, И. Чайков в 1918-1921 гг. симпатизировал Поалей-Цион и принимал участие в ее партийной печати.

³¹ Негативное отношение к творчеству предшествующего поколения художников-евреев, чьи представления о национальном, «еврейском» искусстве были связаны преимущественно с «еврейской темой» (подробнее о этом см.: *Kazovsky. H. Jewish artists at the turn of the century*. P. 20-39), с ее, как оказалось позднее, поверхностным историзмом и сентиментальным бытописательством, стремление противопоставить всему этому формальные, «пластические» основы нового еврейского искусства - принципиальные элементы художественного мировоззрения поколения еврейских художников, о котором вспоминает Л. Кениг. Так например, Й.-Б. Рыбак и Б. Аронсон писали: «Почти все художники-евреи в России с самых первых своих шагов на арене европейского искусства обратились к изображению еврейского быта, иначе говоря, к воплощению актуальных и свежих впечатлений от своего непосредственного окружения: типов евреев и евреек, на улице, в синагоге, молитвенный экстаз и синагоги с их бедным интерьером и мрачной атмосферой... Их произведения являются примерами еврейского «передвижнического» натурализма в живописи В картинах еврейской жизни искали только особого, пронизанного поэзией, эпоса грусти и минорных настроений, царивших в ту эпоху». (*Ryback Y.-B., Aronson B. Di vegn fun yidisher moleraï. Z. 108.*) Р. Вишницер-Бернштейн в своей программной статье, открывавшей первый номер журнала «Мильгроим-Римон» (см. прим. 1), высказалась на ту же тему: «Чего же хотят новые (художники. - Г. К.)? Прежде евреи умилялись и искали вдохновения на кладбище, в традиционном еврейском доме, на еврейской улочке, в синагоге (...) Сегодняшнее поколение, всматриваясь в себя, заявляет с поантной гордостью, что ничем не обязано прежней генерации, что не нуждается в этнографии, в анекдоте. Их предназначение не в том, чтобы изображать шаббат в еврейском доме, но в том, чтобы воплощать свои собственные душевные искания» (*Vishnitzer-Bernshtein R. Di naie kunst un mir// Milgroim. 1922. № 1. Z. 6.*) (Ср. также замечание А. Эфроса: «... хороший рисовальщик семейных сцен Пастернак снисходительно и дрянно перерисовывал с синагогальных завес и чехлов на свитках Торы тех геральдических зверей, за которые получил среди еврейской молодежи столь обидную парафразу своему имени [...]». *Эфрос А. Портрет Натана Альтмана. М., 1922. С. 57-58.*)

³² Вероятно, М. Шагал был вполне осведомлен о том, что происходило в «Ла Рюш». Во всяком случае, ему было известно о той полемике в среде молодых еврейских художников, о которой вспоминал Л. Кениг (см. прим. 7, а также публикуемое ниже письмо М. Шагала к Л. Кенигу). В своем очерке «*Viëtlakh*» («Листки») М. Шагал иронически описал эти дебаты: «Когда-то в Париже, за фанерными стенками моей комнаты в «Ла Рюш», где я работал, раздавались еврейские эмигрантские голоса: - Что же, в конце концов, потвоему, Антокольский не еврейский художник, и Израэльс - нет, и Либерман - тоже нет? Тускло горела лампа и освещала мою картину, которую я перевернул вниз головой (так я работаю - радуйтесь!), и наконец, когда день высвет-

лил небо над Парижем, я весело рассмеялся над праздными идеями моих соседей о судьбе еврейского искусства: Мелите, болтайте себе - а я буду работать.» (*Chagal M. Bletlakh // Shtrom. Moskve, 1922. № 1. Z. 44-45.*)

Уединенный образ жизни М. Шагала в «Ла Рюш», предпочитавшего шумным «компаниям» сосредоточенную работу в своей мастерской и сторонившегося участия в разных группах, вспоминал Й. Лихтенштейн: «В годы перед первой мировой войной “Ла Рюш” был пристанищем нескончаемого потока художников, устремившихся из разных углов Европы в Париж - художественную Мекку и Клондайк современной цивилизации. Примерно в 1912 году в этом течении прибилась в “Ла Рюш” и Марк Шагал. Юный, бледный, с вьющимися русыми локонами и светлыми детскими глазами. Он поселился в “Улье” и жил там в соответствии с символическим названием колонии - он был самой работающей пчелой в “Ла Рюш”. “Улей” жужжал день и ночь. Там дискутировали, что-то доказывали друг другу, пели и шумели. Шагал же усердно работал, не включая свой голос в непрерывно рокочущий гул споров молодых темпераментных энтузиастов. Иные бывают пьяны от вина или любви, Шагал же - был опьянен своим искусством. Его никто не видел, его никто не слышал. Просто было известно, что там, в мастерской на последнем этаже, под одной стеклянной крышей со всеми крикунами, живет и он - тихий, мечтательный, уступчивый. Он пишет свои странные картины на огромных простынях или на случайных крошечных обрезках холстов. Он украшает Эйфелеву башню кошерными еврейскими гротесками или выводит невиданную зеленую еврейку на шумные парижские бульвары. Никому из обитателей “Улья” Шагал не мешал, ни словом, ни поступком. Если же, наоборот, кто-нибудь мешал ему тихо работать или отдыхать, то, чтобы успокоить жужжащую ораву в соседней мастерской, хватало старых изношенных ботинок, которыми так приятно бросить в стену». (*Likhtenshtein Y. Mark Shagal. Paris, 1927. Z.11-12.*)

³³ Гийом Аполлинер (псевдоним, наст. имя - Гийом Альбер Владимир Александр Аполлинарий Костровицкий; 1880-1918) - французский поэт, художественный кригик и теоретик искусства, идеолог кубизма. Поэзия и художественные теории Г. Аполлинера повлияли также на развитие дадаизма и сюрреализма.

Блэз Сандра (псевдоним, наст. имя - Фредерик Заузер; 1887-1961) - французский поэт и прозаик, литератор-новатор, друг и единомышленник Г. Аполлинера.

Аполлинер и Сандра среди первых в Париже оценили талант молодого М. Шагала и поддержали его. Позднее Шагал с благодарностью и любовью вспоминал об этом: «(...) приходил Сандра, и его блестящие глаза дарили мне утешение. Он заботился обо мне, столько раз давал хорошие советы, но, хоть он был прав, я никогда не слушал его (...) Вот еще один свечок, легкий, звенящий, ты, Блэз, друг мой Сандра. Хромовая куртка, разноцветные носки. Лавина солнца, бедности и рифм. Клубок ярких нитей. Огненный родник искусства. Круговерть чужь успевающих оформиться картин. Головы, руки и ноги, летающие коровы. Я так часто это вспоминаю, а ты, Сандра? Ты был первым, кто посетил меня в “Улье”. Читал свои стихи, глядя в открытое окно или мне в глаза, улыбаясь моим картинам, и обоним нам было весело [...] Мансарда Аполлинера - безмятежного Зевса. Стихами, цифрами, текучими слогами он прокладывает путь нам всем [...]. Показать Аполлинеру свои картины я долго не решался [...] Мы проходим темным коридором, где с потолка сочится вода, а на полу полным-полно мусора. Круглая лестничная площад-

ка, на которую выходит десяток пронумерованных дверей. Открываю свою. Аполлинер входит осторожно, точно опасаясь, что все здание рухнет и его завалит обломками [...] Аполлинер сел. Он раскраснелся, отдувается и с улыбкой шепчет: "Сверхъестественно..." На другой день я получил от него письмо с посвященным мне стихотворением "Rodztag". Ваши стихи обрушивались на нас ливнем. Верю, вы и сейчас размышляете об акварельных тонах, о новом поприще для живописи, о проклятых поэтах, обо всех нас, кого хоть раз коснулись своим словом. Увяла ли, померкла ли или по-прежнему сияет улыбка, озарявшее его лицо при жизни?» (*Шагал М.* Моя жизнь. С. 108-112.) Г. Аполлинеру М. Шагал посвятил одно из самых своих значительных произведений «парижского периода» - «Адам и Ева. Посвящение Аполлинеру»; 1911-1912.

³³ «Футуристические поэмы», как их называет Л. Кенинг, - стихотворения Б. Сандрара и Г. Аполлинера, посвященные М. Шагалу. «Atelier» и «Marc Chagall» Б. Сандрара датированы октябрём 1913 г. (русск. пер.: «Мастерская» и «Портрет». *Сандра Б.* По всему миру и вглубь мира / Пер. М. Кудинова. М., 1974. С. 60-63). В его ранних стихотворениях образ М. Шагала встречается также в поэме «Проза о транссибирском экспрессе и маленькой Жанне Французской» (там же. С. 26), которая была издана в Париже в 1913 г. «Шагаловский цикл» Б. Сандрара впервые был опубликован в берлинском журнале «Der Sturm» (1914. Februar, № 4 (198-199). Z. 183). Стихотворение Г. Аполлинера «Rotsoge: au peintre Chagall» (М. Шагал в своих воспоминаниях допускает ошибку в передаче его названия) было написано по случаю выставки произведений М. Шагала в галерее «Der Sturm» в Берлине весной 1914 г. и опубликовано в одноименном журнале в мае того же года (Der Sturm. 1914. Mai. № 5 (3). Z. 19). Издателем журнала и владельцем галереи был один и тот же человек - Герварт Вальден (Георг Левин, 1878-1941; еврей по национальности, писатель, композитор, теоретик искусства, издатель и галерист, одна из ключевых фигур в истории европейского художественного авангарда). (Библиографические сведения см.: *Meyer F.* Marc Chagall. Life and Work. N.Y. P. 716.) Таким образом, эти стихотворения были написаны позже появления группы «Махмадим» и выхода в свет ее «журналов».

³⁴ Действительно, почти все члены «Махмадим», кроме И. Чайкова и М. Шварца (он занимался в Краковской академии позднее - 1918-1919 гг.), к моменту их объединения в группу успели поучиться в художественных академиях: Л. Кениг и А. Эпштейн (см. прим. 37) - в Мюнхенской, Й. Лихтенштейн - в Краковской и Мюнхенской академиях художеств, где учился также еще один участник пятого выпуска «журнала» Беньямин-Зеев Равицкий, ставший впоследствии одним из ведущих художников школы «Бецадель» и более известный под именем Зеев Рабан (1890-1970; примерно год, с середины 1911-го до осени 1912 г. жил в Париже, где, в частности, познакомился с Б. Шатцем (см. прим. 8) и принял его приглашение приехать в Иерусалим. См.: *Ofrat G.* Biography// Raban Remembered. Jerusalem's Forgotten Master. Essays and Catalogue of an Exhibition at the Yeshiva University Museum. N. Y., December 1982 - June 1983. P. 12.

Некоторый консерватизм художественных воззрений и пассивный эстетизм членов группы «Махмадим» (что нашло свое выражение и в графике, представленной в журнале), их неспособность в то время к пониманию и усвоению радикальных новаций современного искусства - именно в этом, вероятно, следует признать главную причину того, что М. Шагал оказался

вне группы. С другой стороны, у М. Шагала были свои собственные творческие задачи, решение которых он ни с кем не мог «разделить». (См. об этом: *Amishai-Maizels Z. Chagall and the Jewish Revival: Center or Periphery?// Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art. 1912-1928. Jerusalem, 1987. P. 76-77; см. также прим. 36.)* Принимая во внимание особенности образа жизни и поведения М. Шагала в «Улье» (см. прим. 32), можно допустить также, что к моменту создания «Махмадим» члены группы вообще были с ним плохо знакомы и даже не знали толком, чем занимается их сосед по мастерской, привлекая к себе внимание художественной общности чуть позднее.

³⁵ Л. Кенигу, спустя сорок лет после описываемых им событий, изменяет память: если образ Эйфелевой башни появляется в произведениях М. Шагала уже в 1911 г. (напр., «Солнце и Эйфелева башня», «Мост Де-Пасси и Эйфелева башня» - обе 1911 г.; «Автопортрет с семью пальцами», 1912; - см.: *Meyer F. Marc Chagall. P. 169, cat. № 41, 42*), то картина «Зеленый еврей» написана в 1914 г. (там же. С. 231), а то, что мемуарист называет «Еврей, идущий над домами», вероятно, известная картина «Над Витебском». Эскизы к ней датируются 1914 г., а сама она - 1915-1920 гг. (существует также вариант 1921-1922 гг.; см.: *Marc Chagall. Die russischen Jahre, 1906-1922. Schirn Kinsthalle. Frankfurt, 1991. Репрод. № 68-71*). Таким образом, перечисленные Л. Кенигом произведения (кроме «Эйфелевых башен») написаны М. Шагалом уже после его возвращения в Россию и не могли быть в его мастерской в «Ла Рюш» (правда, летающие по небу, «над домами», персонажи встречаются в живописи М. Шагала периода его жизни в «Улье»).

³⁶ «Фрайнд» - первая в России еженедельная газета на идише, издавалась с 1903 по 1909 г. в Санкт-Петербурге под редакцией историка и публициста Саула Гинзбурга (1866-1940), а затем - до 1913 г. в Варшаве под редакцией публициста и общественного деятеля Самуила Розенфельда (1869-1943). В декабре 1912 г. «Фрайнд» опубликовала статью Л. Кенига «Евреи на Парижском осеннем Салоне», лишь раздел которой (а не целая статья) посвящен М. Шагалу. Давая общую характеристику произведений молодых художников-евреев, выставленных в Салоне, он, в частности писал: «Я нахожу необходимым остановиться лишь на одном из наших молодых художников из России, хотя бы потому, что он вызвал шум своими последними картинами. Я говорю здесь о совсем еще юном витебском художнике - о литваке Шагале. Парижские газетные критики уже поспешили найти в его последних настоящих “левых” футуристических картинах все признаки подлинно славянской души... По словам известного русского критика, “мы видим на всех его (М. Шагала. - Г. К.) картинах сидящего на крыше и играющего еврейского музыканта... И во всех его картинах чувствуется дикая, кровавая русская действительность”. Я не вижу и не чувствую ничего “ужасного” в его действительно ужасных картинах. Ни в “Улочке местечка”, где некто (допустим, еврей) сидит на крыше и играет на скрипке, а мертвец лежит посреди улицы, освещенный танцующим светом стоящих вокруг него свечей... Ни в его действительно футуристической картине “Распятие Христа”... (Речь идет о картине «Покойник», 1910-1911, и «Голгофа. Посвящение Христу», 1912 г. — Г. К.) В действительности в его картинах, написанных словно через красочное увеличительное стекло, особенно в первой, чувствуется талант, человек, “наделенный от Бога сердцем” и даже болезненно-чувствительным еврейским сердцем. Но если имеющий это сердце начинает надсадно кричать, то из этого

вопля не выйдет произведения искусства. Должна быть форма, эстетика. Я думаю, божественное и дьявольское вместе - это то, что художник, в процессе творчества ощущающий высочайшее наслаждение, переживающий страшные страдания, ищет вдохновенные слова, прекрасные линии, чтобы все это выразить». (*Kenig L. Yiddn in Parizer herbst-salon // Fraind. 1912. N 264 (05.12). Z. 2.*) «Известный русский критик», упомянутый в приведенном отрывке, - Яков Тугендхольд (1882-1928). Именно с ним полемизирует Л. Кениг, однако неточно цитирует его статью: *Тугендхольд Я. Осенний Салон // Парижский вестник. 1912, 9 ноября. С. 2.* (Благодарю проф. З. Амишай-Майзельс, предоставившую мне возможность ознакомиться с этим уникальным изданием.)

В другой своей корреспонденции из Парижа Л. Кениг продолжал резко критиковать «футуристические» произведения М. Шагала, но при этом отметил: «Тем не менее, его картины наделены какой-то силой [...]» (См.: *Kenig L. Salon fun der unophengike. Salon des Independents 1913. (A brif fun Pariz.) // Di yudishe velt. Viñe, 1913. № 5 (May). S. 107.*) Следует отдать должное художественному чутью Л. Кенига, который вопреки своему тогдашнему консерватизму, несмотря на свое неприятие и непонимание в то время искусства М. Шагала (см. прим. 34), все же почувствовал в нем талантливого художника и его национальный характер. Л. Кениг был одним из первых (а среди еврейских критиков - первым), кто написал о М. Шагале.

³⁷ Анри (Хаим) Эпштейн (1891/92-1944) - график и живописец, участвовал в пятом сборнике «Махмадим» (шавуот, 1912). (В каталоге выставки - Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art, № 160-162, где репродуцированы сборники «Махмадим», фамилия Эпштейна прочитана неверно.)

³⁸ Среди наиболее известных еврейских художников-выходцев из Лодзи - С. Гиршенберг (см. прим. 8), члены группы «Юнг йидиш» - Янкель Адлер (1895-1949), Йишхак (Винцент) Браунер (1887-1944), а также Й. Лихтенштейн и З. Рабан (см. прим. 34).

³⁹ В разных выпусках журнала «Ренессанс» (см. прим. 1) всего было напечатано три небольших статьи А. Эпштейна. В первом номере - заметка о еврейском балете в Париже («A yidisher balet in Pariz». С. 75) и в третьем номере вместе с некрологом Амедео Модильяни (1884-1920) (С. 220) была опубликована корреспонденция о парижской выставке еще одного художника-еврея, Моисея Кислинга (1891-1953) («Kislings osshtelung». С. 219).

⁴⁰ Жорж Дориньяк (1879-1925) - живописец и график, известный салонный художник.

⁴¹ Во время немецкой оккупации Франции Анри Эпштейн скрывался на своей ферме в Эперноне на Луаре. Однако он был выслежен гестаповцами, 23 февраля 1944 г. арестован и депортирован в концентрационный лагерь в Дранси. Оттуда 7 марта 1944 г. Анри Эпштейн был отправлен, по словам его биографа, в «неизвестном направлении» (эшелоны из Дранси направлялись в Освенцим). (См.: *Aronson Kh. Bilder un geshtalten fun Monparnas. Paris, 1963. S. 362.*)

⁴² Аврам Кампф в своей статье (см.: *Kampf A. In Quest of the Jewish Style in the Era of the Russian Revolution // Journal of Jewish Art. 1978. 5. P. 64*) пишет, что членами группы (кроме перечисленных в предисловии) были также живописец Пинхас Кремьен (1890-1981) и скульптор Леон Инденбаум. Хотя А. Кампф и не указывает источник этой информации, можно предположить,

что она получена в ходе бесед с Й. Лихтенштейном. Однако среди художников, чья графика представлена в известных в настоящее время выпусках «Махмадим», имена П. Кремня и Л. Инденбаума отсутствуют. Кроме того, участие в группе Л. Инденбаума противоречит сведениям, которые сообщает М. Шварц в своих статьях о еврейских художниках в Париже (см. прим. 7).

⁴³ «Alter heim» (*идиш*) - «старый дом», «старая родина». Метафора еврейских эмигрантов в Америке для обозначения стран Восточной Европы.

⁴⁴ Треблинка, Белзен (Берген-Бельзен) - фашистские лагеря, где осуществлялось уничтожение евреев. О художниках-евреях, жертвах Катастрофы, см.: Memorial exhibition. Jewish artists who perished in the Holocaust. Catalogue. Tel-Aviv Museum, 1968; Spiritual Resistance. Art from concentration camps. A selection drawings and paintings from the collection of kibbutz Lohamei Haghetot. N. Y., 1978; Testimony art of the Holocaust. Catalogue of the exhibition. Ed. by I. SaImon-Livne. Jerusalem, Museum Yad Vashem, 1982; *Генкина М.* Художники Русского Зарубежья - жертвы Катастрофы// Евреи в культуре Русского Зарубежья. Статьи, публикации, мемуары и эссе . Иерусалим, 1994. Т.3 (1939-1960). С. 24-32.

⁴⁵ Среди лондонских художников-евреев, на которых намекает Л. Кениг, можно с уверенностью идентифицировать по крайней мере двоих - Давида Бомберга (1890-1958) и Якова Крамера (Джейкоб Креймер, 1890-1954). Идеи «современного еврейского искусства» и национального возрождения, вдохновлявшие «махмадимников», были глубоко восприняты также Д. Бомбергом и Я. Крамером. Они оба сотрудничали, в частности, с журналом «Ренессанс» (см. прим. 1). (См.: Kramer Memorial Volume. Ed. by M. Kramer. L., 1969; *Lipke W.* David Bomberg. L., 1967.)

⁴⁶ Имеется в виду издательство «Махмадим» Й. Лихтенштейна в Нью-Йорке (см. прим. 19).

⁴⁷ «פרפראות לחכמה» (*иврит*) - дословно «десерт к мудрости». Выражение танная р. Элиэзера бен Хисмы относительно астрономии («исчисления годовых циклов») и цифрового значения букв (гематрии), всего, что не относится к законам галахи (Пиркей Авот 3, 23). У Л. Кенига употреблено в метафорическом смысле - нечто, что не имеет первостепенного значения.

⁴⁸ Некоторым образом пожелание Л. Кенига осуществилось: в 1991 г. под названием «Махмадим» в Санкт-Петербурге состоялась выставка молодых еврейских художников (см.: Махмадим. Современное еврейское искусство Петербурга. СПб., 1991).

⁴⁹ Ко времени написания мемуаров Л. Кенига (то есть в середине 1950-х гг.) важнейшими музеями современного искусства были: Музей искусств в Тель-Авиве (основан в 1931 г.), музей «Бецалель» (см. прим.15), художественный музей в киббуце Эйн-Харод (Мишкан ле-омманут; основан в 1938 г. художником Хаймом Атаром (Аптекарем; 1902-1953) и Музей современного искусства в Хайфе (с 1951 г.). В середине 1950-х гг. начались также организационные работы по созданию центрального музея страны - Израильского музея в Иерусалиме (открыт 11 мая 1965 г.). В настоящее время собиранием произведений художников-евреев, жертв Катастрофы, систематически занимается художественный отдел мемориально-исследовательского музея Катастрофы Яд ва-Шем в Иерусалиме.

Марк Шагал. Письмо Лео Кенигу.

18/Sept. 1955
«Les Collins»
Vence(A.M.)

Дорогой Кениг!

Получил Ваше письмо. Порадовался — во-первых, оттого, что получил от Вас весточку, а во-вторых — что Вы уже в стране (в Израиле. — Г.К.). Я всегда полагал, что еврей может быть свободным только в своей стране (хотя по паспорту, к сожалению, у него есть многие страны), хотя там и трудно привыкнуть к некоторым вещам. Ничего не поделаешь. Привыкнуть к некоторым гойским физиономиям тоже нелегко. (Не сравнивать.)

Я помню, как когда-то я рекомендовал Вас Дизенгофу на должность директора музея¹ но место уже оказалось «захваченным» по-еврейски. Ну, мне, тем не менее ясно, что как все делается на свете — так и должно быть. А я, несмотря ни на что, должен работать. Хоть и стареешь, но все равно вынужден, как тогда, когда я, мы были молоды и прекрасны... И это (что касается меня) заставляет меня быть лучше. Я тогда вел себя, как старый дурень. Но с возрастом — все наоборот.

А теперь, вот что: если Вам для праздника требуется мое имя — для Вас, с удовольствием. Ведь Вам кое-что причитается, хоть Вы и немножко «пессимист» (возможно, это следствие лондонского воспитания)². Ну, ничего. Я бы хотел, чтобы евреи все-таки знали о том, что в Вы в «Ла Рюш» потихоньку, и даже совсем не тихо «разворошили» мир для еврейства в слове и красках, и поэтому Вы мне были тогда близки, так как «Ла Рюш» был гойским (в «искусстве», которого в «Ла Рюш» почти не существовало, и во-вторых — мне казалось, что Вы как-будто ощущаете в себе «дикость», что, в сущности, такой же «дикий», какими были наши отцы или некоторые евреи в Тель-Авиве). Вы были своего рода контрастом по отношению к Сендрарс³, который был блистательный гой, поэт-космополит, он меня по-своему любил. Мне ясно, что Вы были единственным, кто мечтал о новом стиле в искусстве для евреев.

Когда-то, я был с Вами в «ссоре», так это потому, что обычно встречал Вас в комнате, словно Вы только что вскочили со сна и выглядели не наевшимся и не напившимся, к тому же Вы постоянно были «скептиком», чего я не признаю. Ну, я Вам все-таки написал, так как завтра я уезжаю на пару недель в Париж. Работа

зовет меня. Библия, над которой я работал 25 лет, будет закончена в этом году и выйдет весной 1956⁴. И еще проекты. И среди этих «проектов» — у меня есть один — приехать (я надеюсь) в Израиль на Песах впервые с моей новой женой (она из Бродских, родом из Киева⁵) показать ей страну и немного поветриться перед моими будущими библейскими живописными работами, которые я предполагаю исполнить. Наверное, тогда и поговорим. Я же желаю Вам бодрости и здоровья. Я знаю, что есть не много евреев, сработанных не по новой, а золотой пробе. Но мне легко отказаться от претензий из своей дали. Но я всегда говорил всем — и евреям и всем (не всем) гоям, что у нас есть Библия, а вместе с ней целый мир, с любовью — без любви, с плачем — без слез. Вы просили меня что-нибудь написать и, если Вы захотите, можете использовать все то, что у меня сейчас выплеснулось.

Поздравляю Вас, как и всех в Израиле, с новым годом⁶.
Преданный Марк Шагал.

P.S. Я послал Вам раньше некоторые материалы, как Вы просили. Вы их случайно не получили?

¹ Меир Дизенгоф (1861-1936) — сионистский деятель, первый мэр Тель-Авива. Один из главных инициаторов создания Тель-Авивского музея, для которого даже предоставил свой собственный дом. Попытался привлечь М. Шагала, посетившего в 1931 г. Палестину, к собиранию коллекции музея. В архиве Л. Кенига сохранилось письмо М. Шагала 1935 г., в котором он высказывает пожелание, чтобы Л. Кениг занял место директора Тель-Авивского музея.

² В этой оценке Л. Кенига единодушны также З. Рейзен и М. Равич — см.: *Reizen Z. Lexikon. Vilne, 1929. Band 3. Z. 713; Ravitch M. Main lexicon. Montreal, 1958. Z. 373-375.*

³ Блэз Сандрар — французский поэт и прозаик, один из первых парижских друзей М. Шагала (см. прим. 33 к воспоминаниям Л. Кенига). В тексте письма фамилия поэта написана латинскими буквами.

⁴ Иллюстрации к Библии были заказаны М. Шагалу издателем А. Волларом в 1930 г. За время работы над этим грандиозным циклом М. Шагал выполнил более ста рисунков, с которых были отпечатаны гравюры. Их полное издание было осуществлено парижским издательством Verve в 1956 г.

⁵ Вторая жена М. Шагала — Валентина (Вава) Бродская. М. Шагал и Вава поженились в 1952 г.

⁶ Имеется в виду еврейский новый год — Рош-га-Шана.

*Перевод, предисловие, публикация и комментарии
Г. КАЗОВСКОГО.*

**РЕЦЕНЗИИ.
БИБЛИОГРАФИЯ**

ТРАХТЕНБЕРГ Д. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. - М.; Иерусалим: Гешарим, 1998. - 294 с.

За последнее время в России был опубликован целый ряд научных работ, посвященных истории антисемитизма и отдельным ее этапам¹; в той или иной степени все они касаются темы происхождения антисемитских мифов, - темы, ставшей центральной для вышедшей в 1998 г. в издательстве «Гешарим» книги американского историка Джошуа Трахтенберга «Дьявол и евреи». Ее издателя предлагают российскому читателю не только перевод ставшего классическим исследования о средневековых антисемитских суевериях, но сборник научных работ, в котором тему европейского простонародного антисемитизма, проанализированную Трахтенбергом, продолжают работы современных российских авторов, рассматривающих проблему в контексте представлений славянской народной культуры и русской религиозной мысли. Благодаря такому подходу становится совершенно очевидной актуальность появления этой книги в наше время.

Книга Трахтенберга была написана в начале 40-х гг. нашего века, то есть в эпоху небывалого взрыва антисемитизма и массового уничтожения европейского еврейства. Несмотря на всю иррациональность того всплеска ненависти к евреям, который охватил значительную часть Европы, ученый может попытаться проследить исторические корни тех концепций и стереотипов, которые способствовали возникновению массового антисемитизма. Именно это и пытался сделать Трахтенберг, анализируя в своей книге большое количество исторических свидетельств, средневековых хроник, сборников проповедей, литературных произведений и т.п. материалов, содержащих информацию о связанных с евреями и их религией суевериях. Однако особенно важно, что, анализируя причины сложившегося в Средневековье отношения к евреям как к колдунам и полудемоническим существам, автор опирался на хорошее знание собственно еврейской магии. Знаменитая книга Трахтенберга «Еврейская магия и суеверия: исследование народной религии»², увидевшая свет за четыре года до появления «Дьявола и евреев», содержит огромное количество сведений о различных магических практиках и обрядах, распространенных в еврейском народе. Это исследование и по сей день сохраняет научную ценность, поскольку демонстрирует особенности именно народного иудаизма, еврейских обычаев и верований, распространенных в разных европейских странах. Благодаря этому Трахтенберг смог провести квалифицированное сопоставление реальных еврейских магических практик и суеверий³ с тем образом еврея-колдуна, который сложился в христи-

анском сознании. В первой, очень небольшой главе «Еврейской магии», озаглавленной «Легенда о еврейском колдовстве»⁴, как раз и обсуждается эта тема, впоследствии детально разработанная и выросшая в целую книгу.

«Дьявол и евреи» едва ли можно назвать научным исследованием в строгом смысле этого слова. Книга написана скорее в научно-популярном жанре, но обращение к первоисточникам, подробные библиографические комментарии и иллюстративный материал делают ее полезной и для исследователей-профессионалов: по своему характеру она похожа на известную работу А.Я. Гуревича «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» (М., 1989), 10-я глава которой опирается как раз на рассматриваемый нами труд Трахтенберга.

Прежде чем перейти к основным темам этой книги, имеет смысл сказать о некоторых ее характерных особенностях и возможных недостатках. Несомненным достоинством, на наш взгляд, является ее обзорный характер (это относится, впрочем, и к «Еврейской магии и суевериям»): многие материалы по отдельным вопросам можно найти в многотомных историях Барона и Дубнова, научных трудах по средневековой культуре, однако нам неизвестен другой пример их изложения в столь сжатой и последовательной форме. Кроме того, весь обширный материал, почерпнутый автором из самых разнородных источников, был им обработан и классифицирован: Трахтенберг выделил основные типы или группы представлений о евреях в средневековом обществе и построил свое изложение в соответствии с этим. Пытаясь понять истоки этих представлений, он обращался и к христианской догматике, и к народному христианству той эпохи, и к суевериям и обычаям тех народов, среди которых жили евреи.

В то же время Трахтенберг намеренно ограничил свой анализ Средними веками, лишь изредка заглядывая в XVI или, скажем, XVII в. Вероятно, такое ограничение могло быть вызвано чисто практическими соображениями - обилием малоизученного материала. Кроме того, произошедшие в Новое время изменения в теории и практике антисемитизма, очевидно, требовали отдельного рассмотрения этой эпохи. Однако еще более вероятно, что, как отмечает в приложении к русскому изданию Л. Кацис, позиция Трахтенберга объяснялась особенностями нацистской идеологии, ее опорой на древнегерманские средневековые культы, попытками создания немецкого (арийского) христианства на основе средневековых легенд и т.д.⁵.

И все же такое ограничение можно рассматривать как определенный недостаток. Считая средневековые стереотипы отношения к евреям некими образцами или архетипами (кстати, очевидное влияние учения Юнга тоже едва ли можно считать достоинством этой книги), Трахтенберг уделил явно недостаточное внимание развитию антисемитских представлений в последующие века. Это было бы вполне оправдано в том случае, если бы его исследование действительно ограничивалось лишь периодом Средневековья. Трахтенберг же попытался провести параллели с современным ему антисемитизмом и до-

казать его генетическую зависимость от средневековых суеверий. На наш взгляд, решающее влияние на нацистскую идеологию оказали антисемитские идеи именно последних двух веков, существенно отличные от суеверий средневековых и имеющие принципиально нехристианский характер⁶. Кроме того, сознательно игнорируя отношение к евреям среди средневековых образованных людей, в теологии, философии, мистике, автор допускает явные неточности, когда к ним все-таки обращается. Так, к примеру в главе 5 «Европа открывает Каббалу»⁷ рассматривается все та же тема евреев-магов и предсказателей, что и в предыдущей и последующей главах. При чем здесь Каббала, остается совершенно неясным, как неясен и временной разброс материалов и фактов в этой небольшой главе — от XIV до XVII в. (за этот период отношение европейцев к еврейской мистике претерпело целый ряд существенных изменений⁸). На наш взгляд, не добавляют ясности изложению и некоторые не слишком оправданные обобщения (например: «по мнению церкви» и т.п.), а также аналитические добавления такого рода: «в сфере коллективного бессознательного мы обнаружим...»⁹.

Первая часть книги Трахтенберга «Демоническая фигура еврея» является вводной и посвящена в основном зримому, «иконическому» образу еврея в средневековой Европе, здесь обсуждаются особенности изображения евреев, соотносимые с ними символы, а также связанные с ними некоторые обонятельные и осязательные предрассудки.

В 4-й, 5-й и 6-й главах («Еврей — маг и колдун») Трахтенберг собрал многочисленные материалы о преобладающем в средневековой Европе образе еврея-колдуна и мага, причем истоки этого образа он возводит к раннему Средневековью и Античности. Особенно интересными здесь кажутся сведения о прямом и косвенном влиянии еврейской магии на магию европейскую, о роли псевдоеврейских сочинений, гадательных практик, техники изготовления амулетов и др. в формировании отношения к еврею как существу, находящемуся в непосредственном контакте с инфернальными силами. В частности, как показано в 6-й главе, именно с этими моментами был связан целый комплекс представлений о еврее-медице: с одной стороны, это был незаменимый маг-целитель, с другой — отравитель, подлежащий сожжению (гл. 7).

8-я, 9-я и 10-я главы посвящены обвинениям евреев в осквернении гостии, икон и предметов христианского культа, оскорблении ими священников и благочестивых христиан. Интересной особенностью всех этих обвинений является уверенность христиан в том, что евреи признают подлинность христианских догматов и действительность христианских таинств, в частности, таинства пресуществления. Уже в этих наветах, прежде всего касающихся кровоточащей гостии и инсценировок евреями Распятия, содержатся мотивы, свойственные самому известному и самому страшному по своим последствиям обвинению евреев в ритуальных убийствах христиан — «кровавому навету». Не претендуя на полное изложение истории кровавых наветов, Трахтенберг упоминает лишь наиболее известные случаи и приводит наиболее

характерные примеры связанных с ними суеверий (здесь он выходит за хронологические рамки своей работы и доходит до XIX в.).

Третья часть рассматривает проблему отношения христианской церкви к евреям. В строгом смысле ее название — «Еврей как еретик» — не совсем корректно, ибо христианская теология не считала евреев еретиками, то есть «уклонившимися» от традиции последователями какой-либо христианской ереси; скорее здесь можно говорить о богохульстве, и недаром обличительные и апологетические сочинения против разного рода нечестивых обычно клеймили «еретиков, евреев, магометан и неверующих». Против евреев не устраивали крестовых походов, как против альбигойцев, инквизиция преследовала не явное, а тайное исповедание иудаизма христианами (что уже было ересью, то есть нарушением чистоты веры). Это понимал и сам Трахтенберг, однако его-то, в сущности, и волновала проблема «расхождения между официальной политикой церкви и конкретной политикой ее приверженцев»¹⁰. Несмотря на мнения ученых богословов и решения церковных иерархов, в массовом сознании и среди значительной части духовенства евреи вызывали страх, ненависть и подозрения именно как самые злостные еретики, прислужники Сатаны.

Церковь и христианские государи преследовали евреев как за вполне реальные прегрешения, например, за занятия ростовщичеством (предосудительным с точки зрения христианской морали)¹¹, так и за проступки демонического характера: практику черной магии, ведьмовство и т.п. Разумеется, в последних обвинениях также была определенная доля истины, а инквизиция равным образом боролась с деятельностью любых адептов «черного искусства» как среди евреев, так и среди христиан. Однако здесь важнее общая демонизация образа еврея как такового и всех действий, им предпринимаемых; в этом процессе реальные еврей-чернокнижники играли лишь второстепенную роль, а решающее значение имела внутренняя и глубинная мифологизация сознания средневекового христианина, истоки которой лежат в том числе в антииудейской направленности одной из граней христианского богословия. К сожалению, Трахтенберг практически не упомянул о влиянии на христианскую практику (проповедь, богослужение) другой богословской тенденции, связанной с верой в непреложность завета Бога с иудеями и их спасение в конце времен. Именно эта тенденция возобладала сегодня в западном католическом и протестантском богословии и проявилась, в частности, в так называемом «иудеохристианском диалоге».

На наш взгляд, книга Трахтенберга хорошо отвечает той задаче, которую автор сформулировал в самом начале: попытаться понять, чем отличаются разнообразные антиеврейские предрассудки от других проявлений вражды к тем или иным нациям, религиозным группам и/или национальным меньшинствам. Он показал многочисленные, подчас совершенно удивительные особенности обвинений против евреев, которые действительно могут помочь нам лучше понять отдельные положения в идеологии современного антисемитизма. В то же время тезис об уникальности именно «демонической фигуры ев-

рея» кажется нам сомнительным: демонизация «чужого» — явление достаточно обычное и встречается повсюду. Уникальным здесь выглядит не само видение в чужом — еврее (иудее!) полуинфернального существа или посредника в общении с потусторонним миром, но скорее обоснование такого видения — методология ненависти, сохранившая свою актуальность и по сей день.

К сожалению, значительные нарекания вызывает перевод книги и ее редаKTура. Многие фразы, калькируя соответствующие английские пассажи, выглядят в пространстве русского литературного языка достаточно нелепо. Кроме того, совершенно непонятен принцип передачи имен собственных и терминов: в некоторых случаях они транскрибируются (причем транскрипция часто не соответствует принятой в русскоязычной научной литературе — например, Рабанус Маурус вместо Рабан Мавр на с. 210), в других — оставляются на языке оригинала (часто без особой на то необходимости — например, Моисей Германский назван на с. 144 Мозесом Германусом, а на с. 238 — Moses Gelpapus; на с. 75 говорится о человеке, который «практиковал Negromancia», хотя по-русски намного понятнее было бы попросту сказать — «занимался черной магией», и т.д.). Совершенно непонятно различное написание одних и тех же имен и названий буквально на соседних страницах (например, Барон и Бэрон на с. 163 и 177, Иоганн Экк и Иоган Эк на с. 86, 113-114, 169 и др., г. Фульда и Фулда на сс. 128 и 139 и т.д.). Прискорбно, что встречаются и прямые ошибки — например, знаменитый Вьеннский собор 1311—1312 гг. (проходивший во Вьенне в юго-восточной Франции) назван на с. 178 «Собором в Вене»; «известный авантюрист» Давид Реувени жил не «во второй четверти XV века», как утверждается на с. 212, а во второй четверти XVI в., что весьма существенно с исторической точки зрения. Очень формально и без необходимых комментариев переведены пространные примечания Трахтенберга. Кроме того, существенным недостатком представляется отсутствие предметного и именного указателей.

Хотя книга Трахтенберга увидела свет в 1943 г., в эпоху, во многих отношениях радикально отличную от нашего времени, многое в ней и по сей день сохраняет свою актуальность. Об этом свидетельствуют две работы современных российских исследователей, опубликованные в том же томе в качестве приложения. В статье О. Беловой «Евреи и нечистая сила (по материалам славянской народной культуры)»¹² рассматривается проблема этнических стереотипов восприятия инородцев в системе славянской народной культуры (этот регион вообще не был затронут Трахтенбергом). Автор анализирует материалы как классических фольклорно-этнографических сводов, так и недавно проведенных полевых этнолингвистических исследований (в основном, в польско-украинско-белорусском Полесье). Рассматривая вопрос о восприятии евреев как этнически и конфессионально «чужих», автор уделяет особое внимание их устойчивому соотношению с персонажами народной демонологии: чертями, ведьмами и прочими представителями нечистой силы. Это явление тесно связано с народными представлениями об отсутствии у евреев души, об их способности превра-

щаться в животных и птиц, носящих демонический характер (прежде всего свиней, лошадей, коз и волков), а также о том, что и черти, в свою очередь, охотно принимают облик евреев для своих вредоносных проделок. В конечном счете, все эти представления и ассоциации коренятся в традиционном для славян отношении к евреям как к «не-людям», нечеловеческим созданиям, отличающимся от людей не менее сильно, чем люди отличаются, например, от животных.

Интересно сравнить приведенные автором материалы с теми сведениями, которые собрал в своей книге Трахтенберг. Становится очевидно, что возникновение как средневековых, так и совсем недавних суеверий относительно евреев было связано с двумя основными факторами: традиционными представлениями народной (языческой) культуры о «чужих», об «инородцах», — и опять-таки очень сильно трансформированными в той же народной культуре реалиями христианского вероучения. Например, возникновение «кровавого навета» в средневековой Европе в значительной степени было обусловлено специфическими интерпретациями христианской традиции (согласно которым «отверженный», ветхий Израиль как бы «имитирует» посредством ритуальных убийств ветхозаветные храмовые жертвоприношения), тогда как представления об использовании евреями «славянской крови» в наше время (данные, собранные в нашем веке и даже в 1990-х гг. в Закарпатье!), как отмечает О.Белова, лишены «христианской» подоплеки и органично вписываются в систему традиционных мифологических представлений о «чужом» как «не-человеке»¹³.

Интересным развитием этой темы является опубликованная в этом же издании статья Л.Кациса «“Дьявол и евреи” в российском контексте»¹⁴. Ее автор, приведя еще целый ряд весьма показательных примеров из славянского простонародного фольклора, затем привлекает внимание к достаточно удивительному феномену оживления антисемитских суеверий в среде русской религиозной интеллигенции первой половины нашего века. Л.Кацис прослеживает происхождение русской «наветной» традиции (генетически зависимой от традиции европейской), которая достигла кульминации в начале нашего века в сочинениях некоторых русских религиозных писателей, прежде всего В.В.Розанова. Высказываемые им и его единомышленниками идеи о сатанизме и бесовстве евреев совершенно иначе воспринимаются в контексте материалов народной культуры, приведенных Трахтенбергом и Беловой. Л.Кацис привлекает внимание к еще одной, практически неизвестной странице из истории русской религиозной философии — так называемым «Приложениям к диалектике мифа» А.Ф.Лосева¹⁵. Вопрос о недавно обнаруженных текстах этого философа вызвал в последнее время широкую и горячую полемику в печати; по мнению некоторых авторов, эти тексты конца 1920-х гг. содержат антисемитские идеи и развивают концепцию сатанинской сущности иудаизма¹⁶. По нашему мнению, этот вопрос заслуживает более глубокого и комплексного (в частности, философского, богословского и текстологического) анализа, и дальнейшее обсуждение этих новых материалов выглядит совершенно необходимым. Без понимания особеннос-

тей отношения к еврейству и иудаизму в русской религиозной философии невозможно адекватное обсуждение и другой весьма актуальной в наши дни проблемы: об отношении к евреям в русской православной церкви, о так называемом «православном антисемитизме», о разнице между «антисемитизмом» и религиозным «антииудаизмом».

Выпущенная издательством «Гешарим» книга призывает нас попытаться понять, в какой мере «христианским» является тот миф, который породил и порождает подобную теорию и практику этнической ненависти, и насколько можно назвать «иудейским» тот образ «еврея» и «иудаизма», которые эту ненависть «провоцируют». Таким образом, начинаясь с реалий далекого прошлого, она вплотную подходит к проблемам, имеющим первостепенное значение для современной науки и общества в целом.

¹ См., напр., классические работы *Льва Полякова*: История антисемитизма: Эпоха веры. М.; Иерусалим: Гешарим, 1997; История антисемитизма: Эпоха знаний. М.; Иерусалим: Гешарим, 1999; Арийский миф. Исследование истоков расизма. СПб: Евразия, 1996. См. также: *Кон Н.* Благословение на геноцид. М.: Прогресс, 1990 и *Дудаков С.* История одного мифа. М.: Наука, 1993.

² *Trachtenberg J.* Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion. N.Y., 1939.

³ Следует подчеркнуть условность этого термина: используя его вслед за Трахтенбергом, автор рецензии не всегда разделяет его оценочный характер.

⁴ *Trachtenberg.* Op. cit. P. 1-10.

⁵ *Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. М.; Иерусалим, 1998 С. 280.

⁶ Ср. сходное мнение проф. Йосефа Йерушалми (Гарвард) в кн.: Христианско-иудейский диалог // Хрестоматия. М., 1998. С. 40-41.

⁷ *Трахтенберг Дж.* Указ. соч. С. 70—79.

⁸ См., напр.: *Бурмистров К.* Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV—XIX вв.) // Тирош. Труды второй молодежной конференции СНГ по иудаике. М., 1998. С. 31-44; *Sholem G.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969; *Dan J.* The Kabbalah of Johannes Reuchlin and its Historical Significance // The Christian Kabbalah. Cambridge (Mass), 1997. P. 55—96.

⁹ *Трахтенберг Дж.* Указ. соч. С. 11. Каким образом автор «заглядывает» в эту «сферу», остается неясным.

¹⁰ Там же. С. 163.

¹¹ В христианском мире ростовщичество было провозглашено ересью, христианами-ростовщиками занималась инквизиция, а евреям было предложено «воздержаться» от этого занятия (там же С. 179).

¹² *Трахтенберг Дж.* Указ. соч. С. 258-276

¹³ Там же. С. 266.

¹⁴ Там же. С. 280-293.

¹⁵ Отметим, что, к сожалению, и в этой статье встречается ряд весьма досадных опечаток. Ее читателю следует обратить внимание, что вместо слов «жупел европейского сатанизма» на с. 284 надо читать «жупел еврейского сатанизма», а название обсуждаемой работы Лосева не «Приложение к диалектике мира» (с. 285), а все-таки «Приложение к диалектике мифа».

¹⁶ Сводную библиографию см. в ст. Л. Кациса «А Ф Лосев. В. С. Соловьев Максим Горький Ретроспективный взгляд из 1999 года» Логос 1999. № 4 С. 68-95

А.Гринбаум

ע. אטקס. יחיד בדורו: הגאון מוילנא - דמות ודימוי.

ЭТКЕС И. Виленский гаон: личность и образ. - Иерусалим, 1998.
- 272 с.

Иммануэль Эткес, профессор Еврейского университета в Иерусалиме, известен своими работами по истории евреев Польши и России XVIII – XIX вв. Одним из наиболее интересующих его вопросов является конфликт между хасидами и их оппонентами («митнагдим»). Исследования, представленные в данном томе, освещают этот конфликт преимущественно с точки зрения последних.

Приступая к рецензированию обсуждаемой книги, следует отметить, что ее заглавие неточно. Оно создает у читателя впечатление, будто речь идет о биографии рабби Элияху бен Шломо, более известного как Виленский гаон. Но это впечатление обманчиво. Собственно говоря, до сих пор биографии гаона не была посвящена ни одна научная работа. Следует также отметить, что книга представляет собой не монографию, а сборник статей. Пять из представленных в ней семи статей уже увидели свет в более ранних версиях.

Общий тон всей книги определяется первой ее главой, в которой Эткес задается вопросом, почему «ха-гаон хе-хасид» («благочестивый гаон», как часто называли р. Элияху) пользовался – и продолжает пользоваться – таким всеобщим преклонением. Послужила ли тому причиной его личность? Его эрудиция? Его благочестие? Его многочисленные произведения? Или, быть может, причиной тому – деятельность его семьи и учеников, хорошая реклама («public relations»), как мы сказали бы сегодня?

Видимо, каждый из перечисленных факторов сыграл здесь свою роль. Опираясь на свидетельства современников гаона, автор описывает его исключительную память. Следствием желания гаона представить как гармоничное целое самые разные пласты религиозного законодательства – от раввинистической литературы периода Мишны и Талмуда и вплоть до авторитетного галахического кодекса XVI в. «Шулхан арух» – стало впечатляющее число его произведений. Последние были по большей части посмертными, так как р. Элияху предпочитал не тратить время на запись своих мыслей, оставляя это ученикам. Частое употребление в отношении Виленского гаона термина «хасид» (благочестивый), пишет Эткес, «было призвано присвоить ему добродетели, которые подразумевали под этим титулом поколения, предшествовавшие возникновению хасидизма» (стр. 31). В данном смысле этого слова, хасидом мог быть назван человек, изучавший каббалу, избегавший общества, а также практиковавший частые погружения в микву (ритуальную купальню) и пользовавшийся молитвенным

ритуалом сафедского мистика XVI в. р.Ицхака Лурии. Для своих учеников гаон стал воплощением такого типа благочестия. Другой имевшей отношение к мистике чертой гаона – встречавшейся, правда, и у других людей – было то, что, по его собственному свидетельству, решения некоторых галахических проблем он получал свыше, при помощи небесных посредников, называемых «магидим». Эткес отмечает, что гаон все же предпочитал вырабатывать решения галахических проблем без подобной помощи (стр. 36).

Заглавие второй главы – «Гаон и Хаскала». Здесь Эткес анализирует стремление историков Гаскалы (еврейского Просвещения), а также его идеологов, представить гаона как участника, или, по крайней мере, как «предтечу» этого движения. По мнению автора, такое представление неоправданно, так как гаон благоволил наукам, в особенности – математике, видя в них помощь в изучении Торы, а совсем не средство для преобразования еврейского образа жизни.

В третьей главе автор доказывает, что гаон принимал активное участие в борьбе с хасидизмом, отнюдь не будучи втянутым в нее вопреки своей воле, как утверждают некоторые апологеты. Четвертая глава, озаглавленная «Гаон и митнагдим глазами хасидов», в некотором смысле продолжает предыдущую. Здесь проводится подробный анализ того, как хасидские лидеры, в особенности – принадлежавшие к движению хаббад, объясняли тот факт, что Виленский гаон – величайший галахический авторитет своего времени – выступил с решительным осуждением хасидизма. Как уже было отмечено, в качестве решения данной проблемы заявлялось, что гаон, сам не занимавший никакого общественного поста, был введен в заблуждение инициаторами конфликта.

Поскольку борьба с хасидским движением не только не принесла желаемого результата, но, возможно, напротив, косвенно способствовала его распространению, лидеры митнагдим начала XIX в. были вынуждены так или иначе приспособиться к существованию хасидских общин. Одним из таких лидеров являлся самый известный ученик гаона, р. Хаим из Воложина, основатель знаменитой воложинской иешивы. Вместе со своими единомышленниками р. Хаим начал вести идеологическую борьбу с хасидским движением, детально описанную Эткесом в несколько заткнутой пятой главе («Реакция р. Хаима из Воложина на хасидизм»). Главным пунктом расхождения двух идеологических направлений являлось чрезвычайное значение, которое митнагдим придавали изучению Торы, в то время как главным мотивом хасидизма был «девукут» (религиозный экстаз; дословно: прилепление к Богу).

Две последние главы кратки. Шестая глава сопоставляет «ламданут» (религиозную ученость) и «рабанут» (исполнение должностных функций раввина) в Литве XIX в. Автор описывает проблемы общинного раввина в среде, где преподаватели иешив пользовались неизменно большим авторитетом, наглядно демонстрируя его низкий статус и мизерное жалование. Эткес опирается на воспоминания раввинов, однако он мог бы пролить больше света на эту проблему, обратившись к ивритской прессе того времени.

В последней главе автор возвращается к гаону, исследуя роль Торы и «йир'а» (богобоязненности) в его учении и практике. Автор приходит к выводу, что в мировоззрении гаона Торе, точнее изучению Торы, придавалось большее значение нежели йир'а, широко определяемой как надлежащее религиозное поведение.

Теперь нам осталось только интегрировать статьи Эткеса в современный научный контекст. Как уже было сказано, биографии гаона, которая соответствовала бы академическим критериям, пока не существует, поэтому мы должны довольствоваться прилежно составленной, прекрасно документированной, но апологетической и ненаучной биографией, написанной Бецалелем Ландау (Ha-Gaon he-hasid mi-Vilna. Иерусалим, 1965; третье дополненное издание вышло в 1978 г.). Одним из дополнений к третьему изданию стало описание использования гаоном практики «жребия» («гораль») – особого способа принятия решений посредством открывания определенных текстов в определенных местах, - практики, опасно приближавшейся к запрещенной галахой магии.

В 1998 г. исполнилось 200 лет со дня смерти р. Элияху. К этой дате была приурочена выставка в Бейт ха-тфуцот (Музее диаспоры) в Тель-Авиве. Прекрасно иллюстрированный двуязычный каталог этой выставки, английское заглавие которого – *The Gaon of Vilna: The Man and His Legacy* (Tel Aviv, 1998) включает в себя короткое научно-популярное жизнеописание гаона, составленное на иврите и английском языке Арье Моргенштерном. Этот автор прилагает больше усилий, чем Ландау и его предшественники, чтобы отделить факты от легенды. Он придает особое значение подходу гаона к галахе и галахическим текстам, соглашаясь с Эткесом в том, что р. Элияху нельзя считать «маскилом» – просветителем.

В том же (1998) году в ежегоднике израильского главного раввина, *Shana be-shana*, появилось несколько статей, посвященных гаону. Самая важная из них – «*Yahasו shel ha-GRA la-pilpul u-be'ayat hamesorot she-be'al pe*» (Отношение гаона р. Элияху к пилпулу и проблематика устных традиций) (Р. 337-348) – принадлежала р. Рафаэлю Шохету. В статье рассматривается талмудическая диалектика («пилпул») и анализируется противостояние гаона последней. Как утверждает Шохет, р. Элияху признавал лишь тот «пилпул», который был направлен на выяснение простого значения талмудического текста – в противоположность мелочной и бесполезной диалектике, превалировавшей во многих иешивах.

Несколько лет назад Элияху Иехуда Шохет издал на английском языке книгу «*The Hassidic Movement and the Gaon of Vilna*» (Northvale, N.Y., 1994). Хотя книга Шохета и демонстрирует значительную эрудицию автора, она является не чем иным, как попыткой защитить хасидизм от нападок гаона и его учеников. Книга адресована сегодняшним ортодоксальным западным евреям, не знающим, чью сторону принять в споре, отголоски которого и по сей день слышны в еврейской жизни.

Х. Бар-Йосеф

**ХОДАСЕВИЧ В. Из еврейских поэтов /Сост., вступ. ст. и коммент.
З.Копельман. - М.; Иерусалим: Гешарим, 1998. - 408 с.**

Примерно за месяц до выхода в свет антологии переводов ивритской поэзии под редакцией Л.Яффе и В.Ходасевича (как известно, она вышла в июле 1918 г.) Ходасевич начал работу над стихотворением «Обезьяна», законченным несколько месяцев спустя, в февраля 1919 г. В этом стихотворении, помещенном в предлагаемой нашему вниманию антологии, поэт рассказывает от первого лица, как в жаркий летний день, на даче, он увидел бродягу серба, дремлющего на скамейке, а возле него, привязанная тяжелой цепью, сидела обезьяна. На груди серба висел тяжелый серебряный крест, обезьяна, одетая в красную юбку, жадно жевала «пыльные листы сирени». Серб пробудился, попросил у поэта воды, попробовал ее (только чтобы проверить, не холодна ли) и отдал своей обезьяне. Обезьяна выпила воду, стоя на четвереньках, и закончив, протянула поэту черную мозолистую руку. Это рукопожатие производит на поэта незабываемое впечатление, и он говорит:

Я руки жал красавицам, поэтам,
Вождам народа – ни одна рука
Такого благородства очертаний
Не заключала! Ни одна рука
Моей руки так братски не коснулась!
И, видит Бог, никто в мои глаза
Не заглянул так мудро и глубоко,
Воистину – до дна души моей.
Глубокой древности сладчайшие преданья
Тот нищий зверь мне в сердце оживил,
И в этот миг мне жизнь явилась полной,
И мнилось – хор светил и волн морских,
Ветров и сфер мне музыкой органной
Ворвался в уши, загремел как прежде,
В иные, незапамятные дни.

Затем серб уходит со своей обезьяной, а поэт в последней строке стихотворения неожиданно сообщает: «В тот день была объявлена война». Эта строка, связывающая появление серба с объявлением первой мировой войны, может создать впечатление, что речь идет о рукопожатии пацифистского свойства. Однако, по моему мнению, поэт здесь намеренно вводит читателя в заблуждение. Строка эта никак не вытекает из содержания стихотворения, в котором серб и его обезьяна вовсе не олицетворяют нечто, враждебное поэту. Напротив, они стремятся продемонстрировать причастность к русской культуре и человеческому роду, только вот причастность эта обманчивая, странная,

смехотворная: что, скажите на милость, делает серебряный крест на груди серба и красная юбка на теле обезьяны? Однако и отношение серба к обезьяне, и ее протянутая рука совершают в душе поэта внутренний переворот: рукопожатие трансформирует образ странной пары в глазах поэта и даже (как видно из приведенного отрывка) заставляет его прикоснуться к неким забытым глубинам своей души.

Короче говоря, мое предложение заключается в следующем: Ходасевич, начавший писать стихотворение во время совместной с Лейбом Яффе работы над переводами с иврита, описывает здесь неожиданное чувство уважения, пробужденное в нем как самими поэтическими текстами на иврите, так и преданностью Лейба Яффе этой литературе. Ходасевич описывает странное для него самого чувство причастности, охватившее его после встречи с Яффе и новой ивритской литературой (вполне возможно, казавшейся ему прежде чем-то вроде дикий зверя из зоопарка культуры).

Собственно, ситуация эта существует до сегодняшнего дня: человеку, причастному к сокровищам русской литературы, не кажется ли ивритская такой вот обезьяной, щеголяющей в красной юбке и жующей листья сирени, даже не сорванные с дерева, а подобранные в пыли? И вот Ходасевич соглашается пожать обезьянью руку. Он переводит с языка, которого не знает, однако чувствует глубокую связь с оригиналом. И он переполнен уважением и причастностью к тому, что казалось ему прежде презренным и смехотворным. Немногие из русских читателей того времени были способны на такое рукопожатие.

Возможно ли сегодня такое рукопожатие между литературой на иврите и русским читателем, еврейским или нееврейским? Оно все еще не состоялось и очень важно помочь ему произойти, потому что для русского интеллигента там, где нет литературы, нет и культуры, а значит и вообще ничего нет. Еврей, приехавший из России, остается обычно евреем, принадлежащим русской культуре, или израильянином, принадлежащим русской литературе. «Израильянин» и «еврей» будут означать для него много разного, но не культуру. На самом деле, нет нужды быть акмеистом, чтобы ценить культуру как таковую, относя при этом к культуре то, что считается таковой в моем окружении, и тот, кто не говорит на моем языке, — варвар. Это достаточно универсальная человеческая черта, хоть и характерная в первую очередь для империй. Варвары, провинция — не случайно эти термины родились в Римской империи. Чувство избранности русского народа может соревноваться только с чувством еврейской избранности. Не удивительно, что причастность к русской культуре столь ценна для родившихся и выросших в России евреев; поэтому им гораздо легче понять еврейство как религию, а не как культуру и тем более культуру светскую и современную.

По моему мнению, современная ивритская литература является самым лучшим представителем современной живой еврейской культуры. Живой — так как по сравнению с культурой еврейского местечка, культурой еврейского прошлого, она живет и развивается в насто-

ящем и будущем. Русский человек зачастую слышит в иврите и его литературе эхо древности. Современную, революционную музыку литературы на иврите он далеко не всегда слышит. Вот Ходасевич переводит стихотворение Бен-Ицхака «Элул в поле», начисто игнорируя, что речь идет о стихотворении модернистском, не рифмованном, диссонансном. Перевод Ходасевича не менее красив, но иной красотой, чем оригинал: стихотворение стало более стройным, более рифмованным, более организованным, более русским и, в сущности, более консервативным. Секрет же замечательно успешного перевода идилий Черняховского заключен в том, что они написаны в знакомом русскому читателю ключе: риторическое спокойствие гомеровского дактиля, юмор, проходящий через всю русскую литературу XIX в., обилие реалистических деталей. Такого рода переводы создают впечатление, что Черняховский, в сущности, думал на русском, а писал на иврите. Русский читатель получает здесь, в переводе, музыку стиха, недоступную современному ивритскому читателю.

В силу всего сказанного, книга, представленная мной, является важной и своевременной. Если угодно, это рука, протянутая новой ивритской литературой русскому и русско-еврейскому читателю в эпоху, когда со стороны последнего налицо интерес и готовность воспринимать, когда еврейское образование на русском языке существует и развивается в условиях острой нехватки учебных пособий, короче, когда имеется настоятельная потребность в такого рода книгах и в Израиле, и в России.

Я держу в руке две книги: переводы Ходасевича в издании Гржебина 1923 г. (в репринтном переиздании Ардиса 1983 г.), 25 страниц, и вышедший сейчас том объемом более 400 страниц под редакцией Зои Копельман в совместном издании «Гешарим» и Иерусалимского университета. Чем эти книги отличаются друг от друга? В первом случае речь идет о сборнике стихов, предназначенном для определенного круга любителей поэзии, во втором — о научном издании, из которого исследователи, преподаватели и учащиеся смогут почерпнуть любую фактическую и текстологическую информацию, необходимую для понимания этих поэтических текстов. Научное издание текстов новейшего времени, ставших классическими, — нечто знакомое и само собой разумеющееся для русского читателя. В Израиле же такой традиции очень не хватает. Даже Агнон еще не удостоился научного издания, а немного, что сделано, — сделано частично и никоим образом не закончено. Каждому ясно, что подготовка научного издания — это труд, который выполним только при поддержке общества, который требует многих лет работы и который не может сделать один человек. И вот появилась Зоя Копельман и приговорила в одиночку научное издание переводов Ходасевича. Вместе с каждым переводом публикуется также ивритский оригинал в дополнение к текстам, включенным в свое время в сборник 1923 г. В новую антологию входит также перевод эпической идилии Черняховского «Свадьба Эльки», опубликованный только в 1924 г. Есть здесь и переводы на иврит некоторых стихотворений Ходасевича, сделанные Черняховским, Рахелью, Леей

Гольберг и Аминадавом Дикманом. Помимо примечаний, необходимых для понимания текстов, есть здесь и масса уместной и очень любопытной фактической информации, которую Зоя Копельман раскопала. Есть здесь и около ста страниц предисловия, куда включены несколько очерков, характеризующих отношение Ходасевича к новой литературе на иврите и ее творцам, причем часть этих очерков написана самим Ходасевичем и современными ему ивритскими писателями. Есть здесь воспоминания Лейба Яффе о Ходасевиче и совместной работе с ним, два очерка Ходасевича о Бялике, очерк Черняховского о Ходасевиче и интересная информация о переведенных Ходасевичем писателях и их творчестве, способная удивить даже знатоков ивритской литературы (так, например, выясняется, что Лея Гольдберг впервые прочитала стихи Бен-Ицхака в русском переводе Ходасевича).

В заключение я хотела бы пожелать успеха этой книге, а также сил и здоровья Зое Копельман и поблагодарить всех, кто способствовал появлению книги, особенно издательство «Гешарим» и Иерусалимский университет. Остается надеяться, что это только начало чрезвычайно необходимой работы, столь важной для создания более полного и адекватного образа современной еврейской культуры у русскоязычного читателя.

(Рецензия основана на тексте выступления во время презентации книги в Иерусалиме.)



КРАТКИЙ ОБЗОР КНИГ ПО ИУДАИКЕ ЗА 1998-1999 гг.

Антология ивритской литературы: Еврейская литература XIX-XX вв. в русских переводах / Сост. Х.Бар-Йосеф, З.Копельман. - Москва, 1999. - 631 с.

Настоящая книга является хрестоматией по истории новой ивритской литературы. Она содержит переводы художественных произведений, написанных на иврите, которые, как правило, следуют в соответствии с хронологией их выхода в свет. Небольшая часть этих произведений представлена также на языке оригинала. Составители стремились выбрать лучшие переводы из тех, что вышли в России и Израиле; ряд стихотворений и рассказов переведены специально для этой книги.

Наряду с художественными произведениями в хрестоматии также представлены критические статьи — как классические, так и современные. Во вводной и в заключительной статьях израильского литературоведа Хамуталь Бар-Йосеф дается панорамный обзор истории новой литературы на иврите с конца XVIII в. до наших дней.

Опубликованные тексты снабжены подробными комментариями, а в конце книги помещен глоссарий, именной указатель и подробная библиография русских переводов ивритской художественной литературы.

БЕЙЗЕР М. Евреи Ленинграда, 1917-1939: Национальная жизнь и советизация. - М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. - 447 с.

Настоящая историческая монография посвящена судьбам евреев Петрограда-Ленинграда в революционном 1917 г., в годы военного коммунизма, в период нэпа, индустриализации и массовых репрессий 30-х гг.

В первой части книги анализируется политика властей по отношению к евреям, роль евреев в жизни города, а также их взаимоотношения с окружающим населением. Обсуждаются также демографические и социально-экономические изменения в еврейском населении, его аккультурация, урбанизация и интеграция в советское общество.

Вторая часть посвящена еврейской религиозной и общественной жизни в городе, деятельности национально-политических партий и общественных организаций, еврейскому образованию и культуре. Особое внимание уделено судьбе национально-настроенной интеллигенции, благодаря усилиям которой еврейская жизнь в городе была весьма многогранной и продержалась достаточно долго, несмотря на все усиливавшееся давление со стороны властей.

Быть евреем в России: Материалы по истории русского еврейства, 1880-1890 / Сост., коммент. и послесл. Н. Портновой. - Иерусалим: Евр. ун-т в Иерусалиме, 1999. - 415 с.

Составитель этого единственного в своем роде издания поставил перед собой цель представить с помощью специально отобранных и прокомментированных текстов многогранность еврейской национальной жизни в России. В хрестоматии собраны произведения разных жанров: документы, корреспонденция, очерки, воспоминания, рассказы и др. Многие из них малодоступны сейчас, иные появляются на русском языке впервые.

Каждый текст предворяется биографической заметкой и завершается подробными комментариями. Книга иллюстрирована фотографиями еврейских писателей и рисунками художника А. Левитаса.

ГЕНЗЕЛЁВА Р. Пути еврейского самосознания: (В.Гроссман, И.Меттер, Б.Ямпольский, Р.Зернова). - М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. - 319 с.

Настоящая книга посвящена проблеме национального самосознания писателей-евреев, представляющих русскую литературу советского и постсоветского периодов.

В поле зрения автора — эволюция национального сознания четырех прозаиков, однако монография не распадается на разрозненные эссе, а представляет собой исследование единого национально-исторического и литературного явления — пробуждение еврейского самосознания у целой группы русских писателей в период 50-х — 90-х гг.

В подходе к проблеме автор книги опирается на труды этнопсихологов, социопсихологов и историков, анализируя при этом не еврейский материал и еврейские образы как таковые, но национальную составляющую авторского «Я», пронизывающего структуру художественных текстов. Особое внимание сконцентрировано на двойственности национального самосознания писателей-евреев в русской литературе, на неизбежно возникающей напряженности между разными сторонами их национального самоощущения.

Израильская литература в русских переводах: Антология / Сост. Е. Римон. - СПб: Изд-во им. Н. И. Новикова, 1998. - 696 с.

Антология включает в себя образцы прозы, поэзии, драматургии, публицистики и литературной критики за сто лет существования новой ивритской литературы. Представленные произведения (многие из которых публикуются на русском языке впервые) сгруппированы по разделам, затрагивающим наиболее актуальные для израильской культуры темы. В специальном разделе помещены оригинальные тексты некоторых стихотворений. Издание снабжено обширными комментариями и указателями,

ПЛЕТНЕВА С.А. Очерки хазарской археологии. - М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. - 248 с., 124 илл.

Книга ведущей российской исследовательницы кочевнических древностей посвящена археологии Хазарского каганата — государственного образования VII—X вв., которое объединяло многие земли и народы юга Восточной Европы.

Книга подводит итог полустолетнего изучения археологических древностей и памятников Хазарского каганата и ставит новые исследовательские задачи. Они связаны с сохранением уничтожаемых памятников и с публикацией огромного накопленного археологами, но неизданного материала.

ЭЛЬЯШЕВИЧ Д. Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797-1917. - М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. - 792 с.

В этой монографии впервые в научной практике всесторонне изучена история правительственной цензуры еврейских книжных и периодических изданий (на языках иврит, идиш и русском), а также политика самодержавия в отношении еврейской печати. В центре внимания автора находятся не только проблемы организации этого вида цензуры, ее персональный состав и повседневная деятельность, но и закономерности развития взглядов царского правительства на еврейскую культуру в целом.

В монографии обосновывается понятие цензуры как одного из важнейших институтов политики самодержавия в еврейском вопросе, дается периодизация истории цензуры еврейских изданий, широко освещаются неизвестные ранее страницы истории издательской деятельности евреев в России. Монография снабжена исчерпывающим списком цензоров еврейских изданий, документальными приложениями, алфавитными указателями.

ALTSHULER M. Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile.

АЛЬТШУЛЕР М. Советское еврейство накануне Катастрофы: Социальный и демографический очерк. - Иерусалим: Евр. ун-т в Иерусалиме; Яд Ва-Шем. - 366 с.

Эта работа основана на огромном количестве нового материала из недавно открывшихся советских архивов и представляет собой единственное в своем роде обширное исследование, воссоздающее подробную социальную и демографическую картину жизни советского еврейства в годы «Великого террора».

В книге прослеживаются три новаторских перспективы, которым, несмотря на их важность, не уделялось прежде должного внимания:

- 1) различия между еврейским населением бывшей «черты оседлости» и еврейским населением других районов СССР;
- 2) значительная разница в образовании, языке и профессии между евреями местечек (*штетл*) и евреями из крупных городов;

3) отличия в социальной структуре еврейской общины в зонах нацистской оккупации и еврейского общества в других частях Советского Союза.

Обращение к этим малоисследованным проблемам позволило автору представить в новом свете образ советского еврейства в довоенный период.

BRODY R. The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture.

БРОДИ Р. Вавилонские гаоны и формирование еврейской средневековой культуры. - Нью-Хэвен; Лондон: Изд-во Йельского ун-та, 1998. - 382 с.

Монография посвящена важнейшему периоду в еврейской истории, известному под названием «эпоха гаонов» и относящемуся ко второй половине I тысячелетия н.э. Внимание автора сосредоточено на культурной и интеллектуальной истории еврейской общины в Вавилонии, занимавшей доминантное положение в еврейском мире в раннее средневековье. Этот особый статус вавилонского еврейского центра был связан с деятельностью крупнейших академий Сура и Пumbedита, руководители которых именовались «*геоним*».

Книга состоит из трех частей. В первой части воссоздается исторический контекст деятельности гаонов: здесь рассматриваются вопросы периодизации и источниковедения, анализируются функции главных общественных институтов вавилонского еврейства — академий и экзилархата, выясняются их отношения друг с другом, с палестинской академией и с общинами диаспоры. Вторая часть посвящена интеллектуальному миру гаонов и их литературному творчеству. В третьей, заключительной части рассматривается новаторская деятельность Саадии Гаона в социальной и культурной сферах и анализируются во многом связанные с ней изменения в духовной жизни евреев в конце эпохи гаонов.

DOWTY A. The Jewish State: A Century Later.

ДОУТИ А. Еврейское государство: Сто лет спустя. - Беркли; Лос-Анджелес; Лондон: Изд-во Калифорнийского ун-та, 1998. - 331 с.

Книга исследует исторические корни государства Израиль как демократического еврейского государства и его функционирование в этом качестве. Подробному анализу подвергаются противоречия между идеалами национализма и демократии. Автор рассматривает исторические, культурные и идейные аспекты, проявляющиеся в сегодняшней политической жизни страны, уделяя особое внимание тем демократическим и национальным традициям, которые существовали в еврейском обществе — как в Палестине, так и в Восточной Европе — еще до создания государства. В книге две части: первая часть посвящена становлению израильской демократии, в ней анализируются факторы, оказавшие влияние на этот процесс, и рассматриваются организации, принявшие участие в формировании демократических институтов; во второй части автор фокусирует свое внимание на некоторых

вопросах, которые стали предметом напряженных споров в современном Израиле.

GREENBAUM A. The Periodical Publication of the Jewish Labor and Revolutionary Movements in Eastern and Southeastern Europe 1877-1916: An Annotated Bibliography.

ГРИНБАУМ А. Периодические издания еврейских рабочих и революционных движений в Восточной и Юго-Восточной Европе в 1877-1916 гг.: Аннот. библиогр. - Иерусалим: Центр Динура, 1998. - 120 с.

Подробный библиографический обзор периодических изданий еврейских революционных и социалистических движений в царской России, в Габсбургской империи и на Балканах в период с 1877 по 1916 гг. Библиографический обзор содержит 250 наименований с указанием места издания, языка, периодичности издания и т.п. Прилагаются также алфавитные указатели имен, движений и названий периодических изданий на русском языке и на иврите.

METZER J. Divided Economy of Mandatory Palestine.

МЕТЦЕР Д. Разделенная экономика подмандатной Палестины. - Кембридж: Изд-во Кембридж. ун-та, 1998. - 275 с.

Книга посвящена вопросам экономики в Палестине в период британского мандата. В течение последних тридцати лет было проведено несколько исследований, затрагивающих разные стороны экономической жизни еврейского и арабского населения в тот период. В настоящей монографии представлен сравнительный анализ еврейской и арабской экономики, основанный на обширной документации. В первой главе автор представляет тему, обосновывает необходимость исследования палестинской экономики в период мандата как экономики разделенной, описывает экономическую жизнь арабов и евреев. Во второй и третьей главах он исследует человеческие факторы, повлиявшие на экономическую систему, — профессиональная подготовка и количество новых репатриантов и постоянных жителей. В следующих главах рассматриваются проблемы производства в тот период, шестая глава посвящена общественному сектору. В заключительной главе автор сравнивает положение в Палестине с положением в других британских колониях.

Studies in Mishnaic Hebrew.

Исследования иврита Мишны /Ред. М.Бар-Ашер. - Иерусалим: Магнес, 1998. - 467 с. - (Scripta Hierosolymitana. Vol. 37).

Сборник статей израильских ученых разных поколений, представляющий результаты исследовательской работы последних лет в области языка Мишны.

Сборник включает двадцать две статьи, посвященные различным вопросам лексики, грамматики и лексикографии. Две первые статьи, написанные признанными авторитетами в области ивритского языкознания, служат своеобразным введением ко всему сборнику и представляют читателю детальный обзор исследований языка Мишны; в статье Моше Бар-Ашера обсуждается проблематика исследования письменных источников, а статья Шломо Морага обращается к анализу устных традиций.

Книга снабжена подробной библиографией.

Studies in the History of the Jews in Old Poland.

Исследования по истории евреев в старой Польше /Ред. А.Теллер. - Иерусалим: Магнес, 1998. - 332 с. - (Scripta Hierosolymitana. Vol. 38).

Сборник статей по истории евреев в польско-литовском королевстве, посвященный известному израильскому историку Якову Гольдбергу. В сборник вошли 19 статей, затрагивающих важнейшие аспекты жизни евреев в Польше на исходе средних веков и в начале нового времени. Среди основных тем представленных исследований — отношения между евреями и различными слоями польского общества, контакты еврейских общин с церковными институтами, вопросы еврейской демографии, экономические аспекты хасидского движения, методология исторических исследований. К сборнику прилагается хронологический список публикаций Я.Гольдберга.

י. גולדברג. החברה היהודית בממלכת פולין-ליטא.

ГОЛЬДБЕРГ Я. Еврейская община в польско-литовском королевстве. -Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 1999. - 312 с.

В новой книге профессора Якова Гольдберга анализируются некоторые аспекты жизни еврейской общины Польши в XVI—XVIII вв., не получившие до сих пор должного рассмотрения в научных исследованиях. Обсуждаемые на страницах книги темы непосредственно связаны с формированием облика польского еврейства, являвшегося в свое время самой большой еврейской общиной в мире. Среди этих тем — юридический статус евреев в Польше, место Ваада четырех земель в социально-политической структуре Польского королевства, отношения между евреями-арендаторами и подчиненными им крестьянами, еврейская семья в Польше XVIII в. и др. Автор уделяет особое внимание вопросу взаимоотношения между еврейским обществом и окружавшим его польским населением. Этот вопрос пока еще мало исследовался несмотря на то, что именно отношения между поляками и евреями в значительной мере определили положение последних.

ד. שוורץ. אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים.

ШВАРЦ Д. *Астрология и магия в еврейском средневековом мышлении.* - Рамат-Ган: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 1999. - 396 с.

Захватывающая встреча астрологии и колдовства (астральной магии) представлена нашему вниманию в этой книге, прослеживающей процесс проникновения герметической магии в еврейскую философскую литературу. Соединение астрологии и колдовства, главная цель которого состояла в стяжании благоволения звезд и в использовании его в разных целях, например, для исцеления от болезней или избавления от бедствий, сформировало новый тип религиозности, который оставил глубокий след в общей и еврейской философии.

Автор проводит глубокое и интересное исследование трансформаций, через которые на протяжении нескольких столетий прошла магическо-астральная тема в качестве теоретической модели еврейской мысли: с одной стороны, мы встречаемся с ней в творчестве р. Иехуды ха-Леви в его книге «Кузари» и у Авраама Ибн Эзры в его комментариях к Библии; с другой стороны, Маймонид, в отличие от этих мыслителей, решительно выступил против взведения магическо-астральной темы в мир еврейской философии, что привело на некоторое время к ее полному исчезновению из философской литературы. Позднее эта модель возродилась в учении каббалистов (например, у Нахманида) и в XIV в. она стала предметом острой полемики в еврейских философских кругах.

י. יהלום, מ. סוקולוף. שירת בני מערבא. שירים ארמיים של יהודי ארץ-

ישראל בתקופה הביזנטית.

СОКОЛОФ М., ЯХАЛОМ Й. *Еврейская поэзия на палестинском арамейском в период поздней античности.* - Иерусалим: Израильская акад. наук, 1999. - 384 с.

Благодаря Каирской генизе нам стало доступно большое количество произведений еврейской поэзии на палестинском арамейском, большая часть которых никогда прежде не публиковалась. Тексты из генизы содержат много нового материала, имеющего огромное значение как для изучения палестинского арамейского диалекта, так и для нашего знакомства с еврейской нелитургической поэзией в позднюю античность. В этой книге авторы собрали все известные произведения этого жанра, дошедшие до нас в виде фрагментов из Каирской генизы и в известных рукописях. Тексты представлены вместе с переводом на иврит, подробным комментарием и введением, затрагивающим литературные и лингвистические темы.

א.ז. אשכולי, החסידות בפולין. מבחר מחקרים ומקורות בתולדות יהודי מזרח אירופה ותרבותם.

ЭШКОЛИ А. З. Хасидизм в Польше: Избранные источники и исследования по истории восточноевропейского еврейства и его культурного наследия. - Иерусалим, 1999. - 146 с.

Эта книга представляет собой первую публикацию в серии «Избранное», целью которой является переиздание классических трудов по истории польских евреев. В книге содержится статья Эшколи, которая ранее печаталась в сборнике «Израиль в Польше» (под ред. И. Гальперина. Иерусалим, 1955), посвященная истории хасидизма в Польше в период с самого его появления и до второй мировой войны. Работа поделена на 26 небольших глав, посвященных общей проблематике изучения хасидизма, обстоятельствам, предшествовавшим его расцвету и сопутствовавшим его развитию, особое внимание уделяется характеристике различных хасидских центров. Работа расширена за счет трех генеалогических таблиц и введения, написанного Давидом Асафом, в котором анализируются научный метод Эшколи и его вклад в исследование хасидизма.

א. קובנר, ספר המצרף: כתב מחאה משכילי מהמאה התשע-עשרה.

КОВНЕР И.А. «Книга очищения»: Письмо протеста просветителя 19 века. - Иерусалим, 1998. - 303 с.

Эта книга, вышедшая в серии «Наследие поколений», в которой публикуются еврейские литературные и философские произведения различных эпох, представляет собой первую публикацию радикально-просветительского сочинения, написанного в 1868 г. в Вильне малоизвестным представителем еврейского просвещения И. А. Ковнером. «Книга очищения» — это своеобразный обвинительный памфлет, направленный против еврейского общества XIX в.; в свое время она не была опубликована из-за чересчур радикального содержания и резкого стиля. Автор жестко критикует жизнь еврейской общины, ее ценности и ее институты, которые, с его точки зрения, являются причиной вырождения евреев. Книгу предваряет вступление Шмуэля Файнера, где содержится информация о личности автора, о его эпохе и о рукописи произведения. К книге прилагается список трудов Ковнера.

י. אלשטיין. האקסטאזה והסיפור החסידי.

ЭЛЬШТЕЙН Й. Экстаз и хасидский рассказ.- Рамат-Ган: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 1998. - 208 с.

Хасидский рассказ — это чарующий жанр, который с самого начала покори́л своих слушателей и читателей, а также пробудил интерес у исследователей хасидской литературы. Однако в научных кругах до сих пор не пришли к единому мнению относительно жанровой принадлежности этого литературного произведения, которое может принимать форму притчи, или сказки, или нравоучительной истории. Автор книги описывает хасидский рассказ в качестве особого жанра, главная характеристика которого — его экстатическая природа. Одна часть книги посвящена определению жанра, а другая — экстатичности как особому многоликому феномену, объединяющему *цаддика* и простолюдина.

Автор проводит литературно-художественный анализ нескольких рассказов, пользуясь при этом методом новой критики, и рассказы предстают в новом свете — в качестве примеров экстатической литературы.

ש. שרביט (עורן), מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה. לכבוד פרופ' מנחם קדרן.

Исследования древнего и современного иврита: Сб. в честь проф. Менахема Цви Каддари / Ред. Ш. Шарвит. - Рамат-Ган: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 1999. - 430 с.

Проф. Менахем Цви Каддари — один из крупнейших профессоров иврита сегодня. Уже около 50 лет он занимается исследованиями в этой области. Его исследования охватывают все периоды развития языка — от Библии до наших дней — и посвящены разным разделам языкознания — синтаксису, семантике, лексикографии и стилистике. В центре его исследовательских интересов находится поиск основ, которые помогли бы объяснить процессы внутреннего развития современного иврита. Проф. Каддари — лауреат премии Израиля в области ивритского языкознания за 1999 г.

Юбилейный сборник включает 32 статьи, охватывающие все области научного интереса проф. Каддари и написанные ведущими израильскими исследователями и старейшими учениками юбиляра. Сборник разбит на три части: язык Библии и язык Мишны; языкознание и языковые традиции в Средние века; современный иврит. В отдельный раздел выделена полная библиография произведений юбиляра.

אריאלה קרסני. הברחן.

КРАСНЫЙ А. Бадхан. - Рамат-Ган: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 1998. 248 с.

В этой книге описывается образ еврейского шута-комедианта (бадхана), возникший в Европе еще в Средние века, в XVI в. получивший новый импульс под влиянием «комедия дель арте», а в XIX в. оформившийся в виде многогранного, захватывающего персонажа. Подобно современному комедианту, еврейский шут создавал в своем представлении, а в некоторых кругах и продолжает создавать, так называемую Stand-up Comedy своего времени, предназначенную для особой публики, ему хорошо знакомой.

Различные аспекты образа бадхана, его особое искусство, которое находит выражение и в его письменных произведениях, подробно рассматриваются в книге. Образ бадхана представлен также в свете новой ивритской и идишитской литературы.



ЖУРНАЛ «ЕВРЕЙСКИЙ МИР» (1909—1911 гг.)

*Указатель содержания**

15 апреля. № 15-16

423. **Перельман А.Ф.** Поляки и евреи. — Стб. 1-4.
 424. **Я.С.[Сакер Я.Л.]**. К приостановке киевского выселения. — Стб. 4-6.
 425. **Н-ский Еремия**. К вопросу о языке. — Стб. 6-10.
 426. **Зак Л.** Первый кооперативный съезд в Северо-западном крае. — Стб. 10-15.
 427. **Мазор М.** О коробочном сборе. — Стб. 15-21.
 428. **Sadagogaer [Перельман А.Ф.]**. После раввинского съезда: (Беседы с членами раввин. комис.). — Стб. 21-28.
 429. **Провинция**. — Стб. 28-38. — Содерж.: **Крижниц А.Д.** В еврейской деревне: (Путевые впечатления); **Корреспонденции**.
 430. **Хроника**. — Стб. 38-45.
 431. **[Сыркин М.]** Письмо в редакцию. — Стб. 45.
 432. **Резолюции, принятые на съезде деятелей О[бщест]ва просвещения**. — Стб. 45-48.
 433. **Юридический отдел**. — Стб. 48-57. — Содерж.: **Айзенберг Л.М.** Из сенатской практики: (Продолжение); **Последние Сенатские указы; Ответы подписчикам**.
 434. **Заграничный отдел**. — Стб. 57-66. — Содерж.: **Ратнер М.Б.** Австрийские письма: Сионист. партейгаги; **Заграничная хроника**.
 435. **Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.]**. Mah nischtano. — Стб. 66-70.
 436. **Weg. Хомец**. — Стб. 70-72.
 437. **Осипович Н.[М.]**. Разбой: Отр. из повести. — Стб. 73-77.
 438. **Д-р Фрикен**. «Хадгадья»: (В семьях «Гурляндов и Гурьевых»): (Стихотворение) («Отец купил козленка...»). — Стб. 77.
 439. **Д'Ор О.Л. [Оршер И.Л.]**. Пасхальный рассказ. — Стб. 77-80.
 440. **Объявления**.

29 апреля. № 17

441. **Ратнер М.Б.** Всемирный еврейский эмиграционный конгресс. — Стб. 1-7.
 442. **Миркин Н.** Кооперативное движение и евреи. — Стб. 7-12.
 443. **Грузенберг О.** На могиле А.Я.Пассовера: А.Я.Пассовер: Биогр. заметка. — Стб. 13-16.
 444. **Mathias Acher [Бирнбаум Н.]**. К спору о языке: (Возражение Ахад-Гааму). — Стб. 16-20.

* Окончание Начало указателя в № 1 (19) Вестника

445. **Провинция:** Кишинев; Демиевка. – Стб. 20-23.
446. **Хроника.** – Стб. 23-29.
447. **Отчеты о заседаниях.** – Стб. 29-33. Содерж.: **И.Ч. [Чериковер И.М.]**. Доклад проф. [Т.В.]Локотя на съезде писателей.
448. **Юридический отдел.** – Стб. 33-39.
449. **Заграничный отдел.** – Стб. 39-48. – Содерж.: **Заграничная хроника; Форнберг К.** Письма из Америки.
450. **Объявления.**

6 мая. № 18

451. **«Именем закона».** – Стб. 1-4.
452. **Давидович Д.** Еврейский эмиграционный банк. – Стб. 4-7.
453. **Mathias Acheg [Бирнбаум Н.]**. К спору о языках. – Стб. 7-12. –
Продолжение.
454. **Гинзберг Э.** Памяти А.Я.Пассовера. – Стб. 13-16.
455. **В законодательных учреждениях.** Стб. 16-21. – Содерж.: **Неманов Л.** В Государственной думе: (26 апр. – 2 мая); **Речь деп. Н.М.Фридмана.**
456. **Провинция.** – Стб. 21-25.
457. **Хроника.** – Стб. 25-30.
458. **Юридический отдел.** – Стб. 30-37.
459. **Заграничный отдел.** – Стб. 38-46. – Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки: 6. О лекциях; **Заграничная хроника.**
460. **Д'Ор О.Л. [Оршер И.Л.]**. Аэро-жиды: Маленький фельетон. – Стб. 46-48.
461. **Объявления.**

10 сентября. № 19-20

462. **Одесские выборы.** – Стб. 1-2.
463. **Бикерман И.** По поводу открытия [П.]Эрлиха. – Стб. 3-8.
464. **К биографии [П.]Эрлиха.** – Стб. 8.
465. **Брук А.Я.** К съезду уполномоченных Евр[ейского] колон[изационного] о[бщест]ва в Либаве. – Стб. 9-12.
466. **Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.]**. Национализм творческий и национализм разговорный. – Стб. 12-20.
467. **Z.** Обзор еврейской печати. – Стб. 20-24.
468. **С-а М.** Из Польши: (Куриальная система в самоуправлении). – Стб. 25-26.
469. **Провинция.** – Стб. 26-33. – Содерж.: Корресп. из Смоленска, Гомеля, Бердичева и Николаева.
470. **Хроника.** – Стб. 34-42.
471. **[Паперна А.]**. Письмо в редакцию. – Стб. 42.
472. **Юридический отдел.** – Стб. 42-50. – Содерж.: **Айзенберг Л.[М.]**. О правах Бестужев[ских] кусов; **Сенатская практика; Ответы на юридические вопросы.**
473. **Заграничный отдел.** – Стб. 50-61. – Содерж.: **Яншуф Н.** Письма из Палестины: «Новые птицы – новые песни»; **Заграничная хроника.**

474. Д'Ор О.Л. [Оршер И.Л.]. «Правожителство»: Фельетон. – Стб. 61-64.

475. **Объявления.**

16 сентября. № 21

476. **Концессионный способ.** – Стб. 1-2.

477. **Niger S.** [Нигер Ш.В.]. Еще о сочувствующих. – Стб. 3-9.

478. **Сакер Я.Л.** Ответ на предыдущую статью. – Стб. 9-11.

479. **Struch H.** К положению избирающих профессию художника: (Письмо в редакцию). – Стб. 11-13.

480. **Ландау Г.А.** Заметки о принудительности. – Стб. 13-18.

481. **Провинция.** – Стб. 18-25. – Содерж.: С.Д. На границе черты оседлости: (Письма из Смоленска): 1; **Корресп[онденции] из Одессы, Вильны и Витебска.**

482. **Хроника.** – Стб. 26-30.

483. **Юридический отдел.** – Стб. 30-35. – Содерж.: Айзенберг Л.М. О правах Бестужев[ских] курсов: (Продолжение); **Ответы на юридические вопросы.**

484. **Заграничный отдел** – Стб. 36-47. – Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки: 6. Полит. роль амер. еврейства; **Заграничная хроника.**

485. **И.Э. [Эфрен И.].** Ester. Zuder Frage wegen der judischer Volksschul. – Wilno, 1910. – Стб. 47-48. – **Библиография.**

486. **Об объединении нац[ионально]-евр[ейских] студентов 3[ападной] Евр[опы].**

487. **Объявления.**

25 сентября. № 22

488. **Чума и «еврейская революция».** – Стб. 1-4.

489. **Львов Л.** Из практики еврейского законодательства. – Стб. 4-8.

490. **Ратнер М.Б.** К критике проекта Оппенгеймера: (Ответ г-ну [Д.С.] Пасманику). – Стб. 8-14.

491. **Брусиловский И.** Съезд городских деятелей. – Стб. 14-16.

492. **Н.М.** Либавский съезд деятелей эмиграции. – Стб. 16-18.

493. **Z.** Обзор еврейской печати. – Стб. 18-22.

494. **Провинция.** – Стб. 22-26. – Содерж.: С.Д. На границе черты оседлости: 2.

495. **Хроника.** – Стб. 26-29.

496. **Юридический отдел.** – Стб. 29-35. – Содерж.: Айзенберг Л.[М.]. О правах Бестужев[ских] курсов: (Окончание); **Ответы на юридические вопросы.**

497. **Заграничный отдел:** – Стб. 35-43. – Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки: 6. Полит. роль амер. еврейства: (Окончание); **Заграничная хроника.**

498. **Гессен Ю.** Многострадальная община. – Стб. 43-48. – Ист. заметки.

499. **Объявления.**

7 октября. № 23-24

500. **Смена попечителей нашего просвещения.** – Стб. 1-5.

501. **С.А.Муромцев:** [Некролог]. – Стб. 5.
502. **Бруцкус Б.Д.** Эмиграционный конгресс и его задачи. – Стб. 5-10.
503. **Медем В.** Письма без адреса: 1. – Стб. 10-14.
504. **Ан-ский С.** [Раппопорт Ш.-З.]. Колыбельная ассимиляция. – Стб. 14-22.
505. **Н.М.** Либавский съезд деятелей эмиграции. – Стб. 22-27. – Окончание.
506. [Элиасберг Г.С.]. Письмо в редакцию. – Стб. 27-28.
507. **Z.** Обзор еврейской печати: (Ахад-Гаам о реформистских попытках Клода Монтефиоре). – Стб. 28-33.
508. **Провинция.** – Стб. 33-39. – Содерж.: **С.Д.** На границе черты оседлости: (Письма из Смоленска): 3; **Корресп. из Гомеля и Махновки.**
509. **Хроника.** – Стб. 39-45.
510. **Юридический отдел.** – Стб. 45-47. – Содерж.: Ответы на юридические вопросы.
511. **Заграничный отдел.** – Стб. 47-56. – Содерж.: **L-in E.** Еврейские кооперативы в Палестине: (Письмо из Палестины); **Лещинский Я.** Новое эмиграционное общество: (Письмо из Берлина); **Заграничная хроника.**
512. **Мстиславская С.** Мария Конопницкая. – Стб. 56-57.
513. **Перец И.Л.** Все прекрасно: (Рассказ). / Пер. с евр. С.М. – Стб. 57-61.
514. **Библиография.** – Стб. 61-64. – Содерж.: [Вольтке Г., Галант И. Черта еврейской оседлости. – Киев, 1910; Шор А. Святловский В. Очерки по истории политической экономии. – СПб., 1910].
515. **Объявления.**

14 октября. № 25

516. **Бруцкус Б.Д.** Эмиграционный конгресс и его задачи. – Стб. 1-7.
517. **Марголин С.О.** Еврейское население и промышленность. – Стб. 8-12.
518. **Цинберг С.** К юбилею Иегалела. – Стб. 12-14.
519. **Моравский В.** К положению евреев в Сибири. – Стб. 15-19.
520. **Неманов Л.** К открытию сессии Государственной думы. – Стб. 20-22.
521. **И.К.** Из Польши: (Орган польских рабочих о «прогрессивном антисемитизме»). – Стб. 22-24.
522. **Провинция.** – Стб. 24-29. – Содерж.: **Гес Л.** Из Риги: (Лекция депутата Гос. думы Н.М.Фридмана. Чествование его); **Кишинев.**
523. **Хроника.** – Стб. 29-31.
524. **Шолом-Алейхем [Рабинович С.Н.]** Письмо в редакцию. – Стб. 31-32.
525. **Юридический отдел.** – Стб. 32-36. – Содерж.: **Сенатская практика; Ответы на юридические вопросы.**
526. **Заграничный отдел.** – Стб. 36-44. – Содерж.: **В-ский И.** Анти-семитская изобретательность: (Письмо из Берлина); **И.Ч. [Чериковер И.М.]** Турецкие евреи; **Заграничная хроника.**

527. **Библиография.** — Стб. 44-48. — Содерж.: К-ц А.Д. «Volk un Land»: Сб. Кн. 1. — Вильна, 1910; И.Э. [Эфрен И.]. Вопрос о языке: Сб. ст. / Под. ред. А.Котика. — Белосток, 1910.

528. **Объявления.**

21 октября. № 26

529. **17-ое октября.** — Стб. 1-3.

530. **Ландау Г.А.** Единство внимания. — Стб. 4-6.

531. **Перельман А.Ф.** Необходимый отпор. — Стб. 6-8.

532. **Э.Л. Левинский:** [Некролог]. — Стб. 9-10.

533. **Сарпіо.** Смерть и похороны Левинского: (Письмо из Одессы). — Стб. 10-12.

534. **Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.].** Письмо по адресу. — Стб. 13-15.

535. **Моравский В.** К положению евреев в Сибири: (Окончание). — Стб. 16-19.

536. **Провинция.** — Стб. 19-24. Содерж.: Д-н С. На границе черты оседлости: «Правожительство».

537. **Хроника.** — Стб. 24-28.

538. **Дело Глускера в военно-окружном суде.** — Стб. 28-29.

539. **К делу смоленских дантистов.** — Стб. 29-30.

540. **Юридический отдел.** — Стб. 30-35. — Содерж.: **Айзенберг Л.М.** Временное пребывание купцов и их приказчиков вне черты оседлости; **Ответы на юридические вопросы.**

541. **Заграничный отдел.** — Стб. 35-44. — Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки: (О массовом образовании); **Заграничная хроника.**

542. **Цинберг С.** Певцы молодой Иудеи: (Иегоеш). — Стб. 45-48.

543. **Объявления.**

28 октября. № 27

544. **К съезду по ремесленной промышленности.** — Стб. 1-4.

545. **Перельман А.Ф.** Раскрытые карты. — Стб. 5-7.

546. **Бикерман И.** Как это случилось? — Стб. 7-9.

547. **Письмо в редакцию.** — Стб. 9-10. — Авт.: **Каценельсон Л.И.,**

Гинцбург Д.Г., Гессен Ю.И.

548. **От редакции.** — Стб. 10.

549. **Рабинович С.** Низшее профессиональное обучение и начальная школа. — Стб. 11-15.

550. **Неманов Л.** В Государственной думе (15-24 октября). — Стб. 15-18.

551. **Провинция.** — Стб. 18-22. — Содерж.: **Корреспонденции из Киева, Кишинева, Пинска и др.**

552. **Деятельность Е[врейского] К[олонизационного] О[бщества].** — Стб. 22-25.

553. **Хроника.** [Гаркави В., Урысон И.С.]. Письмо в редакцию. — Стб. 25-36.

554. **Юридический отдел.** — Стб. 36-39. — Содерж.: **Из сенатской практики; Из практики министерств.**

555. **Заграничный отдел.** — Стб. 39-43. — Содерж.: **Я.Л. Берлинский** университет и евреи; Португалия и евреи.

556. Гинзбург С.М. Семь десятилетий. — Стб. 44-48.

557. **Объявления.**

4 ноября. № 28

558. Эфрен И. Законопроект о начальных училищах: (Родной яз. в shk.) — Стб. 1-7.

559. Литовский А. Об участии в съезде по ремесленной промышленности. — Стб. 7-8.

560. Перельман А.Ф. Действенная или словесная политика? — Стб. 9-10.

561. Рабинович С. Низшее профессиональное обучение и начальная школа: (Окончание). — Стб. 11-14.

562. Z. Обзор еврейской печати. — Стб. 14-18.

563. Неманов Л. В Государственной думе (25-31 октября): Речь депутата Н.М.Фридмана. — Стб. 19-24.

564. И.К. Из Польши. — Стб. 24-26.

565. Хроника. — Стб. 26-34.

566. Юридический отдел. — Стб. 34-39. — Содерж.: Сенатская практика; Ответы на юридические вопросы.

567. Заграничный отдел. — Стб. 39-44. — Содерж.: Я.Л. Перед общинными выборами: (Письмо из Берлина); Заграничная хроника.

568. Гинзбург С.М. Семь десятилетий: (Окончание). — Стб. 44-48.

569. **Объявления.**

11 ноября. № 29

570. Сакер Я.Л. Л.Н.Толстой: [Некролог]. — Стб. 1-3.

571. Ландау Г.А. О «просветительном фонде». — Стб. 3-10.

572. Медем В. Письма без адреса. 2. — Стб. 10-14.

573. Поляков С. Дума и черта оседлости. — Стб. 14-17.

574. Неманов Л. В Государственной думе (1-8 ноября). — Стб. 17-19.

575. Гордон И.М. Открытое письмо доктору Генриху Нуссбауму. — Стб. 19-21.

576. С-а М. Из Польши. — Стб. 21-24.

577. С.А. Доклад о А.Я.Гаркави в Риге. — Стб. 24-26.

578. Хроника. — Стб. 26-35.

579. Юридический отдел. — Стб. 35-39. — Содерж.: Из сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.

580. Заграничный отдел. — Стб. 39-46. — Содерж.: Ратнер М.Б. Письма из Вены; Заграничная хроника.

581. Библиография. — Стб. 46-48. — Содерж.: М-ая [Мстиславская С.]. Шолом-Алейхем. Собр. соч. Т. 3. Маленькие люди; Der jüdischer Bibliograph / Под ред. А.Котика. — Белосток, 1910.

582. **Объявления.**

18 ноября. № 30

583. Знаменательный успех. — Стб. 1-5.

584. — У. Польские политики. — Стб. 6-7.

585. Маркон И.Ю. А.Я.Гаркави. — Стб. 7-12.

586. Ландау Г.А. Фонд для стипендий или высшая школа. – Стб. 12-18.
587. Z. Обзор еврейской печати: (Нация и религия). – Стб. 18-24.
588. Гинзбург С.М. Н.И.Пирогов: (К столетию со дня его рождения). – Стб. 24-27.
589. Неманов Л. В Государственной думе (8-15 ноября). – Стб. 27-31.
590. Провинция. – Стб. 31-38. – Содерж.: Д-н С. На границе черты оседлости. 5: Два выступления; Корреспонденции из Прилук, Бердичева и Гомеля.
591. И.И. Деятельность Е[врейского] К[олонизационного] О[бщества] в 1909 году: (Продолжение). – Стб. 38-42.
592. [Гаркави А.Я.] Письмо в редакцию. – Стб. 42.
593. Хроника. – Стб. 43-49.
594. Юридический отдел. – Стб. 49-52. – Содерж.: Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.
595. Заграничный отдел. – Стб. 53-60. – Содерж.: Форнберг К. Письма из Америки. 8: Классовая борьба на «еврейской улице»; Заграничная хроника.
596. Гиршбейн П. Виленская нищета: (Из воспоминаний) / Пер. с рукописи. – Стб. 60-64.
597. Объявления.

25 ноября. № 31

598. Сакер Я.Л. Предательство. – Стб. 1-4.
599. Гинзбург С.М. Н.И.Пирогов: (К столетию со дня его рождения): (Окончание). – Стб. 4-8.
600. Медем В. Письма без адреса: (Продолжение). – Стб. 8-13.
601. Ландау Г.А. Психология благодетелей. – Стб. 13-17.
602. Поляков С. Дума и черта оседлости: (Беседа с проф. М.М.Алексенко). – Стб. 17-20.
603. Неманов Л. В Государственной думе (15-22 ноября). – Стб. 20-23.
604. Лит-кий А. [Литовский А.]. В Польше. – Стб. 23-25.
605. Хроника. – Стб. 25-32.
606. И.Ч.[Чериковер И.М.] Юбилейное собрание в Еврейском литературном обществе. – Стб. 32-33.
607. Юридический отдел. – Стб. 33-38. – Содерж.: Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.
608. Заграничный отдел. – Стб. 38-44. – Содерж.: Форнберг К. Письма из Америки. 8: Классовая борьба на «еврейской улице»: (Окончание); Заграничная хроника.
609. И.Э.[Эфрен И.] Критическая заметка. – Стб. 44-48.
610. Объявления.

2 декабря. № 32

611. Бикерман И. Черта еврейской оседлости. – Стб. 1-5.
612. С.Л. Дума и черта оседлости: (Беседа с депутатами В.А.Маклаковым и Н.Н.Львовым). – Стб. 5-7.

613. **Поляков С.** К вопросу о направлении законопроекта о черте оседлости. — Стб. 7-10.
614. **Ц-г С. [Цинберг С.Л.] С.П.Рабинович:** [Некролог]. — Стб. 10-13.
615. **Г.Л. [Ландау Г.А.] «Ответственная работа».** — Стб. 13-15.
616. **Лит-кий А. [Литовский А]** Беседа с членом Гос[ударственной] думы Н.М.Фридманом. — Стб. 15-17.
617. **Лит-кий А. [Литовский А.]** В Польше: — К инциденту «Дикштейн-Натансон». Сообщение. — Стб. 17-20..
618. **Z.** Обзор еврейской печати. . — Стб. 20-26.
619. **Неманов Л.** В Государственной думе (22-30 ноября). . — Стб. 26-28.
620. **Провинция.** — Стб. 28-31. — Содерж.: **Корреспонденции из Екатеринослава, Бердичева и Харькова.**
621. **И.И.** Деятельность ЕКО в 1909 году: (Окончание). — Стб. 31-33.
622. **Хроника.** — Стб. 34-43.
623. **И.Ч. [Чериковер И.М.]** В Еврейском историко-этнографическом обществе. — Стб. 43-44.
624. **Юридический отдел.** — Стб. 44-48. — Содерж.: **Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.**
625. **Заграничный отдел.** — Стб. 49-58. — Содерж.: **Я.Л. Письмо из Берлина; Заграничная хроника.**
626. **Перец И.Л.** Три дара: Из хасидских легенд / Пер. с евр. — Стб. 58-60.
627. **Объявления.**
- 9 декабря. № 33**
628. **Эфрен И.** Данайцы, приносящие дары... — Стб. 1-5.
629. **Медем В.** Письма без адреса. 2: (Окончание). — Стб. 5-9.
630. **Р-ч С.** Из области школьной статистики: (Типы школ). — Стб. 9-12.
631. **Брук А.Я.** Ответ информационному бюро для эмигрантов ЭКО. — Стб. 12-15.
632. **Неманов Л.** В Государственной думе (29 ноября — 6 декабря). — Стб. 15-17.
633. **А.Л.** В Польше. — Стб. 17-20.
634. **Провинция.** — Стб. 20-24. — Содерж.: **Ялга, Феодосия, Вигебск, Двинск и Бобруйск.**
635. **Хроника.** — Стб. 24-34.
636. **Отчет о заседании Еврейского историко-этнографического общества.** — Стб. 34-35.
637. **Письма в редакцию.** — Стб. 35-36.
638. **Юридический отдел.** — Стб. 36-40. — Содерж.: **Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.**
639. **Заграничный отдел.** — Стб. 40-54. — Содерж.: **Ратнер М.Б.** Австрийские письма: Признание евр. национальности; **Яншуф Н.** Письма из Палестины: Конференция поалей-цион; **Заграничная хроника.**
640. **Перец И.Л.** Три дара: Из хасид. легенд. (Окончание) / Пер. с евр. — Стб. 54-58.

641. **Библиография.** — Стб. 58-60. — Содерж.: **Лозинский С.** Charmatz R. Adolf Fischhof, das Lebensbildeines oesterreichischen Politikers. — Штутгарт; Берлин, 1910.

642. **Объявления.**

17 декабря. № 34

643. **Бикерман И.** Суббота и воскресенье. — Стб. 1-6.

644. **Ратнер М.Б.** К эмиграционному конгрессу. — Стб. 6-10.

645. **Н. Барон Д.Г. Гинцбург.** [Некролог]. — Стб. 10-12.

646. **Похороны бар[она] Д.Г. Гинцбурга.** — Стб. 13-14.

647. **Р-ч С.** Из области школьной статистики. — Стб. 14-17.

648. **Неманов Л.** В Государственной думе (6-13 декабря). — Стб. 17-22.

649. **Провинция.** — Стб. 23-29. — Содерж.: **Бобруйск, Одесса, Екатеринослав, Сморгонь.**

650. **Письма в редакцию.** — Стб. 29-30.

651. **Хроника.** — Стб. 31-39.

652. **Чер И.** [Чериковер И.М.] В Еврейском историко-этнографическом обществе. — Стб. 39-41.

653. **Юридический отдел.** — Стб. 41-47. — Содерж.: **Сенатская практика; Ответы на вопросы.**

654. **Заграничный отдел.** — Стб. 47-55. — Содерж.: **Я.Л.** Конфликт в «Alliance Israélite Universelle»; **L-in E.** Облигации Англо-Палестинского банка; **Заграничная хроника.**

655. **Розенкноп М.** Из сказок земли. — Стб. 55-57.

656. **Библиография.** — Стб. 57-58. — Содерж.: **М-ая С.** [Мстиславская С.] Бялик Х.Н. Огненная хартия; Мертвые пустыни. СПб.

657. **Объявления.**

23 декабря. № 35

658. **Бикерман И.** Призрак погромов. — Стб. 1-4.

659. **Привет Менделе.** — Стб. 5-6.

660. **Ратнер М.Б.** К эмиграционному конгрессу. — Стб. 6-10.

661. **Поляков С.** Памяти В.А. Караулова. — Стб. 10-12.

662. **Вайнштейн Л.** Антисемитизм в правом крыле польского социализма. — Стб. 13-14.

663. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 15-22.

664. **В Государственной думе (17-го декабря).** — Стб. 22-25.

665. **Провинция.** — Стб. 25-31. — Содерж.: **Ялта, Севастополь, Рига.**

666. **Хроника.** — Стб. 31-41.

667. **Юридический отдел.** — Стб. 41-47. — Содерж.: **Высочайшее повеление о правах Бестужевских курсов.**

668. **Заграничный отдел.** — Стб. 47-57. — Содерж.: **Я.П.** Конфликт в Alliance Israélite Universelle; **М.Б.** Общинные выборы: (Письмо из Вены); **Заграничная хроника.**

669. **Д'Ор О.Л.** [Оршер И.Л.] Казус: (Почти факт). — Стб. 57-60.

670. **Объявления.**

31 декабря. № 36

671. Света больше. — Стб. 1-4.
672. Цинберг С. Менделе и его творчество. — Стб. 4-9.
673 Юбилейное чествование Менделе-Мойхер-Сфорим в Еврейском литературном обществе. — Стб. 9-12.
674. Провинция. — Стб. 12-18. — Содерж.: Одесса, Кишинев, Бердичев, Минск и Орша.
675. Беседа о национальности. — Стб. 19-20.
676. Хроника. — Стб. 20-25.
677. Письма в редакцию. — Стб. 25-27.
678. Юридический отдел. — Стб. 27-33. — Содерж.: Высочайшее повеление о Бестужевских курсах: (Окончание); Из Сенатской практики.
679. Заграничный отдел. — Стб. 33-39. — Содерж.: Фишелевич О. Русские студенты в германских университетах; Заграничная хроника.
680. Вермель С. «Miserege» г.Юшкевича на сцене Московского Художественного театра. — Стб. 39-42.
681. Библиография. — Стб. 42-44. — Содерж.: Анин М. Борьба против расового антисемитизма: (Zollschan I. Das Rassenproblem unter besonderer Berücksichtigung der jüdischen Rassenfrage. Leipzig; Wien, 1910).
682. Объявления.

1911**6 января. № 1**

683. Бикерман И. Политические итоги. — Стб. 5-10.
684. Перельман А.Ф. Общественно-культурная жизнь. — Стб. 10-14.
685. Ландау Г.А. Польско-еврейские отношения. — Стб. 15-20.
686. Эфрен И. Социально-экономический обзор. — Стб. 20-25.
687. Ссудо-сберегательные т[оварищес]тва в 1910 г. — Стб. 25-26.
688. Коробков Х.Г. Еврейская эмиграция в 1910 году. — Стб. 27-31.
689. Z. Еврейская печать и литература за 1910 г. — Стб. 31-34.
690. Неманов Л. Еврейский вопрос в Государственной думе в 1910 году. — Стб. 34-40.
691. Равикович С. Заграничное еврейство в 1910 г. — Стб. 40-46.
692. Сарпю. Юбилей Менделе-Мойхер-Сфорим: (Письмо из Одессы). — Стб. 45-49.
693. Хроника. — Стб. 51-56.
694. Заграничная хроника. — Стб. 56-60.
695. Объявления.

13 января. № 2

696. Бруцкус Б.Д. Ремесленный съезд и задачи еврейских делегатов. — Стб. 5-12.
697. Перельман А.Ф. Общественно-культурная жизнь в 1910 г.: (Окончание). — Стб. 12-14.
698. Равикович С. Заграничное еврейство в 1910 г.: (Окончание). — Стб. 14-22.

699. Чер И. [Чериковер И.М.] В обществе распространения прощения между евреями. — Стб. 24-29.

700. Провинция. — Стб. 24-32. — Содерж.: Одесса, Кишинев, Смоленск, Киев и Кривой Рог.

701. Хроника. — Стб. 32-38.

702. Юридический отдел. — Стб. 38-42. — Содерж.: Сенатская практика; Ответы подписчикам на юридические вопросы.

703. Заграничный отдел. — Стб. 42-50. — Содерж.: Ратнер М.Б. Австрийские письма: Из культурной жизни; Заграничная хроника.

704. Розенкноп М. Гусь: Рассказ местечкового обывателя. — Стб. 50-56.

705. Объявления.

20 января. № 3

706. Тяжба министра с еврейскими детьми. — Стб. 5-7.

707. Эфрен И. В борьбе за еврейский язык. — Стб. 8-11.

708. Цинберг С. Юбилей еврейской печати. — Стб. 11-13.

709. Розенфельд С. Не пора ли? — Стб. 13-18.

710. Вайнштейн Л. Национальные курии или пропорциональное представительство? — Стб. 18-21.

711. Медем В. Письма без адреса. 3. — Стб. 22-25.

712. Львов Л. Еврейский вопрос в Государственном Совете. — Стб. 25-32.

713. Хроника. — Стб. 32-41.

714. Заграничный отдел. — Стб. 41-48. — Содерж.: Ратнер М.Б. Австрийские письма: Народная перепись и еврейский язык; Заграничная хроника.

715. Д'Ор О.Л. [Оршер И.Л.] Отмена «черты оседлости»: (Из наших интервью) — Стб. 48-50. — Фельетон.

716. Систематический указатель содержания редактировавшегося прис. пов. Л.М.Айзенбергом юридического отдела «Евр[ейского] Мира» и «Евр[ейского] Обозр[ения]» за 1910 год. — Стб. 51-64. — Приложение.

717. Объявления.

27 января. № 4

718. Брусиловский И. Англо-русский анекдот. — Стб. 1-3.

719. К одесской корреспонденции. — Стб. 4.

720. Поляков С. Октябристы и черта оседлости. — Стб. 4-6.

721. С.А. Польско-еврейский вопрос в «Обществе славянской культуры» в Москве. — Стб. 7-11.

722. Лозинский С. Пауль Зингер: [Некролог]. — Стб. 11-13.

723. Неманов Л. В Государственной думе. — Стб. 14-15.

724. Ремесленный съезд. — Стб. 15-19.

725. Провинция. — Стб. 20-32. — Содерж.: Одесса, Киев, Рига, Кишинев и Бел.Церковь.

726. Хроника. — Стб. 32-36.

727. Чер И. [Чериковер И.М.] В Еврейском литературном обществе. — Стб. 36-39.

728. **Юридический отдел.** – Стб. 39-46.
729. **Заграничный отдел.** – Стб. 45-57. – Содерж.: **Яншуф Н.** Письма из Палестины: «Бецалел»; **Заграничная хроника.**
730. **Шева-бен-Бихри.** На страже. – Стб. 57-60. – (Маленький фельетон).
731. **Цинберг С.** Певцы молодой Иудеи. – Стб. 60-64.
732. **Объявления.**

4 февраля. № 5

733. «**Что в имени тебе моем.**» – Стб. 1-5.
734. **Бруцкус Б.Д.** Итоги ремесленного съезда. – Стб. 5-10.
735. **Дубнов С.М.** Высшие курсы еврейского знания: («Евр. Академия»). – Стб. 11-14.
736. **Ландау Г.А.** Самоубийственная самозащита: (Ответ М.М.Ви-наверу). – Стб. 14-21.
737. **З.** Обзор еврейской печати: (Нация и религия). – Стб. 21-25.
738. **В законодательных учреждениях.** – Стб. 25-29. – Содерж.: **В Государственном Совете; Неманов Л.** В Государственной думе.
739. **Шева-бен-Бихри.** Провинциальные очерки. – Стб. 29-32.
740. **Хроника.** – Стб. 32-37.
741. **В.** Ремесленный съезд. – Стб. 37-43.
742. **Речь Л.М.Брамсона на рем. съезде.** – Стб. 43-46.
743. **В обществах и заседаниях.** – Стб. 46-50. – Содерж.: **Чер И. [Чериковер И.М.]** Евреи в Турции; **Чер И. [Чериковер И.М.]** Современные течения среди западноевропейского еврейства.
744. **Юридический отдел.** – Стб. 50-54.
745. **Заграничный отдел.** – Стб. 54-61. – Содерж.: **Ратнер М.Б.** Австрийские письма: Галицийская беднота; **Заграничная хроника.**
746. **Перец Л.** Рай: (Сценка) / Пер. Н.Бухбиндера. – Стб. 61-64.
747. **Объявления.**

11 февраля. № 6

748. **Еврейский день в Думе.** – Стб. 1-4.
749. **Поляков С.** Впечатления; **С.П.** Отчет о заседании 9-го февраля. – Стб. 4-33. – Законопроект об отмене черты еврейской оседлости.
750. **У Л.Н.Нисселовича; А.Л. У Н.М.Фридмана.** – Стб. 33-36. – К голосованию 9-го февраля: (Беседы с евр. депутатами).
751. **Ландау Г.А.** Самоубийственная самозащита: (Ответ М.М.Ви-наверу): [Окончание]. – Стб. 37-45.
752. **И.Э.[Эфрен И.]** Вопрос о переселении во внутренние губернии: (С совещания евр. ремесленников). – Стб. 46-49.
753. **В законодательных учреждениях.** – Стб. 49-52. – Содерж.: **В Государственном Совете; Неманов Л.** В Государственной думе.
754. **Хроника.** – Стб. 52-58.
755. **Юридический отдел.** – Стб. 58-61.
756. **Макар.** «Он же и Янкель». – Стб. 62-64. – (Маленький фельетон).
757. **Объявления.**

17 февраля. № 7

758. **Брусиловский И.** Евреи в «третьей палате». — Стб. 1-3.
759. **Поляков С.** Поименное голосование 9 февраля. — Стб. 3-8.
760. **С.Л.** Комиссия о неприкосновенности личности и отмене черты. — Стб. 9-10.
761. **А.** Русская печать о черте оседлости. — Стб. 10-12.
762. **Среди еврейских общественных деятелей.** — Стб. 13-14.
763. **Провинция.** — Стб. 15-23. — Содерж.: **Одесса, Киев, Рига.**
764. **Хроника.** — Стб. 23-31.
765. **Съезд объединенных дворян.** — Стб. 31-35.
766. **Отчеты о заседаниях.** — Стб. 35-39. — Содерж.: **Б.Б.** В Еврейском историко-этнографическом обществе; **И.Ч. [Чериковер И.М.]** В Еврейском литературном обществе.
767. **Резолюции Совещания по вопрос[ам] еврейск[ого] ремесла.** — Стб. 40-41.
768. **Юридический отдел.** — Стб. 42-48. — Содерж.: **Сенатская практика; Ответы на юридические вопросы.**
769. **Заграничный отдел.** — Стб. 48-56. — Содерж.: **Я.Л.** Эволюция в русско-еврейском студенчестве за границей: (Письмо из Берлина); **Заграничная хроника.**
770. **Кацызне А.** Проводы субботы: Посвящается Шолому Ашу: (Рассказ). — Стб. 57-64.
771. **Объявления.**

24 февраля. № 8

772. **Законодательство Совета министров.** — Стб. 1-3.
773. **Эфрен И.** Гос. дума, еврейское общество и еврейская школа. — Стб. 3-7.
774. **З.** Обзор еврейской печати. — Стб. 7-10.
775. **А.Л.** Русская печать о черте оседлости. — Стб. 10-13.
776. **Неманов Л.** Государственная дума. — Стб. 13-14.
777. **Провинция.** — Стб. 15-19. — Содерж.: **Киев, Гомель, Кам[енец]-Подольск[ий].**
778. **Хроника.** — Стб. 19-24.
779. **Съезд объединенных дворян.** — Стб. 24-26.
780. **Письмо в редакцию.** — Стб. 26.
781. **Юридический отдел.** — Стб. 26-32. — Содерж.: **Сенатская практика; Ответы на юридические вопросы.**
782. **Заграничный отдел.** — Стб. 32-41. — Содерж.: **Яншуф Н.** Письма из Палестины: Плоды системы; **Заграничная хроника.**
783. **Макар.** Без евреев. — Стб. 41-45. — (Маленький фельетон).
784. **Полонский Г. Е.** Чириков: (К 25-летию юбилею лит. деятельности). — Стб. 45-46.
785. **Объявления.**

4 марта. № 9

786. **Киржниц А.** Нужды еврейских кредитных кооперативов. — Стб. 1-4.

787. Поляков С. Дума и черта оседлости. — Стб. 4-6.
788. С.Л. В комиссии о неприкосновенности личности: (Заседание о черте оседлости). — Стб. 6-7.
789. Я.С. [Сакер Я.Л.] Книга о черте. — Стб. 7-12.
790. Лещинский Я. Compliments и советы еврейству. — Стб. 12-15.
791. Рабинович С. Еврейская хрестоматия на русском языке. — Стб. 15-18.
792. Государственная дума. — Стб. 18-19.
793. А.Л. Доклад думской комиссии о городском самоуправлении в Польше. — Стб. 19-22.
794. Корреспонденции из Варшавы, Москвы, Николаева, Белой Церкви. — Стб. 22-28.
795. Хроника. — Стб. 28-37.
796. И.Ч. [Чериковер И.М.] В Еврейском литературном обществе. — Стб. 37-38.
797. Общее собрание еврейского эмиграционного общества. — Стб. 39-43.
798. Юридический отдел. — Стб. 43-47. — Содерж.: Ответы на юридические вопросы.
799. Заграничный отдел. — Стб. 47-58. — Содерж.: Форнберг К. Социализм на еврейской улице в Америке: 1. Шуйца и десница амер.-евр. соц. движения; Ратнер М.Б. Австрийские письма: Неделя Шолома Аша; Заграничная хроника.
800. Рейзин А. Изо дня в день: (Из цикла «Маленькие картинки») / Пер. Н.Бухбиндера. — Стб. 58-60.
801. Библиография: — Стб. 60. — Содерж.: [Коробков Х.[Г.]. Календарь для эмигрантов и иммигрантов: 1910-1911 г.].
802. Объявления.

10 марта. № 10

803. Министерский кризис. — Стб. 1-5.
804. Я.С. [Сакер Я.Л.] Попытка. — Стб. 5-6.
805. Рабинович С. Еврейская хрестоматия на русском языке: (Окончание). — Стб. 6-9.
806. В законодательных учреждениях. — Стб. 9-14. — Содерж.: Государственный Совет; Неманов Л. Государственная дума.
807. Шева-бен-Бихри. По провинции. — Стб. 15-17.
808. Корреспонденции из Одессы, Саратова. — Стб. 17-20.
809. Хроника. — Стб. 20-23.
810. Резолюции, принятые на общем собрании Еврейского Эмиграционного общества. — Стб. 24-25.
811. «Вестник Европы» об антисемитизме. — Стб. 25-26.
812. Юридический отдел. — Стб. 27-32. — Содерж.: Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.
813. Заграничный отдел. — Стб. 33-40. — Содерж.: Форнберг К. Социализм на еврейской улице в Америке. 2: Евр. социализм в своем истор. развитии; Заграничная хроника.

814. **Черномориков Д.А.** Концерт общества еврейской народной музыки. — Стб. 40-42.
 815. **Камышников Л.** На «весенней» выставке. — Стб. 43-44.
 816. **Гурлянд А.** Из области еврейской науки. 1: Первая попытка систематической теологии еврейства. — Стб. 45-48.
 817. **Объявления.**

18 марта. № 11

818. **Духа не угашайте.** — Стб. 1-3.
 819. **Бикерман И.** Еврейская армия или еврейский кагал? — Стб. 3-6.
 820. **В.** Съезд деятелей по средней и мелкой промышленности и торговле. — Стб. 6-8.
 821. **В Государственном Совете.** — Стб. 8-9.
 822. **З.** Обзор еврейской печати. — Стб. 9-14.
 823. **Корреспонденции из Астрахани и Киева.** — Стб. 14-16.
 824. **Хроника.** — Стб. 16-25.
 825. **Природа и еврейские школьники.** — Стб. 25-27.
 826. **Юридический отдел.** — Стб. 28-33. — Содерж.: **Из сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.**
 827. **Заграничный отдел.** — Стб. 33-44. — Содерж.: **Форнберг К.** Социализм на еврейской улице в Америке. 2: Евр. социализм в своем ист. развитии. (Окончание); **Я.Л.** Съезд «Central-Verein deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens»: (Письмо из Берлина); **Заграничная хроника.**
 828. **Ан-ский С.** [Раппорт Ш.-З.] Еврейская народная песня. — Стб. 44-48.
 829. **Объявления.**

25 марта. № 12

830. **Эфрен И.** Плоды народо-демократической политики. — Стб. 1-5.
 831. **С.Д.** Смерть экстерна и еврейская средняя школа. — Стб. 5-8.
 832. **Шехтман И.** Украинцы и евреи. — Стб. 8-12.
 833. **Метиславская С.** Русский перевод Х.Н.Бялика. — Стб. 12-16.
 834. **И.** Студенческая анкета. — Стб. 16-18.
 835. **К минской резолюции.** — Стб. 18-20.
 836. **Корреспонденции.** — Стб. 20-21.
 837. **Хроника.** — Стб. 21-29.
 838. **И.Е.Фриде; Д.А.Хвольсон:** Некрологи: — Стб. 29-31.
 839. **Письма в редакцию.** — Стб. 31-32.
 840. —ъ. **Юбилей А.Я.Гаркави.** — Стб. 32-34.
 841. **Юридический отдел.** — Стб. 34-38. — Содерж.: **Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.**
 842. **Заграничный отдел.** — Стб. 38-44. — Содерж.: **Яншуф Н.** Иехезкэль Нисанов: (Письмо из Палестины); **Заграничная хроника.**
 843. **Перец И.Л.** О вечном мире в стране Неведомке: (Сказка) / Авториз. пер. Ф.Ниренберга. — Стб. 44-48.
 844. **Объявления.**

31 марта. № 13

845. Ландау Г.А. Реакционный сумбур. — Стб. 1-6.
846. Ратнер М.Б. Теория и практика сионистского движения. — Стб. 6-9.
847. Z. Обзор еврейской печати: (Иудаизм). — Стб. 9-16.
848. Неманов Л. Государственная дума: (Волостное земство). — Стб. 16-28.
849. Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.] Памяти П.Ф.Якубовича. — Стб. 28-30.
850. Корреспонденции: (Полтава, Москва). — Стб. 30-32.
851. Хроника. — Стб. 32-38.
852. Гаркави А.Я. Письмо в редакцию. — Стб. 38.
853. Юридический отдел. — Стб. 39-44. — Содерж.: Из Сенатской практики; Ответы на юридические вопросы.
854. И.Р. Иеменские евреи. — Стб. 44-51.
855. Weg. Из недавнего прошлого. — Стб. 52-54.
856. Маршак С. В пасхальную ночь: (Стихотворение) («Горящий куст терновый...»). — Стб. 54-55.
857. Розенкноп М. Слово благодарное. — Стб. 55-56.
858. Рывкин М.Д. Грачи прилетели...: (Рассказ). — Стб. 56-63.
859. Ан-ский С. [Раппопорт Ш.-З.] Chad-gadio. — Стб. 63-64.
860. Объявления.

15 апреля. № 14-15

861. Патриотическая демонстрация. — Стб. 1-3.
862. Эфрен И. Запрос об экстернах. — Стб. 3-5.
863. Ратнер М.Б. Теория и практика сионистского движения: [Окончание]. — Стб. 6-9.
864. Анин М. Евреи и капитализм. — Стб. 9-13.
865. Государственная дума. — Стб. 13-21.
866. И.Ч.[Чериковер И.М.] Совещание деятелей Общества расширения просвещения. — Стб. 21-26.
867. И.К. [И.Л.] Перец в Петербурге. — Стб. 26-28.
868. Шева-бен-Бихри. Провинциальные очерки. — Стб. 28-31.
869. Письма в редакцию. — Стб. 31-32.
870. Хроника. — Стб. 33-42.
871. Юридический отдел. — Стб. 42-51. — Содерж.: Айзенберг Л.[М.]. Об исправлении допущенных в еврейских метрических книгах ошибок; Сенатская практика; Ответы на юридические вопросы.
872. Заграничная хроника. — Стб. 56.
873. Розенфельд И. Опечаленная суббота. — Стб. 56-64.
874. Почтовый ящик. — Стб. 64.
875. Объявления.

24 апреля. № 16

876. Литовский А. Очередное преступление. — Стб. 1-4.
877. А.П. Плоды системы. — Стб. 4-6.

878. **Чериковер И.[М.]** Два совещания. — Стб. 6-10.
879. **И.Ч.[Чериковер И.М.]** Совещание деятелей Общества расширения просвещения: (Продолжение). — Стб. 10-14.
880. **Письмо в редакцию.** — Стб. 14.
881. **Корреспонденции из Варшавы и Харькова.** — Стб. 14-17.
882. **Хроника.** — Стб. 18-24.
883. **Юридический отдел.** — Стб. 24-30. — Содерж.: **Айзенберг Л.М.** Об исправлении допущенных в еврейских метрических книгах ошибок: (Окончание).
884. **Заграничный отдел.** — Стб. 30-37. — Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки: В мире бедности и благотворительности; **Заграничная хроника.**
885. **Дубнов С.[М.]** Мысли о русско-еврейской журналистике. — Стб. 37-46.
886. **Ан-ский С.[Раппопорт Ш.-З.]** Кто?.. — Стб. 46-48.
887. **Объявления.**

30 апреля. № 17

888. **Ратнер М.Б.** К предстоящему эмиграционному конгрессу. — Стб. 1-5.
889. **Эфрен И.** Об одной старой истине. — Стб. 5-7.
890. **И.Ч. [Чериковер И.М.]** Совещание деятелей Общества расширения просвещения: (Окончание). — Стб. 7-11.
891. **[Речь И.Бикермана; Резолюция М.Рафеса].** — Стб. 11-13.
892. **Z.** Обзор еврейской печати. — Стб. 14-18.
893. **В законодательных учреждениях.** — Стб. 18-21.
894. **Шева-бен-Бихри.** Провинциальные очерки. — Стб. 21-23.
895. **Корреспонденции из Риги и Баранович.** — Стб. 23-26.
896. **Письмо в редакцию.** — Стб. 26-27.
897. **Хроника.** — Стб. 27-34.
898. **Юридический отдел.** — Стб. 34-37.
899. **Заграничный отдел.** — Стб. 37-45. — Содерж.: **Форнберг К.** Письма из Америки: В мире бедности и благотворительности: (Окончание); **Г.** Письмо из Кракова; **Заграничная хроника.**
900. **Библиография.** — Стб. 45-48. — Содерж.: **Коробков Х.Г., Борохов Б.** Еврейская эмиграционная политика. — Краков, 1911; **Коробков Х.Г., Хазанович Л.** Кризис еврейской колонизации в Аргентине и моральное банкротство администрации Е[врейского] К[олонизационного] О[бщества]. — Станислав, 1910 (на евр. яз.).
901. **Объявления.**

Составитель О. КУРГАНОВА



ХРОНИКА

В. Петрухин, А. Федорчук

«ХАЗАРЫ»

Международный коллоквиум

С 24 по 28 мая 1999 г. в Иерусалиме прошел международный коллоквиум, организованный Институтом Бен-Цви (Институт изучения еврейских общин Востока) совместно с Еврейским университетом в Иерусалиме и Израильской Академией наук.

Задача коллоквиума состояла с том, чтобы впервые собрать вместе исследователей, занимающихся самыми различными аспектами хазарской проблематики — в первую очередь, археологов и специалистов по письменным источникам. Необходимость проведения подобного коллоквиума давно назрела, учитывая значительный в последние годы рост интереса к хазарской истории: в России этот интерес связан во многом с возможностью более объективного, чем в советский период, исследования роли Хазарского каганата в формировании древнерусского государства, в Израиле — преимущественно с проблемами, касающимися иудаизации хазар и роли евреев в Хазарском каганате.

Усилению этого интереса способствовал и ряд новых работ, появившихся в последние два десятилетия, в том числе публикация Н. Голбом и О. Прицаком в 1982 г. нового еврейско-хазарского источника — так называемого «Киевского письма», — а также работы П. Голдена, А. Новосельцева и других. Из последних публикаций на темы хазарской археологии надо особо отметить книгу С. Плетневой «Очерки хазарской археологии», выпущенную в свет издательством «Гешарим» к открытию коллоквиума и подводящую определенный итог пятидесятилетней работе исследовательницы и ее коллег.

В работе коллоквиума приняли участие более сорока ученых из Великобритании, Венгрии, Германии, Израиля, России, США, Украины и Франции, представивших 39 докладов и сообщений.

Открытие коллоквиума состоялось 24 мая в здании Израильской Академии наук под председательством директора Института Бен-Цви Хаггая Бен-Шаммая. С приветствиями к участникам обратились ректор Еврейского университета в Иерусалиме Менахем Бен-Сассон, вице-президент Израильской Академии наук Хаим Тадмор, Посол Государства Израиль в России Цви Маген и председатель исполнительного комитета фонда Бен-Цви Давид Бартов.

В последовавшем затем докладе Питера Голдена (США) «Хазары в современных исследованиях — прошлые достижения и будущие задачи и перспективы» был дан развернутый анализ разных «школ» (венгерской, советской и др.) в историографии хазарских исследований, начиная с 30-х гг. XX в. (работы П. Коковцова, М. Артамонова, Д. Данлопа, С. Плетневой, П. Голдена, Н. Голба и О. Прицака, Д. Людвига, Т. Ну-

нена, А.Новосельцева, последние монографии М.Магомедова, В.Михеева, В.Флеровой и др.), и выражена надежда на подготовку в будущем полного свода источников, имеющих отношение к хазарам.

25 мая работа продолжилась в здании Института Бен-Цви. Первая половина дня была посвящена проблемам истории Хазарии в ее геополитическом контексте. На утреннем заседании, происходившем под председательством Моше Шарона (Израиль), были заслушаны доклады Давида Вассерштейна (Израиль) о связи хазар с мусульманским миром и Реувена Амитая (Израиль), обсуждавшего хазарскую историю в евроазиатском контексте и уделившего особое внимание проблеме формирования Хазарского государства и сравнительному анализу Хазарского каганата с Монгольской империей XIII в.

На втором заседании (председатель — Теодор Фридрих (Израиль)) также были представлены два доклада. Доклад Константина Цукермана (Франция) был посвящен первым контактам между Хазарией и Византией. Владимир Петрухин (Россия) посвятил свое выступление анализу источников, связанных с взаимоотношениями между Хазарией и Древней Русью, и вопросу о соотношении данных этих источников с историческими реалиями. При обсуждении последнего доклада было высказано предположение (М. Гольдельман) о большей адекватности реалиям ранних восточных источников, чем данных русской летописи, составленной на рубеже XI-XII вв. С точки зрения докладчика, восточные источники, также дошедшие до нас в составе поздних сочинений, содержат собственные стереотипы исторических, географических и др. описаний и не могут быть истолкованы «напрямую».

Во второй половине дня прошли заседания двух секций: «Хазары в средневековой еврейской истории» (председатель — Менахем Бен-Сассон (Израиль)) и «Исследования хазарской истории» (председатель — Михаэль Занд (Израиль)). На первой из них выступил Питер Голден, рассмотревший один из самых дискуссионных вопросов хазарской истории — проблему обращения хазар в иудаизм в широком культурном и историческом контексте. Докладчик отметил вероятность нескольких этапов обращения, имевшего место между рубежом VIII/IX и серединой IX в. В дискуссии по поводу даты обращения было высказано предположение (В. Петрухин) о значимости археологических данных: к середине VIII в. исчезают богатые языческие памятники (Перещепина и т.п.), связанные с культом кагана — это событие может быть связано с обращением верхушки каганата. Норман Голб (США) проанализировал в своем докладе «Еврейские документы как источники знаний о Хазарии и обращении в иудаизм» документы еврейско-хазарской переписки и Кембриджское письмо, аргументировав аутентичность и пространной версии письма царя Йосифа, и Кембриджского анонима как реальных ответов на послание Хасдая Ибн Шапрута.

Вечерняя секция открылась докладом Томаса Нунена (США), который дал развернутый анализ многоукладной экономики Хазарского каганата — как его внешних связей, так и внутренней экономической ситуации. Геннадий Афанасьев (Россия) представил обзор со-

временного состояния хазарской археологии, особо отметив необходимость проводить разграничение между салтово-маяцкой археологической культурой, широко распространенной в Северном Причерноморье, и собственно хазарскими памятниками. А. Айбабин в дискуссии поддержал точку зрения С. Плетневой, которая считает салтово-маяцкую культуру с выделяемыми ею вариантами относящейся к полиэтничному населению Хазарского каганата. Доклад Марселя Эрдаля (Израиль-Германия) был посвящен сложным проблемам, связанным с изучением хазарского языка.

На утренних заседаниях 26 мая обсуждались проблемы хазарской археологии и искусства. На первом заседании, проходившем под председательством Шломо Коль-Яакова (Израиль), были заслушаны два сообщения российских археологов: Валерия Флерова о фортификационных сооружениях Хазарского каганата в свете раскопок Семикаракорского и Правобережного Цимлянского городищ — важнейших крепостей в центральной части Хазарии, и Веры Ковалевской о торговых путях Хазарского каганата, новые данные о которых были получены благодаря анализу массовых находок — бус на хазарских памятниках. Затем последовали два сообщения украинских археологов: Владимира Михеева о погребальных памятниках Северо-Западной Хазарии и их этнокультурной интерпретации, и Александра Айбабина о новых данных о начале хазарского правления в Крыму — по данным археологии хазары и болгары захватили Керчь и другие города Восточного Крыма в конце VII в.

На втором заседании (председатель — Стивен Каплан (Израиль)) выступили российские археологи: Валентина Флерова, доклад которой был посвящен хазарским граффити и сюжетным изображениям, и Наталья Фонякова, рассказавшая об изображениях на хазарском сосуде, найденном на Верхней Оби, и по интерпретации докладчицы, передающих сцену ритуальной борьбы кагана и его соперника.

Секция «Хазары и славянский мир» (председатель — Дмитрий Сегал (Израиль)) открылась вторым сообщением Владимира Петрухина, посвященным проблеме соотношения русских летописных источников о Вещем Олеге и сообщения Кембриджского документа о князе Хельгу: по мнению автора, это разные князья — представители русского княжеского рода. В дискуссии (К. Цукерман, Н. Голб) была поднята проблема достоверности Кембриджского документа, в том числе его данных о том, что Русь была подчинена Хазарии после поражения Хельгу. По предположению докладчика, известие о хазарской власти связано скорее с традиционными представлениями «кочевых государств» о том, что после поражения их враги становятся их рабами, чем с историческими реалиями — Хазария в 940-е гг. дожидаясь свои последние десятилетия. Татьяна Калинина (Россия) в своем докладе проанализировала известия арабских авторов о хазарах, славянах и их взаимоотношениях. Секция завершилась сообщением Менаше Гольдельмана (Израиль) «Хазарское влияние на формирование верховной власти в Древнерусском государстве»: представление автора о том, что разделение функций князя и воеводы на Руси связано с хазарским вли-

нием, вызвало критические высказывания А. Гадло, указавшего многочисленные параллели такому «двоевластию», и ироничное замечание М. Членова о том, что к хазарскому влиянию можно свести и современную ситуацию во властных структурах России.

Заседание секции «Хазары и их соседи» происходило под председательством Марка Куповецкого (Россия). Андраш Рона-Таш (Венгрия) посвятил свой доклад истории контактов между хазарами и венграми. В сообщении Ирины Аржанцевой (Россия) обсуждались археологические аспекты хазарско-аланских связей, в том числе значение аланских каменных крепостей. Александр Гадло (Россия) проанализировал историю взаимоотношений между хазарами и народами Северного Кавказа: автор относит сложение даннических отношений между хазарами и народами Северного Кавказа к VIII в., хазарской административной системы и появление хазарских крепостей в горных районах — к IX в. Доклад Алексея Богачева (Россия) «Северная граница Хазарского каганата в VIII в.» был посвящен новым археологическим находкам, иллюстрирующим связи Хазарии и Волжской Болгарии.

На утреннем заседании 27 мая речь шла о письменных источниках по истории хазар. Первое заседание (председатель — Шауль Шакед (Израиль)) было посвящено нееврейским источникам. Обзор византийских источников сделал Джеймс Ховард-Джонсон (Великобритания), сосредоточившийся прежде всего на данных Константина Багрянородного: Хазария смогла пережить упоминаемый Константином кризис 830-х гг. и быстро восстановила свою власть (упрочив ее системой крепостей), готовясь отразить «угрозу с севера». В двух докладах Дана Шапира (Израиль) обсуждались армяно-грузинские и иранские источники. Татьяна Калинина охарактеризовала в своем втором сообщении арабские источники по хазарской истории.

Следующее заседание, проходившее под председательством Махаи Бет-Арье (Израиль), было посвящено различным проблемам, связанным с еврейскими источниками, имеющими отношение к хазарам. Три доклада на эти темы были представлены израильскими исследователями. Доклад Шуламит Села был посвящен исследованию книги «Иосиппон» и ее связи с источниками по хазарской проблеме. Зеев Элькин проанализировал в своем сообщении письмо Хасдая ибн Шапрута царю Иосифу в контексте арабской исторической и географической литературы того времени. Давид Буянер предложил новую интерпретацию топонима Варасан, упоминаемого в еврейско-хазарской переписке, локализовав его в южном Азербайджане.

Вторая половина дня открылась заседанием секции «Хазары и караимы: между легендой и действительностью». Председательствовавший на заседании Хаггай Бен-Шаммай выступил с кратким вступительным словом, в котором обрисовал круг вопросов, связанных с происхождением восточноевропейских караимов и связи этой проблематики с хазарской. В двух первых докладах освещались различные проблемы, связанные с крымской еврейской эпиграфикой и деятельностью караимского собирателя древностей А. Фирковича. Михаэль

Эзер (Израиль) представил результаты многолетних исследований на кладбищах Мангупа и Чуфут-Кале (в частности, исследований, проведенных совместной израильско-российской группой летом 1997 г.), а Артем Федорчук (Россия) — результаты изучения черновики книги Фирковича «Авне Зиккарон», хранящихся в личном архиве Фирковича в Санкт-Петербурге, которые позволяют пролить новый свет на проблему аутентичности крымских эпитафий. Основным выводом из обоих докладов состоял в том, что крымские еврейские эпитафии, наиболее ранние из которых надежно можно датировать XIV в., нельзя рассматривать как исторический источник, имеющий отношение к хазарам. Завершил секцию доклад Максима Заверьева (Россия), в котором было проанализировано развитие «хазарской теории» происхождения восточноевропейских караимов на протяжении XIX—XX вв., а также связь этой теории с внутренними процессами, происходившими в караимской общине.

Вечером состоялся круглый стол на тему «Хазары и происхождение восточноевропейского еврейства» (председатель — Израэль Барталь (Израиль)). Участники дискуссии — Михаил Членов (Россия), Пол Векслер (Израиль), Вольф Москович (Израиль) и другие обсудили спорные проблемы выдвинутой П. Векслером парадоксальной концепции хазарского происхождения ашкеназов и тюрко-славянской основы языка идиш. Критики этой концепции показали, что славянские и тюркские элементы в языке ашкеназов — результат позднейшего этнического взаимодействия этих этнических групп в Центральной Европе: нет прямых оснований возводить их к хазарскому наследию.

Утром 28 мая состоялось заседание секции «Хазары как миф или литературный мотив» (председатель — Шломо Симонсон (Израиль)). Доклад Элиэзера Швейда (Израиль) был посвящен «хазарскому мотиву» в книге «Кузари» Иегуды Галеви. Виктор Шнирельман (Россия) проанализировал в своем сообщении использование хазарской темы в современной русской националистической и антисемитской литературе. В докладе Исраэля Барталя обсуждалась роль, которую играет хазарская тема в мире современного еврейства.

На этом работа коллоквиума была завершена. На его закрытии выступили Шауль Шакед, Хатай Бен-Шаммай и Владимир Петрухин, которые отметили, что коллоквиум внес большой вклад в изучение хазарского феномена и заложил основу для дальнейшего исследования связанных с ним проблем. В частности, в ближайшей перспективе актуальной представляется организация следующего коллоквиума в России с выставкой открытий в области хазарской археологии.



С. Рузер

У ИСТОКОВ ИУДЕО-ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: РЕВИЗИЯ СЛОЖИВШИХСЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Международный симпозиум

С 23 по 26 июня 1999 г. в Тринити Колледж (Хартфорд, Коннектикут) проходил международный симпозиум на тему «У истоков иудео-христианской традиции: ревизия сложившихся представлений» (The Origins of the Judeo-Christian Tradition, Reconsidered). Свои сообщения для обсуждения представили двадцать исследователей, в основном из США и Израиля. Сообщения носили характер резюме (их полные тексты были разосланы участникам заранее), зато обсуждения были пространными и не прерывались даже в часы формально свободные: снаружи стояла влажная жара и отсутствовали соблазны — Хартфорд стал в последние годы значительно безопасней, но по-прежнему пользуется репутацией одного из скучнейших среди крупных городов Америки — так что никто не торопился покинуть кондиционированную прохладу прилегающих к конференц-холлу гостиных.

Тема симпозиума в том виде, в каком она приведена выше, не была заявлена заранее (вначале было что-то аморфное, вроде Judeo-Christian Conference), она оказалась сформулирована лишь к разъезду. Если угодно, симпозиум на свою тему выходил постепенно, она сложилась спонтанно, вербализовавшись в заключительном слове Элизабет Кларк (Университет Дюк). Стоит поэтому вначале прояснить, что имелось в виду. Термин «иудео-христианство» обычно связывается с существовавшими в первые века н.э. еврейскими группами и общинами, сочетавшими веру в особую миссию (иногда — в мессианство) Иисуса из Назарета с приверженностью ритуальным аспектам того или иного варианта еврейской традиции. В данном случае, однако, этот термин был употреблен в ином значении: утверждалось, что параллельное становление христианства, с одной стороны, и раввинистического иудаизма, с другой, было обусловлено наличием общего для них религиозного и — шире — исторического, социального, культурного контекста, с необходимостью придающего процессу самоидентификации характер диалектического противостояния присутствующему в сознании сопернику, этому извечному «далекому близкому».

Направление дискуссии было в значительной степени задано открывшим симпозиум сообщением Джона Гейджера (Принстон) «Те-

зисы к вопросу о динамической интеракции между евреями и христианами в первые века новой эры». Тезисы касались ранних этапов становления христианского самосознания, на которых евреям и иудаизму была отведена роль вечного оппонента, сущностно необходимого для христианской самоидентификации. Иными словами, цитируя самого Гейджера, «приходится с сожалением констатировать, что христианство неотделимо от антииудаизма». Гейджер склонялся к мнению, что ситуация здесь несимметрична, но это его утверждение было поставлено под сомнение сразу несколькими участниками дискуссии. Более того, Даниэль Боярин (Беркли) в представленном им на следующий день исследовании «Юстин Мученик, трактат Авот и зарождение еврейской ортодоксии» пытался показать, что раввинистическая ортодоксия в значительно большей мере, чем полагали ранее, складывалась с оглядкой на тенденции религиозной мысли, существовавшие в среде христиан.

Согласно постепенно выстраивавшейся в ходе симпозиума модели интеракции каждой из сторон в значительной мере, хотя и косвенно, принадлежат авторские права на ортодоксию оппонента. Гэри Андерсон (Гарвард) в сообщении, озаглавленном «Освобождение из долговой ямы греха: воскресение Адама и Евы», проанализировал один частный случай таких последовательных реакций соперничающих «ортодоксий» на проблему, порожденную общим для сторон религиозным контекстом: Иисус, с одной стороны, и Адам (и Ева) — с другой, предстают в целом ряде традиций как альтернативные субъекты избавления от греха /смерти. Хагит Сиван (университет штата Канзас) описала случай полемической интеракции, где начальным импульсом служит не богословская проблема, а общий для обеих групп исторический катаклизм («Синагогальная поэзия седьмого века о падении Иерусалима и еврейско-христианская полемика»), а Олед Ир-Шай (Иерусалимский университет) исследовал полемические «отклики» мидраша на имевшие в Империи хождение истории, связанные с основанием Рима («Миф о Риме и раввинистический мидраш»).

На разных этапах процесса самоидентификации образ сущностного оппонента претерпевал, разумеется, изменения — в частности, иудаизм оказывался замещен в христианском сознании теми или иными ересями. Тем больший интерес представляют случаи, когда подопреваемые в «неортодоксальности» уклонисты представлялись христианскими авторами как исповедующие «иудейские убеждения»; таким образом формообразующий водораздел между христианством и иудаизмом претерпевал интериоризацию, становясь внутрихристианским водоразделом между истинным учением и его извращениями. Два весьма показательных в этом смысле случая были представлены к обсуждению на симпозиуме. Дэвид Бракк (университет штата Индиана) говорил о проповедях Афанасия Великого, в которых сторонники Ария представлены носителями иудейских идей, пришедших к ним не откуда-нибудь, а из еврейского квартала Александрии («Еврейская плотскость и христианская духовность у Афанасия Александрийского»). Гилель Ньюмен (в то время Беэр-Шевский, ныне — Хайфский универ-

ситет) проанализировал многочисленные упоминания «иудействующих» у блаженного Иеронима. Его вывод: в подавляющем большинстве случаев речь не идет ни о каких реальных «иудео-христианских» группах; термин «иудействующие» свободно прилагается Иеронимом для обозначения того, что им воспринимается как отпадение от правоверия и — в рамках описанной выше формообразующей бинарной модели — как проявление «иудаизма». Вирджиния Буррус (Университет Дрю) придала обсуждению указанной тенденции необходимую историческую перспективу, указав на одну из ее существенно более поздних модификаций («Ища евреев там, где их нет: от Александрии времен Афанасия Великого до Оксфорда времен Ньюмена»), а Джонатан Элукин (Тринити Колледж) описал любопытную динамику, свойственную «образу соперника» («От еретика к фарисею: евреи и иудаизм в позднеантичном и средневековом христианстве»).

Известно, что в раввинистической литературе есть немало упоминаний — в полемическом контексте — о «еретиках-*миним*», безбожниках-*философах* и прочих уклонистах. Иногда создается впечатление, что раввинистические источники заинтересованы ассимилировать чуждые им воззрения некоей перманентной *внешней* — и при этом всегда близкой — угрозе. К сожалению, никто из участников симпозиума не пытался выяснить, в какой мере мы имеем здесь дело с феноменом, параллельным описанному выше христианскому феномену интериоризации. Тема эта была лишь косвенно затронута в весьма интересном самом по себе сообщении Марка (Менахема) Хиршмана (Иерусалимский университет) о попытках таннаев выработать «взвешенное» отношение к нееврейскому миру («Раввинистический универсализм второго и третьего веков новой эры»).

Целый ряд сообщений касались вопроса о трансформации тех или иных религиозных представлений, обусловленной общим религиозным контекстом иудаизма и христианства, с одной стороны, и формообразующим их противостоянием — с другой. Ги Струмза (Иерусалимский университет) говорил о переменах, происходивших с течением времени в оценке феномена пророчества («Христианское представление о ложных пророках»), а Марк Весси (университет провинции Британская Колумбия, Канада) — о роли, отводимой в обеих традициях образу мудреца-книжника («Писцы ради Царства Божьего: еврей и христианин в эпоху текстуальности»). Сергей Рузер (Иерусалимский университет), обсуждая историю экзегезы предписания «любить ближнего как самого себя» (Левит 19:18) в ее связи с вопросом об отношении к врагам, затронул проблему неоднократных трансформаций представления о враге как в иудаизме периода Второго храма, так и впоследствии в рамках еврейско-христианской полемики («От любви к ближнему до любви к врагу: траектории ранней еврейской и христианской экзегезы»).

Арье Кофски (Хайфский университет) прочел доклад «Аспекты еврейско-христианского сосуществования в Палестине византийского периода». Доклад этот выполнил чрезвычайно важную функцию — несколько уравновесить весь этот упор на порождаемой общим контек-

стом и потребностями самоидентификации полемичности. Источники, исследованные им (речь идет в основном о «респонсах» нескольких настоятелей монастырей Газы), хотя сами носят полемический характер, свидетельствуют о повседневной реальности, для которой элементы терпимости де-факто, синкретизма и религиозной индифферентности не менее, а то и более характерны, чем тяга к четкой самоидентификации. Еврейско-христианская полемика осталась где-то на заднем плане также в сообщениях Карен Кинг (Гарвард) «Еще раз о (еврейских) истоках (христианского) гностицизма» и Брурии Битон-Ашкелони (Иерусалимский университет) «Мистическая молитва в палестинской монастырской традиции». Что ж, следует полагать, что опробованная участниками модель интеракции при всей ее важности окажется в конце концов применимой лишь к части обсуждаемых религиозных феноменов.



CONTENTS

RESEARCH

SERGEI TISHCHENKO. The Structure of the Program Part of the Decalogue and Interpretation of the Third Commandment	6
YULIA KRIVORUCHKO. On the Prospects of Investigating Greek Loan-Words in Talmudic Literature	22
ANDREW GOW. «The Red Jews»: Apocalypitics and Antisemitism in Medieval and Early Modern Germany.	41
OLGA BOROVAYA. Gulliver on Sephardic Soil	62
LARISA LEMPERTIENE. <i>Lilith</i> by D. Frishman: Re-interpretation of a Traditional Motif	83
LEONID KATSIS. The Father's Bookcase, the Black-Yellow Color of Judaism and the Russian - German Neomarranism in the Work of O. Mandelstam.	92
ALEXANDER PROKOPOV. Oswald Mosley's Union of Fascists and Its Antisemitic Campaigns	129
ALEK D. EPSTEIN. March of the Lonely: Jerusalem Academic Community in Times of Triumph of Political Zionism (1948-1967)	156
 <i>Targum. On the History of Judaism-Christianity Relations</i>	

ORA LIMOR. Christian Tradition - Jewish Authority	181
ISRAEL YUVAL. Medieval Messianism: Between Political Movement and Utopian Expectations	216

ESSAYES AND HISTORICAL PORTRAITS

VIKTOR KELNER. Adolf Landau - Publisher, Editor, Author	238
ALEXANDER PILIPENKO. Moses Ginsburg - «The Benefactor of Our Pacific Navy» (On the History of the Jewish Enterprise in Russia)	274

ARCHIVES

Publications

- A «Judaizing sect in Kazan» in 1748-1749. A Forgotten Investigation
(by D. Feldman) 296

Memoirs

- Jewish Artists in Paris. Memoirs of Leo Kenig. (by G. Kazovsky) 324

BOOK REVIEW AND BIBLIOGRAPHY

- K. BURMISTROV. Review of: Trachtenberg J.
The Devil and the Jews 356
- A. GREENBAUM. Review of: Etkes I. The Gaon of Vilna
The Man and His Image 363
- H. BAR-YOSEF. Review of: V. Khodasevitch.
From Hebrew Poetry 366
- New Books in Jewish Studies 370
- «Evreiskii Mir» magazine (1909-1911). Bibliographical Review
by O. Kurganova. 380

EVENTS

- V. PETRUKHIN, A. FEDORCHUK. «Khazars». The International
Colloquium. 398
- S. RUZER. The Origins of the Judeo-Christian Tradition,
Reconsidered. The International Symposium 403



SUMMARIES

S. TISHCHENKO.

The Structure of the Program Part of the Decalogue and Interpretation of the Third Commandment.

The article discusses the main ("program") part of the Decalogue (Exod. 20:2-7/ Deut. 5:6-11) which forbids the worshipping of "other gods" and the using of images in the Yahwistic cult. The Third Commandment (Exod. 20:7/ Deut. 5:11) is treated not as a separate prohibition, isolated from the program part, but as an element which is organically linked to it. The author interprets the Third Commandment as a prohibition to pronounce Yahwe's name in front of the worshipped statue.

Yu. KRIVORUCHKO.

On the Prospects of Investigating Greek Loan-Words in Talmudic Literature.

Two centuries have passed since the publication of S.Krauss' *Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrash und Targum*, but the revised edition urgently demanded by the learned community remains a desideratum. The expectations that Talmudic lexicography will enrich the Greek one have also proved unrealistic. The reasons for these disappointing phenomena are examined.

Simple calculations show that almost no sequence of Hebrew letters corresponds to a single phonetic sequence ("etymon") in Greek. The choice between etyma is made on the base of semantic criteria. Talmudic text, as a text with low cohesion, does not provide sufficiently strict criteria, and the traditional exegesis is necessary to reduce the number of options. Reliability of results may be increased through computer aided generation of etyma, research on the morphology of loan-words and the discourse structure of the Talmudic texts.

A. GOW.

"The Red Jews": Apocalypics and Antisemitism in Medieval and Early Modern Germany.

The article examines the origin of legends and fantastic ideas which existed among German Christians in the Middle ages who believed that at the end of time warlike tribes of "Red Jews" would invade and overrun the Christian world. This tradition strongly influenced European culture and to a large extent contributed to the birth and development of European antisemitism. The article is based on a variety of sources which have hitherto escaped the attention of scholars.

O. BOROVAIA.

Gulliver on Sephardic Soil.

In this paper the author analyzes the Ladino translation of *Gulliver's Travels* by Aleksander Ben Ghiat. She analyses the Ben Ghiat's strategy by means of close reading. She addresses the question of who his readers were, and relates to linguistic characteristics of the community which she describes by the term "polyglossia". Dealing with the problem of stratification of the audience, the author emphasizes the phenomena of education and the newly-born press. The article discusses Ben Ghiat's literary activity. The translator of Gulliver's travels was a prolific writer, translator and journalist, whose goal was to promote Ladino literature in the Ottoman Empire at the time of

Westernization. Hence his great translation enterprise, which often involved indirect translation from one or more French texts.

L. LEMPETIENE.

Lilith by D. Frishman: Re-interpretation of a Traditional Motif.

The paper discusses David Frishman's (1864-1922) novella "Lilith"—a part of the author's last book *In the Wilderness* (Berlin, 1923), a "collection of biblical tales, stories, and legends," as Frishman himself described it.

This study aims at philological analysis of "Lilith" with regard to those texts of Jewish tradition which could be or actually were the sources of the novella. Those texts are Talmud, midrashim, extensive literature of Kabbalah, and, though to a lesser degree in this case, the Pentateuch itself. For Frishman, who in his youth received a traditional Jewish education, classical texts of that kind not only provided a background and a system of allusions for the novella but were also interpreted by him in accordance with the central motif of "Lilith"—a romantic idea of an all-powerful evil woman dominating the universe. The paper deals with the differentiation between this belief, developed by the protagonist of the novella, and the author's less extravagant view.

The philological technique employed in the study allows a gradual "deciphering" and identification of allusions and hidden quotations in the text with special attention paid to similarities and dissimilarities between the image of Lilith in traditional sources and in Frishman's novella. This, in turn, helps to better understand how the traditional material functions in this author's writing and to what extent this material is responsible for the image of Lilith in the novella.

L. KATSIK.

The Father's Bookcase, the Black-Yellow Color of Judaism and the Russian - German Neomarranism in the Work of O. Mandelstam.

The article analyzes Osip Mandelstam's *The Noise of Time* against the background of Jewish ideological topics in relation to the German Haskalah and its reception in Russia. The text examines the affinities of Mandelstam's ideas and the so-called Neomarranism, the poet's meeting of minds with V. Parnakh in the context of the latter's unpublished prose.

A. PROKOPOV.

Oswald Mosley's Union of Fascists and Its Antisemitic Campaigns.

The article examines one of the main features of the largest organization of the extreme right in inter-war Britain - the British Union of Fascists (BUF). Its chief ideologue and permanent leader was Oswald Mosley. The author dwells on the sources of the BUF's antisemitic attitude. He discusses antisemitic campaigns carried out by the BUF and the reaction to them by the British Parliament and society in general, especially the forces which actively opposed fascist antisemitism. The article is based on a variety of printed sources and archival documents, the latter mainly from the Russian Center of Historical and Documentary Collections and the Public Record Office in London.

A. EPSTEIN.

March of the Lonely: the Jerusalem Academic Community in Times of Triumph of Political Zionism (1948-1967).

The article discusses the contribution of Israeli intellectuals to the emerging Israeli civic society. The study is based on the analysis of a number of key events that

gained prominence on the Israeli public agenda and invited responses of intellectuals, who felt the need to interpret those events in a political, cultural, or historical context. Many prominent scholars had not only been active participants in the Zionist movement while still in their native countries, but after their emigration to Palestine became personally dependent on the political success of the Zionist project. Nevertheless, the Israeli intellectuals' loyalty to the political leaders of the *Yishuv* and, later, of the state was always checked by the intellectuals' sense of truth and justice. In the dynamic interaction between the society and the state, Israeli intellectuals stood up for the principles of political freedom and contributed their share to the development of critically oriented public discussion of the key issues of state-building.

O. LIMOR.

Christian Tradition - Jewish Authority.

The article discusses several Christian traditions concerning the Holy Land in which the Jew served as the authority for Christian truth. As the Christians saw it, the Jews, the previous owners of the Holy Land, still kept the keys of the land - despite their expulsion, and only they knew how to use those keys. The traditions discussed in the article surround the figures underlying the Christian story - Jesus, Mary, Stephen the protomartyr and King David. They concern places connected with primary events in Christianity: Golgotha, Mount Zion, and the Mount of Olives. The gathering of these traditions and their presentation in a single framework illuminates a chapter in the history of the theological polemic surrounding the sacred sites of the Holy Land, and also contributes to an understanding of the concepts "Jewish knowledge" and "Jewish authority" in the Christian tradition. Some Jewish responses to the Christian image of the Jew, and to the Christian use of the concept of the "knowing Jew", are also discussed.

I. YUVAL.

Medieval Messianism: Between Political Movement and Utopian Expectations.

According to certain calculations, current among European Jews in the Middle Ages, the year 1240 CE was to mark the dawn of the Messianic era. These speculations, embedded in an ancient tradition, gave a new impetus to traditional Messianic expectations. However, as this study shows, different and sometimes opposing reactions to these expectations by different Jewish groups - be they calls to go up to the Land of Israel or, alternatively, to put an emphasis on inner spiritual refinement - were to a great extent influenced by the contemporary religious discourse that characterised the European Jews' Christian environment. What is often presented as a "segregated existence" did not prevent Jews from adopting "external" patterns of religious belief and behavior even when the issue—here, Messianic expectations—belonged to the very core of the Jewish faith



Краткая еврейская энциклопедия в 10 томах на русском языке

Главные редакторы **Ицхак Орен (Надель)**, д-р **Нафтали Прат**.

Главные научные консультанты: проф. **Ханн Бейнарт**, проф. **Михаэль Занд**.

Заведующая редакцией **Элла Сливкина**.

Еврейская энциклопедия на русском языке выходит в свет во второй раз: впервые такое издание осуществило издательство Брокгауз-Ефрон в Санкт-Петербурге в 1908—1913 гг.

Новая еврейская энциклопедия на русском языке издается при участии лучших научных сил Израиля — как старожилов, так и новых репатриантов.

КЕЭ — монументальный труд, который дает русскоязычному читателю современные научные сведения по широкому кругу вопросов, определяемых в своей совокупности как *иудаистика*, то есть комплекс дисциплин, изучающих еврейскую цивилизацию.

КЕЭ — это исчерпывающая информация о Стране Израиля (Эрец-Израэль), народе Израиля и Государстве Израиль.

КЕЭ — всеобъемлющий свод сведений о еврейской традиции, Библии, Талмуде, каббале, хасидизме, еврейской философии, литературе и искусстве, а также о более чем двадцати еврейских языках и диалектах (иврит, идиш, ладино, татский и др.).

КЕЭ — уникальный, наиболее полный источник знаний по истории российского еврейства вплоть до конца XX столетия.

КЕЭ — впервые на русском языке всесторонне освещает величайшую трагедию XX века — Катастрофу европейского еврейства (Шоа), ее отражение в литературе, театре, кино, музыке, пластических искусствах, фотоискусстве, филателии.

КЕЭ — широкое собрание биографий общественных и политических деятелей, ученых, писателей, представителей различных видов искусства, внесших значительный вклад в еврейскую и мировую науку и культуру.

Состав томов	
1. Аарон — Высоцкий	756 колонок
2. Габай — Измир	868 кол.
3. Израиль — Йоханнесбург <i>приложение:</i> Карта Израиля	1024 кол.
4. Кабак — Лютер <i>приложение:</i> Еврейский календарь в сопоставлении с григорианским (1948—2048)	1016 кол.
5. Ма'аган-Михаэль — Нюрнбергские законы	864 кол.
6. Обеты — Пять свитков	940 кол.
7. Рааб — Сионисты-социалисты	1040 кол.
8. Сирия — Фашизм	1344 кол.
9. Фейдман — Чуэкас	1300 кол.
10. <i>Готовится к изданию</i>	

Кроме того, изданы: «Дополнение I» (136 кол) и «Дополнение II» (334 кол)

Примечание: В московском репринтном издании материалы этих доп. выпусков распределены по

томам

Tel: 972 2 566 05 29; fax: 972 2 566 02 59; e-mail: krateven@netvision.net.il

Jewish Encyclopaedia, POB 4140, Jerusalem 91041

«Библиотека-Алия» (Иерусалим)

«Библиотека-Алия» известна русскоязычному читателю как издательство, выпустившее более двухсот пятидесяти книг, тематика которых тесно связана с прошлым и настоящим еврейского народа. Среди них памятники еврейской философии и религиозной мысли разных эпох (от Рамбама до М.Бубера), а также исследования и популярные книги по иудаизму.

Значительное место занимают издания по истории: двухтомник по общей истории еврейского народа (под редакцией Ш. Эггингера) дополняют монографии по отдельным периодам, например, «История евреев Палестины в талмудическую эпоху» Г.Алона, «Зимми. Евреи и христиане под властью ислама» Бат-Йеор, «Евреи в средневековой Европе» Я.Каца, «История Израиля от возникновения сионизма до создания государства Израиль» Г.Сакера и др. Монументальный труд А.Мазара «Археология библейской земли» соседствует с научно-популярной книгой археологов И.Ахарони и Б.Ротенберга «По следам царей и бунтарей».

«Библиотека-Алия» переиздала ставшие библиографической редкостью книги М.Гесса, Т.Герцля, Ахад ха-Ама, В.Жаботинского. Обширный материал по истокам и реализации идей сионизма содержится в хрестоматии А.Херцберга «Сионизм в контексте истории». К этой тематике примыкают мемуары израильских государственных деятелей Х.Веймана, Г.Меир, И.Алона, М.Даяна, участников сионистского движения в Советском Союзе, а также книги о Бен-Гурионе и Б.Кацнельсоне.

Художественная литература на иврите представлена переводами сочинений Х.Н.Бялика, С.Фруга, Д.Фришмана, Шай Агнона, М.Шамира, А.Мегада, И.Наделя, Х.Гури, А.Оза, А.Б. Иехошуа, Ш.Шахама, Д.Шахара. Творчество писателей, прибывших в Израиль из бывшего СССР, отражено в двух антологиях «Скопус» и др. изданиях.

Тема Катастрофы (Шоа, Холокоста) освещается издательством в разных жанрах: мемуары борцов гетто, документальная литература, исторические исследования Д.Дорона, И.Гутмана и Х.Шацкера, проза А.Суцкевера, Э.Визеля, А.Аппельфельда, А.Ковнера и Л.Юриса и т.д.

«Библиотека-Алия» опубликовала целый ряд учебных пособий по еврейским дисциплинам для школьников, а также около трех десятков беллетристических книг молодежной серии.

Книги издательства "ГЕШАРИМ"
("МОСТЫ КУЛЬТУРЫ")

ФЛАВИАНА

Тесса Раджак	Иосиф Флавий. Историк и общество
Аркадий Ковельман	Толпа и мудрецы Талмуда
Филон Александрийский	Против Флака. Посольство к Гаю
Иосиф Флавий	О древности еврейского народа
Соломон Лурье	Антисемитизм в Древнем мире
Менахем Штерн	Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1,2

ПАМЯТНИКИ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Саул Боровой	Воспоминания
Исследования, перевод и комментарии С.Борового	Еврейские хроники 17-го столетия (эпоха "хмельничины")
Под ред. А.Локшина	Евреи в Российской империи. XVIII-XIX вв.
Под ред. Л.Кациса	Дело Бейлиса. Исследование и материалы

ИСТОРИЯ

Йозель Вейнберг	Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке в I-м тысячелетии до н. э.
С.Лазутка, Е.Гудаевичус	Привилегия литовским евреям Витаутаса Великого в 1388 году
Под ред. И.Крупника, М.Куповецкого	Исторические судьбы евреев в России и СССР
С.Ципперштейн	Евреи Одессы. История культуры. 1794-1881 гг.
М.Фрейденберг	Евреи на Балканах. На исходе средневековья
Леон Поляков	История антисемитизма. Том. 2
Н.Голб, О.Прицак	Хазарско-еврейские документы X в. (с комментариями В.Петрухина)
С.А.Плетнева	Очерки хазарской археологии
Дж.Трахтенберг	Дьявол и евреи
А.Рофэ	Повествование о пророках
Под ред. О. Будницкого	Евреи и русская революция
Под ред. В.Хитерер	Документы, собранные Еврейской историко- археографической комиссией Всеукраинской Академии наук
Дм.Эльшевич	Правительственная политика и еврейская печать в России 1797-1917 (очерки цензурной истории)

СИОНИЗМ

Моше Бэла	Мир Жаботинского
Йосеф Недава	Вехи жизни Жаботинского.
	Избранные статьи и речи
Гарольд Фиш	Еврейская революция
Леон Юрис	Исход

Эти издания и каталог Вы можете заказать по телефону
в Москве (095) 915-7178, в Иерусалиме 972-2-993-1194.
E-mail: gesharim@insat.msk.ru.

Лицензия № 30528 от 07.05.98.

Адрес редакции: Москва, Моховая, 9.

Сдано в набор 10.09.99. Подписано к печати 25.12.99.
Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офс. № 1. Уч.-изд. л. 25,03.

Тираж 1 000 экз. Заказ 1751

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

ПАМЯТКА ДЛЯ АВТОРОВ ЖУРНАЛА

Статья представляется в редакцию на дискете (WinWord, Dagesh2) с приложением четких компьютерных распечаток (формат страницы и количество знаков на ней должны соответствовать машинописной странице) либо в двух машинописных экз. На странице должно размещаться 28—30 строк, напечатанных через 2 интервала, количество знаков в строке 59—60. Объем статьи 1,5—2 а.л.

Список используемой и цитируемой литературы и архивных источников с комментариями должен быть помещен в конце статьи и пронумерован. Номера ссылок приводятся в тексте над строкой. Библиографическое описание источников дается по действующему стандарту, как это принято в современной научной литературе.

К статье прилагается краткое резюме на английском языке объемом не более 0,5 стр.

Наши адреса:
103009, Москва,
ул. Моховая, 11, комн. 366

cjs@iaas.msu.ru

Center for Jewish Studies in Russian
Institute of Jewish Studies
The Hebrew University of Jerusalem
Mount Scopus, Jerusalem 91905
Jsrael

RUSJEW@h2.hum.huji.ac.il

